
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CATANIA
DIPARTIMENTO SCIENZE DELLA FORMAZIONE
*DOTTORATO DI RICERCA IN PROCESSI FORMATIVI, MODELLI TEORICO
TRASFORMATIVI E METODI DI RICERCA APPLICATI AL TERRITORIO.*
(CICLO XXXV)

Myriam Lazzaro

DEMOCRAZIA E ANTIDEMOCRAZIA NEL
MONDO ANTICO

UNA LETTURA CONTEMPORANEA DEL
PENSIERO POLITICO DI ARISTOTELE

TESI DI DOTTORATO

Tutor

Chiar.ma Prof.ssa R. Loredana Cardullo

Coordinatrice di dottorato

Chiar.ma Prof.ssa Liana M. Daher

Anno Accademico
2022-2023

Indice

Introduzione.....	p. 1
Capitolo I. La democrazia ateniese nell'età classica.....	p. 4
Premessa.....	p. 4
I.1. Le prime attestazioni storiche della democrazia: dalle riforme di Clistene all'ascesa di Pericle.....	p. 6
I.2. Il primo manifesto della democrazia classica.....	p. 20
Capitolo II. La crisi del sistema democratico ateniese.....	p. 33
II.1. Il processo e la condanna a morte di Socrate.....	p. 38
II.2. Socrate e la democrazia ateniese.....	p. 58
II.3. L' <i>atopia</i> politica di Socrate.....	p. 67
II.4. L'antidemocrazia di Platone e l' <i>utopia</i> politica.....	p. 74
II.4.1. <i>Giustizia politica e felicità umana: forme di vita e costituzioni</i>	p. 95
II.4.2. <i>La critica aristotelica al modello politico di Platone</i>	p. 101
Capitolo III. La teoria politica di Aristotele.....	p. 108
III.1. Animali umani nella <i>scala naturae</i> degli esseri viventi.....	p. 108
III.2. ὁ βάρβαρος: lo straniero da <i>hospes</i> a <i>hostis</i>	p. 117
III.3. La teoria della schiavitù nella <i>Politica</i>	p. 136
III.4. L'ἀρίστη πολιτεία: la ricerca aristotelica della costituzione migliore.....	p. 148

Capitolo IV. L'attualizzazione della filosofia politica di Aristotele.....	p. 175
IV.1. La <i>Rehabilitierung</i> del pensiero politico aristotelico nel XX secolo.....	p. 175
IV.2. Il neo-aristotelismo di Sen e Nussbaum. L'approccio delle capacità.....	p. 185
Conclusione.....	p. 197
Bibliografia.....	p. 199

Introduzione

Quando si parla di democrazia nella società contemporanea, spesso una scarsa attenzione viene riservata alle origini storiche di questo sistema di governo. Come la storia insegna, però, per capire un fenomeno e prevederne l'evoluzione è indispensabile tornare alle sue radici, che, nel caso della democrazia, risalgono al V secolo a.C., quando nella città greca di Atene venne istituita la prima forma di democrazia della storia occidentale. In quell'epoca la politica non era ancora una disciplina di studio, ma solo una pratica, spesso esercitata in maniera inadeguata, come raccontano le fonti storiche del periodo, *in primis* le testimonianze erodotea e tucididea. Dall'analisi di tali fonti emerge, inoltre, l'esistenza, già in quella prima fase storica, di un'ambiguità di fondo che da sempre accompagna il concetto di δημοκρατία: ovvero, se tale forma di governo possa essere realmente considerata come 'potere del popolo', quindi un potere accessibile a tutti i membri di una comunità politica, oppure se il δῆμος di cui consta la parola indichi solo una parte limitata della popolazione, quella a cui è, ed era, concesso il diritto di cittadinanza. Per poter trovare una risposta a tale interrogativo, che ha rappresentato il punto di partenza dal quale ha preso forma la parte iniziale del presente lavoro, si è reso necessario condurre, in primo luogo, uno studio storico-ricognitivo sulle condizioni socio-politiche della prima democrazia ateniese e sugli eventi storico-politici successivi, sorti in seguito alle riforme effettuate dagli statisti ateniesi del sistema democratico di Atene, il quale, sotto l'apparente uguaglianza dichiarata dai suoi *leaders*, operava, in realtà, escludendo una vasta parte della popolazione dall'esercizio del potere politico. L'esame delle fonti storiche ha dimostrato, infatti, che le norme stabilite ad Atene nel periodo dei governi democratici, tra il V e il IV secolo, non garantirono le auspiccate condizioni di uguaglianza e partecipazione politica di tutti gli abitanti della città, poiché il sistema culturale dell'epoca imponeva di escludere dalla vita politica – quella propria della πόλις, quindi non solo della compartecipazione alle attività amministrative, ma anche di socializzazione e interazione sociale – determinate categorie, come le donne, i bambini, gli schiavi, i *banauoi* – lavoratori manuali privi di diritti giuridici – e i meteci, uomini greci non ateniesi che risiedevano nella *polis* per poter svolgere le loro professioni, o ricevere una formazione culturale offerta dagli intellettuali nella città. Gli esordi della democrazia greca, dunque, furono *apparentemente* democratici e di questa crisi storico-politica si fecero portavoce i più noti intellettuali dell'epoca, nelle cui opere si può cogliere, anche se non sempre in maniera del tutto esplicita, la 'denuncia' nei confronti della pratica politica dei governanti in carica, accusati di celare, dietro una parvente veste democratica, dei regimi oligarchici o monarchici, sfruttando la propaganda democratica solo come strumento di adulazione verso il popolo, al fine esclusivo di ottenerne l'appoggio e la fiducia. Anche i timori dichiarati da quegli stessi intellettuali nei confronti dei rischi generabili dalla cattiva gestione politica dei *leader* democratici furono ben presto confermati: molte

scelte politiche ebbero delle conseguenze disastrose, in alcune circostanze tragiche, come ~~sueesse~~ accadde nel caso della condanna di Socrate, definito da Platone l'uomo più giusto e mandato a morte perché considerato un nemico della democrazia; proprio lui che aveva speso la sua vita per insegnare – a tutti gli uomini – cosa fossero il bene e la giustizia.

Fu in questo contesto storico-politico, così critico e instabile, che nacque quella che oggi prende il nome di filosofia politica, della quale si fecero promotori proprio i pensatori di epoca classica, i quali, andando oltre la semplice riflessione descrittiva dello *status quo* della situazione politica esistente, contribuirono alla fondazione di un pensiero al contempo teorico e pratico, che consentisse di delineare delle proposte politiche alternative a quelle vigenti, finalizzate alla fondazione di un sistema socio-politico in grado di realizzare la proposta filosofica di una vita buona (εὖ ζῆν), che costituiva il fine stesso della condizione umana. Nonostante la natura utopistica di questi paradigmi politici, il debito storico nei confronti dei filosofi del periodo classico non può essere messo in discussione, soprattutto nel caso del contributo aristotelico. Aristotele fu il primo filosofo che si occupò dello studio sistematico della realtà politica, facendone oggetto di una nuova scienza, la πολιτικὴ τέχνη appunto – che insieme all'etica fu da lui stesso definita *scienza pratica* –, e alla quale dedicò un ampio scritto intitolato *Politica*. Lo studio del pensiero politico aristotelico, sul quale è incentrata la seconda parte del lavoro presentato, ha richiesto una preliminare analisi filologico-ermeneutica delle principali opere etico-politiche dello Stagirita, interpretate anche in relazione ai suoi scritti biologici, nei quali la “natura” umana viene esaminata e descritta dal punto di vista anatomico e fisiologico, in comparazione con le altre specie animali. Della teoria politica di Aristotele si è scelto di trattare, in maniera più approfondita, la dottrina della schiavitù – anch'essa letta alla luce di ulteriori riferimenti tratti dalla tradizione storico-letteraria della Grecia classica e pre-classica, e dei contenuti presenti in opere aristoteliche di argomento logico – e la teoria dell'ἀρίστη πολιτεία, attraverso la quale lo Stagirita intese stabilire quale fosse la migliore forma costituzionale, quella in grado di garantire ai cittadini il completo sviluppo e la piena realizzazione delle loro potenzialità umane, quindi di attuare compiutamente la loro autentica natura di “animali politici” e di acquisire quella condizione che i teorici americani neo-aristotelici hanno definito, con un termine moderno, *flourishing life*.

La decisione di soffermarsi particolarmente su questi due specifici contenuti della filosofia politica di Aristotele – e più in generale sugli aspetti della filosofia pratica aristotelica – è stata dettata dalla constatazione del successo che la riflessione etico-politica dello Stagirita ha mantenuto nel corso dei secoli, dimostrando una capacità di apertura e adattamento storico che probabilmente non ha eguali nella storia della filosofia antica. Ancora oggi il pensiero aristotelico *tout court* è – si potrebbe dire in termini contemporanei – *in voga*, tanto da poter parlare di un continuo processo di

‘attualizzazione’ della filosofia dello Stagirita, che interessa ogni ambito della sua riflessione. Rispetto all’interesse particolare per le *scienze pratiche* aristoteliche, e nello specifico per l’ambito politico del suo pensiero, il maggiore successo si ebbe dalla seconda metà del Novecento, specialmente per effetto del processo di ripresa della filosofia pratica ad opera degli esponenti della *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* – di cui si riporta una descrizione in termini generali nell’ultimo capitolo della tesi –, che ha portato alla nascita di un nuovo approccio filosofico di matrice aristotelica, definito per l’appunto neo-aristotelismo, incentrato sulla ripresa della filosofia pratica di Aristotele e sull’applicazione delle sue categorie alle teorie etiche e politiche contemporanee. La natura del lavoro di ricerca qui presentato non permette una trattazione completa ed esaustiva di tutte le teorie neo-aristoteliste più note nel panorama internazionale, purtuttavia, volendo comunque dare risalto ai successi ottenuti in alcuni ambiti strategici della ricerca socio-politica contemporanea, si è dedicato uno spazio, sia pur non molto ampio, alla descrizione dei punti salienti dell’approccio delle capacità (*Capabilities approach*) nelle due diverse versioni proposte da A. Sen, economista indiano e premio Nobel per l’economia negli anni ’90 dello scorso secolo, e Martha Craven Nussbaum, grande studiosa della filosofia di Aristotele e attualmente docente di *Ethics and Law* all’Università di Chicago.

La conclusione della tesi rimanda al dibattito contemporaneo, tuttora in corso, sull’interpretazione politico-costituzionale della teoria politica di Aristotele ad opera di Nussbaum. La studiosa americana si è fatta promotrice, già da diversi decenni, di una lettura *socialdemocratica* del sistema politico aristotelico, giustificandola attraverso il ricorso a una sua personale interpretazione dei passi della *Politica* dedicati alla *πολιτεία* e alla teoria della giustizia distributiva, quest’ultima posta a fondamento della critica al modello platonico della *Repubblica*. Il tentativo della filosofa di attribuire al modello politico di Aristotele categorie e criteri propri di un sistema socio-politico ed economico a noi contemporaneo, quale appunto la socialdemocrazia, che ha suscitato ingenti critiche nel panorama intellettuale contemporaneo, la maggior parte delle quali convergono nell’accusa di anacronismo nei confronti dell’uso che la filosofa fa dei testi aristotelici. Infine, la domanda con la quale si chiude il lavoro di tesi, che dà anche il titolo alla conclusione, vale a dire se sia possibile e corretto parlare, in riferimento alla proposta di Nussbaum, di un pensiero politico socialdemocratico in Aristotele, non può trovare una risposta definitiva, poiché il dibattito sull’argomento, vivace e intenso, è ancora in fieri, a testimonianza della perenne capacità di Aristotele di appassionare studiosi di tutte le epoche.

I. La democrazia ateniese nell'età classica

Premessa

Quando si studia un concetto che ha avuto origine nell'antichità greca e che ha avuto una storia e un'evoluzione alquanto complesse, come quello di democrazia, si è soliti, di norma, incominciare l'analisi partendo dalla sua radice etimologica. Il termine greco δημοκρατία, deriva dall'unione di due parole, δῆμος e κράτος, e letteralmente viene tradotto con «governo del popolo»¹. Anche se la definizione di questo termine è rimasta invariata per millenni, la sua interpretazione ha subito dei radicali mutamenti nel corso dei secoli, tanto che, come si evince dai più accreditati studi contemporanei², il senso che oggi vi si attribuisce è profondamente diverso da quello rinvenibile nella prima forma di governo denominata democrazia, sorta ad Atene nel V secolo a. C. Questa ambiguità deriva, fondamentalmente, da due elementi: la forte polisemia della lingua greca antica e la relatività storica del lessico, che non consente di assolutizzare il senso di una parola ma invita a modificarlo in

¹ Cfr. L. Canfora, *La democrazia: storia di un'ideologia*, Bari 2010, p. 15: «Ovviamente, “democrazia” è parola greca. Il secondo elemento di essa significa “potere” o “governo”, per cui autocrazia è il governo di uno solo; aristocrazia, governo degli *áristoi*, dei migliori, l'élite; democrazia, governo del *demos*, del popolo. *Demos* era una parola proteiforme con parecchi significati, tra cui «il popolo nel suo insieme» (o, per essere più precisi, l'insieme dei cittadini) e «il popolo comune» (le classi inferiori); spesso le antiche controversie teoretiche giocavano proprio su questa ambiguità di fondo»; M.I. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Roma-Bari 2010, p. 13: «Già queste sommarie considerazioni iniziali [...] aiutano a comprendere il fenomeno più rilevante dell'ininterrotto, tormentato e spesso deviante sforzo dei moderni di «ambientarsi» nel ginepraio della politica antica, greca in particolare. Sforzo reso ancor più difficile dall'*identità verbale* di vari, e fondamentali, concetti, a partire da «democrazia». Identità che cela la differenza: e non è facile capire la differenza sotto l'apparente identità».

² Lo studio della democrazia classica rappresenta un tema di grande interesse, non solo per le ricerche storiche, storiografiche e filologiche. Da numerosi decenni, infatti, è in corso un importante (e imponente) dibattito filosofico-politico, che interessa soprattutto la comunità scientifica occidentale, coinvolgendo studiosi di diversi settori accademici. La questione fondamentale su cui ruota questo dibattito è la natura del legame sussistente tra la prima forma di democrazia sorta in Occidente (quella della Grecia classica) e la democrazia contemporanea. Come in tutti i dibattiti scientifici, anche in questo caso, le maggiori fazioni si scontrano per far valere due tesi estreme: quella che difende la continuità storica del sistema politico democratico nel corso dei secoli (posizione nota come “tesi continuista”) e quella che sostiene l'esistenza di fondamentali differenze tra le forme di democrazia che si sono succedute nel corso della storia, il che escluderebbe qualunque forma di continuità e identità tra le stesse. Da questa questione ne scaturisce un'altra, la quale rappresenta una *conditio sine qua non* per la prima: quella che si interroga su come fosse realmente la democrazia classica e quali siano stati i possibili “errori” che ne avrebbero alimentato, nel tempo, una (presunta) interpretazione distorta. Anche su questo versante è in corso un dibattito molto acceso in diversi settori accademici, che potremmo riassumere nella seguente domanda: la democrazia sorta ad Atene durante il governo di Pericle può veramente considerarsi “democratica” oppure cela un sistema politico autoritario che assunse le parvenze di un'apparente democrazia? Tra i maggiori fautori della prima tesi presentata si ricordano R.A. Dahl, in *La democrazia e i suoi critici*, Roma 2005 e M.I. Finley, il quale, in *La democrazia degli antichi e dei moderni*, cit., pp. 14-15, scrive: «[...] furono i greci che scoprirono non solo la democrazia ma anche la politica stessa, che è l'arte di conseguire decisioni mediante la discussione pubblica e poi di obbedire a quelle decisioni in quanto condizione necessaria di una convivenza civile. [...] I greci, e soltanto i greci, scoprirono la democrazia nel vero senso della parola [...]. Furono dunque i greci – e nessuno può contestarlo – i primi a riflettere sulla politica, a osservare, descrivere, commentare e infine formulare dottrine politiche. Per valide ragioni, la sola democrazia greca che possiamo studiare a fondo, quella di Atene nel V e IV secolo a. C., fu anche quella intellettualmente più prolifica. Furono proprio gli scritti greci ispirati dall'esperienza ateniese ad essere letti nel XVIII e XIX secolo, nella misura in cui la lettura della storia ebbe un ruolo nell'origine e nello sviluppo delle teorie democratiche moderne». Su fronti più moderati si pone, invece, la posizione di B. Manin, in *Principi del governo rappresentativo*, Bologna 2010. In genere sul tema, cfr. anche L. Canfora, *Se la democrazia degli antichi sia ancora utile per emendare quella dei moderni*, in C. Altini (a cura di), *Democrazia: Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, Bologna 2011.

vista del contesto storico-culturale di riferimento. Proprio questi ‘limiti’ hanno fatto sì che, col passare dei secoli, venisse tramandata un’idea alquanto errata della democrazia *classica* – così viene definita dai contemporanei la prima forma di democrazia della storia occidentale –, secondo la quale, in un certo periodo della storia greca (l’epoca classica³, appunto) il potere del governo fu affidato al popolo, a quel tempo non identificato ancora, nel senso politico e moderno del termine, come insieme di individui cui sono attribuiti gli stessi diritti di cittadinanza dello stato, poiché la parola δῆμος⁴ era considerata nella sua accezione prettamente negativa, con significato dispregiativo, volto a evidenziare l’inferiorità intellettuale, culturale, sociale degli individui che lo componevano, molti dei quali non potevano essere definiti – secondo le leggi dell’epoca – nemmeno cittadini⁵. Manovali, contadini, artigiani, soldati: sono queste alcune delle categorie in cui veniva suddiviso il popolo ateniese, che si distingueva dalla *élite* aristocratica, composta dalle ricche e antiche famiglie che abitavano la città. Di questo periodo della storia greca sono pervenute fino a noi numerose testimonianze, soprattutto per opera dei primi storiografi, che vissero e lavorarono in quell’epoca; e la stessa *ιστορία*⁶ della democrazia è stata ricostruita attingendo principalmente da queste fonti. Nonostante i tentativi di questi pionieri della storia di condurre le proprie ricerche secondo principi di obiettività e scientificità, molti studiosi contemporanei hanno evidenziato la presenza di tratti ‘valutativi’ in certe parti di opere in cui si tratta di eventi politici: è come se, sotto una parvente

³ Quando si parla di “età classica” si intende quel periodo della storia greca che ha attraversato circa due secoli, V e IV a. C. Storicamente, la nascita di quest’epoca viene fatta coincidere con la caduta dell’ultimo tiranno ateniese, Ippia, nel 511-510 a. C., e la sua conclusione con la morte di Alessandro Magno nel 323 a. C.

⁴ Cfr. L. Marchettoni, *Breve storia della democrazia. Da Atene al populismo*, Firenze 2010, p. 3: «vale la pena notare come il riferimento al *demos* contenga una potenziale ambiguità: da una parte, il *demos* rappresenta l’intero corpo dei cittadini, quindi è termine tendenzialmente includente e avalutativo, che definisce un insieme di persone privo di un’identità specifica; dall’altra, connota più precisamente il popolo, in contrasto con le fazioni nobiliari. Quindi è termine che comporta potenziali esclusioni e si presta a uso valutativo. I membri del *demos*, in questa seconda accezione, sono portatori di un’identità»; L. Canfora, *La democrazia: storia di un’ideologia*, cit., pp. 12-13: «*Democrazia* era il termine con cui gli avversari del governo “popolare” definivano tale governo, intendendo metterne in luce proprio il carattere violento (*kratos* indica per l’appunto la forza nel suo violento esplicarsi). Per gli avversari del sistema politico ruotante intorno all’assemblea popolare, *democrazia* era dunque un sistema liberticida». Cfr. anche M.H. Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, London 1999, p. 334; Osborne R., *Athens and Athenian Democracy*, Cambridge 2014, pp. 39 sg.

⁵ Cfr. L. Canfora, *La democrazia: storia di un’ideologia*, cit., pp. 33-34: «Il punto di partenza è infatti: chi ha la cittadinanza? Chi sono i “tutti” la cui libertà mette in essere la democrazia? [...] anche quando *tutti* i liberi hanno la cittadinanza, come la esercitano i socialmente più deboli? [...]. È nel fuoco di questi problemi che nasce la nozione – e la parola – *demokratia*, a noi nota, sin dalle sue prime attestazioni, come parola dello “scontro”, come termine di parte, coniato dai ceti elevati ad indicare lo «strapotere» (*kratos*) dei non possidenti (*demos*) quando vige, appunto, la “democrazia”. Partiamo dunque dalla prima questione. Chi ha la cittadinanza? *Pòlis* è l’insieme dei *politai*, i quali, in quanto tali sono anche *politeuòmenoi*: cioè esercitano la cittadinanza [...]. Se consideriamo l’esempio più conosciuto, e più caratteristico, cioè Atene, constatiamo che, in epoca periclea, a possedere questo bene inestimabile sono relativamente in pochi: i maschi adulti (in età militare), purché figli di padre e madre ateniese, e i liberi di nascita. È questa una limitazione molto forte, se si considera che, anche secondo i calcoli più prudenti, il rapporto liberi/schiavi era di uno a quattro. C’è poi da considerare che non sarà stato del tutto trascurabile il numero dei nati da un solo genitore “purosangue” in una città così dedita ai commerci ed ai contatti frequenti col mondo esterno».

⁶ Il termine greco *ιστορία*, derivante da *ἵστωρ* «colui che sa» e *οἶδα* «vedere, conoscere», tradotto con «ricerca», «indagine», «cognizione», originariamente indicava una conoscenza, acquisita attraverso un’indagine critica, riguardante azioni umane ed eventi conseguenti, riportati sotto forma di narrazione, al fine di accertare la verità degli stessi.

oggettività dei fatti, questi intellettuali, in realtà, avessero voluto celare una precisa posizione politica, di solito oppositiva verso l'istituzione democratica, attaccandola in maniera indiretta attraverso i loro scritti. Studiare quindi la democrazia classica e il suo rapporto con quella presente impone di mettere in discussione quelle che sono apparse, per secoli, delle certezze storiche, continuando a interrogare quelle stesse fonti con un occhio ancora più critico che in passato.

1.1. Le prime attestazioni storiche della democrazia: dalle riforme di Clistene all'ascesa di Pericle

La prima testimonianza scritta che attesta l'esistenza di un'originaria idea di democrazia in epoca classica si ritrova nell'opera di Erodoto⁷. Leggendo le sue *Storie*, è possibile individuare diverse parti in cui si ritrovano espliciti riferimenti a ipotetici regimi democratici. La prima di queste è quella che racconta della discussione sorta tra tre grandi notabili persiani, Otane, Megabizo e Dario – svoltasi probabilmente tra il 522/521 a.C.⁸ –, su quale fosse la migliore forma di governo. Ognuno dei tre uomini difendeva, e incarnava in qualche modo, un differente sistema politico: Otane «propose

⁷ Della biografia di Erodoto non si sa molto. È certo che nacque ad Alicarnasso – come scrisse lui stesso all'inizio della sua opera – probabilmente tra il 485- 484 a. C., ma fu costretto a fuggire dalla sua città natale, insieme alla famiglia, a causa degli scontri tra gli esponenti del partito filopersiano – che appoggiavano la campagna dominatoria da parte dell'impero sui territori greci – e gli anti-persiani, che lottavano per mantenere la loro indipendenza (molte città costiere, infatti, anche sotto il dominio persiano, si consideravano *poleis* greche, per etnia, lingua, istituzioni, cultura e assetto politico); la famiglia di Erodoto faceva parte di questi ultimi. È notizia altrettanto certa che lo storico viaggiò molto, forse per lavoro (come mercante), forse per un forte interesse personale che lo spinse sempre, sostenuto da una innata curiosità, a conoscere luoghi, popoli, culture, tradizioni diverse da quelle greche. Cfr. AA.VV., *Storici greci. Erodoto, Senofonte, Tucideide*, Roma 2013, p. 22: «La circostanza non gli impedì di intraprendere, alle soglie dell'età adulta, [...] dei viaggi di eccezionale ampiezza, attraversando in lungo e in largo l'area persiana, risalendo il corso del Nilo per un buon migliaio di chilometri, spingendosi in Arabia così come a nord del Mar Nero. Quali che fossero gli affari e le risorse che gli permisero di viaggiare, Erodoto dovette girovagare fra questi popoli investendo moltissimo nel tentativo di venire a sapere, di capire, di discernere per quanto possibile tra dati certi, dicerie e notizie inverosimili, di acquisire quindi una impressionante quantità di dati sul territorio, i fiumi, le coltivazioni, gli animali, le tecniche, gli usi, le forme di organizzazione della vita quotidiana, un po' di leggi, le credenze, i riti che caratterizzavano le etnie più diverse. [...] È comunque evidente che il nostro viaggiatore dovette investire moltissimo nell'osservare, nel domandare, nel farsi spiegare, nel tentativo di capir bene, e anche nel fissare nitidamente nella memoria il mare di informazioni che veniva accumulando: la curiosità è manifestamente sostenuta da una considerevole capacità di discernere il verosimile dal fantasioso e di ricercare, per quanto possibile, dei riscontri a quel che veniva di volta in volta raccontato o asserito».

Non si sa esattamente quando Erodoto si trasferì ad Atene, ma sicuramente visse diversi anni in quella città, ottenendo celebrità e notorietà proprio grazie alla sua opera: «Non si sa quanto sia durata la stagione dei suoi viaggi. Tutto lascia pensare però che, quando Pericle decise la fondazione della colonia panellenica di Turii, in Calabria (anno 444), Erodoto fosse già ad Atene e già in contatto sia con lo stesso Pericle, ormai installato in una posizione di indiscussa leadership, sia con la cerchia di intellettuali a lui più vicina. [...] Ciò dovrebbe significare che all'epoca Erodoto si era già fatto un nome ad Atene, che vi era stato accolto con simpatia e interesse da molti, e che probabilmente aveva già incominciato a proporre i suoi racconti, trovando un ambiente così ricettivo da indurlo ad investire ancora di più su quel suo sapere, quindi non solo a raccontare ma anche e soprattutto a progettare una esposizione ordinata delle sue conoscenze: una vasta opera in prosa di cui dava poi lettura di tanto in tanto, verosimilmente presso circoli selezionati di uditori, non sappiamo se anche paganti» (*ibidem*). Dopo che Pericle fondò la città di Turii, Erodoto fu tra i primi cittadini che decise di lasciare Atene per trasferirsi nella nuova colonia, dove forse trascorse il resto della sua vita, tanto che numerose testimonianze gli attribuiscono proprio la cittadinanza di quella città. Ad esempio, Aristotele, nella sua *Retorica*, nomina «Erodoto di Turii»; Strabone racconta che lo storico fu poi chiamato «Turio», proprio per il suo forte legame con la nuova terra abitata; Sofocle addirittura gli dedicò un epigramma per elogiare la decisione del suo trasferimento.

⁸ Cfr. L. Canfora, *La democrazia: storia di un'ideologia*, cit., p. 31.

di affidare il potere a tutto il popolo persiano»⁹, auspicando quindi l'avvento di un primo regime democratico che potesse far decadere, una volta per tutte, il sistema monarchico; Megabizo, invece, fu promotore di un governo oligarchico, che potesse affidare l'amministrazione dell'impero a «un gruppo di uomini migliori», poiché – affermava – «è probabile che dagli uomini migliori derivino le migliori deliberazioni»;¹⁰ infine, Dario non poté non schierarsi in difesa della monarchia: «Niente potrebbe apparire migliore di un uomo solo che sia ottimo, e valendosi del suo senno egli potrebbe guidare in modo perfetto il popolo [...]»¹¹. Come si evince dalla lettura di questo passo, i primi tentativi di instaurazione di regimi democratici ricondurrebbero al governo di Dario I¹², anche se, come attestato dagli studiosi, non esistono né tracce né testimonianze dell'istituzione di forme democratiche in territorio persiano¹³. Diversa era la situazione nel mondo greco, dove le spinte autonomistiche di molte πόλεις avevano già mostrato i primi segnali di una svolta democratica, soprattutto ad Atene; in questa prima fase, però, non si poteva ancora parlare di democrazia in senso pieno, come dimostra l'assenza, nel passo erodoteo, dello stesso termine δημοκρατία, in favore del più antico ἰσονομία¹⁴. La scelta dell'autore sembrerebbe confermare l'origine tarda della parola democrazia, diffusasi nel secolo successivo con l'avvento del governo di Pericle¹⁵.

⁹ Erodoto, III, 80, 2. La traduzione delle *Storie* di Erodoto è di A. Izzo D'Accinni, in Erodoto, *Storie*, Milano 2008.

¹⁰ Erodoto, III, 81, 3.

¹¹ Erodoto, III, 82, 2.

¹² In carica dal 522 al 486 a. C.

¹³ L. Canfora, *La democrazia: storia di un'ideologia*, cit., p. 31: «Che questa tradizione avesse tuttavia un fondamento non è da escludere. Probabilmente il notevole persiano Otanes, autore di tale proposta, intendeva propugnare un ritorno al costume di «uguaglianza» vigente nell'antica Perside: un ritorno all'antico che doveva riguardare unicamente il nucleo originario dal quale aveva poi preso corpo man mano l'immenso impero».

¹⁴ Dal greco ἴσος «uguale» e νόμος «legge», indica l'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge. Questo termine fu utilizzato da Clistene per indicare l'insieme delle riforme che attuò ad Atene tra il 508-507 a. C., gettando le basi per lo sviluppo del sistema democratico che venne poi consolidato da Pericle. Cfr. M. Corsaro, L. Gallo, *Storia greca*, Firenze 2010, p. 71: «Attestato già in epoca micenea (nelle tavolette in lineare B ricorre infatti il termine *damo*, che indica un distretto di un regno e la comunità che vi è stanziata), *demos* può designare sia l'intera collettività sia anche una parte socialmente definita del corpo civico, vale a dire la popolazione comune in contrapposizione ai gruppi di condizione elevata. La stessa duplicità di significato si riscontra nell'uso del composto *demokratia*, con cui i democratici indicano una costituzione nella quale il potere è nelle mani di tutta la comunità, e non di una parte soltanto, mentre per i pensatori di orientamento oligarchico la *demokratia* si identifica con il predominio dei non abbienti e perciò con un regime politico in cui a governare è la componente culturalmente meno qualificata della cittadinanza. Incerto è il momento preciso in cui nasce il termine, che è attestato per la prima volta nelle *Storie* di Erodoto (seconda metà del V secolo). All'epoca della riforma di Clistene, con ogni probabilità, parola d'ordine dei democratici non era ancora *demokratia* bensì il più antico termine *isonomia*, che indica un ordinamento politico in cui tutti i cittadini hanno uguali diritti di partecipazione».

¹⁵ Cfr. L. Canfora, *Il mondo di Atene*, Roma-Bari 2011, pp.152-154: «*Demokratia* non nasce dunque come parola di convivenza politica, ma come parola di rottura, esprime la prevalenza di una parte più che la partecipazione paritetica di tutti indistintamente alla vita della città (che è espressa piuttosto da *isonomia*). [...] *Demokratia* non racchiude in sé neanche l'implicita legittimazione derivante dal concetto di “maggioranza”; concetto, questo, ben più presente in *plethos* che in *demos*. Non a caso Otanes, nel dibattito costituzionale che si sarebbe svolto, secondo Erodoto, alla corte persiana nel corso della crisi successiva alla morte di Cambise, dice che *plethos archon*, cioè appunto il “governo della maggioranza” ha il nome più bello, *isonomia*. [...] Ma se *demokratia* comincia ad affiorare più di frequente nel tardo quinto secolo, quando infatti per noi comincia ad essere attestato, ed allora è adoperato soprattutto nel suo etimologico significato di “dominio”, ciò ha una sua radice concreta nel fatto che proprio in quegli anni, nel venticinquennio tra la morte di Pericle (429) e l'avvento dei Trenta (404), tale dominio effettivamente prende corpo e caratterizza la vita politica di Atene. Naturalmente il termine è in uso già prima, ma sempre come specchio della tensione oligarchica (o moderata) nei confronti del *demos*».

L'utilizzo esplicito del sostantivo δημοκρατία fa la sua comparsa in un libro successivo delle *Storie*, precisamente il sesto, all'interno del quale vengono narrate le vicende della rivolta ionica¹⁶ e gli eventi della prima fase delle guerre persiane¹⁷. In quegli anni le riforme di Clistene erano già in atto da una decina d'anni, e se ad Atene la democrazia aveva già mosso i suoi primi passi, riscuotendo l'appoggio degli abitanti della città, non tutte le πόλεις potevano godere di condizioni politico-sociali ed economiche pacifiche: il dominio persiano, attraverso l'imposizione di governi tirannici guidati da notabili filopersiani reclutati nelle diverse città greche, soprattutto quelle micrasiatiche, si era fatto sempre più capillare; la politica del re Dario, anche se apparentemente aveva l'obiettivo di mantenere l'autonomia locale dei territori ellenici, salvaguardando le tradizioni culturali e istituzionali, si rivelò particolarmente gravosa per i popoli greci, soprattutto dal punto di vista economico¹⁸. Risulta dunque evidente che il processo di *democratizzazione*, in quegli anni, fosse circoscritto solo al territorio ateniese, all'interno del quale, oltretutto, il nuovo ordinamento politico si era rafforzato anche a seguito della vittoria sulla lega peloponnesiaca nel 506¹⁹. Sarebbero stati questi cambiamenti socio-

Un'altra spiegazione attribuita a questa scelta lessicale dello storico avrebbe a che fare, invece, con un'esigenza prettamente linguistico-culturale. Cfr. D. Musti, *Demokratía. Origini di un'idea*, Roma-Bari 1999, pp. 55-56: «Ma altrettanto senso storico si manifesta nel fatto che in definitiva Erodoto, in questo presunto contesto persiano, non osi far uso del termine *demokratía*, che come tale, nella sua literalità ed esplicitezza, egli sente come tipicamente greco (e per contesti greci usa il termine ogni volta che esso compare) [...]: le sue espressioni sono *plêthos árchon, es tò plêthos [...]* *tò krátos, dêmos árchon*, semmai il più lato *isonomía* (80,6;83,1), o *es méson katathéinai tà prégmata* («mettere il potere in mezzo, in comune»), e non direttamente *demokratía*. Rispetto storico, in Erodoto, per la *parola*, cioè per quel tanto di formulazione nuova e programmatica che era stato il frutto della storia politica e lessicale greca e che non trova posto in un dialogo fra Grandi di Persia [...].»

¹⁶ Per «rivolta ionica» si intende la prima insurrezione delle *poleis* micrasiatiche contro il dominio persiano, avvenuta nel 499-498 a. C.

¹⁷ Cfr. Erodoto, VI, 43, 3 (grassetto mio): «Ὡς δὲ παραπλέων τὴν Ἀσίην ἀπίκετο ὁ Μαρδόνιος ἐς τὴν Ἰωνίην [...] Τοὺς γὰρ τυράννους τῶν Ἰώνων καταπαύσας πάντας ὁ Μαρδόνιος **δημοκρατίας** κατίστα ἐς τὰς πόλεις» (Quando costeggiando l'Asia, Mardonio giunse nella Ionia [...] depose tutti i tiranni degli Ioni e istituì nelle città **governi democratici**).

¹⁸ Cfr. M. Corsaro, L. Gallo, *Storia greca*, cit., p. 78: «E tuttavia gli obblighi imposti ai sudditi del re persiano sono non poco gravosi: accanto alla fornitura di manodopera per la realizzazione di opere pubbliche e di contingenti (sia terrestri che navali) per le campagne militari, particolarmente oneroso, per la sottrazione di cospicue risorse che comporta, è soprattutto il versamento di un tributo, il cui prelievo viene rigidamente regolamentato a partire per l'appunto dal regno di Dario [...]»; p. 82: «Per i Greci d'Asia la soggezione al dominio persiano diventa a questo punto particolarmente gravosa. Al malcontento delle aristocrazie cittadine per l'imposizione di regimi tirannici si aggiungono i profondi disagi causati dall'oppressione fiscale: già penalizzate dalla perdita di un importante *partner* commerciale quale il regno di Lidia e dalla chiusura di tradizionali mercati in seguito alle conquiste persiane in Egitto e in Tracia, le *poleis* micrasiatiche devono ora fare i conti con i contraccolpi del nuovo sistema tributario, che incide pesantemente sulle loro economie e ne riduce perciò le capacità propulsive nei commerci internazionali [...]».

¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 75-76: «La fase immediatamente successiva alla riforma di Clistene è piuttosto movimentata per la neonata democrazia ateniese, su cui pende la minaccia degli Spartani che vorrebbero riportare al potere Isagora al fine di assorbire Atene nella loro sfera di influenza. [...] Nel 506 le cose sembrano mettersi male per Atene, che viene attaccata contemporaneamente da Beoti e Calcidesi, mentre un esercito della lega peloponnesiaca, al comando dei re spartani Cleomene e Demarato, penetra minacciosamente nel suo territorio. A salvare la *polis* intervengono però le divisioni insorte nello schieramento peloponnesiaco: il ritiro dei Corinzi, che non vedono di buon occhio un assorbimento di Atene nell'orbita di influenza spartana, e i dissensi scoppiati tra Cleomene e Demarato, inducono infatti gli altri alleati di Sparta ad abbandonare la spedizione, e gli Ateniesi possono così concentrare i loro sforzi contro Beoti e Calcidesi, che in due distinte battaglie vengono sonoramente battuti. [...] Gli effetti per Atene sono di non poco conto. Con la brillante vittoria riportata, si rafforza il nuovo ordinamento politico, che ha ora il tempo per consolidarsi ed essere ulteriormente perfezionato [...], e nel contempo si accresce notevolmente il prestigio della *polis*, destinata a diventare ben presto la maggiore potenza del mondo greco».

politici a segnare la nascita del primo sistema democratico, che non esprimeva più la semplice uguaglianza di leggi, l'isonomia²⁰, dal momento che quest'ultima avrebbe potuto ritrovarsi anche in altri sistemi politici, antecedenti la stessa democrazia²¹. Secondo Erodoto, dunque, il passaggio da *ἰσονομία* a *δημοκρατία* sarebbe avvenuto a seguito della promulgazione delle riforme clisteniche ad Atene, da cui la famosa definizione attribuita dallo storico a Clistene come colui che «istituì per gli Ateniesi le tribù e la democrazia»²². I riferimenti a questo personaggio politico all'interno delle *Storie* in realtà, occupano pochi passi, il che potrebbe sorprendere data l'importanza del ruolo assegnato da Erodoto allo statista; ma, invero, la scarsità di informazioni su di lui rappresenta una prerogativa (e un paradosso) del mondo antico²³. Erodoto suddivise i racconti su Clistene in due parti: nel quinto libro si ritrovano alcuni riferimenti alla sua riforma politica; nel quarto, invece, vengono riportati dei cenni storici sulla sua famiglia, quella degli Alcmeonidi, e la narrazione ha inizio dal momento dello scontro tra Clistene e Isagora²⁴. Dopo aver sconfitto l'ultimo tiranno ancora in vita, Ippia, nel 511-510, si scatenò ad Atene un'aspra lotta al potere tra due grandi famiglie nobiliari dell'epoca, quella degli Alcmeonidi, capitanata da Clistene, e quella dell'aristocratico Isagora. Clistene aveva ricoperto un ruolo fondamentale nella caduta della tirannide²⁵, ma questo non fu sufficiente per ottenere quel predominio politico che tanto ricercava: il suo nemico Isagora, infatti, godendo di più ampi appoggi

²⁰ Cfr. G. Poma, *Le istituzioni politiche della Grecia in età classica*, Bologna 2003, p. 17: «*Isonomía* (uguaglianza di leggi) non indica una specifica forma di governo, ma semplicemente un'uguaglianza interna, senza che venga precisato all'interno di quale gruppo, se pochi o molti o tutti, essa sia. È il concetto che troviamo in un frammento delle elegie di Solone – citato nell'*Athenaion Politeia* (12,4) – in cui l'arconte riformatore si vanta di aver redatto delle “leggi uguali per il plebeo e per il nobile fissando per ciascuno una retta giustizia” (VI secolo a.C.), quindi leggi uguali per le varie classi di cittadini».

²¹ Cfr. *ivi*, p. 18: «Si può supporre allora che *isonomía* non sia sufficiente a indicare il governo democratico, e quindi che *isonomía* non sia democrazia, perché “leggi uguali per tutti” possono esistere anche in *póleis* governate da gruppi limitati e non, in modo completo, dal popolo [Bordes 1982, 240]? Come il Mazzarino sottolinea [1947, 215], “*isonomía* non è tout court la democrazia [...] uno stato può essere a un tempo oligarchico e tuttavia *isónomos*”. Probabilmente fu la consapevolezza che l'*arché* (comando, potere) poteva essere divisa tra tutti i cittadini a far sorgere il termine nuovo di *demokratía*, che “nasce” da *isonomía* [...], ma che è destinato ad ereditare tutte le nozioni politiche che indicano una suddivisione dei diritti in forma paritaria, non solo *isonomía*, ma anche *isegoría* e *isokratía*».

²² Erodoto, VI, 131,1 (grassetto mio): «Κλεισθένης [...] τε ὁ τὰς φυλάς καὶ τὴν δημοκρατίην Ἀθηναίοισι καταστήσας».

²³ Sulla tradizione storiografica di Clistene cfr., P. Lévêque, P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI siècle à la mort de Platon*, Paris 1973; N. Loraux, *Clistene e i nuovi caratteri della lotta politica*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte e società. 2. Una storia greca. I. Formazione*, Torino 1996, pp. 1083-1110; G. Camassa, *Cronaca degli anni fecondi: Clistene, il demos e le eterie*, in “Quaderni di storia”, 51, 2000, pp. 41-56.

²⁴ Cfr. Erodoto, V, 66, 1-2.

²⁵ Cfr. M. Corsaro, L. Gallo, *Storia greca*, cit., pp. 69-70: «Una volta in esilio, la potente famiglia di cui ora è a capo Clistene non rimane però inattiva. Determinati ormai a rovesciare Ippia e resisi conto di non avere le forze sufficienti dopo che una spedizione militare da essi organizzata nel 513 si è conclusa con una pesante sconfitta a Lepsidrio, sul monte Parnete, gli Alcmeonidi fanno allora ricorso a un'altra e più efficace strategia: quella di sfruttare gli stretti rapporti che li legano al santuario di Delfi per indurre il più potente Stato dell'anfizionia, Sparta, a liberare gli Ateniesi dalla tirannide. L'abile mossa dà ben presto i suoi frutti: gli Spartani vengono convinti dal clero delfico a intervenire e, dopo essersi limitati a inviare un piccolo contingente, che Ippia respinge con l'aiuto della cavalleria tessala, nel 511/510 arrivano in forze al comando del re Cleomene, che pone sotto assedio l'Acropoli su cui si è asserragliato il tiranno. Ogni velleità di resistenza viene meno quando sono catturati i figli di Ippia, che si rassegna perciò alla resa e si trasferisce con i familiari nella località micrasiatica del Sigeo».

nel ceto dominante, vinse l'elezione all'arcontato nel 508²⁶. All'Alcmeonide non rimase a quel punto che una sola possibilità per rimettersi in gioco: stipulare un'alleanza col popolo, il *δῆμος*. Si trattò di una scelta sorprendente, che costituì la strategia vincente di questo grande *leader*: fu infatti grazie al coinvolgimento popolare che riuscì a far approvare la sua nuova riforma. Nelle intenzioni del riformatore vi era, innanzitutto, quella di limitare il potere delle grandi famiglie aristocratiche, dando spazio alla partecipazione attiva dei rappresentanti del popolo; per questo il diritto di cittadinanza fu esteso a tutti gli abitanti dell'Attica e la regione fu divisa in tre grandi aree: il centro urbano (ἄστυ), la fascia costiera (παραλία) e l'interno (μεσόγαια). La popolazione venne suddivisa in dieci nuove tribù territoriali (che sostituirono le vecchie quattro tribù gentilizie istituite da Solone)²⁷, ognuna formata da tre trittie – per rappresentare le tre diverse zone regionali –, per un totale di trenta distretti, ripartiti in *demi*²⁸. In questo modo Clistene cercò di ridurre il potere che le casate aristocratiche detenevano nei diversi territori, facendo in modo che ogni distretto potesse avere la stessa possibilità di partecipare alla vita politica attraverso un'equa elezione dei membri delle tribù. Proprio per questo il riformatore istituì il Consiglio (βουλή)²⁹ dei Cinquecento, organo composto da cinquanta rappresentanti per ogni tribù – in sostituzione dell'antico consesso soloniano dei Quattrocento –, con il compito di preparare e guidare i lavori dell'assemblea³⁰. Ma questi primi interventi condotti da Clistene furono interrotti, poco tempo dopo, da un altro attacco del concorrente Isagora, il quale, non accettata la sconfitta, chiese aiuto agli Spartani, che assecondarono benevolmente la sua richiesta, dal

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 70.

²⁷ Su Solone e le sue riforme cfr. *infra*, n. 44.

²⁸ Cfr. Erodoto, V, 69, 2; M. Corsaro, L. Gallo, *Storia greca*, cit., pp. 72-73: «Altro elemento fondamentale dell'organizzazione clistenica [...] sono i circa 140 demii, i più piccoli distretti in cui si articolano le trittie. Già esistenti prima della riforma (corrispondono infatti a quartieri cittadini o a insediamenti sparsi nel territorio), i demii assumono però ora una nuova e significativa funzione, in quanto vengono a costituire le unità amministrative di base della *polis*: da questo momento in poi, l'iscrizione in un demio è la condizione necessaria per l'inserimento nella comunità civica, tanto è vero che l'indicazione del demio di appartenenza (il cosiddetto demotico) diventa una componente essenziale della designazione onomastica dei cittadini accanto al patronimico. [...] i demii acquistano così, con la riforma di Clistene, un ruolo di notevole rilievo nella vita pubblica ateniese».

²⁹ Cfr. M. Corsaro, L. Gallo, *Storia greca*, cit., p. 74: «La creazione della *boulé* dei Cinquecento si può senz'altro considerare l'aspetto politicamente più significativo della riforma. L'organismo clistenico, del quale non si può essere membri più di due volte nella vita, consente infatti a un numero considerevole di cittadini (che provengono, per giunta, da tutte le aree della regione) di partecipare attivamente per un anno al governo della *polis* e di acquisire così quella competenza nella gestione degli affari pubblici che prima era prerogativa esclusiva degli esponenti del ceto aristocratico». Nonostante tutto, però, è importante osservare che, per quanto le iniziative di Clistene abbiano limitato il potere aristocratico, questo non sia stato eliminato del tutto, come spiegato in *ivi*, p. 75: «nessun cambiamento è apportato ai poteri del consiglio dell'Areopago, che conserva un ruolo di rilievo nella vita politica ateniese, e l'accesso alle magistrature continua a essere regolato dalla classificazione censitaria soloniana, che riserva ai più abbienti la facoltà di ricoprire le cariche principali della *polis*. E tuttavia nessun dubbio sussiste sul fatto che la riforma, con le nuove possibilità di partecipazione alla vita politica che assicura a tutti i cittadini, rappresenti una svolta decisiva nella storia di Atene e si possa a buon diritto considerare l'atto di nascita di una sia pur incompleta democrazia».

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 73: «A Clistene risale anche, con tutta probabilità, il peculiare calendario che ne regola il funzionamento: ogni anno, ciascuna delle dieci tribù detiene a turno la funzione di presidenza per un periodo di circa 36 giorni (la cosiddetta «pritanìa»), durante il quale i suoi rappresentanti (che sono detti pritani) sono tenuti a rimanere costantemente in attività e ogni giorno sorteggiano tra loro un presidente (*epistates*) che per ventiquattro ore rappresenta la massima autorità politica dello Stato ateniese».

momento che la videro come un'ulteriore occasione per inglobare Atene nella loro sfera di influenza³¹. Il re Spartano Cleomene riuscì a scacciare dalla città la famiglia di Clistene e i suoi sostenitori (in tutto 700 famiglie) e a far salire al potere Isagora. Fu questo il momento in cui nella πόλις si verificò un evento veramente epocale: l'allontanamento di Clistene dalla città provocò una reazione popolare e il δῆμος, che aveva apprezzato e sostenuto le sue riforme, insorse contro il sovrano spartano, il quale fu costretto a rifugiarsi insieme ai suoi alleati e a proclamare, dopo due giorni di assedio, la ritirata delle truppe³². Fu proprio il popolo, quindi, il grande protagonista, assieme a Clistene, di questo rivolgimento politico che inaugurò la nascita della democrazia ad Atene; solo la lotta popolare, infatti, poté creare quelle condizioni per il rientro in città del *leader* democratico e la definitiva attuazione del suo programma politico.

Altra novità introdotta da Clistene, in linea con i principi democratici che guidavano la sua politica, fu la pratica dell'*ostracismo*. Il termine deriva da ὄστρακον, il coccio di ceramica, solitamente di un vaso, sul quale veniva chiesto ai membri dell'assemblea di incidere il nome di un cittadino ritenuto ostile e pericoloso nei confronti del neonato sistema democratico³³. Raggiunto un *quorum* di almeno 6000 votanti, la persona nominata era costretta a un esilio obbligatorio per dieci anni, trascorsi i quali avrebbe potuto fare rientro in Attica e ricoprire nuovamente il suo posto all'interno della comunità civica, senza perdere i propri beni e il diritto alla cittadinanza. Le fonti raccontano che l'origine di questa pratica fosse dovuta alla paura di un ritorno della tirannide, tanto osteggiata e combattuta da Clistene, soprattutto perché gli appariva ancora minacciosa la figura del

³¹ Cfr. Erodoto, V, 70.

³² Cfr. Erodoto, V, 72, 1-2.

³³ Cfr. P.J. Rhodes (a cura di), Aristotele, *Costituzione degli ateniesi*, traduzione di A. Zambrini, T. Gargiulo, e P.J. Rhodes, Milano 2016, pp. 229-230: «Nella sesta pritanìa di ogni anno l'assemblea decideva se avviare una procedura di ostracismo; se decideva per il sì, nell'ottava pritanìa si teneva una speciale sessione di voto nella quale ciascun votante consegnava un coccio (*ostrakon*), su cui era scritto il nome della persona che egli desiderava allontanare; a condizione che si fossero raggiunti almeno 6000 voti in tutto (così Plutarco, piuttosto che 6000 contro un candidato), l'uomo che aveva totalizzato il più ampio numero di voti veniva mandato in esilio, senza perdere le sue proprietà, per dieci anni. Sono state trovate parecchie migliaia di *ostraka*, per lo più recanti solo un nome, talora anche un patronimico e/o un demotico, in qualche caso perfino un commento. Furono in molti a ricevere voti, ed è presumibile che non ci fosse una lista di candidati: può darsi che qualcuno votasse contro un nemico personale, ma quelli che si attiravano grandi quantità di voti erano figure pubbliche, votate come tali». Cfr. anche S. Brenne, *Ostrakismos und Prominenz in Athen*, Wien 2001.

nemico Isagora³⁴: non si poteva infatti escludere il timore che, dietro l'apparente sostegno alla democrazia, si celassero dei complotti volti ad abbattere il nuovo governo democratico³⁵.

Dell'introduzione della pratica dell'ostracismo ad opera di Clistene Erodoto non parla, ma ne troviamo testimonianza in un'altra importante opera, la *Costituzione degli ateniesi* (Ἀθηναίων πολιτεία)³⁶, risalente probabilmente al 335/323 a.C., la cui paternità è attribuita ad Aristotele o a uno dei suoi allievi. L'Ἀθηναίων πολιτεία rappresenta un'altra indispensabile fonte da cui attingere informazioni sul governo democratico fondato da Clistene, ma non solo: infatti, la prima parte dell'opera traccia un *excursus* storico delle costituzioni succedutesi ad Atene, cioè narra la successione dei diversi governi della città fino alla restaurazione della democrazia nel 403. Come nelle *Storie* erodotee, anche qui il racconto ha inizio con la caduta della tirannide di Ippia e lo scontro tra Clistene e Isagora³⁷. Questa parte presenta molte somiglianze con quanto descritto da Erodoto e, effettivamente, già i primi interpreti della *Costituzione degli Ateniesi* identificarono nell'opera erodotea una delle fonti da cui Aristotele – o uno dei suoi discepoli – attinse per sviluppare il contenuto di questi passi³⁸. Come le *Storie*, anche la trattazione aristotelica prosegue con la

³⁴ Cfr. P.J. Rhodes (a cura di), *Costituzione degli ateniesi*, cit., p. 229: «Sulle finalità dell'ostracismo le varie testimonianze affermano concordemente che era un'istituzione democratica, intesa a colpire quelli che erano troppo potenti, in particolare a prevenire la tirannide. Di fatto, poteva non essere efficace rispetto a quest'ultimo obiettivo – un potenziale tiranno poteva riuscire a far convergere su un altro candidato più voti, e un'assenza di dieci anni da Atene non impedì a Pisistrato di tornare (15,2) –, ma era in grado di dirimere rivalità politiche come quella tra Clistene e Isagora allontanando il meno popolare dei due [...]. Clistene può aver tuttavia usato la minaccia della tirannide per proporre l'istituzione: l'ostracismo sembra infatti essere stato usato all'inizio contro uomini che erano venuti in sospetto dopo Maratona [...], e solo dopo per risolvere antagonismi. Dopo i casi di ostracismo di cui si parla in questo capitolo, ecco gli uomini che furono (o potrebbero essere stati) ostracizzati: Temistocle, verso il 470 [...]; Cimone, nel 462/1 [...]; Alcibiade il vecchio, verso il 460 (forse ostracizzato due volte); Menone figlio di Meneclide, verso il 457; Callia figlio di Didimias, negli anni successivi al 450; Damone, come il precedente o più tardi [...]; Tucidide figlio di Melesia, verso il 443 [...]; Iperbolo, probabilmente nel 415 [...]».

³⁵ Cfr. M. Corsaro, L. Gallo, *Storia greca*, cit., pp. 74-75: «Incerti rimangono invece i motivi dell'istituzione di questa singolare procedura, che viene per lo più interpretata come una misura finalizzata a evitare il rischio di una nuova tirannide (ma si è anche pensato che l'obiettivo di Clistene fosse più semplicemente quello di sbarazzarsi del suo avversario Isagora). Fatto sta che fin dalla sua prima applicazione, che risale al 488/487, l'ostracismo sarà sempre utilizzato solo ed esclusivamente come uno strumento di lotta politica, e costituirà un'efficace arma di cui si serviranno i *leader* ateniesi del V secolo per mettere temporaneamente fuori gioco i loro principali antagonisti»; D. Musti, *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Roma-Bari 2008, p. 276: «Ma la democrazia clistenica è da inscrivere fondamentalmente in una nozione dicotomica del campo delle possibilità politiche [...]: il nemico da battere è la tirannide, la quale significa in sostanza l'emergere di un uomo forte dall'interno stesso delle aristocrazie locali e della carriera (e della stessa struttura) politica. Combattendo la tirannide, la democrazia clistenica combatteva dunque al tempo stesso le ambizioni e le tentazioni di prevaricazione dei gruppi nobiliari; ma non si può negare che la preoccupazione politica fondamentale fosse qui l'uguaglianza dei diritti politici e perciò la guerra dichiarata a forme di potere personale, centralizzato, autoritario».

³⁶ L'opera intitolata *Athenaion Politèia* fu scoperta nell'ultimo ventennio del XIX secolo a seguito del ritrovamento, in Egitto, di due papiri. Il primo, acquistato dal Museo Egizio di Berlino, denominato *Berolinensis* 163, fu pubblicato da Friedrich Blass nel 1880 e identificato da Theodor Bergk l'anno successivo; il secondo, *Londiniensis* 131, fu acquistato dal British Museum nel 1889 e identificato l'anno successivo da F.G. Kenyon, che ne pubblicò l'*editio princeps* nel 1891. Mentre il primo papiro contiene solo pochi frammenti, quello "londinese" contiene il testo dell'opera quasi per intero, mancando del principio e della fine.

³⁷ Cfr. Aristotele, *Athen. Pol.* 20,1sg.

³⁸ La *Costituzione degli ateniesi*, a differenza delle altre opere aristoteliche pervenute, fa parte di un genere diverso. Si presenta infatti, soprattutto nella prima parte, come una trattazione storico-istituzionale, che è stata composta dopo un minuzioso lavoro di raccolta, analisi ed elaborazione di numerose fonti storiche che, all'epoca in cui visse Aristotele,

descrizione delle riforme attuate da Clistene³⁹, e fin qui sembra proprio che i racconti dei due storici combacino perfettamente. Al passo successivo della *Costituzione degli Ateniesi*, però, si verifica una rottura: l'autore abbandona la guida erodotea per sviluppare una riflessione politica più estesa, che interpreta l'operato di Clistene all'interno del più ampio *excursus* sui cambiamenti politico-istituzionali che hanno segnato la storia di Atene, ed è proprio qui che si ritrova la testimonianza più importante in merito all'ostracismo⁴⁰: come si evince dalla lettura del brano, anche se l'autore non mise in dubbio che fosse stato proprio Clistene l'ideatore e il fondatore di questa pratica, in realtà, la sua prima applicazione sarebbe stata successiva al governo dell'Alcmeonide, nel 488/7 circa, due anni dopo la battaglia di Maratona. Questa affermazione sarebbe però in contrasto con altre testimonianze che raccontano dei primi uomini ostracizzati⁴¹, e queste incongruenze hanno suscitato negli studiosi non pochi dubbi in merito alla paternità di questa usanza – dubbi alimentati, inoltre, da una mancata conferma nel testo erodoteo e nella stessa *Politica* aristotelica⁴².

Il confronto tra le opere di Aristotele e quella di Erodoto ha fatto emergere anche altri interrogativi sulla figura di Clistene e la natura del ruolo che costui ebbe nel sistema politico del suo tempo, molti dei quali si ritrovano, implicitamente o esplicitamente, in autori che scrissero a cavallo tra V e IV secolo. In particolare, negli ultimi decenni del V, l'instabilità della condizione politica ateniese ispirò un'ampia attività intellettuale, che coinvolse filosofi, retori, poeti, drammaturghi. Proprio negli ultimi anni della guerra del Peloponneso, infatti, Atene fu teatro di un importante dibattito istituzionale che vide opporsi schieramenti politici differenti. I maggiori protagonisti e fautori furono gli esponenti dell'oligarchia ateniese, facenti capo a Teramene: questi si fecero promotori di un ritorno alla *πάτριος πολιτεία*, ovvero la 'costituzione dei padri', l'insieme di norme e leggi che erano state emanate dai grandi legislatori del passato; tra tutti, il capostipite di questa tradizione politica era considerato Solone⁴³. In questo contesto politico-sociale così instabile, le poche

potevano già considerarsi "antiche". Non c'è dubbio sul fatto che Erodoto sia stato uno di queste (viene citato esplicitamente in 14,4). La parte in cui viene descritta la nascita del governo di Clistene, in particolare, presenta numerosissime similitudini, come se quella aristotelica fosse una rielaborazione del racconto erodoteo.

³⁹ Cfr. Aristotele, *Athen. Pol.* 21,1 sg.

⁴⁰ Cfr. Aristotele, *Athen. Pol.* 22,3 sg.

⁴¹ Queste sono: l'opera di Androzione, il quale afferma che questa pratica fu istituita nello stesso momento in cui fu ostracizzato Ipparco - nel 488/7 -, quindi non possa essere attribuita a Clistene; quelle di Filocoro e di Claudio Eliano, secondo il quale Clistene fu non solo l'ideatore di tale pratica ma anche il primo a subirla.

⁴² Cfr. Aristotele, *Pol.*, 1275b, 34-39; 1284a, 19-36; 1319b 19-27. Sulla questione si vedano i recenti P. Siewert (a cura di), *Ostrakismos-Testimonien, I. Die Zeugnisse antiker Autoren, der Inschriften und Ostraka über das athenische Scherbengericht aus vorhellenistischer Zeit* [487-322 v. Chr.]. Stuttgart 2002; S. Forsdyke, *Exile, Ostracism, and Democracy*, Princeton 2005.

⁴³ Nato ad Atene nel 638 a.C., proveniva da un'antica e nobile famiglia ateniese appartenente, in quell'epoca, al ceto medio. Fu eletto arconte nel 594/93 a.C. e, negli anni in cui ricoprì questa carica, mise in atto le sue famose riforme. Gli obiettivi principali del suo programma politico erano di limitare i poteri e le conflittualità all'interno del ceto aristocratico ed emanare una serie di nuove leggi che potessero realizzare un buon governo (*eunomia*), in modo che diritti e doveri fossero ben ripartiti e commisurati al ruolo di ciascun membro della comunità. Cfr. M. Corsaro, L. Gallo, *Storia greca*, pp. 64 sg: «In primo luogo, con un provvedimento da lui stesso definito *seisachtheia*, vale a dire "scuotimento dei pesi", il legislatore cerca di porre rimedio alla grave e diffusa situazione di disagio sociale allora esistente. L'interpretazione

voci che pronunciarono il nome di Clistene lo fecero all'interno di questo nostalgico ricordo del passato, di un passato in cui Atene aveva primeggiato, soprattutto in campo politico e militare, e che, invece, dopo la sconfitta subita ad opera dei Peloponnesiaci, si ritrovò ad accogliere il nuovo secolo nella morsa di una grave crisi che ne colpì profondamente le istituzioni. Le vicende che segnarono gli ultimi anni del V secolo destabilizzarono molto il popolo ateniese e, come in tutte le fasi storiche, furono i grandi intellettuali a farsi portavoce e interpreti di questi avvenimenti. Tra costoro, merita particolare attenzione Isocrate, nelle cui opere si trovano espliciti riferimenti alla figura di Clistene. Quella di Isocrate, come nel caso di Aristotele, è una trasmissione indiretta, costruita attraverso un'analisi a posteriori delle fonti disponibili nella sua epoca, che testimonia, in maniera evidente, la grave crisi politica di quegli anni. I riferimenti isocratei alla politica di Clistene si ritrovano in tre *orationes*: *De bigis*⁴⁴, *Areopagitico* e *Antidosis*⁴⁵. Nella prima, l'autore presenta la figura di Alcibiade⁴⁶ e vi inserisce il legame di questi con Clistene⁴⁷. La scelta di Isocrate di accostare questi due personaggi, secondo gli studiosi, non fu dettata solo dal legame di parentela che univa i due

della misura, di cui si tratta in un celebre componimento soloniano a noi pervenuto, rimane controversa, ma l'opinione più verosimile è che sia consistita non solo nella cancellazione dei debiti, con il divieto, per il futuro, di contrarre prestiti sulla garanzia delle persone fisiche, ma anche nell'affrancamento degli *hektemoroi* dalla loro condizione di servitù con l'abolizione dei vincoli ereditari che li legavano ai proprietari terrieri. [...] A partire dalle riforme soloniane, tutti i cittadini ateniesi sono infatti suddivisi in quattro classi, definite sulla base del reddito agricolo di cui ciascuno dispone: coloro che possiedono un censo di cinquecento, trecento e duecento medimni di cereali (o di altrettanti metreti di olio) sono assegnati rispettivamente alle classi dei pentacosimedimni, dei cavalieri e degli zeugiti, e quanti poi sono al di sotto dell'ultimo livello fanno parte dei cosiddetti teti, che comprende in pratica gli esponenti dei ceti meno abbienti. Scopo del legislatore [...] è quello di graduare la partecipazione alla cosa pubblica a seconda del censo: il potere politico rimane così prerogativa esclusiva dei ceti più ricchi, dal momento che le magistrature principali sono riservate a coloro che appartengono alle prime due classi (l'arcontato) o ai soli pentacosimedimni (il collegio dei tesoriери di Atena), mentre gli zeugiti, che corrispondono ai piccoli e medi proprietari che militano nella fanteria oplitica, possono ricoprire soltanto le magistrature minori; quanto ai teti, ai quali è del tutto precluso l'accesso alle cariche pubbliche, è tuttavia riconosciuto loro il diritto di intervenire all'assemblea nonché di far parte di un nuovo organismo che viene ora istituito, il tribunale popolare (*eliea*), a cui ciascun cittadino ha la facoltà di appellarsi contro le sentenze dei magistrati. L'Areopago, con Solone, conserva la sua centralità nella vita politica ateniese, ma il legislatore, stando a una tradizione di cui non vi sono fondati motivi di dubitare, all'antico consesso affianca un nuovo consiglio (*boulé*) costituito da 400 membri, cento per ciascuna delle quattro tribù in cui è ripartita la cittadinanza ateniese, e destinato verosimilmente a preparare i lavori dell'assemblea (la cosiddetta funzione probuleutica). Ma l'opera di Solone, che si traduce nella stesura di una cospicua serie di leggi pubblicate su tavole rotanti di legno (*axones*), investe vari altri campi. Oltre a riformare alcuni aspetti del diritto di famiglia e a contrastare, con le leggi contro il lusso, la tendenza dei gruppi nobiliari a usare la ricchezza in modo ostentativo, Solone si preoccupa anche di favorire lo sviluppo dell'artigianato al fine di assicurare uno sbocco lavorativo ai cittadini privi di terra: le norme con cui si obbligano i genitori a insegnare un mestiere ai propri figli e si concede la cittadinanza agli stranieri che vogliono stabilirsi ad Atene per esercitarvi un'attività artigianale sono per l'appunto funzionali a un intento del genere. Importante, in campo economico, è altresì l'incentivo dato all'olivicoltura (l'olio infatti è l'unica derrata agricola di cui non viene proibita l'esportazione) così come la riforma monetaria, con la quale il legislatore sostituisce il sistema ponderale euboico a quello eginetico allora in uso allo scopo, probabilmente, di dare maggior impulso alle attività commerciali».

⁴⁴ Composto tra il 397 e il 394 a.C.

⁴⁵ Composti negli anni 354-353.

⁴⁶ A tal proposito cfr. E. Luppino Manes, *Democrazia e moderatismo nel mondo greco: a ridosso degli ultimi anni del V sec. a.C.*, in G. Urso (a cura di), *Popolo e potere nel mondo antico: atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 23-25 settembre 2004*, Pisa 2005, pp. 25-35. In particolare la studiosa afferma che la scelta di Isocrate di presentare Alcibiade in questa orazione sarebbe stata dettata dalla volontà di presentarlo come «un modello che aveva reso la città più grande e più libera» (p. 35).

⁴⁷ Cfr. Isocrate, XVI, 26-27, in Isocrate, *Opere*, Vol. 2, a cura di M. Marzi, Torino 1996.

uomini – entrambi illustri esponenti della famiglia degli Alcmeonidi –, ma principalmente dalla necessità di far emergere, nel periodo di crisi in cui versava la democrazia ateniese, dei grandi modelli che potessero influenzare positivamente, attraverso il recupero delle loro ‘gesta’ politiche, le scelte del governo di Atene, tentando, allo stesso tempo, di difendere l’operato di Alcibiade, accusato, proprio durante gli anni della guerra del Peloponneso, di aver tradito la democrazia per allearsi con gli spartani e i filoligarchi. Dalle parole di Isocrate sembra emergere la volontà del retore di difendere fortemente la democrazia, quella democrazia che era stata annientata con il cambiamento costituzionale del 411 e che si voleva fare rivivere recuperando la tradizione soloniana⁴⁸, la tanto auspicata *πάτριος πολιτεία* (la costituzione degli antenati). Per tale motivo, non poteva mancare anche l’omaggio a Clistene, presentato come successore e continuatore dell’opera riformatrice di Solone⁴⁹.

Da quanto riportato, appare evidente che Isocrate e l’autore della *Costituzione degli Ateniesi* concordassero su più punti. Sicuramente entrambi attribuirono la nascita della democrazia a Solone e considerarono l’opera di Clistene diretta eredità della riforma soloniana, non negando comunque il valore delle scelte che questi effettuò per il bene della πόλις; allo stesso tempo, furono fautori di un ritorno ai principi della costituzione atavica, ritenendo che solo attingendo da quella tradizione Atene avrebbe potuto liberarsi dal dominio politico-istituzionale che la stava mandando in rovina⁵⁰. Da queste convinzioni si discosta, invece, la testimonianza erodotea. Tale incongruenza sarebbe dovuta al fatto che per Erodoto – nonostante quanto affermato nel passo VI, 131,1⁵¹ – il racconto delle vicende di Clistene avrebbe rappresentato solo un anello di congiunzione per presentare il vero padre della democrazia ateniese, che per lo storico sarebbe stato in realtà Pericle. D’altronde, anche questi due statisti erano uniti da un doppio filo: il legame familiare, innanzitutto, e l’affinità politica, data dall’evidente consequenzialità delle loro iniziative governative⁵²; non a caso, l’ultimo passo

⁴⁸ Sulla democrazia soloniana nel IV secolo cfr. M.H. Hansen, *Solonian democracy in Fourth-Century Athens*, in «Classica e Mediaevalia», XL, 1989, pp. 71-99; P.J. Rhodes, “*Alles eitel gold*”? *The Sixth and Fifth centuries in Fourth-Century Athens*, in M. Piérart, *Aristote et Athènes: Fribourg, Suisse, 23-25 mai 1991: séminaire d'histoire ancienne de l'Université de Fribourg*, Paris 1993, pp. 53-64.

⁴⁹ Cfr. *Isocrate*, XV 231-232. Un riferimento simile si trova anche nella *Costituzione degli Ateniesi*, in cui il sistema soloniano è visto come modello per la forma costituzionale migliore. Anche in quest’opera, dunque, il ruolo attribuito a Clistene era quello di prosecutore e perfezionatore del sistema democratico fondato da Solone nel secolo precedente. Questa posizione emerge chiaramente nei passi dell’AP in cui vengono descritti i «cambiamenti» storico-politici (*μεταβολαί*) del governo ateniese. Nello specifico si cfr. P.J. Rhodes (a cura di), Aristotele, *Costituzione degli ateniesi*, cit., p. 305 in merito al passo 41, 1, in cui «si rappresenta la restaurata democrazia come la costituzione vigente, e come l’ultimo degli undici cambiamenti (originari) seguiti a tale restaurazione. Laddove la lista dei *προστάται* in 28, 2-3 sembra “importata”, questa ha l’aria di essere stata compilata dall’autore dell’*Athenaion Politeia* (e i commenti alla fine di 41,2 costituiscono uno dei luoghi più “aristotelici” dell’opera: cfr. Introduzione, p. XX), che mostra come, attraverso alcuni cambiamenti in direzione della democrazia e altri in senso contrario, Atene è pervenuta alla sua forma definitiva di governo democratico. Dopo il 403, benché vi sia stato ancora qualche frammentario aggiustamento, non vi fu più nessun importante cambiamento nella costituzione fino alla soppressione della democrazia nel 321».

⁵⁰ Cfr. *Isocrate*, VII, 14-18.

⁵¹ Cfr. *supra*, n. 22.

⁵² Un’altra corrente di pensiero ritiene, invece, che il passaggio diretto dalla figura di Clistene a quella di Pericle, rilevabile in VI, 131,2, fosse dovuta alla volontà di Erodoto di esaltare il valore della casata degli Alcmeonidi – a cui, secondo lo storico, doveva essere attribuito il merito di aver distrutto la tirannide ateniese e fondato il regime democratico –, tentando,

dell'opera di Erodoto in cui viene citato Clistene ha la funzione di introdurre proprio la figura del discendente Pericle:

[...] Da questo matrimonio nacque Clistene, che portava il nome del nonno materno di Sicione e che istituì per gli Ateniesi le tribù e la democrazia. Oltre questo figlio Megacle ebbe Ippocrate, e Ippocrate un altro Megacle e un'altra Agariste, che traeva il nome da Agariste figlia di Clistene; costei, sposata a Santippo figlio di Arifrone, ed essendo incinta, ebbe una visione nel sonno, e le parve di dare alla luce un leone: e pochi giorni dopo generò a Santippo Pericle⁵³.

Il rapporto che legava i due Alcmeonidi, dunque, non era dato solo dal legame di parentela, in quanto Clistene rappresentava l'antecedente di Pericle anche dal punto di vista politico: pur essendo passati numerosi decenni tra il governo del primo e quello del secondo, la fioritura della democrazia ateniese durante gli anni di Pericle trovava le sue basi storiche proprio nelle riforme promosse da Clistene, molte della quali vennero mantenute e ampliate in vista di una rivoluzione democratica ancor più radicale di quella attuata nel quinto secolo.

Pericle fece il suo esordio nel mondo politico ateniese intorno al 463-462 a.C., nel corso del processo istituito contro Cimone⁵⁴ – del quale lo statista fu uno dei maggiori accusatori –, anche se l'interesse per la politica lo accompagnò fin da ragazzo, a causa delle sue origini familiari⁵⁵. Durante il periodo di assenza di Cimone, partito per una spedizione in aiuto degli Spartani, la fazione democratico-radicalo-ateniese, capeggiata da Efiante e sostenuta da Pericle, riuscì a far approvare una riforma che minò fortemente il potere degli aristocratici, grandi sostenitori della politica conservatrice cimonia e del suo orientamento filospartano⁵⁶. L'obiettivo di Efiante era quello di ridurre i poteri dell'Aeropago⁵⁷, espressione dell'aristocrazia *par excellence*: «delle ampie prerogative che aveva in precedenza, l'antico consiglio conserva soltanto la giurisdizione sui reati di sangue (l'omicidio

allo stesso tempo, di salvare la famiglia dalla vecchia accusa di sacrilegio per l'eccidio dei Ciloniani, attribuita al primo noto esponente della casata, Megacle, nel VII secolo a.C.

⁵³ Erodoto, VI, 131,2. Una testimonianza molto simile è quella di Plutarco, il quale, nella *Vita* di Pericle, racconta dello stesso sogno fatto da Agariste pochi giorni prima della nascita di Pericle, anche se, per il biografo, la metafora del leone non avrebbe indicato tanto la futura potenza del politico ateniese quanto un "difetto" fisico dello stesso, il cui cranio aveva una dimensione inusuale, tanto che, per questa caratteristica, fu spesso deriso dai commediografi della sua epoca. Cfr. anche Plutarco, *Per.* 3, 5 sg.

⁵⁴ Lo stratega ateniese era stato accusato di essersi fatto corrompere dal re Alessandro I di Macedonia, alleato del Gran Re, proprio durante una delle sue campagne nella guerra contro l'impero persiano.

⁵⁵ Pericle nacque intorno al 495 a.C. nel demo di Colargo. Figlio di Santippo, politico e militare ateniese, e di Agariste, pronipote di Clistene e, quindi, diretta esponente della famiglia degli Alcmeonidi, Pericle crebbe in una famiglia che vantava una lunga storia di nobiltà, ricchezza e potere, e che aveva partecipato attivamente, grazie al ruolo di spicco di molti suoi membri, alle vicende politiche della città nel corso dei secoli. La politica, dunque, era nel sangue di Pericle e fin da piccolo fu coinvolto nelle vicende militari che colpirono Atene. Non sorprese, dunque, il fatto che, come i suoi predecessori, egli abbia deciso, alla soglia dell'età adulta, di fare il suo ingresso nella vita politica ateniese, mantenendo alto il nome e il valore della sua famiglia.

⁵⁶ Cfr. Plutarco, *Per.* 7 e 9,5; *Cim.* 15, 2-3. Aristotele, *Pol.* II, 1274a 7-9.

⁵⁷ Cfr. Aristotele, *Athen. Pol.* 25.

premeditato e il fermento) e su alcune questioni sacrali, mentre gli sono sottratte le altre e ben più rilevanti competenze – in particolare la sorveglianza sulle leggi, il controllo sui magistrati e sul loro operato e la giurisdizione sui reati contro lo Stato – che erano alla base della sua posizione di centralità nel sistema politico ateniese. A beneficiare dell'esautoramento dell'Areopago sono organismi tipicamente democratici: accanto all'assemblea e alla βουλή dei Cinquecento, una particolare importanza viene ad avere da ora in poi il tribunale popolare, Eliea⁵⁸, un organismo costituito da 6.000 giudici scelti con il sorteggio fra tutti i cittadini e suddivisi tra le varie corti, i dicasteri, le cui competenze non sono soltanto giudiziarie ma anche politiche (spettano infatti ai dicasteri l'esame preliminare dei magistrati e il controllo del loro operato attraverso i rendiconti). Si amplia insomma notevolmente, in tal modo, il coinvolgimento dei cittadini meno abbienti nella vita politica»⁵⁹. Efiante, però, non poté godere del successo della sua riforma, in quanto fu assassinato quello stesso anno, nel 461. La testimonianza di Idomeneo di Lapsaco⁶⁰, autore del trattato *Sui demagoghi di Atene*, identificherebbe in Pericle il mandante dell'uccisione del compagno, ma non vi sono altre fonti che confermerebbero questa versione; al contrario, Plutarco, che riportò proprio la testimonianza di questo filosofo greco, ne smentì il valore⁶¹.

Nonostante il tragico destino del suo promotore, la riforma di Efiante rappresentò, comunque, un avvenimento importantissimo per l'avanzamento della democrazia ateniese⁶², un trampolino di lancio che consentì poi a Pericle di istituire il suo sistema democratico. La perdita di Efiante scatenò, infatti, una lotta antagonista tra i due personaggi rimasti in campo, Cimone e Pericle – l'uno sostenitore dell'oligarchia, l'altro, personificazione della democrazia –, la cui posta in gioco era proprio la 'conquista' del popolo ateniese. Nella *Costituzione degli Ateniesi* si parla di uno scontro indiretto tra questi due *leaders*: Cimone sfruttò il potere della sua ricchezza per accattivarsi il consenso popolare, dispensando beni tra i cittadini⁶³ e Pericle, che a detta dell'autore non poteva contare sulle sue possibilità economiche per avvicinare a sé il δῆμος, intervenne in favore di

⁵⁸ Cfr. M. Corsaro, L. Gallo, *Storia greca*, cit., p. 113: «Il tribunale popolare (*Eliea*) è un organismo di 6.000 membri scelti annualmente con il sorteggio fra tutti i cittadini ateniesi di età superiore ai trent'anni e, attraverso ulteriori sorteggi, assegnati di volta in volta alle varie corti (dicasteri) a cui spetta l'esame delle singole cause. Creato, secondo una certa tradizione, già da Solone, a partire dalla riforma di Efiante del 462/461 diventa una delle principali istituzioni della democrazia ateniese, dal momento che, accanto alle competenze giudiziarie e a una lunga serie di responsabilità amministrative, i dicasteri vengono altresì ad avere poteri di controllo pressoché illimitati sia sui magistrati che sul consiglio e la stessa assemblea. Per la facilità del compito, che non richiede alcuna specifica competenza giuridica e può essere perciò svolto da qualunque cittadino, anche non acculturato, l'attività di eliaista, assai più di altre funzioni pubbliche, rappresenta in epoca classica un importante canale di partecipazione alla vita della *polis* per i ceti non abbienti».

⁵⁹ *ivi*, cit., pp. 113-114.

⁶⁰ Nato intorno al 325 a.C., fu un filosofo epicureo, discepolo dello stesso Epicuro. Morì nel 270 circa.

⁶¹ Cfr. Plutarco, *Per.* 10,7-8.

⁶² All'interno della *Costituzione degli Ateniesi*, la riforma di Efiante viene descritta come il settimo (grande) *cambiamento* dell'assetto costituzionale nel corso della storia politica di Atene. Cfr. Aristotele, *Costituzione degli ateniesi*, 41sg.

⁶³ I gesti di solidarietà compiuti da Cimone nei confronti del *demòs* trovano conferma anche nei passi che gli dedica Plutarco. Cfr., a tal proposito, Plutarco, *Cim.*, 10, 1-3, 7-8.

quest'ultimo con nuove proposte politiche che avrebbero migliorato le condizioni economico-sociali di un gran numero di ateniesi⁶⁴: stabilì subito una retribuzione giornaliera destinata a tutti i cittadini che svolgevano funzioni pubbliche – sia civili che militari –, il *μισθός*⁶⁵; oltre a questa importantissima iniziativa, nello stesso periodo, avviò un imponente programma di edilizia pubblica, dando vita, grazie allo straordinario contributo di architetti, scultori, artigiani e della numerosissima manovalanza composta da cittadini ateniesi, a un'imponente opera architettonica, di cui possiamo ammirare ancora oggi i frutti⁶⁶. Poco dopo, però, Cimone fu condannato, attraverso la pratica dell'ostracismo, a dieci anni di esilio⁶⁷; in questo modo Pericle ottenne campo libero e avviò altre iniziative per il suo programma politico. A partire dal 457 a.C. fu applicata la sua riforma, già avviata da Efialte pochi anni prima e il primo passo compiuto da Pericle fu quello di estendere la partecipazione all'arcontato anche alla classe degli zeugiti, cessando di essere prerogativa esclusiva dei soli membri del ceto aristocratico⁶⁸. Nel frattempo, però, le minacce spartane contro Atene lo spinsero a compiere un esemplare gesto per il bene di tutta la città: il richiamo, prima del termine, di Cimone dal suo esilio, affinché questi potesse comandare la nuova spedizione contro Sparta⁶⁹ (secondo la cronologia più probabile, era l'anno 454). Il patto di pace quinquennale che Atene stipulò con gli Spartani, grazie anche alla mediazione di Cimone, non liberò però la città dalle minacce persiane: l'anno successivo, infatti, lo stratega partì per una nuova missione, volta a riconquistare l'isola di Cipro, caduta sotto il dominio persiano. Stavolta, però, Cimone non fece ritorno ad Atene,

⁶⁴ Cfr. Aristotele, *Athen. Pol.* 27; Plutarco, *Per.* 9, 2-5.

⁶⁵ Cfr. M. Corsaro, L. Gallo, *Storia greca*, cit., pp. 119-120: «[...] indotto, a quanto pare, dal desiderio di competere in popolarità con il più ricco Cimone, che può utilizzare il suo cospicuo patrimonio privato per accattivarsi il favore del *demos*, e probabilmente anche dal grosso carico di lavoro che, in conseguenza della riforma di Efialte, grava ora sui membri dei tribunali popolari, istituisce per costoro una paga giornaliera di 2 oboli, e il sistema viene ben presto esteso anche ai buleuti e ai titolari delle varie magistrature, così come agli opliti e ai rematori della flotta impegnati nelle campagne militari. Gli effetti di questa rivoluzionaria innovazione, che non a caso è vista come una grave iattura dagli autori di orientamento oligarchico, sono di ampia portata: grazie alle paghe pubbliche, anche i cittadini non abbienti hanno la possibilità di partecipare attivamente alla gestione della polis, che non è più prerogativa esclusiva di chi ha il privilegio di vivere di rendita, e vengono a disporre di una fonte di reddito che, per quanto modesta, serve comunque ad assicurare loro la sussistenza e a compensarli del tempo che viene così sottratto alle attività lavorative».

⁶⁶ *ivi*, cit., p. 120: «A partire dalla seconda metà del secolo, viene avviato un imponente programma di edilizia pubblica, che si prolunga per diversi anni ed è destinato a cambiare il volto della città: ne è interessata in particolar modo l'Acropoli, che, sotto la direzione di uno stretto collaboratore di Pericle, lo scultore Fidìa, subisce ora una completa ristrutturazione ed è arricchita da un ingresso monumentale, i Propilei, e soprattutto dal grandioso Partenone, dedicato ad Atena Parthenos ed edificato, tra il 447 e il 432, sulle fondamenta di un vecchio tempio di Atena distrutto dai Persiani nel 480. I vantaggi che ne scaturiscono per il *demos* sono di non poco conto. Per quasi due decenni, il programma edilizio alimenta una massiccia richiesta di manodopera e assicura così a un buon numero di Ateniesi l'opportunità di un reddito lavorativo. Gli elevati costi di una politica del genere, che garantisce una fonte di sussistenza a varie migliaia di cittadini, sono facilmente immaginabili. Se Atene riesce a farvi fronte, è perché, a partire dalla metà del secolo, utilizza a tale scopo una risorsa che dovrebbe avere tutt'altra destinazione: il tributo delle *poleis* alleate». Cfr. anche Plutarco, *Per.* 12-13.

⁶⁷ Cfr. C. Mossé, *Pericle. L'inventore della democrazia*, Roma-Bari 2006, p. 54: «Non si sa esattamente quando fu decretato quell'ostracismo, ma è ragionevole metterlo in relazione con la rottura con Sparta, avvenuta nel 462-461»; Plutarco, *Cim.* 17,3.

⁶⁸ Cfr. Aristotele, *Athen. Pol.* 26, 2.

⁶⁹ Cfr. Plutarco, *Cim.* 17, 8-9, 18,1.

poiché morì a causa di una malattia presa sul campo di battaglia⁷⁰. Quello stesso anno, il 451, Pericle propose una nuova legge sulla cittadinanza⁷¹, che limitava questo diritto solo ai figli di genitori entrambi ateniesi, mentre prima era concesso anche a chi avesse solo il padre ateniese, quindi ai nati da matrimoni misti⁷². Morto Cimone, Pericle non ebbe ancora la piena vittoria in pugno, in quanto al suo avversario scomparso succedette un nuovo *leader*, Tucidide,⁷³ con quello imparentato⁷⁴. Il nuovo rappresentante dell'oligarchia tentò subito di mettere in difficoltà Pericle inimicandogli buona parte del popolo. In particolare, Tucidide fece leva sulle enormi spese affrontate dalla città per il rinnovo edilizio: infatti, il completamento dei lavori richiese molti anni e un ingente investimento di denaro pubblico, il che, nonostante avesse costituito una fonte di reddito per molti cittadini impegnati nei vari cantieri, poteva rappresentare per molti altri un grande spreco di risorse pubbliche, e gli esponenti dell'opposizione oligarchica sfruttarono proprio questa convinzione per attaccare il capo della democrazia⁷⁵.

Anche nel campo della politica estera l'azione di Pericle fu dirompente. Innanzitutto, incrementò notevolmente la politica imperialistica di Atene, marcando ancora di più il controllo sulle città della lega, che si ritrovarono, in questa fase, non più all'interno di un'alleanza egemoniale, ma in una condizione di vera e propria sudditanza⁷⁶; inoltre, mise in atto una campagna espansionistica

⁷⁰ Cfr. Plutarco, *Cim.* 19,1; Tucidide, I, 112, 1-4.

⁷¹ Cfr. C. Mossé, *Pericle. L'inventore della democrazia*, cit., pp. 73-74: «Questa misura, che restringeva il numero dei cittadini ed estrometteva dalla cittadinanza coloro che avevano soltanto il padre ateniese, sarebbe stata presa nel 451, vale a dire subito dopo la morte di Cimone, quando Pericle cominciava a dominare la vita politica della città. Bisogna ricordare che Clistene, l'antenato di Pericle, aveva al contrario accresciuto il numero dei cittadini, integrando nel *dèmos* stranieri residenti e forse anche individui di condizione schiavile. Dobbiamo accogliere la spiegazione fornita dall'autore della *Costituzione degli Ateniesi*, secondo il quale quel provvedimento sarebbe stato preso per evitare una crescita eccessiva del numero dei cittadini? Alcuni studiosi moderni hanno suggerito che si trattasse di una misura di circostanza, adottata quando, in un momento di carestia, la città avrebbe ricevuto un carico di grano dall'Egitto: era dunque necessario limitare il numero di coloro che avrebbero beneficiato della distribuzione gratuita di quel grano. Altri hanno ipotizzato che quella decisione fosse connessa con l'istituzione della mistoforia, anche in questo caso per restringere il numero dei beneficiari. Altri ancora, infine, hanno avanzato un argomento più sottile: essa sarebbe stata rivolta in primo luogo contro i membri delle grandi famiglie aristocratiche che stipulavano alleanze matrimoniali con sovrani o principi "barbari"».

⁷² Cfr. Aristotele, *Costituzione degli ateniesi*, 26, 4.

⁷³ Figlio di Melesia del demo di Alopece, faceva parte della potente e nobile famiglia dei Filaidi, quindi parente di Cimone. Si veda Aristotele, *Athen. Pol.* 28, 2; Plutarco, *Per.* 8, 5.

⁷⁴ Cfr. Plutarco, *Per.* 11, 1-3.

⁷⁵ Cfr. Plutarco, *Per.* 14.

⁷⁶ Cfr. M. Corsaro, L. Gallo, *Storia greca*, cit., pp. 123 sg: «Nessun dubbio sembra infatti sussistere sulla condizione di sostanziale sudditanza dei suoi membri, che, dopo il trasferimento della cassa della lega ad Atene, non hanno più nemmeno un organismo federale in cui far sentire la propria voce (tutte le decisioni su questioni di interesse comune sono ora di competenza dell'assemblea ateniese). [...], gli alleati non hanno alcuna possibilità di staccarsi dalla *symmachia*: le defezioni sono duramente represses, le *poleis* turbolente tenute sotto stretta sorveglianza con l'invio di magistrati e di presidi armati e spesso per giunta penalizzate con la confisca di porzioni di territorio su cui sono insediate colonie di cittadini ateniesi, le cleruchie, con finalità di controllo militare. A ciò si aggiunge che la potenza dominante, al fine di favorire la componente filoateniese nelle lotte cittadine e di portare al potere governi a lei graditi, non esita a ingerirsi negli affari interni delle *poleis* alleate e ne intacca perciò pesantemente l'autonomia. Lo si nota in modo abbastanza chiaro nel campo dell'amministrazione della giustizia (da cui l'abituale definizione di imperialismo giudiziario): con l'intento, evidentemente, di tutelare i propri sostenitori, gli Ateniesi sottraggono alle corti locali la giurisdizione su una serie di reati di particolare gravità e la trasferiscono all'Eliea, che, a partire dagli anni Quaranta, diventa l'unico tribunale competente a giudicare su delitti per i quali è prevista la pena capitale. [...] Ma l'autonomia degli alleati viene intaccata anche in altri modi. Ne fornisce un esempio significativo un decreto di datazione controversa (ma, secondo l'opinione più attendibile,

che avrebbe comportato, oltre a un accrescimento del potere politico, anche un incremento economico e commerciale per la città⁷⁷. Per finanziare questo programma, come scrissero Plutarco e Tucidide⁷⁸, le città della lega erano tenute a pagare puntualmente il loro tributo, che non venne più utilizzato per lo scopo previsto – la difesa contro i Persiani –, ma per finanziare il nuovo assetto istituzionale e architettonico di Atene⁷⁹. Ma il tentativo, da parte di Tucidide, di colpire Pericle si rivelò, alla fine, vano: il governatore, grazie al suo carisma e alla fiducia conquistata tra il popolo, riuscì a eliminare anche quest'avversario, condannato all'ostracismo intorno al 444/443. Da quel momento Pericle non ebbe più rivali e primeggiò come *leader* incontrastato della democrazia ateniese⁸⁰, mantenendo questa carica fino alla sua morte, avvenuta nel 429 a.C. Gli anni del governo pericleo rappresentarono per la città di Atene un periodo di grande fioritura politica, sociale, culturale, architettonica e militare, almeno fin quando non emersero le prime avvisaglie di quel grande conflitto, la guerra del Peloponneso, che decretò la fine del grande impero ateniese e durante il quale perse la vita anche Pericle.

I.2. Il primo manifesto della democrazia classica

La maggior parte degli storici condivide l'idea che Pericle debba essere considerato il *padre* della democrazia, che fu lui a istituire per primo, nella storia occidentale, quei principi basilari dai quali, nel corso dei millenni, si sviluppò, fino ai nostri giorni, questo sistema politico. Il primo storico ad attribuire così fermamente la paternità periclea a questa forma di governo fu Tucidide, suo grande ammiratore e seguace. L'interesse dello scrittore greco per questo grande capo politico fu dettato, sicuramente, dal fatto che visse in prima persona l'amministrazione periclea (almeno nella sua

risalente alla prima metà degli anni Quaranta) che detta legge in materia di monetazione: al fine probabilmente di facilitare la riscossione del tributo e di favorire i propri commerci, la potenza dominante fa divieto alle città della lega di utilizzare le valute locali e impone l'uso esclusivo della propria moneta, oltre che dei propri pesi e delle proprie misure, in tutto il territorio dell'impero».

⁷⁷ Cfr. *ivi*, pp. 125-127: «Ad attirare le mire espansionistiche degli Ateniesi, a causa evidentemente della sua importanza come fonte di approvvigionamento cerealicolo, è ora per la prima volta il lontano Mar Nero [...]. Oggetto dell'interesse ateniese in questa fase è poi anche un'altra area particolarmente appetibile ai fini dell'acquisizione di materie prime quale la regione mineraria della Tracia occidentale [...]. Per Atene il risultato è di notevole portata: il nuovo insediamento è infatti in una posizione strategica per lo sfruttamento delle risorse minerarie e del ricco patrimonio forestale del monte Pangeo ed è perciò di fondamentale importanza anche per l'approvvigionamento del legname di cui la *polis* ha bisogno per i suoi cantieri navali».

⁷⁸ Cfr. Tucidide, I, 96,1; I, 99, 3.

⁷⁹ Cfr. M. Corsaro, L. Gallo, *Storia greca*, cit., p. 124: «I vantaggi che la popolazione ateniese ricava dall'impero sono abbastanza evidenti: grazie ai tributi, la *polis* può sostenere i forti costi richiesti dal sistema dei *misthoí* e dai lavori di edilizia pubblica, con la fondazione di cleruchie anche i cittadini non abbienti vengono a disporre di un lotto di terra che garantisce loro l'autosufficienza economica e il possesso del censo oplitico, e il dominio sull'Egeo assicura al Pireo una posizione di assoluta centralità nei commerci marittimi».

⁸⁰ Cfr. Plutarco, *Per.* 16, 3: «E tutto questo non fu un momento fortunato, né l'apogeo o il culmine di un'attività politica fiorita in una stagione; egli primeggiò per quarant'anni tra i vari Efialte, Leocrate, Mironide, Cimone, Tolmide, Tucidide, e dopo la caduta di Tucidide e il suo ostracismo, per non meno di quindici anni, nonostante l'ufficio fosse annuale, tenne continuamente la carica di stratego e il potere che ne derivava, senza lasciarsi corrompere dal danaro, nonostante non fosse del tutto indifferente alla ricchezza. [...]».

seconda fase), partecipando attivamente agli eventi politici della città e ricoprendo il ruolo di testimone diretto delle vicende che segnarono gli ultimi decenni del suo governo. Anche se i fatti narrati da Tucidide nella sua opera sono quelli relativi alla guerra del Peloponneso – il grande conflitto nato dallo scontro tra Sparta e Atene, che durò dal 431 al 404 a.C., e al quale Pericle poté assistere solo per pochi anni prima della sua morte –, in una parte viene esplicitamente esaltata la figura del Pericle fondatore della democrazia: si tratta del cosiddetto *Epitaffio di Pericle*, descritto nel secondo libro, nel quale viene riportato il discorso pronunciato dallo statista durante la commemorazione dei caduti del primo anno della guerra del Peloponneso, nell'inverno del 430. Lungi dal dover rappresentare un'orazione funebre, il discorso tramandato dallo storico appare piuttosto un elogio alla potenza di Atene e al successo del suo sistema politico democratico⁸¹, dei quali Pericle si presenta come l'artefice. Proprio in questa prima parte del testo fa la sua comparsa il termine *democrazia*, pronunciato dallo stesso statista per denominare il suo sistema politico: «Il nostro ordinamento politico non emula le leggi di altre città; siamo noi di modello agli altri, non i loro imitatori⁸². Il suo nome è *democrazia*, poiché si fonda non su cerchie ristrette, ma sulla maggioranza dei cittadini»⁸³.

Subito dopo, Pericle si sofferma a descrivere quelli che, a suo parere, devono essere considerati i maggiori successi ottenuti dalla città nel periodo del suo governo: uguaglianza e rispetto

⁸¹ Cfr. Tucidide, *Epitaffio di Pericle per i caduti del primo anno di guerra*, 41, 2-4, a cura di O. Longo, Venezia 2000: «Che non sia questo un vanto di parole di circostanza, ma la verità stessa dei fatti, lo dimostra la potenza della città, che abbiamo acquistato grazie a questi nostri costumi. Sola fra le città del nostro tempo, essa affronta la prova mostrandosi superiore alla sua fama [...]. Grandi sono le prove che abbiamo offerto alla nostra potenza, e non ne mancano le attestazioni».

⁸² Cfr. O. Longo (a cura di), *Epitaffio di Pericle*, cit., pp. 60-61: «Preliminare alla descrizione delle istituzioni e delle caratteristiche di Atene è la dichiarazione dell'assoluta originalità e unicità di esse, in totale contrasto con quella di altri stati. Questo principio viene enunciato, una volta per tutte, affermando che Atene è oggetto, non soggetto di imitazione-emulazione, il modello cui si rifanno gli altri stati; [...] La *politeía* ateniese è quindi icasticamente definita come un ordinamento che si fonda «non su cerchie ristrette, ma sulla maggioranza dei cittadini. Per l'anomalia morfologica dell'antitesi *olígous/pleíonas* (propriamente «i pochi/ i più»), un positivo contro un comparativo, con essa Pericle evita il ricorso al contumelioso *polloí* («i molti» = «la plebaglia»). *Olígous* dichiara senza ambagi che quella ateniese non è – come altre – una *oligarchía*: il potere qui è nelle mani del “popolo”, il *dêmos*, identificato con la maggioranza dei cittadini (*hoi pleíones*). [...] pare che con questa definizione “nominalistica” Pericle si proponga di esorcizzare quanto di negativo aderiva, nei circoli aristocratici, ai termini di *dêmos* e di *demokratía*».

⁸³ Tucidide, *Epitaffio* 37,1: «ἡρώμεθα γὰρ πολιτεία οὐ ζηλοῦση τοὺς τῶν πέλας νόμους, παράδειγμα δὲ μᾶλλον αὐτοὶ ὄντες τισὶν ἢ μιμούμενοι ἑτέρους. καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἄλλ' ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται». Cfr. anche D. Musti, *Demokratía. Origini di un'idea*, cit., pp. 11-13: «Quanto a nome si chiama *demokratía*, per il fatto di non reggersi – *oikeîn* significa “abitare”, ma “abitare” nel senso di “essere amministrati”, “reggersi a” – a pochi (*es olígous*), ma a maggioranza (*es pleíonas*)». In generale, il termine *dêmos* in *demokratía* può intendersi quale componente di un concetto binario/polare, *dêmos* contro uno, quindi forma repubblicana; oppure rientra nel quadro dei tre tipi di costituzione (monarchia, oligarchia, democrazia). *Dêmos* in sostanza oscilla tra “popolo” come totalità e “popolo” come maggioranza attiva. Il governo popolare è della maggioranza del popolo, però è l'intero popolo che viene tutelato (ecco perché *demokratía* e *oligarchía* non si equivalgono quanto a formazione lessicale). [...] Non è poi da pensare che Pericle senta e intenda fronteggiare, nella parola *demokratía*, un significato negativo di *kràtos*, *krateîn*, che in qualche modo trasmetta una sfumatura negativa al termine. Come già detto, in astratto *kràtos* può indicare, a seconda dei casi, sia la forza illegittima e violenta, sia la forza e il potere pienamente legittimi. Nel lessico politico greco, il significato positivo di *kràtos* è ben radicato e acclimatato, e prove decisive del largo uso di *kràtos* in senso positivo e legittimo si hanno per tutto il corso della storia del termine».

delle leggi⁸⁴, applicazione della meritocrazia⁸⁵, diritto per tutti alla libertà⁸⁶, al tempo libero, alle attività ricreative, pubbliche e private⁸⁷, senza tralasciare quelli che sono i doveri dei singoli e della collettività⁸⁸; fino a giungere alla nota conclusione che «la nostra città è la scuola della Grecia»⁸⁹. In queste poche ma concise parole, Tucidide ha immortalato la grandiosità della riforma politica di Pericle, facendo di questa orazione il *primo manifesto* della democrazia nella storia.

Nonostante questa interpretazione abbia ottenuto molto successo tra gli studiosi contemporanei, non sono mancate, nel corso dei secoli, delle voci contrastanti, che hanno rinvenuto nella riforma di Pericle l'impronta di un regime prettamente *autocratico*, celato sotto le vesti di un governo spacciato pubblicamente come democratico. Questa posizione sarebbe stata condivisa dallo stesso Tucidide, il quale, certo di trovarsi davanti ad un regime assolutistico⁹⁰, avrebbe camuffato, attraverso il suo scritto, la vera natura di quel sistema, facendo emergere solo in pochi passi la vera natura del governo pericleo, definito «democrazia di nome, ma di fatto il governo del primo cittadino»⁹¹. Da qui nacque quella tradizione, tutt'oggi viva, secondo la quale l'effettiva carica ricoperta da Pericle sarebbe stata quella di *princeps*⁹².

Già Erodoto, come scritto nel paragrafo precedente⁹³, aveva in qualche modo predetto questo destino di Pericle, nel momento in cui, narrando della sua nascita, aveva paragonato la potenza del

⁸⁴ Cfr. D. Musti, *Demokratia. Origini di un'idea*, cit., pp. 11-13: «Nelle controversie private, le leggi garantiscono a tutti eguale trattamento. [...] in quella pubblica è un timore reverenziale a vietarci di violare la legge, nell'obbedienza ai magistrati in carica e nel rispetto delle leggi, e in primo luogo di quelle stabilite in difesa di chi subisce ingiustizia, e di quelle norme non scritte che comportano per chi le violi un'onta unanimemente condivisa».

⁸⁵ Cfr. *Ibidem* «Quanto al prestigio, chi acquisti buona rinomanza in qualche campo, non viene prescelto ai pubblici onori per il rango, ma per i meriti; né la povertà, per l'oscurità della reputazione che ne deriva, è d'ostacolo a chi offra alla città i suoi buoni servizi».

⁸⁶ Cfr. Tucidide, *Epitafio* 37,2: «È alla libertà che si ispira la nostra condotta di cittadini, sia nei confronti della collettività, che quando, nei rapporti fra i singoli, le abitudini della vita quotidiana potrebbero far nascere reciproche diffidenze».

⁸⁷ Cfr. Tucidide, *Epitafio* 38,1: «Alla nostra mente abbiamo assicurato non pochi diversivi che ne alleviano le fatiche: giochi e feste sacre che si susseguono per tutto l'anno, splendide dimore private il cui godimento allontana, giorno per giorno, ogni motivo di afflizione».

⁸⁸ Cfr. Tucidide, *Epitafio* 40, 1-2, 4-5: «Amiamo ciò che è bello, ma senza nulla concedere allo scialo. [...] Ci facciamo carico così degli affari privati come delle pubbliche incombenze, e pur perseguendo le più svariate occupazioni, siamo tuttavia in grado di assumere col dovuto discernimento le decisioni che riguardano la città. Siamo i soli a tacciare non solo di disimpegno, ma di inettitudine chi a nulla di ciò prende parte. [...] Anche nei benefici ci contrapponiamo al gran numero degli altri: non è col ricevere, ma coll'elargire i favori che ci acquistiamo gli amici. [...] Siamo i soli ad elargire favori senza sospetti, non per un calcolo dell'utile, ma con la fiducia che è propria della liberalità».

⁸⁹ Cfr. Tucidide, *Epitafio* 41,1.

⁹⁰ L. Canfora, *Il mondo di Atene*, cit., p. 6: «Che Tucidide sia ben consapevole di star imitando un discorso d'occasione – con tutte le falsità patriottiche inerenti a quel genere di oratoria – non dovrebbe essere mai dimenticato dagli interpreti. Che Tucidide abbia intenzionalmente posto a raffronto, a breve distanza, l'Atene immaginaria dell'oratoria periclea 'd'apparato' con la vera Atene periclea è presupposto altrettanto necessario per leggere senza stordimento il celebre epitafio».

⁹¹ Cfr. Tucidide, II, 65,9 (grassetto mio): «λόγω μὲν δημοκρατία, ἔργω δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή».

⁹² Questa immagine del Pericle principe o, come altri hanno affermato, monarca, si ritrova anche nella tradizione romana tardorepubblicana, grazie soprattutto all'opera di Cicerone, il quale, quattro secoli dopo l'età di Pericle, delinea proprio la figura del *princeps* prendendo come riferimento lo statista greco. Anche secondo lo storico romano Tucidide avrebbe mascherato il principato di Pericle sotto le vesti di un sistema democratico. Cfr. Cicerone, *De Republica* I, 25; L. Canfora, *Il mondo di Atene*, cit., p. 115.

⁹³ Cfr. *infra*, n. 55.

futuro uomo politico a quella di un leone, animale per eccellenza associato alla tirannide⁹⁴; e anche Plutarco, quando raccontò degli esordi politici di Pericle, si soffermò su un particolare del giovane, il quale appariva, agli occhi degli anziani, somigliante a Pisistrato, e questa rassomiglianza aveva determinato il diffondersi, in città, del timore che potesse anch'egli instaurare un regime tirannico⁹⁵. Ma la critica maggiore, in ambiente ateniese, contro la (presunta) maschera democratica di Pericle fu quella promossa da Platone, uno dei maggiori oppositori del regime democratico. In particolare nel *Gorgia*, Platone accusò Pericle – insieme a Milziade, Temistocle e Cimone – di essere un grande corruttore politico, poiché, grazie al suo carisma e all'influente oratoria demagogica, riuscì sempre a incantare il popolo attraverso le sue parole. Così è affermato da Socrate nel dialogo: «se si dice che gli Ateniesi siano diventati migliori grazie a Pericle, o se, al contrario, si dice che siano stati da lui corrotti, in effetti, quello che io sento dire è questo: che Pericle rese gli Ateniesi oziosi, vili, chiacchieroni e avidi, avendo per primo istituito uno stipendio per i pubblici incarichi»⁹⁶. L'attacco feroce a Pericle da parte di Platone si ritrova anche nel *Menesseno* – parodia sarcastica dell'epitaffio tucidideo –, in cui è riportato un altro epitaffio attribuito ad Aspasia⁹⁷, prima amante e poi compagna di Pericle. Le parole usate per descrivere questa orazione appaiono molto simili a quelle pronunciate dal Pericle di Tucidide. Particolarmente significativa, soprattutto, la seguente affermazione di Aspasia:

Il motivo è che allora c'era la stessa forma di governo di adesso, cioè un'aristocrazia, in cui siamo vissuti quasi per tutto il tempo a partire da allora. Qualcuno la chiama democrazia, qualcun altro nel modo che gli piace, ma in realtà è un'aristocrazia con l'approvazione della massa⁹⁸.

Queste parole sembrano rispecchiare perfettamente la convinzione di Tucidide esposta nel passo II, 65,9, secondo la quale, dietro la democrazia di Pericle si cela, in realtà, il potere di un re (il riferimento implicito è al termine βασιλῆς)⁹⁹; e questa dichiarazione appare tanto più grave se si considera che Platone la attribuì alla donna tanto amata da Pericle e che, secondo la tradizione, lo sostenne e lo consigliò in tutte le scelte governative – tanto da essere considerata, da parte di alcune fonti, la vera mente delle strategie politiche del *leader*¹⁰⁰.

L'elogio al governo democratico di Pericle che emerge dallo scritto di Tucidide scatenò, dopo la diffusione della sua opera da parte di Senofonte, anche altre reazioni nell'ambiente culturale

⁹⁴ Cfr. L. Canfora, *Il mondo di Atene*, p. 113.

⁹⁵ Cfr. Plutarco, *Per.* 7,1.

⁹⁶ Platone, *Gorg.* 515d-e.

⁹⁷ Cfr. Platone, *Menex.* 236b-c.

⁹⁸ Platone, *Menex.* 238c-d.

⁹⁹ Cfr. Platone, *Menex.* 238d.

¹⁰⁰ Al riguardo, cfr. Plutarco, *Per.* 24,2,5,7; Platone, *Menex.* 235e-236a.

dell'epoca. Tra le prime, come si è già visto, vi fu quella di Isocrate¹⁰¹. Il retore ateniese fu molto sensibile alle vicende che coinvolsero la sua città natale agli inizi del IV secolo, e buona parte della sua riflessione intellettuale fu rivolta proprio all'ideazione di una riforma politica e morale che potesse contribuire a risollevare le sorti del governo ateniese. Isocrate ebbe una vita molto lunga e, di conseguenza, fu spettatore di quasi un secolo di storia greca; le sue opere costituiscono una preziosa testimonianza delle radicali evoluzioni storiche, politiche, sociali e militari che coinvolsero il mondo greco, e anche il suo pensiero, soprattutto quello politico, fu fortemente condizionato dalle vicende che colpirono Atene in vari momenti storici. Nella sua prima importante orazione politica, il *Panegirico*¹⁰², il retore si fece promotore di un programma *panellenico*, fondato sulla convinzione che gli anni d'oro di Atene fossero stati quelli dell'impero fondato da Pericle, durante i quali le città greche, capeggiate dalle due grandi 'sovrane', Atene e Sparta, riuscirono a sconfiggere il nemico persiano alleandosi sulla base del comune principio della loro identità greca. Solo che, negli anni in cui Isocrate compose questo scritto, la minaccia persiana era comparsa nuovamente, stravolgendo le alleanze politiche tra le città elleniche e inimicando nuovamente Sparta e Atene¹⁰³. Il timore più grande di Isocrate fu proprio che la rottura dei legami tra le due grandi πόλεις potesse rendere la Grecia estremamente vulnerabile e trascinarla sotto il dominio nemico. La soluzione, secondo il retore, sarebbe stata quella di ripristinare quella vecchia alleanza in vista di un obiettivo comune che era la liberazione dal dominio straniero:

Bisogna, al contrario, che chi non mira solo a fare sfoggio oratorio ma vuol anche ottenere qualche risultato cerchi gli argomenti capaci di persuadere queste due città ad agire su un piede di reciproca uguaglianza, a spartirsi l'egemonia e a procurarsi a spese dei barbari quei vantaggi che al presente desiderano avere a spese degli Elleni¹⁰⁴.

¹⁰¹ Nacque ad Atene nel 436 a.C. da una famiglia appartenente al ceto medio, la cui condizione socio-economica gli consentì di ricevere una elevata educazione. Tra i suoi maestri si ricordano grandi personalità, come Teramene, Gorgia e Socrate. Durante la fase giovanile della sua vita, fino al 390 circa, dovette svolgere l'attività di logografo per sostenere la famiglia, caduta in difficoltà economiche a causa della guerra del Peloponneso. Stanco di questo lavoro, che non si addiceva alla sua personalità e al suo valore morale, aprì una scuola di retorica a Chio, che non ebbe molto successo; tantoché fu costretto a rientrare in patria e lì fondò un'altra scuola nel 390, riscuotendo, stavolta, grande successo. Morì nel 338. Ad oggi, del *corpus* isocrateo rimangono 21 orazioni: 6 di genere giudiziario, 14 di tipo epidittico e uno scritto, *A Demonico*, considerato spurio; gli vengono attribuite, inoltre, 9 epistole.

¹⁰² Composta intorno al 380 a.C.

¹⁰³ Cfr. M. Marzi (a cura di), in Isocrate, *Opere*, vol. 1, a cura di, Torino 1996, p. 11: «Sparta aveva piegato Atene nella guerra del Peloponneso con l'aiuto finanziario della Persia. Ma di fronte all'invasione dell'Asia Minore da parte di Agesilao, il gran re [Artaserse II] aveva decisamente capovolto il sistema delle alleanze: aveva parteggiato per Atene nella guerra di Corinto e aveva battuto Sparta con la sua flotta [...]. Infine, però, geloso e sospettoso della rinascita ateniese, era venuto a patti con Sparta e aveva imposto a tutti i Greci la sua pace, la pace del Re (o di Antalcida, 386): era la frantumazione e l'impotenza dei Greci davanti all'impero dell'Asia, che diventava così l'arbitro del loro paese, pur senza avere la possibilità né la volontà di ritentarne la conquista militare».

¹⁰⁴ Isocrate, *Panegirico*, 17. Cfr. M. Marzi (a cura di), in Isocrate, *Opere*, cit., p. 12: «Isocrate si rese chiaramente conto di questa inutile ipoteca che gravava sulla Grecia, di questo impero imbellesse che la condizionava, mentre sarebbe potuto essere lo sbocco della sua popolazione esuberante e delle sue immense energie materiali e spirituali. Bastava che i Greci cessassero di dilaniarsi fra loro per meschine questioni egemoniche e, ritrovata la concordia come ai tempi delle invasioni

In questa prima fase Isocrate pose in secondo piano il suo orientamento politico in vista del bene collettivo, non solo dei cittadini ateniesi, ma dell'intero popolo greco, di cui l'intellettuale si fece, grazie al suo ruolo di retore ed educatore, portavoce. Di conseguenza, gli impliciti riferimenti alla politica di Pericle, che sembrano riecheggiare, sempre nel *Panegirico*, alcuni versi di stampo prettamente tucideo, non erano destinati ad elogiare la democrazia in sé, quanto le scelte strategiche compiute da Pericle in politica estera. Per questo motivo, in altre opere di poco successive¹⁰⁵, una lode simile fu dedicata anche a quei regimi monarchici che avevano posto all'apice della loro strategia politica la difesa dello stato dalla minaccia nemica: non importava, quindi, quale fosse la natura del governo vigente in un determinato Stato, in quanto il vero successo di un sistema politico, per Isocrate, sarebbe consistito nel superare le aspirazioni individualistiche per investire tutte le risorse possedute ai fini della salvezza comune della Grecia.

Quasi a metà del IV secolo, lo scoppio della guerra civile¹⁰⁶ (357-5 a.C.) fece vacillare in Isocrate qualunque speranza di veder realizzato il suo progetto. Capì, dunque, che, per ottenere successi in politica estera, sarebbe stato necessario intervenire sul piano interno. Da qui nacque la necessità di proporre una riforma costituzionale che traesse spunto dal sistema politico inaugurato dai 'padri' della democrazia ateniese, Solone e Clistene; in particolare, Isocrate, riteneva che i poteri governativi dovessero essere restituiti all'antico organo dell'Areopago, affinché potesse fungere da

di Dario e di Serse, muovessero contro il barbaro dell'Oriente: i loro problemi politici, economici, demografici sarebbero stati facilmente risolti, e la Grecia avrebbe ricalcato la via della potenza e della gloria».

¹⁰⁵ Trattasi delle *Orazioni di Cipro* (o *Nicocle*), composte tra il 375 e il 365 a.C., e *Filippo* (346 a.C.). Il primo gruppo di orazioni nacque a seguito di un evento storico ben preciso: l'ascesa al trono di Salamina di Nicocle, discepolo di Isocrate, al quale il maestro rivolse una serie di consigli affinché il giovane potesse governare nel modo migliore, seguendo costantemente l'esempio del padre Evagora, il quale, per fronteggiare il pericolo della conquista persiana, mantenne sempre delle proficue alleanze con il resto del mondo ellenico. Anche lo scritto dedicato a Filippo di Macedonia volle rappresentare un'esortazione affinché il sovrano governasse rettamente il suo popolo e, allo stesso tempo, potesse guidare i liberi Stati ellenici nell'impresa contro la Persia.

¹⁰⁶ Cfr. M. Marzi (a cura di), in Isocrate, *Opere*, cit., p. 14: «Ma intanto i rapporti fra Atene e i suoi alleati erano andati deteriorandosi. I democratici radicali, che di contro a Timoteo appoggiavano il capo di milizie mercenarie Carete, avevano sempre più snaturato il primitivo carattere della lega marittima, pretendendo di esercitare sugli alleati un dispotico e rapace dominio».

guida politica e morale per i cittadini¹⁰⁷. Ed è per questo motivo che l'esposizione del suo programma politico fu delineata nell'omonima opera *Areopagitico*¹⁰⁸:

Trovo infatti che il solo mezzo per scongiurare i pericoli futuri e per liberarci dai mali presenti, sarebbe quello di voler ristabilire la democrazia che fu codificata da Solone, il più grande amico del popolo, e che fu ripristinata da Clistene, l'uomo che cacciò i tiranni e restaurò il regime democratico. Non potremmo trovare un governo che più di questo sia favorevole al popolo né più utile alla città¹⁰⁹.

Già con gli scritti di Isocrate, dunque, iniziò a diffondersi l'idea che la salvezza delle città potesse aversi solo con l'instaurazione della *pàtria demokratia*¹¹⁰, la cosiddetta «costituzione degli avi», e fu proprio questa convinzione a spingerlo, negli stessi anni in cui compose l'*Aeropagitico*, a comporre anche *Per la pace*¹¹¹ – entrambe le orazioni furono ispirate dai tragici avvenimenti legati alla crisi della seconda confederazione marittima che Atene aveva varato nel 378 con le città alleate. Come indica lo stesso titolo, il contenuto di questa seconda orazione rappresentò un'esortazione, per Atene, a stipulare un accordo di pace con le πόλεις della confederazione¹¹², le quali, intimorite dall'atteggiamento imperialistico ateniese, iniziarono a ribellarsi alla sua supremazia, mettendo fine alla seconda lega navale¹¹³. Attorno a queste vicende storico-politiche, Isocrate innalzò anche una

¹⁰⁷ Cfr. S. Gastaldi, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, Roma-Bari 2015, cit., pp. 123-124: «La costituzione 'raddrizzata' prevede che il *dèmos* ceda il ruolo di governo a quanti, potendo vivere di rendita, sono in grado di dedicarsi completamente alla gestione degli affari pubblici. L'eliminazione del sorteggio a vantaggio dell'elezione nella nomina dei magistrati, l'abolizione della remunerazione delle cariche, la restituzione all'Areopago della sua antica funzione di controllo contrassegnano questa esautorazione del *dèmos*. Proprio la ricostituzione dell'antico potere dell'Areopago costituisce il punto centrale del discorso isocrateo, come testimonia del resto il suo titolo: a quel consesso gentilizio devono essere affidati gli stessi compiti che aveva nel passato. Per Isocrate, i membri dell'antico Areopago si delineano in primo luogo come i depositari della virtù, e soprattutto della *sophrosyne*, cui uniformano i comportamenti dei cittadini: questo ruolo educativo e formativo assume, nell'*Areopagitico*, un'assoluta centralità. [...] La struttura socio-politica della città prefigurata nell'*Areopagitico* si presenta nettamente gerarchizzata: respingendo la nozione democratica di *isòtes*, l'uguaglianza aritmetica, che azzera le insopprimibili differenze di *status*, di ricchezza, di capacità, Isocrate propone una netta ripartizione di ruoli commisurata al criterio del merito».

¹⁰⁸ 355-4 a.C.

¹⁰⁹ Isocrate, *Areopagitico*, 16-17.

¹¹⁰ Cfr. C. Mossé, *Pericle*, p. 19; T.A. Sinclair, *Il pensiero politico classico*, Roma-Bari 1993, p. 183: «Egli (Isocrate) credeva che la costituzione adatta ad Atene fosse esistita ai bei tempi di Solone e di Clistene sotto la sana influenza morale del tribunale dell'Areopago; e il suo saggio intitolato *Aeropagitico* è in gran parte una ricostruzione di una «costituzione degli avi» idealizzata, con critiche alla democrazia del IV secolo»; Gastaldi S., *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, cit., p. 123: «È evidente che questa perifrasi indica molto semplicemente la *pàtrios politèia*, ma si nota che qui Isocrate, come del resto in tutti i suoi scritti, evita accuratamente di usare questa specifica formula, ricorrendo a dizioni sostitutive, ben consapevole di quali risonanze antidemocratiche essa possieda».

¹¹¹ 355 a.C.

¹¹² Cfr. S. Gastaldi, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, cit., p. 123: «Si tratta prioritariamente di rinunciare alle velleità talassocratiche e di vivere in pace con tutte le altre città: il rasserenamento dei rapporti con l'estero consentirà di modificare anche l'assetto interno, ponendo anzitutto alla guida della città un nuovo ceto dirigente, quello dei 'migliori', i cittadini dabbene, che presentano, come credenziali, il possesso di saldi valori morali e la competenza nel campo degli affari pubblici».

¹¹³ Cfr. *ivi*, p. 122: «La responsabilità di una scelta rivelatasi perdente e dannosa ricade, secondo Isocrate, sui cattivi politici cui è affidato il potere decisionale. Costoro hanno indotto gli Ateniesi a ripetere l'esperienza della Lega delio-attica, i cui esiti drammatici sono noti a tutti: essa viene presentata come l'esempio paradigmatico di una politica di

dura polemica di natura morale nei confronti del sistema governativo ateniese, non solo nell'ambito della politica estera ma anche nei riguardi dell'amministrazione interna allo Stato:

Comunque, se si vedesse che l'amministrazione interna dello Stato procede bene, si potrebbe nutrire fiducia anche per il resto; ma non è soprattutto per questa che ci sarebbe da indignarsi?¹¹⁴.

Egli era convinto, infatti, che solo risanando i conflitti interni e ripristinando l'antico assetto costituzionale, Atene potesse riconquistare la fiducia negli alleati e imporre nuovamente la sua egemonia sulla Grecia, recuperando quel ruolo di città suprema dell'Ellade¹¹⁵.

Come potremo, dunque, liberarci dai mali presenti?¹¹⁶ [...] Ecco i mezzi con cui potremo risollevare e migliorare le condizioni dello Stato¹¹⁷ [...]. Secondo, se saremo disposti a trattare gli alleati come veri amici [...]; se li dirigeremo non da padroni, ma da alleati, ben convinti che siamo più forti di ogni singola città, ma più deboli di tutte messe insieme. Terzo, se nulla stimerete di più, dopo la pietà verso gli dèi, dell'avere buona fama presso gli Elleni: a chi si comporta così essi concedono spontaneamente il potere e l'egemonia. Se dunque vi atterrete ai consigli che vi ho dati [...], non solo renderete prospera questa città ma anche tutti gli Elleni¹¹⁸.

Ancora una volta le vicende storiche dovettero spingere Isocrate ad accantonare momentaneamente il suo disegno riformatore. Delle vaghe speranze riemersero circa una decina di anni dopo, quando si affacciò sulla scena internazionale un personaggio che apparve, agli occhi del retore, l'incarnazione del tanto sognato 'eroe panellenico'. Così nacque l'orazione *Filippo*¹¹⁹, dedicata al sovrano macedone, in cui l'autore espose il suo storico programma politico, quello delineato nel *Panegirico*, affinché il re potesse assumerne la guida e portarlo finalmente a compimento.¹²⁰ Queste aspettative si rivelarono, alla fine, totalmente vane¹²¹: le imprese militari di

sopraffazione e rapina che ha procurato ad Atene l'odio di tutti i Greci e insieme ha fornito le condizioni di possibilità per l'instaurazione della democrazia estrema».

¹¹⁴ Isocrate, *Pace* 49.

¹¹⁵ Cfr. M. Marzi (a cura di), in Isocrate, *Opere*, cit., p. 15: «In realtà l'ideale panellenico non è spento nell'animo di Isocrate, ma solo momentaneamente accantonato, come imponevano l'inderogabile necessità e il pragmatismo politico».

¹¹⁶ Isocrate, *Pace* 132.

¹¹⁷ Isocrate, *Pace* 133.

¹¹⁸ Isocrate, *Pace* 134-136.

¹¹⁹ 346 a.C.

¹²⁰ Cfr. M. Marzi (a cura di), in Isocrate, *Opere*, cit., p. 16: «Filippo doveva accordare fra loro le quattro principali città greche, Atene Sparta Tebe e Argo, con le quali la sua stirpe era legata da antichi vincoli di sangue o di benevolenza, e poi assumere la guida delle libere poleis nella spedizione contro il barbaro d'Oriente».

¹²¹ Cfr. *ivi*, p.17: «Poco dopo la conclusione della pace di Filocrate, Filippo [...] proseguì nei tentativi di estendere la sua sfera d'influenza in Grecia, che ora però incontravano la fiera resistenza di Atene, guidata dal partito nazionalistico di Demostene. La delusione di Isocrate si coglie chiaramente nella prima epistola indirizzata al re macedonico nel 344 a.C. [...] C'è, dissimulata ma chiara, l'accusa a Filippo di pensare più ai suoi interessi di sovrano particolare che ai suoi doveri

Filippo furono finalizzate solo ad ampliare le mire espansionistiche del suo impero, rappresentando una seria minaccia per tutta l'Ellade¹²². Negli ultimi anni di vita, visto ormai definitivamente tramontato il suo sogno, Isocrate concentrò le sue attenzioni e le ultime energie a disposizione sulla condizione della sua città. Ad Atene dedicò, infatti, la sua ultima orazione, il *Panatenaico*, scritta un anno prima della sua morte, avvenuta nel 338 a.C., e dalla quale emerge un'ulteriore posizione politica dell'autore: se, tradizionalmente, gli studiosi tendono a sostenere l'orientamento democratico del retore negli anni della maturità, gli scritti della vecchiaia sembrano testimoniare un ritorno all'ideale conservatore, pur continuando a difendere il suo ideale panellenico; in particolare, proprio nel *Panatenaico*, appaiono il legame al partito nazionalistico¹²³ e il sostegno al governo aristocratico, il governo di quei *migliori* che, come gli aveva insegnato il suo maestro Teramene, soli, avrebbero potuto amministrare adeguatamente la città¹²⁴.

Anche il contemporaneo Senofonte prese parte al dibattito politico scaturito alla fine del V secolo¹²⁵. La prima opera in cui lo storico affrontò il discorso su Pericle furono i *Memorabili*, una raccolta di dialoghi tra Socrate e alcuni suoi interlocutori reali o immaginari. Ve n'è uno, in particolare, in cui l'autore riporta una discussione tra Alcibiade e Pericle, suo tutore, riguardo alle leggi¹²⁶. Il giovane Alcibiade, infatti, era estremamente interessato a comprendere cosa si intendesse realmente con il termine legge e interrogò il grande uomo politico per ottenere una spiegazione che fosse pienamente esaustiva. In prima battuta, Pericle definì *leggi* «[...] queste che il popolo, dopo essersi riunito e averle approvate, ha messo per iscritto, indicando ciò che si deve e ciò che non si deve fare»¹²⁷; quindi, coerentemente con il suo vissuto politico, indicò nel sistema democratico la forma di governo pienamente rispettosa delle leggi. Ma il suo interlocutore non apparve soddisfatto della risposta ottenuta e proseguì con le domande, cercando di comprendere meglio le differenze sussistenti con le altre forme di governo che si alternarono ad Atene:

di capo panellenico, e di continuare ad alimentare le discordie dei Greci invece di indicare loro con chi e contro chi bisogna portare la guerra».

¹²² Cfr. *ibidem*: «il Filippo [...] fu il suo abbaglio politico più grave: egli non “pensò mai alla Macedonia, potenza monarchica, Stato, oltre dietro Filippo. Egli lo vide, come si è detto, avulso dal suo popolo, astratto, solo, nell'irradiarsi della sua aureola di evèrgete, nella sua missione di Eraclide” (Treves). Così, accecato dalla luce del suo ideale, non capì che Filippo non era, né poteva essere, il campione dell'Ellade, ma solo il re della Macedonia, e che la sua impresa non avrebbe portato alla conquista panellenica ma all'impero supernazionale, in cui l'Ellade stessa sarebbe stata incorporata».

¹²³ Cfr. *ibidem*.

¹²⁴ Cfr. *ivi*, p. 14: «Isocrate, muovendo dalle idee del suo maestro Teramene, che voleva un ceto dirigente limitato e selezionato, le integrava e precisava».

¹²⁵ Cfr. C. Mossé, *Pericle*, cit., p. 186: «Durante gli ultimi decenni del V secolo le difficoltà incontrate da Atene suscitarono negli ambienti colti della città dibattiti sui vantaggi e gli svantaggi dei differenti sistemi politici, dibattiti che ebbero come bersaglio principale la democrazia contemporanea».

¹²⁶ Cfr. Senofonte, *Mem.*, I 2, 40-46, in Senofonte, *Tutti gli scritti socratici. Apologia di Socrate- Memorabili- Economico-Simposio*, a cura di L. de Martinis, Milano 2013.

¹²⁷ Senofonte, *Mem.* I 2, 42.

Ma nel caso in cui non sia il popolo, ma siano pochi, come là dove vi è un' *oligarchia*, a riunirsi e a scrivere quel che si deve fare, queste prescrizioni cosa sono? [...] E qualora un *tiranno*, che domina la Città, prescriva ai cittadini quel che devono fare, anche questo è legge?¹²⁸ [...] E, dunque, ciò che la massa del *popolo*, dominando chi possiede le ricchezze, prescrive senza persuadere, sarebbe violenza più che legge?¹²⁹.

Le risposte che Pericle fornì a questi interrogativi successivi lo spinsero a dover ritrattare – in stile prettamente socratico – la sua tesi di partenza e a dover ammettere che «anche in un regime democratico il popolo non fa altro che porsi al di sopra della legge stessa¹³⁰ [...] dimostrando, dunque, che indagare il fondamento della legge equivale a indagare, e a mettere in crisi, il fondamento della democrazia»¹³¹.

La figura di Pericle fu richiamata anche in altri dialoghi della stessa opera di Senofonte. Per esempio, nel discorso tra Socrate e il suo discepolo Critobulo, riguardo all'amicizia, il riferimento al *leader* ateniese si ritrova nel passo in cui i due discorrono dell'arte della persuasione. Qui Pericle viene citato come emblema dell'uomo politico che riuscì ad 'ammaliare', al pari delle Sirene di Ulisse, i membri del corpo cittadino di Atene¹³². Ma altrettanto importante per comprendere l'opinione politica di Senofonte è il dialogo intercorso tra Socrate e Pericle il giovane – l'ultimo figlio dello statista ateniese avuto da Aspasia –, descritto sempre nei *Memorabili*¹³³. Nella parte in cui discorrono delle ragioni della decadenza di Atene¹³⁴, Socrate suggerisce due possibili strade affinché la città possa risollevarsi dalla crisi: la prima sarebbe stata quella di recuperare le tradizioni politiche degli antenati e metterle nuovamente in atto; la seconda invitava a seguire l'esempio dei più forti, che, in quel periodo, erano gli Spartani¹³⁵. L'orientamento filospartano fu un tratto caratteristico non solo del pensiero di Senofonte ma di tutta la sua vita. Lo storico, infatti, nemmeno trentenne, entrò a far parte di un gruppo di mercenari reclutati dal satrapo persiano Ciro il Giovane, sostenuto e guidato

¹²⁸ Senofonte, *Mem.* I 2, 43.

¹²⁹ Senofonte, *Mem.* I 2, 45 (corsivo mio).

¹³⁰ L. Canfora, *La legge o la natura?*, in I. Dionigi (a cura di), *La legge sovrana*. Nomos Basileus, Milano 2006, pp. 58-59.

¹³¹ Ivi, p. 134.

¹³² Cfr. Senofonte, *Mem.* II 6, 13: «No, ma ho sentito dire che Pericle ne conosceva molti [incantesimi] e cantandoli alla Città faceva sì che essa lo amasse».

¹³³ Cfr. Senofonte, *Memorabili* III 5.

¹³⁴ Cfr. S. Gastaldi, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, cit., p. 126: «La responsabilità di questa decadenza è attribuita da Socrate all'abbandono delle abitudini e dei costumi di un tempo, di quella *arkhàia aretè* grazie alla quale gli antenati, a partire addirittura dai tempi mitici delle origini, hanno reso illustre la città. Senofonte, dunque, riattiva la ben nota contrapposizione tra 'ora' e 'allora', indicando anch'egli come rimedio il recupero dell'ordine e della disciplina, di cui il mondo spartano offre da sempre un modello positivo».

¹³⁵ Cfr. Senofonte, *Mem.* III 5, 14: «[...] ma se, riscoperte le abitudini degli antenati, le praticassero non meno bene di loro, non sarebbero per nulla inferiori; altrimenti, imitando almeno quelli che ora sono fra i primi e seguendo le loro stesse abitudini, comportandosi nel loro stesso modo non sarebbero affatto inferiori e anche superiori, se si impegnassero di più»; Senofonte, *La costituzione degli Spartani* 10, 2; 4, 6-7; 5, 8-9.

dal governo spartano. Dopo la morte di Ciro e del comandante Clearco in battaglia, il comando del contingente peloponnesiaco fu affidato proprio a Senofonte. Il legame con il governo spartano divenne, quindi, sempre più solidale, fino a stipulare un rapporto di collaborazione diretta, e successivamente di amicizia, con il re Agesilao, che premiò i servigi di Senofonte offrendogli protezione e ospitalità in territorio spartano; fu così che lo storico ateniese trascorse i vent'anni successivi in una proprietà terriera concessagli in dono dal re. Il trasferimento di Senofonte non fu dettato, però, solo da una decisione personale, ma rappresentò, principalmente, una scelta obbligata, conseguenza della promulgazione della condanna di esilio da parte del governo ateniese. Agli occhi dei suoi concittadini lo storico apparve sicuramente come un traditore della patria, da sempre ammiratore e alleato dei nemici lacedemoni; non appoggiò mai, infatti, la politica ateniese, fatta eccezione per il breve governo dei Trenta tiranni, a riprova del suo orientamento politico moderato e conservatore, che non abbandonò mai. Al suo palese rifiuto nei confronti del regime democratico si affiancò la convinzione che i sistemi politici greci, soprattutto quello di Atene, avrebbero dovuto modellarsi a imitazione del governo lacedemone, espressione del migliore sistema politico esistito nella storia; in particolare, la legislazione più giusta per lui fu quella incarnata da Licurgo, inneggiata nell'opera *Costituzione degli Spartani*¹³⁶, la cui stesura è attribuita proprio a Senofonte. Per questo, quindi, anch'egli viene inserito dagli studiosi moderni all'interno di quel filone, tipico del IV secolo¹³⁷, che invitava le πόλεις ad abbandonare le utopie democratiche e ad affidarsi alla saggezza dei primi uomini politici, riproponendo gli insegnamenti delle antiche costituzioni greche: ancora una volta, l'incitamento era rivolto alla rinascita della *pàtrios politèia*, che per Senofonte non fu, però, quella dei 'padri' ateniesi ma dei sovrani spartani, per lui i grandi esempi costituzionali della storia greca. Quasi tutti i protagonisti delle sue opere, infatti, sono *leaders* lacedemoni, e i riferimenti alle personalità politiche ateniesi sono veramente pochi. Si può ricordare, a proposito, un brevissimo elogio al trio Temistocle-Pericle-Solone nel *Simposio*¹³⁸, che però possiede più una valenza storica

¹³⁶ Cfr. S. Gastaldi, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, cit., pp. 126-127: «Il filolaconismo dell'autore, vissuto per gran parte della sua vita proprio nell'orbita spartana, trasforma il resoconto delle istituzioni e del sistema educativo laconici in un vero e proprio panegirico. [...] A motivare un simile elogio è soprattutto la coesione della città, ancorata al caposaldo dell'obbedienza. L'assoluto rispetto dei rapporti di subordinazione appare a Senofonte il segno distintivo di un buon assetto politico, ed è proprio questo principio a risultare assente ad Atene, dove a ciascuno è consentito di fare quello che vuole. La critica nei confronti della democrazia attuale investe dunque, contemporaneamente, l'assetto politico e il sistema dei valori che ad esso risulta solidale [...]».

¹³⁷ Cfr. *ivi*, p., 120: «Le figure più attive su questo fronte sono Isocrate e Senofonte, rappresentanti eminenti di quell'indirizzo politico tradizionalmente designato come moderato [...]. Le prese di posizione di questi personaggi non presuppongono alcuna elaborazione autenticamente teorica delle vicende politiche: il loro intento è quello di stilare l'elenco dei mali che la democrazia ha arrecato alla città e al contempo di proporre le linee di una riforma. La direzione verso la quale i moderati intendono muoversi è precisa: si tratta di sostituire la democrazia attuale, ritenuta degenerata, con la costituzione 'ancestrale', la *pàtrios politèia*».

¹³⁸ Cfr. Senofonte, *Symp.* 8, 39: «Se, dunque, vuoi piacergli, considera con quali conoscenze Temistocle è divenuto capace di liberare la Grecia, considera con quali conoscenze Pericle è parso il consigliere migliore per la sua patria; bisogna anche riflettere sulla base di quale sapienza Solone stabilì per la Città le leggi migliori; e bisogna domandarsi anche

che politica; infatti viene superato, subito dopo, dall'ennesimo tributo alla potenza di Sparta come primo modello per tutta la Grecia.

A difesa di Pericle si può annoverare, invece, il contributo di Plutarco, che dedicò allo statista ateniese un'intera biografia. Particolarmente significativi sono, soprattutto, i punti in cui il biografo riflette ancora, a distanza di secoli, sulla reale natura del governo pericleo e sul ruolo che questi ricoprì nella politica ateniese. Plutarco, presentò così la questione:

Tucidide definisce il modo di governare di Pericle di tipo *aristocratico*: «a parole una democrazia, ma di fatto il potere di un primo cittadino»; molti altri invece dicono che egli per primo abituò il popolo ad assegnazioni di terre, di contributi per assistere agli spettacoli, di stipendi; egli dunque con la sua azione politica lo avrebbe male abituato e reso dissipatore e intemperante da controllato e saggio che era prima [...] ¹³⁹;

e l'interpretazione che ne diede sembra essere spiegata qualche capitolo più avanti:

[...] ma da quel momento egli non fu più lo stesso, né, come prima, fu condiscendente verso il popolo, né facile a cedere o a far concessioni alle voglie dei più come ai soffi del vento. Di quella che era una democrazia [...], egli fece un regime *aristocratico* e accentratore, e valendosene in modo lineare e inflessibile per un continuo miglioramento, si tirò dietro il popolo, per lo più consenziente, con la persuasione e l'informazione; talora poi, quando il popolo gli faceva resistenza, lo teneva in tensione e lo domava indirizzandolo verso il suo utile [...] ¹⁴⁰.

L'attributo che, secondo Plutarco, meglio rappresentò la figura di Pericle fu quello di *aristocratico*. È indubbio il fatto che il politico ateniese fosse ἀριστοκρατικός di nascita ma, secondo lo storico, questa sua eredità familiare non lo abbandonò mai, e anzi, ad un certo momento, si riversò prepotentemente sulla sua attività politica. Nella concezione plutarchea, sarebbe questa la reale interpretazione tramandata da Tucidide, così doveva essere inteso l'epiteto πρώτου ἀνδρὸς che egli attribuì a Pericle, e non l'idea di un tiranno né, tantomeno, di un *mónarchos*, come la tradizione ha fatto credere ¹⁴¹. Di conseguenza, l'aggettivo βασιλικός utilizzato da Plutarco (15, 1) per indicare il regime di Pericle non deve essere tradotto letteralmente come 'regale', ma deve essere inteso come

praticando quali virtù gli Spartani sono stati considerati gli egemoni migliori (tu sei loro prosseno e presso di te arrivano sempre i più nobili tra loro)».

¹³⁹ Plutarco, *Per.* 9,1 (corsivo mio).

¹⁴⁰ Plutarco, *Per.* 15,1.

¹⁴¹ Cfr. D. Musti, *Demokratía. Origini di un'idea*, cit., p. 186: «[...] non ha nessun gesto di disprezzo, non usa nessuna frusta verso il *dêmos*, ma un rapporto razionale, di persuasione. E così risulta anche dalla trascrizione-interpretazione plutarchea del ritratto tucidideo [...]».

tratto aristocratico del suo sistema di governo¹⁴². Allo stesso modo deve essere interpretato l'utilizzo, al capitolo 11, del sostantivo *μοναρχίαν*¹⁴³. In conclusione, la posizione che Plutarco tentò di far emergere fu quella di una democrazia *moderata*, «poiché la democrazia periclea, pur se avanzata nella proclamazione dei diritti della persona (di *tutte* le persone, a qualunque ceto appartengano), è pur sempre una democrazia proprietaria»¹⁴⁴.

¹⁴² Cfr. *ivi*, p. 187. «[...] ma il biografo fa valere le caratteristiche “aristocratiche o basiliche” del governo di Pericle solo in contrapposizione a una democrazia lassista, non per affermare specifiche condizioni costituzionali; e comunque l'associazione tra aristocrazia e *basileía* va letta anche alla luce del dato storico primigenio che le *basileíai* non furono alternative alle aristocrazie: l'aristocrazia in Grecia fu basilica (cioè con vertice regale), prima di essere repubblicana (cioè senza più quel vertice) Lo stesso Plutarco dunque, quando cita Tucidide nel cap. 9 della biografia, lo legge nel senso dell'attribuzione a Pericle, da parte dello storico ateniese, di un “tal quale profilo aristocratico”, non nel senso della tirannide».

¹⁴³ Cfr. *Ibidem*: «Se [...] lo stesso Plutarco evoca per Pericle l'immagine di una *monarchía*, è solo in un contesto di tipo polemico, che esprime la preoccupazione del conservatore Tucidide di Melesia, il quale, per evitare che il predominio di Pericle diventi una *monarchía*, gli crea contro, per così dire, un secondo partito, che determina la spaccatura, il bipolarismo dunque, all'interno della politica ateniese».

¹⁴⁴ *Ibidem*.

II. La crisi del sistema democratico ateniese

Tornando agli eventi storici, la morte inaspettata di Pericle mise fortemente in crisi la città di Atene, la quale perse non solo il suo *leader* politico, ma anche un grande stratega al quale erano state affidate le sorti del conflitto peloponnesiaco. Il costante incalzare della guerra contro la lega spartana non consentì agli ateniesi di concentrare le loro attenzioni sul sistema governativo della città, il che offrì campo libero a nuovi esponenti politici che, approfittando della debolezza del momento, riuscirono a farsi eleggere con l'approvazione del popolo. Così, fu nominato diretto successore di Pericle il demagogo Cleone, fautore di una diversa linea democratica, definita storicamente *radicale*, e rappresentate di una nuova classe sociale, quella popolare, che proprio il sistema pericleo aveva portato alla ribalta durante il suo governo trentennale. Cleone, infatti, era figlio di un conciatore di pelli e per diversi anni aveva proseguito il lavoro del padre. Come altri esponenti della classe media ateniese, grazie all' 'apertura' civica concessa negli anni precedenti dalle riforme di Pericle, si era interessato alla vita politica della città, prendendone attivamente parte. La sua comparsa sulla scena è attestata da Plutarco¹ intorno al 431 a.C., quando si presentò tra gli accusatori della strategia militare del suo predecessore, tentando già in quell'occasione di prendere il potere inimicandogli il popolo. A nulla, però, valsero queste iniziative, in quanto l'imprevedibile morte di Pericle gli lasciò campo libero per la conquista dello stato, agevolato soprattutto dal sostegno del δῆμος ateniese, del quale egli stesso faceva parte. Contemporaneamente, anche se ad Atene continuò a mantenersi in vita il regime democratico, apparvero subito evidenti nuovi orientamenti politici e sociali: in campo estero, innanzitutto, Cleone istigò ad una politica bellicista e antispartana, promuovendo delle tattiche militari orientate a difendere l'onore del grande impero ateniese;² in politica interna, invece, non promosse particolari riforme³, ma ciò che apparve subito evidente fu la grande distanza sociale che separava il nuovo statista dalla figura aristocratica del suo predecessore. Pericle, infatti, fu l'ultimo rappresentante di quella prestigiosa *élite* ateniese che per secoli aveva tenuto le redini del governo cittadino, e proprio il tratto 'aristocratico'⁴ che aveva caratterizzato la linea politica periclea accentuò la distanza con i nuovi esponenti politici, i quali vengono ricordati, invece, per il loro tratti rozzi⁵, e

¹ Cfr. Plutarco, *Per.* 33, 8; 35, 5. Plutarco scrisse che, secondo la testimonianza di Idomeneo, fu proprio Cleone a firmare l'atto di accusa contro Pericle, a seguito del quale gli avrebbero tolto il comando della spedizione e lo avrebbero costretto al pagamento di un'ammenda.

² Cfr. Tucidide, III, 36-40, 44, 50; IV 21-22, 27-28, V 2-3, 6-7, 10, 16.

³ L'unica riforma attribuibile a Cleone fu di natura economica e consistette nell'aumentare di un obolo il pagamento del *misthós* che Pericle aveva fissato a tre.

⁴ Cfr. D. Musti, *Demokratía. Origini di un'idea*, cit., p. XIII: «Aristocratici del resto erano in Pericle l'estrazione sociale, perché egli apparteneva alla più nobile famiglia di Atene, e il comportamento, a far apprezzare storicamente il quale fu determinante il confronto eseguito *a posteriori* con i nuovi *leaders* democratici».

⁵ Estremamente critica in tal senso fu la considerazione che di questi nuovi *leaders* politici ebbe Aristofane. In particolare, la figura di Cleone è particolarmente beffeggiata nell'opera *I Cavalieri*, andata in scena nel 424 a.C.

Cleone, in questo, non fu l'unico: anche il suo successore Cleofonte, fabbricante di lire, proveniente da una famiglia di umili origini, fu considerato uno dei maggiori rappresentanti di questa nuova classe politica, così distante dagli illustri statisti che avevo fondato la democrazia ad Atene, tanto da spingere Aristotele, nella *Costituzione degli Ateniesi*, a descrivere l'avvento di questa nuova *leadership* come un passaggio davvero epocale nella storia politica di Atene⁶:

Comunque, finché Pericle fu campione del popolo, la situazione del governo era migliore, ma, morto Pericle, peggiorò assai. Allora, per la prima volta, il popolo scelse un campione senza prestigio presso le persone rispettabili; prima invece erano stati leader del popolo sempre persone rispettabili [...].⁷ Morto Pericle, campione dei notabili fu Nicia [...], e del popolo Cleone figlio di Cleoneto, che sembra essere stato il principale responsabile della corruzione del popolo con i suoi comportamenti eccessivi, e fu il primo a urlare e insultare dalla tribuna e arringò il popolo indossando una veste allacciata alta, mentre gli altri oratori parlavano in modo composto. Dopo di loro [...] campione del popolo fu Cleofonte, il fabbricante di lire [...].⁸ A partire da Cleofonte si susseguirono ormai come demagoghi coloro che soprattutto volevano operare sfrontatamente e compiacere la massa, guardando solo alla situazione immediata⁹.

Ciò che appare più evidente è, soprattutto, la straordinaria capacità di questi nuovi uomini politici di ingraziarsi con estrema facilità il popolo ateniese – tanto da essere considerati dispregiativamente demagoghi –, il quale li sostenne per gran parte del loro governo, anche nei momenti in cui fu necessario effettuare delle scelte politico-militari particolarmente delicate, i cui effetti si riversarono poi sulla sconfitta finale subita in guerra¹⁰. Il paradosso che emerge da questa breve analisi storico-politica della democrazia di fine V secolo è dato dal fatto che furono proprio i cambiamenti promossi da Pericle a far sorgere questa nuova categoria di politici: i demagoghi che ereditarono il governo pericleo non furono altro che i 'frutti' maturati dalle riforme democratiche promosse dallo stesso Pericle¹¹.

⁶ Nell'interpretazione di Musti, Pericle avrebbe rappresentato un punto di passaggio nella storia politica ateniese: sarebbe stato l'ultimo dei politici "antichi" e il primo dei "nuovi". Cfr. D. Musti, *Demokratia. Origini di un'idea*, cit., p. 209: «La linea divisoria passa più o meno tra Pericle, da un lato, e Cleone dall'altro. Il quadro è abbastanza chiaro: Cleone è un personaggio nuovo, nelle origini, nella professione, nei comportamenti. Un passo ulteriore si verifica con Cleofonte, perché da allora i demagoghi cominciano ad avere atteggiamenti tracotanti e compiacenti nei confronti della massa, guardando agli interessi immediati: c'è un aggravamento ulteriore, che non è più soltanto di comportamenti personali, ma di linea politica, di ideologia, di scelte».

⁷ Aristotele, *Athen. Pol.* 28, 1.

⁸ Aristotele, *Athen. Pol.* 28, 3.

⁹ Aristotele, *Athen. Pol.* 28, 4.

¹⁰ Cfr. Aristotele, *Athen. Pol.* 34, 1; 41, 2.

¹¹ Su questo epocale cambiamento sociologico che investì Atene alla morte di Pericle si sofferma molto Musti in *Demokratia. Origini di un'idea*, cit., pp. XI- XXVII: «Nella storia del pensiero politico, Pericle occupa in definitiva il posto che egli reclama: e, soprattutto, dopo di lui la democrazia ateniese non conobbe leaders diversi da lui sul terreno dei principi fondamentali, nella politica interna e sociale, ma semmai diversi per estrazione sociale, "figli" in definitiva

Una parentesi all'interno di questo cambiamento sociale (da alcuni studiosi definito sociologico) fu rappresentata dalla figura di Alcibiade, anch'egli membro della famiglia degli Alcmeonidi, il cui tutore fu Pericle. L'esordio di questo nuovo *leader*, esponente della fazione democratica più radicale e bellicista, fu, però, abbastanza turbolenta: poco tempo dopo la sua nomina, l'accusa di coinvolgimento nell'atto di profanazione delle Erme¹² e i fallimenti militari delle fasi centrali della guerra – soprattutto la grande spedizione in Sicilia¹³ –, che misero fortemente a rischio il successo bellico di Atene, lo spinsero alla fuga verso il Peloponneso, trovando ospitalità proprio nella nemica Sparta, il cui sovrano gli chiese, in cambio, collaborazione strategica contro Atene¹⁴. Il tradimento di Alcibiade nei confronti della sua città natale privò Atene – ancora una volta improvvisamente – di un importante figura democratica¹⁵; ma la città era troppo impegnata nella guerra contro la lega peloponnesiaca per interessarsi, in quel momento, di questioni interne: tutte le energie degli esponenti politici erano incentrate sulle sorti del conflitto e non vi era spazio per occuparsi di riforme cittadine¹⁶.

Nel frattempo, le condizioni di Atene in guerra si aggravarono ulteriormente a causa dell'entrata in campo dell'Impero persiano che, volendo imporre la sua sovranità sulle città greche d'Asia, si alleò con gli Spartani contro Atene. Anche in questa situazione fu preziosa la collaborazione strategica di Alcibiade, il quale, inimicatosi il re spartano Agide, decise di mettersi al servizio dei persiani per avere protezione¹⁷, e grazie alla sua influenza sul satrapo persiano, le sorti del conflitto si rovesciarono: l'Impero di Persia rinunciò all'alleanza con gli spartani, favorendo, così, la sopravvivenza di Atene. A quel punto Alcibiade si sentì pronto a far rientro in patria¹⁸ e gli ateniesi, dovendo riconoscergli i meriti di quella mossa strategica, assecondarono la sua proposta. Il prezzo da pagare per ricevere il sostegno militare ed economico dei persiani sarebbe stato, però, estremamente

della stessa teoria politica di Pericle, frutto (desiderato o non da lui, ma storicamente prodotto) delle regole del gioco da lui enunciate. D'altro canto [...] i nuovi capi del popolo non si caratterizzano rispetto a lui come promotori di nuove dottrine politiche e sociali, o di scelte socio-economiche drasticamente innovative, atte a relegare Pericle in una posizione di moderatismo politico; la loro diversità rispetto a lui consiste, anche in questo caso, nella loro estrazione sociale (provengono da ceti emergenti di artigiani, non aristocratici) e nei loro comportamenti arroganti, più fortemente imperialistici (se pure è così), nonché in singole misure demagogiche: con loro non emerge però una diversa teoria politica [...] la realtà storica della democrazia post-periclea, da Cleone a Cleofonte, non ci presenta sul piano delle idee e delle grandi istituzioni una variazione sostanziale rispetto a quella periclea; nulla vi fu di rivoluzionario nei principi fondamentali, dal piano politico a quello economico. La novità della democrazia post-periclea si misura semmai sul terreno dei comportamenti, all'interno delle stesse istituzioni, e sul piano dell'estrazione sociale dei nuovi *leaders*, che equivale all'emergenza di un nuovo ceto sociale di "governo". La "diversità" di Pericle dai suoi successori si presenta del resto analogamente, nell'immagine della tradizione; consiste nella sua origine aristocratica e nel corrispondente tratto del comportamento, privato e certamente anche pubblico: ma nella teoria politica e nelle grandi scelte fatte in politica, non vengono segnalate vere differenze tra lui e i suoi successori».

¹² Cfr. Tucidide, VI, 27-29; Plutarco, *Alc.*, 18, 4-19, 5; Senofonte, *Hell.* I, 4, 13-15.

¹³ Cfr. Tucidide, VI, 8, 15-18, 30-53, 61; Plutarco, *Alc.* 17.

¹⁴ Cfr. Tucidide, VI, 88-93; VII, 18; VIII, 6, 11, 12, 14, 26; Plutarco, *Alc.*, 22, 1, 5; 23, 1-2; 24, 1-2.

¹⁵ Ma non solo, perché durante l'impresa in Sicilia avevano perso la vita anche Nicia e Demostene.

¹⁶ Cfr. Corsaro M., Gallo L., *Storia greca*, p. 209.

¹⁷ Cfr. Tucidide, VIII, 6, 3; 11, 3; 45-46; Plutarco, *Alc.* 24, 4; 25, 1, 2.

¹⁸ Cfr. Tucidide, VIII, 47, 1; Senofonte, *Hell.* I, 4, 8; 18-20.

elevato: consisteva nell'abbattimento del sistema democratico e nell'instaurazione di un regime oligarchico,¹⁹ poiché più rassicurante per il sovrano di Persia. Alcibiade si fece portavoce della proposta dei nuovi alleati e chiese l'appoggio dei più influenti membri dell'aristocrazia ateniese, i quali, non volendo perdere questa occasione per impossessarsi del potere della città, ordirono una congiura e riuscirono, istigando atteggiamenti intimidatori verso il δῆμος ateniese, a istituire un governo oligarchico, noto storicamente come *regime dei Quattrocento*.²⁰ Il colpo di stato oligarchico sembrò distruggere il cuore di Atene: quel sistema democratico, ormai dominante da circa cento anni, che la città stessa aveva generato. Ma, in realtà, la forza di questa tradizione costituzionale non tardò a riemergere:²¹ alla fine della stessa estate, infatti, il neonato regime oligarchico entrò in crisi; il mancato appoggio da parte degli equipaggi della flotta e i contrasti sorti tra i maggiori esponenti della nuova *leadership* provocarono un'insanabile frattura all'interno del nuovo consiglio dei *Quattrocento*²², che, dopo pochi mesi di vita, venne esautorato in favore di un ritorno alla Costituzione precedente. Il successo ottenuto in politica interna significò solo una vittoria apparente per Atene: le condizioni sul campo di battaglia peggiorarono sempre più e, nonostante l'esercito ateniese fosse riuscito a sopravvivere in condizioni estremamente difficili ancora per qualche anno, nel 404 vi fu la resa finale e Atene uscì definitivamente sconfitta dal quasi trentennale conflitto contro gli Spartani. Quel momento rappresentò non solo la fine della guerra ma anche il crollo dell'impero ateniese. Le condizioni stabilite dai vincitori, a cui gli ateniesi dovettero sottomettersi, furono veramente dure, anche se, stavolta, non prevedero l'obbligo di un cambio costituzionale. Ciò non evitò, comunque, che la fazione oligarchica ateniese, sempre pronta a cogliere l'occasione per impugnare il potere, approfittasse della fortissima crisi per rovesciare nuovamente il regime democratico (ripristinato dopo il colpo di stato del 411); fu così che, con l'appoggio dell'oligarca spartano Lisandro, gli esponenti delle eterie oligarchiche ateniesi, capeggiati da Teramene e da Crizia, riuscirono a sovvertire nuovamente il regime democratico in favore di un altro governo a orientamento oligarchico²³. Nell'aprile del 404, infatti, sempre all'interno di un'atmosfera minacciosa, il popolo ateniese, su proposta di Dracontide, nominò una commissione di trenta membri con il compito di redigere una nuova costituzione che riprendesse le leggi ataviche: nacque così il

¹⁹ Cfr. Tucidide, VIII, 47; 48, 1-4; 49; 53; 54,1-2; Plutarco, *Alc.* 25, 5-6;

²⁰ Cfr. Tucidide, VIII, 65-68; 70; Plutarco, *Alc.* 26, 1-5; Aristotele, *Athen. Pol.* 29-32. Il nuovo governo oligarchico si insediò nel giugno del 411 dopo la concessa approvazione di un'assemblea convocata a Colono, alla quale prese parte anche il *demos* ateniese che, intimorito dalle minacce degli esponenti oligarchici, non ebbe altra possibilità che sostenere la nuova riforma; questa prevede l'abolizione delle indennità per le cariche pubbliche e la sostituzione della storica *boulé* dei Cinquecento con un consiglio di quattrocento membri, ai quali furono concessi pieni poteri, che aveva il compito di eleggere cinquemila cittadini a cui spettava l'esercizio dei diritti politici.

²¹ Queste le parole di Tucidide in VIII, 68, 4: «difficile infatti era togliere la libertà al popolo d'Atene circa cento anni dopo la caduta dei tiranni, popolo che non solo non era soggetto, ma che per la metà di questi anni si era avvezzato a comandare gli altri».

²² Cfr. Tucidide, VIII, 75-76; 81, 1; 82, 1; 92,11; 97; Plutarco, *Alc.* 27, 1; Aristotele, *Athen. Pol.* 33.

²³ Cfr. Aristotele, *Athen. Pol.* 34, 2-3; Senofonte, *Hell II*, 3, 1-2, 11.

cosiddetto regime dei *Trenta Tiranni*. Già l'utilizzo di questo appellativo storico è indicativo del carattere fortemente brutale che il sistema ebbe sin dal suo insediamento: i legislatori, infatti, incitati dalle posizioni estremiste di Crizia, non si limitarono a distruggere i successi del governo precedente, ma avviarono una fase di vero e proprio terrore, durante la quale furono perseguitati e uccisi tutti gli avversari politici e tutti i cittadini e meteci sostenitori della democrazia²⁴. Le terribili reazioni scatenate dal nuovo governo crearono nel giro di poco tempo una frattura all'interno della nuova *leadership*, che vide acuire lo scontro tra i due grandi protagonisti del colpo di stato, Teramene e Crizia. Quest'ultimo fu presto attaccato dal primo per gli eccessi della sua condotta politica, non condivisibile da un esponente moderato come Teramente, il quale aveva immaginato un regime oligarchico pacifista e giusto²⁵. I Trenta, preoccupati dell'influenza che quello potesse avere sul popolo ateniese, finsero di assecondarne le richieste, al fine di prendere tempo per poter ideare una strategia volta ad eliminarlo definitivamente²⁶; fu così che, con l'accusa di tradimento, Teramene venne condannato a morte²⁷. L'eliminazione di questi, però, rappresentò solo una vittoria apparente, in quanto, a insaputa di Crizia, un gruppo di esuli democratici rifugiatosi a Tebe stava nel frattempo preparando una controffensiva per distruggere i Tiranni. Così, dopo aver radunato un discreto numero di uomini, il *leader* democratico Trasibulo si mise in marcia verso il Pireo, pronto a scontrarsi contro le armate dei Trenta. Il capo dei democratici fu il primo a morire sul campo di battaglia, ma poco dopo persero la vita nel combattimento anche Crizia e altri Tiranni²⁸. Alla scomparsa dei *leaders* oligarchici, però, non seguì immediatamente la caduta del regime tirannico, in quanto i politici sopravvissuti chiesero aiuto al governo spartano e la loro richiesta fu subito accolta da Lisandro, che non avrebbe potuto accettare la perdita di un'alleanza con il governo oligarchico di Atene²⁹. Il sostegno militare ed economico da parte del capo spartano, però, allarmò il re Pausania, che decise di intervenire personalmente per evitare che un nuovo scontro tra le due πόλεις potesse minare gli equilibri raggiunti alla fine della guerra³⁰; giunto quindi in Attica, con l'intento apparente di sostenere le milizie spartane, avviò invece delle trattative segrete con Trasibulo, al fine di trovare un accordo che potesse soddisfare tutte le parti in campo. E così, nell'ottobre del 403, fu stipulato un

²⁴ «Eletti con l'incarico di redigere le leggi in base alle quali avrebbero governato, di giorno in giorno ne rimandavano la stesura e la pubblicazione, e invece istituirono una boulé e le altre magistrature secondo il loro arbitrio. Il primo provvedimento da loro adottato fu l'incarcerazione e la condanna a morte di tutti i cittadini che in regime di democrazia avevano praticato la professione di sicofanti e perseguitato i buoni e onesti cittadini. [...] E poiché l'armosta poneva al loro servizio tutte le guardie che essi gli chiedevano, non facevano più arrestare solo i malvagi e le persone di poco valore, ma, ormai, quelli che ritenevano meno inclini ad accettare di essere messi in disparte e che, se avessero tentato di organizzare un'opposizione, avrebbero trovato moltissimi sostenitori» (Senofonte, *Hell.* II, 3, 11-14). Cfr. anche, Aristotele, *Athen. Pol.* 35.

²⁵ Cfr. Aristotele, *Athen. Pol.* 36; Senofonte, *Hell.* II, 3, 15-22.

²⁶ Cfr. Aristotele, *Athen. Pol.* 23-29.

²⁷ Cfr. Aristotele, *Athen. Pol.* 37,1.

²⁸ Cfr. Senofonte, *Hell.* II, 4, 1-19.

²⁹ Cfr. Senofonte, *Hell.* II, 4, 28-29.

³⁰ Cfr. Senofonte, *Hell.* II, 4, 29.

compromesso che consentì agli ateniesi di ripristinare il regime democratico in cambio del mantenimento dell'alleanza con Sparta; fu concessa l'amnistia a tutti i cittadini ateniesi che avevano appoggiato il governo oligarchico, ad eccezione dei Trenta sopravvissuti e dei membri del comitato dei Dieci³¹ – che li avevano sostituiti subito dopo la morte di Crizia; a tutti coloro che non accettarono di sostenere il ritorno della democrazia ad Atene fu offerta la possibilità di trasferirsi nella città di Eleusi, riconosciuta come stato oligarchico indipendente.³² I democratici, capeggiati da Trasibulo, nel 403 poterono finalmente ripristinare il precedente assetto costituzionale, anche se il timore, rimasto dal susseguirsi, nel giro di pochi anni, dei due colpi di stato oligarchici, rese necessario apportare delle riforme più rigide³³.

II.1. Il processo e la condanna a morte di Socrate

Ad un primo sguardo, la ripresa di Atene agli esordi del IV secolo fu davvero sorprendente. Nel giro di dieci anni furono ricostruite le Lunghe Mura, venne ripristinata una modesta flotta, si ristabilì pienamente il regime democratico e cominciò una straordinaria fioritura intellettuale, che concesse alla città un nuovo primato culturale rispetto alle altre πόλεις. Atene era diventata, dalla metà del secolo precedente, la *domus philosophiae* della Magna Grecia e poteva vantare una cospicua eredità intellettuale che abbracciava diversi ambiti del sapere. Ma fu con l'avvento del nuovo secolo che si impose un modo diverso di pensare e interpretare la realtà: fu l'inizio di una rinnovata epoca per la riflessione filosofica, che modificò radicalmente i parametri su cui si fondava la tradizione precedente. Questa era stata incarnata, già dalla metà del V secolo, dalla Sofistica, la quale aveva creato un forte legame tra filosofia e politica³⁴, i cui effetti degenerativi si manifestarono proprio a cavallo tra V e IV secolo³⁵. Ben presto Atene sarebbe diventata la sede delle più importanti scuole

³¹ Cfr. Senofonte, *Hell.* II, 4, 23; Aristotele, *Athen. Pol.* 38,1.

³² Cfr. Senofonte, *Hell.* II, 4, 38; Aristotele, *Athen. Pol.* 38,4 -39.

³³ Gli ultimi capitoli dell'*Athenaion Politèia* sono dedicati proprio ad una approfondita descrizione di questo regime costituzionale, l'undicesimo e ultimo riportato da Aristotele nell'elenco delle grandi μεταβολαί della storia costituzionale ateniese. Cfr. a riguardo Aristotele, *Athen. Pol.* 41sg.

³⁴ Cfr. D. Musti, *Demokratia*, cit., pp. 188-189: «Per i capi politici nel IV secolo è molto diffuso il termine *rhétores*³⁴, uomini politici che esprimono – o cercano di guadagnare – il loro potere, il loro prestigio, la loro influenza politica, con gli interventi in assemblea».

³⁵ La partecipazione politica era divenuta, sempre più, una professione, che richiedeva un'elevata *specializzazione* e preparazione da parte degli aspiranti futuri *leaders*; e il principale requisito richiesto per accedere alla vita politica era il possesso del denaro necessario a ricevere quella formazione retorica che consentiva ai giovani ateniesi di padroneggiare abilmente l'arte della parola, strumento primario per ottenere il consenso pubblico e, di conseguenza, accedere alla vita politica della città. Questa "professionalizzazione" del ruolo governativo comportò anche un diverso modo di intendere la politica: dai racconti delle fonti storiche, sembra che gli interessi dei nuovi *leaders* emergenti non fossero più il bene della città e il buon governo della stessa, ma il successo individuale e il guadagno, in termini economici e di prestigio sociale; come è stato spiegato nel capitolo precedente, fu la ribalta di una nuova categoria politica e sociale, quella del ceto medio, che, grazie allo sviluppo economico prodottosi dall'epoca periclea in poi, usufruì dell'accesso all'istruzione in passato riservato solo all'aristocrazia. Cfr. M.H. Hansen, *The Athenian Democracy*, cit., pp. 276 sg e D. Musti, *Demokratia*, cit., pp. 215-216: «Il potere politico è alquanto diffuso, le grandi famiglie di un tempo hanno un ruolo minore,

filosofiche di epoca classica, ma il raggiungimento di questo traguardo fu molto travagliato e segnato da tragici eventi. Nonostante, infatti, a livello politico si fosse ben presto ripristinato un nuovo equilibrio, lo spettro di vecchi rancori si aggirava ancora tra gli esponenti della nuova *leadership*, i quali apparivano più preoccupati che in passato dei presunti ‘nemici’ dell’ordine democratico. A pagare le spese di questo timore collettivo non furono solo gli oppositori governativi, ma anche dei personaggi apparentemente distaccati dal mondo politico.

Subito dopo aver stipulato l’accordo di pace, iniziò una serie di processi contro i superstiti dei Trenta e dei Dieci, che erano stati esclusi dall’amnistia³⁶; si verificò, quindi, una resa finale dei conti, strascico, secondo alcuni studiosi, degli effetti più deleteri della guerra civile³⁷. In particolare, fu il 399 l’anno in cui si svolse ad Atene il maggior numero di processi. Tra questi ne fu intentato uno che apparve subito anomalo: l’accusato era Socrate, gli accusatori Meleto, Anito e Licone³⁸; i capi d’accusa formali erano due, corruzione dei giovani ed empietà.

Di Socrate – come uomo, non solo pensatore – è stato scritto molto, anche prima della sua morte. Il filosofo fu uno dei personaggi, nella seconda metà del V secolo, della commedia di Aristofane le *Nuvole*³⁹, in cui viene presentato come il fondatore di una scuola di retorica, *Pensatoio*, in cui venivano mandati i giovani ateniesi per apprendere, dietro compenso, l’arte del discorso efficace, quell’arte oratoria che avrebbe consentito al protagonista del racconto, Fidippide, di persuadere i creditori del padre a non riscuotere il denaro chiesto in prestito⁴⁰. Socrate appare agli occhi del commediografo un sofista⁴¹ e come tale viene descritto; il profilo che l’autore gli attribuisce

c’è un minor numero di grandi personaggi: viceversa, personaggi medi, comuni – l’eroe della democrazia è sempre l’uomo comune – sono più presenti. [...] troviamo nel V secolo un gran numero di politici che provengono dall’aristocrazia, in senso lato, mentre nel IV un gran numero di politici è di minore livello sociale. [...] Ciò che invece si verifica con sicurezza è il minor ruolo delle grandi famiglie. In effetti, grandi *leaders* di origine aristocratica – per esempio Licurgo – sono rari nel IV secolo: complessivamente c’è un minor tasso di sangue aristocratico nelle vene dei grandi politici del secolo. La situazione è in un certo senso [...] “a forbice”: da un lato ceti emergenti, che si fanno sentire in politica, dall’altro, minore presenza di aristocratici. Ciò significa che il potere politico è diffuso e non concentrato nelle mani di pochi: c’è stato un “ricambio” sociale, ma anche uno sviluppo economico, che ha fatto sì che nella democrazia di IV secolo esercitassero ruoli importanti molti abbienti ed emergenti».

³⁶ Cfr. Aristotele, *Athen. Pol.* 38-40.

³⁷ Cfr. L. Canfora, *Il mondo di Atene*, p. 411.

³⁸ Cfr. M.M. Sassi (a cura di), in Platone, *Apologia di Socrate-Critone*, Milano 2019, p. 42. «[...] ad accusarlo saranno precisamente un artigiano dedito alla politica (Anito) e un poeta (Licone), oltre che un retore (Meleto) [...] Tutti, in ogni caso, esprimono gli interessi di una classe media vivamente coinvolta nel processo decisionale». Questi erano tre esponenti del ceto medio ateniese, i quali, a seguito delle riforme politico-sociali che furono attuate durante il secolo precedente, erano riusciti a insinuarsi nel sistema politico della città e si coalizzarono contro Socrate in quanto considerato un personaggio “scomodo” in vista dei loro interessi pubblici.

³⁹ Questa commedia fu messa in scena, per la prima volta, nel 423 a.C., durante le Grandi Dionisie. La versione conservatasi, però, non è quella originaria ma fu modificata da Aristofane pochi anni dopo, tra il 421-418 a.C, anche se non fu mai portata sulla scena. Aristofane la riscrisse a causa dell’insuccesso ottenuto con la prima rappresentazione, che nell’agone delle Grandi Dionisie ottenne il terzo posto. Si tratta dell’unica testimonianza scritta quando ancora il filosofo era in vita, tanto da ritrovare lo stesso Socrate in mezzo al pubblico che assistette alla rappresentazione (cfr. Eliano, *Storia Varia* II, 13).

⁴⁰ Cfr. Aristofane, *Nuvole* 94 sgg.

⁴¹ Cfr. M.M. Sassi, *Indagine su Socrate. Persona, filosofo, cittadino*, Milano 2015, p. 46: «La somiglianza di Socrate a un sofista doveva essere più forte di quanto emerge dalla rappresentazione di Platone e Senofonte [...]. Con i Sofisti

– divenuto presto stereotipato – è quello dell’«intellettuale distratto»⁴². Socrate soleva condurre uno stile di vita molto semplice ed essenziale, passando le giornate a trasmettere i suoi insegnamenti a tutti coloro che incontrava lungo il cammino; era sua abitudine non allontanarsi mai dal centro della città – tanto da non conoscere nemmeno l’estesa campagna fuori le mura⁴³ – e di isolarsi dove gli capitava, «rivolgendo su se stesso la propria forza conoscitiva»⁴⁴; anche l’aspetto esteriore trasandato, che era oggetto di critiche e derisioni da parte dei concittadini, fu enfatizzato da Aristofane come suo tratto caratteristico⁴⁵. Il filosofo compare in scena intento ad «aerostatizzare e a scrutare il sole», immerso in un’indagine, assolutamente stravagante, sui fenomeni celesti⁴⁶; segue l’ingresso del coro di Nuvole, divinità invocate dallo stesso filosofo per aiutare il suo interlocutore Strepsiade a formulare quel discorso per il quale gli aveva chiesto aiuto⁴⁷. Nonostante l’impegno di Socrate, però, Strepsiade si rivela troppo vecchio e ignorante per seguire i consigli del maestro, il quale rinuncia definitivamente all’impresa di prepararlo ad affrontare un confronto con i suoi creditori. Diverso è, invece, il suo proposito verso Fidippide, che dimostra di essere un buon allievo, più adatto del padre

Socrate aveva certamente in comune un’attitudine fortemente critica nei confronti del sapere tradizionale (anche se era certamente più rispettoso della legge e dei costumi della polis), nonché la predilezione per il metodo confutatorio, non esente dall’uso di argomentazioni capziose (anche se il suo obiettivo era la ricerca di una conoscenza per quanto possibile oggettiva di valori morali, che andava in direzione opposta al relativismo sofistico). Nel complesso, dunque, la distinzione fra Socrate e le due principali correnti intellettuali con cui si è confrontato nell’Atene del suo tempo non doveva essere così netta come appare oggi. E che di tale distinzione Aristofane fosse consapevole o meno, o che lo fossero o meno gli spettatori del teatro ateniese, la pratica del genere comico autorizzava certamente a fare di tali correnti un *mix* unico, rappresentando in un personaggio noto il tipo di intellettuale perso in discorsi comunque vani e ridicoli agli occhi dei più».

⁴² Cfr. Aristofane, *Nuvole* 227-34: «egli è infatti letteralmente con la testa fra le nuvole, installato com’è in un trabiccolo sospeso per aria per poter meglio osservare i corpi celesti, e anche perché a quell’altezza la sua intelligenza si mescola meglio all’aria, che è della stessa leggerezza».

⁴³ Cfr. Platone, *Phaedr.*, 230 b-d, in cui Socrate viene definito da Fedro, proprio per questa sua estraneità, un forestiero. Si consideri anche il concetto di *atopos*, attribuito allo stesso Socrate, in Platone, *Gorg.*, 494d; *Alc.*, I 106a; *Theat.*, 149a.

⁴⁴ Cfr. Platone, *Symp.* 174d.

⁴⁵ L’insistenza di Senofonte sull’aspetto esteriore di Socrate viene interpretata dagli studiosi come una scelta volontaria del commediografo, tesa a far risaltare ancor di più, attraverso un contrasto diretto, la virtù interiore del filosofo: «[...] significativo è proprio l’insistere delle fonti sulla disarmonia, persino sulla grossolanità, dei suoi lineamenti satireschi: egli è la dimostrazione vivente che la bruttezza fisica non esclude un’interiore ricchezza morale, sì che la sua sola presenza personale è un invito a riflettere sulla tensione problematica fra essere e apparire [...]» (M.M. Sassi [a cura di], in Platone, *Apologia di Socrate-Critone*, cit., p. 47. Su questo aspetto cfr. Platone, *Symp.* 215a sgg., 216c sgg., 221d-e; *Theaet.* 143e; *Phaedr.* 279b; Senofonte, *Symp.* IV 19.

⁴⁶ Cfr. Aristofane, *Nuvole* 228-35: «SOCRATE: Senza sospendere la mente e il pensiero in modo da mescolarli all’aria, che è della stessa leggerezza, non avrei mai potuto fare scoperte esatte sui fenomeni celesti. Se me ne fossi stato a terra a osservare da laggiù le cose di lassù, non ci sarei mai arrivato. Devi sapere che la terra attrae a sé con forza l’umore del pensiero, proprio come succede col crescione». L’insistenza di Aristofane sulle indagini fisiche condotte da Socrate è di estrema importanza per comprendere alcuni punti strategici dell’accusa di empietà mossa contro il filosofo, da lui stesso ripresi nel discorso pronunciato in sua difesa davanti ai giudici del tribunale.

⁴⁷ Cfr. Aristofane, *Nuvole* 316-8: «Sono Nuvole del cielo, divinità potenti per chi non ha voglia di far niente: sono loro che ci rendono capaci di pensare, di parlare, di riflettere – e di incantare, e di raggirare, e di muovere all’attacco e al contrattacco»; Sassi M.M., *Indagine su Socrate*, cit., p. 43: «La scelta di nuvole come componenti del coro (che poi dà titolo al dramma, secondo un uso frequente) realizza un intento duplice: da un lato esse rinviano alle implicazioni ateistiche di uno studio dei fenomeni naturali che può condurre, se non a divinizzare le stesse entità cosmiche, a mettere in crisi la credenza che all’origine dei fenomeni meteorologici vi siano Zeus e le altre divinità olimpiche; dall’altro suggeriscono la consistenza vana delle «chiacchiere» dei sapienti (come vengono spesso chiamate nel dramma), e forse più precisamente i contorni sfuggenti del discorso sofistico, che può prendere ogni forma richiesta dall’utilità del momento».

ad apprendere gli insegnamenti socratici e pronto ad affrontare, con successo, i suoi creditori attraverso l'arte persuasiva della parola appresa proprio dal maestro Socrate. A conclusione dell'opera, però, la decisione di Strepsiade di mandare il figlio a studiare nel *Pensatoio* si ritorce contro se stesso: l'epilogo dell'opera, infatti, mostra il ragazzo che picchia il padre, additando in sua difesa una serie di motivazioni che formalmente appaiono giuste e coerenti⁴⁸. La speranza di salvarsi – e salvare il figlio – che Strepsiade aveva riposto in Socrate si rivela, alla fine, la rovina di entrambi, ma soprattutto di Fidippide, il quale dimostra di aver improvvisamente perso quel rispetto per i valori della tradizione greca, *in primis* il rispetto per gli dèi e i genitori. A Strepsiade non rimane quindi che un'unica possibilità di reazione: vendicarsi personalmente bruciando la sede della scuola socratica e perseguitando tutti i suoi componenti⁴⁹.

Questa commedia di Aristofane fu scritta in un periodo ancora lontano rispetto all'anno in cui fu sporta la denuncia nei confronti di Socrate ma, nonostante questa distanza temporale di alcuni decenni, nelle *Nuvole* emersero già quei capi d'accusa sui quali fu imbastito il processo. Le altre testimonianze in merito al processo socratico risalgono, invece, agli anni immediatamente successivi alla condanna del filosofo. La prima di queste è quella di Platone, con la sua *Apologia di Socrate*, che costituirebbe anche il primo dialogo a lui attribuito. La seconda fonte importante, ma indiretta, sul processo e la difesa del maestro, è quella lasciata da Senofonte attraverso i suoi *Scritti socratici*, tra i quali si ritrova un'altra *Apologia*⁵⁰. Come per tutte le opere classiche tramandate, nell'una e nell'altra è possibile rintracciare sia punti in comune sia elementi di contraddizione, che si è cercato di superare attraverso ulteriori confronti con altri scritti che riportano alcuni passaggi di questo storico processo. Ad esempio, molto utile si è rivelata l'eredità di Diogene Laerzio che, nelle sue *Vite dei filosofi*, ha narrato i punti salienti della condanna di Socrate, confermando molto di quanto scritto precedentemente nelle *Apologie*. Per quanto riguarda i capi d'accusa, Laerzio riporta il testo integrale conservato, secondo Favorino, nel *Metroon* (il tempio di Cibele), sede dell'archivio di Stato dell'antica Atene⁵¹, in cui si legge:

⁴⁸ Cfr. Aristofane, *Nuvole*, 1322 sg. Anche questo passo della commedia fu implicitamente ripreso da Socrate durante il suo discorso di difesa in tribunale e additato come origine del secondo capo d'accusa: la corruzione dei giovani della città. Sassi M.M., *Indagine su Socrate*, cit., p. 48: «[...] è significativo che, ancora dopo la morte di Socrate, il retore Policrate lo accusasse di aver insegnato ai figli di maltrattare i genitori, evidentemente rifacendosi all'episodio in cui Fidippide batte il padre nelle *Nuvole* (lo sappiamo da Senofonte, che si sente in dovere di argomentare contro tale accusa: Mem. I, 2.49)».

⁴⁹ Anche la conclusione dell'opera appare come premonitrice di quella che sarebbe stata la reale fine di Socrate: non a caso gli ultimi versi della commedia riportano atti di violenza nei confronti del maestro e dei suoi discepoli, giustificati da Strepsiade «per molte ragioni, ma soprattutto perché hanno commesso ingiustizia nei confronti degli dèi» (Aristofane, *Nuvole* 1508-9).

⁵⁰ Riguardo la datazione di queste due opere, sono molti i dubbi che ancora persistono tra gli studiosi; in particolare, non è del tutto certo quale delle due sia stata composta prima e, quindi, aver funto da modello per l'altra. Per un quadro più completo è possibile attingere alla bibliografia indicata in Senofonte, *Tutti gli scritti socratici*, cit., pp. 193-195.

⁵¹ Cfr. G. Reale (a cura di), in Platone, *Apologia di Socrate*, Milano 2000, p. 13: «Questo atto d'accusa non era di carattere privato, ma, in base alle leggi vigenti in Atene, era considerato un processo di Stato. Si tenga presente, infatti, che le

Sporse la seguente accusa e vi prestò giuramento Meleto, figlio di Meleto, del demo di Pitteo, contro Socrate, figlio di Sofronisco, del demo di Alopece: Socrate commette ingiustizia in quanto non ritiene tali gli dèi che la città riconosce, mentre introduce altre divinità nuove. Commette, poi, anche ingiustizia in quanto corrompe i giovani. Pena richiesta: la morte⁵².

Questo testo confermerebbe il fatto che Socrate fu condannato, *in primis*, per motivi di carattere religioso: non solo, infatti, non avrebbe rispettato e venerato gli dèi sacri alla città⁵³, ma avrebbe introdotto nuove divinità⁵⁴, sconosciute alla cittadinanza (queste stesse parole si ritrovano sia nell'*Apologia* di Platone⁵⁵ sia nei *Memorabili* di Senofonte⁵⁶): «nella misura in cui Socrate comunicava ai suoi discepoli tutto questo, che non rientrava in alcun modo nel credo religioso della Città, gli si imputava di corrompere i giovani e coloro che lo frequentavano»⁵⁷. Erano questi, dunque, i capi d'accusa formali sui quali fu istituito il processo contro l'anziano filosofo. Ma dietro queste motivazioni si celavano, in realtà, delle ragioni ben diverse, che trovano voce in quelle stesse fonti che hanno raccontato di questo memorabile evento. I veri motivi che spinsero a ordire questa congiura contro Socrate furono, infatti, di natura culturale e politica, e le loro radici si ritrovano nei rapporti che, nel corso della sua vita, il filosofo instaurò con gli altri membri della πόλις.

Come si è avuto già modo di dimostrare parlando dell'opera di Aristofane, dal momento in cui Socrate acquisì una certa notorietà all'interno della città fu guardato con particolare sospetto dalla

questioni riguardanti gli dèi e i culti religiosi erano di competenza della Città, che in materia aveva una sovranità, per certi aspetti, pressoché assoluta. Offendere gli dèi della città era considerato un atto di offesa contro la città medesima. L'accusa che veniva fatta contro chi faceva questo, l'istruzione del conseguente processo e la sua celebrazione erano, per conseguenza, questioni di Stato. Tanto più se, come nel caso dell'accusa rivolta contro Socrate, le idee religiose in questione venivano considerate fonte di corruzione dei giovani e quindi dei cittadini».

⁵² Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi* II 40, a cura di G. Reale, Milano 2005.

⁵³ Cfr. G. Reale (a cura di), in Platone, *Apologia di Socrate*, cit., pp. 13-14: «Gli dèi in cui Socrate non credeva erano gli dèi della tradizione mitologica. Ed egli respingeva tali dèi per due motivi. In primo luogo, egli giudicava assurdi e incompatibili con il concetto del divino i comportamenti che venivano loro attribuiti. La mitologia parlava di contese tremende fra gli dèi, di lotte e di conflitti addirittura fra padri e figli, di adultèri, di spergiuri e di altre cose di tal genere, di cui gli dèi si sarebbero macchiati, proprio come gli uomini, e addirittura in modo ancora peggiore. [...] La natura di dio, secondo Socrate, va pensata in modo totalmente diverso, in strutturale e incontrovertibile relazione con il giusto e il bene. In secondo luogo, Socrate respingeva la teologia tradizionale anche per le conseguenze etiche che essa comportava. Su quella teologia non risultava possibile fondare un modo di vivere moralmente ordinato e santo. In effetti, tutte le colpe umane potrebbero venire giustificate, appellandosi al comportamento stesso degli dèi, in quanto di ogni colpa commessa l'uomo potrebbe difendersi dicendo che in quello stesso modo si sono comportati il tale o talaltro dio in circostanze analoghe alle sue (cfr. *Resp.* II 377 E-378C). La natura di dio va pensata, pertanto, in modo totalmente differente rispetto a quanto la tradizionale teologia mitica insegnava. [...] il dio deve coincidere con la natura stessa del bene».

⁵⁴ Cfr. G. Reale, in Platone, *Apologia di Socrate*, cit., p. 14: «A che cosa si riferiva questa imputazione? Non si riferiva al concetto filosofico che stava alla base delle sue critiche agli dèi tradizionali, ma a un certo «segno divino» o «voce divina», o *daimonion*, che egli soleva affermare di sentire dentro di sé, fin da fanciullo».

⁵⁵ Cfr. Platone, *Apol.* 24b-c: «Socrate è colpevole sia di corrompere i giovani sia di non riconoscere gli dèi che la città riconosce, bensì altre nuove divinità». (la traduzione dell'*Apologia* platonica è di M.M. Sassi).

⁵⁶ Cfr. Senofonte, *Mem.* I 1,1: «Socrate è colpevole di non credere negli dèi che la Città onora, e di introdurre altre nuove divinità; ed è anche colpevole di corrompere i giovani».

⁵⁷ G. Reale (a cura di), in Platone, *Apol.* p., 16.

maggior parte dei suoi concittadini, i quali non erano in grado di comprendere la sua attività speculativa né, tantomeno, il suo stile di vita estremamente anticonvenzionale. Le prime ‘etichette’ attribuite al filosofo – come già descritto nella commedia aristofanea – furono, infatti, quelle di naturalista e sofista⁵⁸ ma, come raccontato dai suoi discepoli, soprattutto da Platone, il mondo della natura fu per il maestro solo un interesse giovanile, verso il quale non nutrì mai una grande passione, tanto da abbandonarlo ben presto per dedicarsi invece a una nuova forma di riflessione, quella incentrata sull’uomo (ἄνθρωπος); né, tantomeno, condivise mai i principi degli insegnamenti sofistici, da lui fortemente criticati. Questa immagine distorta sulla figura socratica nacque, quindi, come racconta lui stesso durante il primo discorso pronunciato in tribunale, da un particolare episodio: il responso ricevuto dall’Oracolo di Delfi alla domanda, posta da Cherefonte, su chi fosse l’uomo più sapiente della Grecia. La sacerdotessa Pizia, di fronte a tale quesito, dichiarò: «Socrate è il più sapiente di tutti gli uomini»⁵⁹. In un primo momento neanche il filosofo capì il senso di quella affermazione, che si poneva, al contrario, totalmente in contrasto con la sua convinzione di «sapere di non sapere»⁶⁰. Per cercare di comprendere il significato di quelle parole Socrate decise, quindi, di interrogare quegli uomini che, convenzionalmente, erano considerati i veri depositari del sapere: politici, poeti e tecnici⁶¹. Dopo lo scambio di opinioni con questi presunti sapienti, Socrate si rese conto che, effettivamente, questi avevano la convinzione di sapere, ma in realtà non sapevano; al contrario, lui, che era consapevole della sua ignoranza, risultava possedere maggiore sapienza di quelli. Questa conclusione a cui era giunto il filosofo, e di cui aveva informato i suoi interlocutori,

⁵⁸ Cfr. G. Reale (a cura di), in Platone, *Apol.* p., 23: «Si è creduto (confondendolo con alcuni dei filosofi naturalisti) che egli indagasse sulle cose che stanno nei cieli e sotto terra, sconvolgendo, con la sua sapienza, le comuni opinioni degli uomini, negando, per esempio, la divinità del Sole e della Luna, affermando che essi sono pietra e terra. E, in particolare, si è creduto (confondendolo con i Sofisti) che egli insegnasse a presentare, con l’abilità del discorso, come più forti le cose che sono di per sé più deboli, e viceversa».

⁵⁹ Cfr. Platone, *Apol.* 20e-21a: «In realtà, Ateniesi, se mi sono guadagnato questa fama è stato solo per una certa mia sapienza. [...] Avete conosciuto, credo, Cherefonte [...]. Ebbene, recatosi una volta a Delfi osò chiedere all’oracolo [...] chiese se vi fosse qualcuno più sapiente di me. E la Pizia rispose che non c’era nessuno».

⁶⁰ Cfr. Platone, *Apol.* 21b, 21e, 22a: «Allorché ho saputo di quel responso, naturalmente mi è venuto di riflettere: «Che mai vuol dire il dio, a cosa alluderà? Io per me sono consapevole di non essere sapiente affatto, per cui mi domando cosa mai intende quando dichiara che sono il più sapiente di tutti: perché senza dubbio non sta mentendo, non gli è lecito» [...] Mi accorgevo sì, con tristezza e preoccupazione, che mi stavo rendendo antipatico, purtuttavia mi sembrava necessario tenere nella massima considerazione la parola del dio: ben occorre andare da tutti quelli che avessero fama di sapere, tentando di capire il significato dell’oracolo. [...] mi è capitato che coloro che godevano della più alta stima risultavano a me, guidato dal dio nella mia ricerca, quasi i più inadeguati, là dove altri ritenuti mediocri erano di fatto più dotati intellettualmente».

⁶¹ Cfr. Platone, *Apol.* 22b-d, 23a: «Dopo i politici, infatti, sono andato dai tragici, dai compositori di ditirambi e dagli altri poeti, aspettandomi di cogliere in flagrante me stesso, lì, come più ignorante di loro. [...] Non mi ci volle molto per capire che anche i poeti facevano quel che facevano non per sapienza, ma per un qualche talento naturale e trascinati dall’entusiasmo, come gli indovini e vaticinatori: i quali dicono appunto molte belle cose, senza saperne nulla. Più o meno lo stesso, mi parve, accadeva anche ai poeti, che per di più si reputavano i più sapienti, grazie alla loro poesia, anche in cose in cui non lo erano affatto. Anche di lì, quindi, mi allontanai convinto di esser loro superiore, per la stessa ragione per cui lo ero rispetto ai politici. Alla fine andai dai lavoratori manuali [...] scoprii che anche i buoni artigiani incorrevano nello stesso errore dei poeti [...]. È con questa indagine, cittadini ateniesi, che mi sono attirato l’ostilità più aspra e profonda di parecchia gente; donde poi sono nate le varie calunnie, fra cui questa etichetta di sapiente che mi porto addosso».

aveva generato in questi ostilità nei suoi confronti⁶². Non fu un caso, dunque, come evidenziato già prima, che gli accusatori di Socrate fossero rappresentanti proprio di queste categorie sociali⁶³.

Il processo a Socrate fu scandito da tre differenti discorsi, che egli pronunciò non tanto per sfuggire alla condanna a morte, quanto per far valere la sua verità⁶⁴: egli era ben consapevole, infatti, che la denuncia nei suoi confronti non fosse altro che una mossa ideata a tavolino per eliminare un personaggio scomodo all'opinione pubblica e non ebbe difficoltà a smontare tutte le false accuse attribuitegli non solo dagli «accusatori più recenti» ma anche da quelli che «lo vanno facendo da lungo tempo»⁶⁵. Le prime accuse a cui fece riferimento il filosofo erano le stesse riportate da Aristofane nella commedia sopra descritta⁶⁶, ossia di esplorare «sia le cose sotterra sia quelle nel cielo», di rendere «più forte il ragionamento più debole» e di insegnare «ad altri [...] queste stesse cose»⁶⁷, nonché di fare soldi «mettendomi a educare la gente»⁶⁸. Queste calunnie furono rapidamente smentite da Socrate, il quale, subito dopo, si accinse ad affrontare quelle imputategli dai nemici più recenti, dei quali il portavoce – a cui si deve formalmente la denuncia in tribunale – fu Meleto. La difesa assunse qui le forme di un confronto diretto tra Socrate e lo stesso Meleto⁶⁹, volto – come consuetudine socratica – a contraddire le affermazioni del querelante: «tuttavia, Meleto, spiega come pensi che corrompa i giovani. O già è chiaro dalla formulazione della denuncia, che li corrompo

⁶² Così è raccontato da Diogene Laerzio in II, 38: «Soprattutto per questo fu invidiato moltissimo; e pure perché confutava come sciocchi quelli che avevano un'alta opinione di se stessi, per esempio Anito, come si riscontra nel *Menone* di Platone. Anito, infatti, non sopportando il dileggio da parte di Socrate, in primo luogo fece scagliare contro di lui quelli della cerchia di Aristofane, poi persuase anche Meleto a sporgere contro di lui un'accusa di empietà e di corruzione dei giovani».

⁶³ Cfr. Diogene Laerzio, 17-18: «Di qui son partiti per attaccarmi Meleto, Anito e Licone: Meleto facendosi portavoce dell'ostilità dei poeti, Anito degli artigiani e dei politici, Licone dei retori». Platone, *Apol.* 23e. Riguardo Meleto, «si trattava di un poeta che non aveva avuto alcun successo, e che promuoveva l'azione giudiziaria contro Socrate prestandosi a un gioco dei politici, e quindi agendo come una pedina da loro mossa. Con questa operazione egli cercava di farsi pubblicità e di avere quel successo e quella notorietà che invano cercava come poeta. [...] Ma colui che tirò le fila del processo fu il politico Anito, il quale ideò l'operazione e convinse Meleto a presentare l'accusa. Un certo ruolo significativo ebbe anche il retore-politico Licone, il quale svolse il compito di organizzare e dirigere le procedure».

⁶⁴ Cfr. M.M. Sassi, *Indagine su Socrate*, cit., p. 197: «[...] non solo dall'*Apologia* di Senofonte, ma anche dal parallelo testo platonico, si ricava l'impressione che Socrate non abbia fatto nulla per evitare il verdetto di colpevolezza, né la condanna a morte, se non addirittura che abbia incoraggiato l'uno e l'altra pur di ribadire pubblicamente la sua coerenza con il principio di giustizia cui ha ispirato tutta la sua vita».

⁶⁵ Platone, *Apol.* 18a-e: «E allora, Ateniesi, è giusto che mi difenda dapprima dalle prime false accuse e dai primi accusatori, poi dalle accuse e dagli accusatori più recenti. [...] mi sono toccate due specie di accusatori, quelli che mi hanno accusato adesso e quelli che lo vanno facendo da lungo tempo. E rendetevi conto che devo cominciare col difendermi da questi ultimi, visto che li avete sentiti accusarmi prima, e più tenacemente dei successivi».

⁶⁶ Il riferimento è esplicitamente dichiarato dallo stesso Socrate all'inizio del suo discorso. Cfr. Platone, *Apol.* 19c.

⁶⁷ Cfr. Platone, *Apol.* 19b; 23d.

⁶⁸ Platone, *Apol.* 19d.

⁶⁹ Precisa Sassi, in Platone, *Apologia-Critone*, cit., p. 116, n. 14, che «nella forma di un interrogatorio (erōtēsis) a Meleto ha qui inizio (si concluderà a 28a) l'unica parte del discorso in cui Socrate sembra essersi preoccupato di controbattere formalmente i diversi punti dell'accusa. Da alcuni cenni negli oratori sappiamo che un confronto diretto tra accusatore e accusato era usuale nel processo attico, e proprio il nostro testo ne offre importante documentazione [...]. L.-A. Dorion, *La subversion de l'"elenchos" juridique dans l'"Apologie de Socrate"*, "Revue Philosophique de Louvain" 88, 1990, pp. 336 sgg., vede in questo testo, dove la procedura dell'erōtēsis si carica di forza confutatoria, l'atto di nascita dell'*elenchos* come procedimento dialettico, che non cerca forza probante nella produzione di testimonianze esteriori (secondo il meccanismo dell'*elenchos* giuridico), ma nello svolgimento interno dello scontro argomentativo».

insegnando a non riconoscere gli dèi che la città riconosce, bensì altre nuove divinità?»⁷⁰. La risposta affermativa di Meleto diede avvio alla fase confutatoria del dibattito⁷¹, in cui Socrate dimostrò di non poter non credere agli dèi dal momento in cui era ben nota a tutti la sua ‘devozione’ nei confronti del *daimonion*⁷²; di conseguenza non era possibile neanche accettare l’imputazione che egli avesse corrotto i giovani con questi argomenti. A questo primo confronto seguì l’accusa di Socrate contro Meleto⁷³, accusato di aver affermato il falso nei suoi confronti, servendosi di quelle calunnie come pretesto per trascinarlo in tribunale⁷⁴, un tribunale che lo avrebbe condannato alla morte, come affermato dallo stesso Socrate, preannunciando in qualche modo il destino che lo avrebbe atteso di lì a poco e che lui avrebbe accettato con onore:

Alla fin fine, Ateniesi, non mi pare necessaria una lunga difesa per dimostrare che non mi sono macchiato delle colpe di cui mi accusa Meleto: basterà quanto ho detto finora. Che d’altronde son fatto oggetto di intenso odio da parte di parecchia gente, come prima notavo, sapete bene che risponde a verità. E sarà questo a rovinarmi, se così dev’essere: non Meleto, né Anito, ma la calunnia e l’ostilità dei più. Che hanno già rovinato molti altri galantuomini, e certo ancora ne rovineranno: non c’è da temere che la facciano finita con me⁷⁵.

Socrate proseguì la sua difesa rivolgendosi di nuovo ai giurati, rimarcando la decisione di accettare la morte – se questo sarebbe stato da loro stabilito – in nome della verità e della giustizia⁷⁶: non avrebbe mai tradito il suo pensiero o rinunciato alla sua missione⁷⁷ fino all’ultimo istante della sua vita⁷⁸. D’altronde, già in passato aveva rischiato la morte pur di non compiere azioni ingiuste o

⁷⁰ Platone, *Apol.* 26b.

⁷¹ Cfr. Platone, *Apol.* 26c sgg.

⁷² Nel corso di questo primo discorso, Socrate descrisse la sua attività filosofica come una missione, affidatagli dal *daimonion* al fine di ‘risvegliare’ gli uomini da quel torpore intellettuale in cui riversavano e per aiutarli a comprendere che il vero scopo della vita umana non fosse perseguire i piaceri esteriori, quelli legati al corpo e ai beni materiali, ma curare la propria spiritualità, dando voce alla propria anima (*psyché*). Cfr. Platone, *Apol.* 28e, 30a, 31c-d, 33c: «[...] il dio stabilisce (così ho creduto di intendere) che debba vivere filosofando e interrogando me stesso e il prossimo [...]. Non faccio che seguire un comando divino, sappiatelo [...] c’è in me qualcosa di divino e demonico (a questo forse si sarà riferito Meleto, prendendosi gioco di me, nel testo dell’accusa). Mi capita fin da quando ero ragazzo, sotto forma di una specie di voce che, quando si fa sentire, è sempre dal distogliermi dal fare quel che sto per fare, mai per incitarmi».

⁷³ Cfr. Platone, *Apol.* 24c: «Io direi, cittadini ateniesi, che il colpevole è Meleto: fa un gioco ben pesante coinvolgendo il suo prossimo in un processo come se niente fosse, con l’aria di mettersi d’impegno e preoccuparsi di cose di cui mai gli era importato nulla».

⁷⁴ Cfr. Platone, *Apol.* 27e.

⁷⁵ Platone, *Apol.* 28a-b.

⁷⁶ Cfr. Platone, *Apol.* 28b.

⁷⁷ Cfr. *supra*, n. 221.

⁷⁸ Cfr. Platone, *Apol.* 29b-d, 30b-c: «Perciò anche se ora mi lasciate andare senza prestare ascolto ad Anito, secondo il quale o non bisognava fin dall’inizio farmi arrivare sin qui oppure, una volta che vi sono giunto, non è possibile non condannarmi a morte, in quanto – osservava – se me la cavassi i vostri figli, continuando a praticare gli insegnamenti di Socrate, finirebbero per corrompersi del tutto... se influenzati da tali considerazioni mi diceste: «Socrate, ora ti lasciamo andare senza dar retta ad Anito, ma a condizione che tu non passi più il tempo nelle tue ricerche e smetta di filosofare: e se sarai trovato recidivo, morirai»... se insomma mi lasciaste andare alle condizioni che ho detto, vi ribatterei che, pur nutrendo per voi amicizia e affetto, concittadini, preferisco obbedire al dio piuttosto che a voi, e finché avrò vita e forze,

illegali⁷⁹. La prima volta quando fu coinvolto nel processo politico contro i generali che condussero la battaglia nelle isole Arginuse nel 406, nel corso della quale la maggior parte dell'equipaggio navale perse la vita a causa di una tempesta e gli strateghi furono accusati di non aver salvato i naufraghi. Socrate partecipò in prima persona al processo sotto le vesti di buleuta, in quanto sorteggiato tra i membri del Consiglio dei Cinquecento, e nonostante avesse tentato di defilarsi dall'incarico, fu costretto a prendere parte alla giuria, anche se, sin da subito, dimostrò di non condividere la posizione di accusa degli altri giurati⁸⁰, schierandosi in favore dei condannati⁸¹. Anche durante il governo oligarchico⁸² il filosofo rifiutò di assolvere l'incarico ordinatogli dai Trenta: recarsi, insieme ad altri quattro uomini, a Salamina per catturare un certo Leone e condurlo ad Atene per essere condannato a morte⁸³. Una tale negligenza lo avrebbe destinato a morte certa – come lui stesso ammette⁸⁴ –, se non fosse sopraggiunta, a distanza di poco tempo, la caduta del regime.

Socrate era disposto anche a chiamare in causa dei testimoni, a conferma o smentita delle sue affermazioni, così come avrebbe potuto fare, contro di lui, lo stesso Meleto. Nessuno dei partecipanti al processo, però, si scagliò contro il filosofo, a riprova del fatto che nelle sue parole risuonava la verità, in quelle di Meleto la menzogna⁸⁵. L'imputato si avviò, così, verso la conclusione del primo

non cesserò di far filosofia e di esortarvi, rivolgendomi a chi di voi incappi sul mio cammino col mio solito predicazzo dimostrativo [...] 'Perciò, Ateniesi' vi direi 'fidatevi di Anito o no, lasciandomi andare o no: io comunque non muterò la mia condotta, neanche dovessi morire più d'una volta'».

⁷⁹ Cfr. Platone, *Apol.* 32a: «Vi fornirò solide prove di quanto ho detto: non parole bensì – quel che per voi più conta – fatti. State a sentire quel che mi è accaduto, e capirete che sono capace di non cedere ad alcuno, contro giustizia, per timore della morte, e per non cedere sono anche pronto a morire».

⁸⁰ Cfr. L. Canfora, *Un mestiere pericoloso. La vita quotidiana dei filosofi greci*, Palermo 2000, pp. 19-20: «L'assemblea popolare, investita del ruolo di corte giudicante, oscillò tra opposti impulsi, pilotata, com'è ovvio, da piccole minoranze agguerrite e – in quella circostanza – determinate a liquidare quegli strateghi: probabilmente perché troppo amici, o addirittura congiunti, di Alcibiade, e difesi con abilità ma senza successo da un congiunto di Alcibiade. E difesi dallo stesso Socrate, nella sua veste di «pritano», di componente cioè di quella “presidenza della Repubblica”, rivestita a turno dai rappresentanti delle dieci tribù, che simboleggiava in modo alquanto evanescente l'unità di direzione politica della città. Socrate in quell'occasione si trovò nella situazione più congeniale alla sua visione della politica: quella in cui uno (o pochi) si contrappongono, ma purtroppo soccombono, rispetto ad una maggioranza che ha torto ma prevale in quanto maggioranza. [...] Eterodiretto e subordinato, o per meglio dire manipolato, il “popolo sovrano” proclamava la propria superiorità rispetto alla legge, nell'illusione di affermare, ciò facendo, la propria incondizionata autorità e libertà di decisione».

⁸¹ Cfr. Platone, *Apol.* 32a-c.

⁸² Così scrive Sassi, in Platone, *Apologia-Critone*, cit., intr., p. 116, n. 14: Il fatto che Socrate rammenti i due episodi sequenzialmente sarebbe indicativo della sua integrità morale, «mantenuta, anche a rischio della vita, sia nell'assemblea democratica (32b) che sotto il governo dei Trenta (32c sgg.)».

⁸³ Cfr. Platone, *Apol.* 32c-e. Questo episodio è citato da Platone anche nella *Settima lettera*, 324e-325a: «Tra le altre cose, mandarono Socrate – un amico più vecchio di me, un uomo che non ho affatto paura di dichiarare il più giusto del suo tempo – a prelevare con la forza, insieme ad altri, un cittadino per metterlo a morte, cercando così, lo volesse o meno, di renderlo complice delle loro azioni. Lui, però, non obbedì, preferendo correre qualsiasi rischio piuttosto che diventare loro complice in atti empici».

⁸⁴ Cfr. Platone, *Apol.* 32d: «Tuttavia anche allora, non a parole, ma coi fatti, ho dimostrato che della morte non mi importa [...] proprio un bel niente: sopra ogni altra cosa, invece, m'importa di non compiere azioni ingiuste o empie».

⁸⁵ Cfr. Platone, *Apol.* 34a-b: «E potrei farvi i nomi di parecchi altri, qualcuno dei quali Meleto avrebbe pur dovuto presentare come testimone nel proprio discorso: se allora se ne è scordato lo presenti adesso (io gli cedo il mio posto), o ci dica se ha questa possibilità. Ma proprio al contrario, cittadini, scoprirete che sono tutti pronti a correre in aiuto a me, il corruttore, la rovina – secondo Meleto e Anito – dei loro cari. Se in mia difesa accorressero gli stessi che ho corrotto,

discorso, pregando i giudici di prendere la decisione più giusta secondo quanto prescritto dalle leggi della città⁸⁶. Egli, a differenza di quanto accadeva nella maggior parte dei processi ateniesi, non avrebbe mai tentato, di fronte a loro, di «destare la più grande compassione» per ottenere l'assoluzione, presentando in tribunale moglie in lacrime e figli piccoli per impietosire la giuria, pur sapendo che avrebbe potuto ottenere dei vantaggi inscenando una simile parte⁸⁷.

Il risultato della prima votazione dichiarò Socrate colpevole delle accuse imputategli. Lo scarto dei voti fu basso⁸⁸, 280 contro e 220 a favore. Come era consuetudine del processo attico, dopo la prima sentenza veniva concessa la possibilità al condannato di chiedere una pena alternativa a quella proposta dall'accusatore: nel caso in questione, come dichiarato nella denuncia, la pena capitale. L'imputato poté quindi prendere nuovamente la parola e pronunciarsi in difesa della condanna:

Or dunque, quest'uomo propone per me la pena di morte. Bene, e io che pena controproporrò, Ateniesi? Certo quella che merito, no? E quale, allora? Che pena o multa mi merito, per non essere stato a godermi tranquillamente la vita, trascurando quel che costituisce la preoccupazione dei più (guadagni e amministrazione dei beni, o comandi militari e discorsi pubblici, e le varie magistrature, e le fazioni e le congiure proprie della vita cittadina), in quanto mi ritenevo in realtà troppo onesto per impegnarmi rimanendo incolume?⁸⁹

Anche in questo caso, il filosofo manifestò un atteggiamento che poteva apparire troppo baldanzoso alla giuria che stava per decretarne il destino, Socrate stesso lo ammise⁹⁰: quello che lui chiese ai giudici, infatti, era l'elargizione di un premio per i servizi resi alla città e ai suoi membri, consistente nel consumare gratuitamente i pasti nel Pritaneo, come veniva concesso ai vincitori delle gare sportive e ad altri benefattori dello Stato⁹¹. A differenza di queste personalità che procuravano

avrebbero le loro ragioni: ma quelli che non sono stati corrotti (uomini ormai anziani), i loro familiari, per quale ragione correrebbero a difendermi se non per quella, retta e giusta, che sanno che Meleto mente, mentre io dico il vero?».

⁸⁶ Cfr. Platone, *Apol.* 35d: «e a voi e al dio rimetto la facoltà di emettere sul mio caso un giudizio che auspico, per me e per voi, il migliore possibile».

⁸⁷ Cfr. Platone, *Apol.* 34d, 35b-c: «E perché non farò nulla di tutto ciò? Non per arroganza, Ateniesi, né per mancarvi di rispetto [...]. È per riguardo alla reputazione mia, vostra e della città tutta che non mi par bello fare nulla del genere, alla mia età, e col nome che ho [...]. Ma a parte la reputazione, cittadini, non mi sembra neanche giusto mettersi a supplicare il giudice e grazie alle suppliche essere assolti: lo è invece istruire e persuadere».

⁸⁸ Socrate si dichiarò molto sorpreso di questo risultato. Riteneva, infatti, di avere contro un numero maggiore di giudici. Cfr. Platone, *Apol.* 36a: «mi ha colpito molto, anzi, il numero dei voti uscito dall'una e dall'altra parte. Mi immaginavo un margine ampio, tutt'altro che esiguo: e invece, a quanto pare, se solo trenta voti fossero caduti altrove sarei stato assolto».

⁸⁹ Platone, *Apol.* 36b.

⁹⁰ Cfr. Platone, *Apol.* 37a: «Con queste parole vi do forse, più o meno, la stessa impressione di ostinato orgoglio di quando prima parlavo di suppliche e lamentazioni».

⁹¹ Cfr. Platone, *Apol.* 36d-e: «Orsù, dite, che pena mi merito per questa scelta di vita? Se devo fare una proposta davvero congrua, Ateniesi, direi che mi merito qualche premio: e più precisamente, un premio a me appropriato. E cosa si addice a un uomo povero vostro benefattore, che abbisogna di un po' d'agio per potervi stimolare? Prendere i pasti nel Pritaneo,

ai cittadini solo una felicità apparente, Socrate aveva speso la sua vita per insegnare agli uomini cosa fosse la vera felicità e come raggiungerla:

Sono convinto, anzi, che la missione che svolgo per il dio sia il bene massimo che vi è toccato in questa città. Il mio girovagare ha la sola funzione di persuadervi, giovani e vecchi, di non curarvi del corpo né delle ricchezze più o altrettanto che della perfezione dell'anima, rammentandovi che non dalle ricchezze viene la virtù, ma dalla virtù le ricchezze e tutto ciò che fa bene all'uomo, sia nella sfera privata che in quella pubblica⁹².

La richiesta di qualunque altra sanzione tra quelle tradizionalmente concesse – come la prigionia, l'esilio o il pagamento di un'ammenda – appariva agli occhi di Socrate come un atto insensato, che oltretutto lo avrebbe privato della libertà più importante, quella di portare avanti la sua missione, e questo avrebbe rappresentato per lui una condanna più dura della stessa uccisione⁹³: «mi confermo nell'idea che sia meglio morire con la linea di difesa che ho scelto piuttosto che vivere grazie a quell'altra»⁹⁴. L'unico compromesso proposto, su esortazione degli amici più cari, fu il pagamento di una somma di denaro, di cui gli stessi si fecero garanti⁹⁵, ma la proposta non apparve allettante ai giudici che – stavolta in maggioranza rispetto alla prima votazione⁹⁶ – decretarono definitivamente la pena di morte contro Socrate. Prima di concludere il processo e incarcerarlo, l'imputato pronunciò un ultimo discorso di commiato:

Oh sì, sono stato condannato per una mancanza, ma non tanto di argomenti quanto di sfrontatezza e impudenza: per non essermi spinto cioè a pronunciare le parole che più piacevolmente vi avrebbero solleticato l'orecchio, con lacrime e lamenti e vari altri atti e discorsi che pur siete avvezzi a sentire da altri, ma sono – lo ripeto – indegni di me. [...] Ma badate, cittadini, che non è sfuggire alla morte che è difficile: molto più difficile è scampare alla malvagità, che corre più veloce della morte stessa⁹⁷.

Ateniesi, sarà la cosa per lui più appropriata: e per lui più che per chi di voi ha ottenuto la vittoria nei giochi Olimpici, nella corsa dei cavalli, o delle bighe, o delle quadrighe. Costui infatti vi fa felici solo in apparenza, mentre io lo faccio davvero: e lui di sostentamento non ha bisogno, mentre io sì».

⁹² Platone, *Apol.* 30a-b.

⁹³ Cfr. Platone, *Apol.* 37e-38a: «Ecco precisamente il punto su cui è più difficile persuadere alcuni di voi... Perché se affermo che ciò significherebbe disubbidire al dio, per cui di stare quieto non mi riuscirebbe, non mi crederete e penserete che sto scherzando. Ancor meno mi crederete se dico che il più grande bene dato all'uomo è proprio questa possibilità di ragionare quotidianamente sulla virtù e sui vari temi su cui mi avete sentito discutere o esaminare me stesso e altri, e che una vita senza ricerca non vale la pena di essere vissuta dall'uomo».

⁹⁴ Platone, *Apol.* 38e.

⁹⁵ Cfr. Platone, *Apol.* 38b. Socrate aveva la possibilità di pagare solo un'esigua somma, pari a una mina d'argento. Platone, Critone, Critobulo e Apollodoro avanzarono la proposta di offrire trenta mine in cambio della liberazione di Socrate.

⁹⁶ Dalla testimonianza di Diogene Laerzio, II 42, risulta che i voti in favore della condanna di Socrate furono ottanta in più rispetto al primo verdetto, quindi 360 contro 140.

⁹⁷ Platone, *Apol.* 38d-e, 39a-b.

Il destino che lo avrebbe atteso apparve a Socrate come un bene rispetto a quello che sarebbe toccato ai responsabili della sua morte. Il filosofo, infatti, prima di congedarsi, preannunciò una punizione che avrebbe colpito coloro che avevano votato per la sua condanna: questi, oltre ad aver arrecato offesa al dio di Socrate⁹⁸, e quindi aver compiuto un atto empio, sarebbero stati puniti anche dai loro concittadini, soprattutto dai giovani che avevano seguito e accolto il messaggio che il maestro aveva lasciato loro in eredità attraverso il dialogo e l'esempio⁹⁹. Quanto a lui, Socrate fu certo, fino alla fine, che la sua sorte stava per compiersi: a differenza di molte altre occasioni in cui il dio lo aveva trattenuto dal dire o fare qualcosa di errato, in questa circostanza non lo ammonì neanche un momento¹⁰⁰, a riprova del fatto che fosse quella la strada giusta da seguire, anche se avrebbe significato perdere la vita. D'altronde – come ripeté il filosofo più volte nel corso del processo – nessuno poteva sapere esattamente cosa fosse la morte, cosa si provasse a morire: lungi dal ritenerlo il male peggiore – continuò a sostenere Socrate – avrebbe potuto essere «il supremo bene toccato all'uomo»¹⁰¹.

Concluso il processo, Socrate fu rinchiuso in carcere, dove avrebbe dovuto attendere un mese¹⁰² prima dell'esecuzione. Il processo, infatti, si svolse in un periodo sacro per la città di Atene: il giorno precedente era stata inviata a Delo, come annualmente avveniva, una nave con una delegazione sacra in ricordo e ringraziamento ad Apollo della vittoria concessa a Teseo contro il Minotauro. Durante questo viaggio la πόλις doveva mantenersi pura, quindi non era consentito

⁹⁸ Cfr. Platone, *Apol.* 30c-d: «dovete sapere che uccidendo me – e vi ho detto che persona sono – non farete più danno a me che a voi stessi. [...] A questo punto, Ateniesi, non parlo tanto per me, come si potrebbe pensare, quanto per voi, che votando contro di me non commettiate un errore rispetto al dono del dio»; 38c: «Per non voler attendere non molto tempo, cittadini ateniesi, voi avrete la cattiva fama e la colpa da parte di coloro che vogliono rimproverare la Città di aver condannato a morte Socrate, uomo sapiente».

⁹⁹ Cfr. Platone, *Apol.* 39 c-d: «E ora desidero fare una predizione, a voi che mi avete condannato [...]. E affermo, cittadini che mi avete ucciso, che subito dopo la mia morte vi colpirà una punizione assai più dura, per Zeus!, di quella inflitta a me con la condanna a morte. Avete appena fatto questo nella speranza di scampare a una resa dei conti della vostra vita, eppure vi accadrà – ve lo assicuro – tutto il contrario. A mettervi alla prova saranno in molti, che finora avevo trattenuto senza che voi ve ne accorgete: e saranno tanto più impietosi in quanto sono più giovani, e ne sarete vieppiù infastiditi. Fate proprio un bello sbaglio, se credete con l'omicidio di impedire che vi si venga a rimproverare la vostra vita non retta. Non è così che ve la caverete, non è possibile e neanche bello: il modo più bello e semplice non sta nell'eliminare il prossimo, ma nel provvedere da sé alla propria perfezione. Questa profezia sia il mio congedo da voi, che mi avete votato contro».

¹⁰⁰ Cfr. Platone, *Apol.* 40a-c, 41d: «Fino a ora infatti l'usuale avvertimento profetico, quello del segno divino, era stato sempre assiduo, contrastando vigorosamente la mia volontà anche in questioni di poco conto, se stavo per fare qualcosa di sbagliato. Ma ora mi è capitato, come vedete anche voi, qualcosa che si potrebbe giudicare (nell'opinione dei più lo è senz'altro) il peggior male possibile... E tuttavia il segno del dio non si è opposto quando sono uscito stamane da casa, né quando mi sono presentato qui in tribunale, né mai, qualsiasi cosa stessi per dire, durante il mio discorso. Eppure in altre occasioni mi aveva frenato anche più d'una volta nel bel mezzo di un discorso: mentre ora, in questa faccenda, non mi ha contrastato da nessun punto di vista, qualsiasi cosa dicessi o facessi. Come me lo spiego? Vi dirò, può darsi che quanto mi è capitato si rivelerà un bene, e sicuramente si sbagliano quanti di noi immaginano che morire sia un male. Ne ho avuto una chiara indicazione: il solito segno non avrebbe mancato di intervenire, se non stavo per fare qualcosa di buono. [...] anzi mi è chiaro che ormai era meglio per me morire e liberarmi dai fastidi. Ecco perché il segno non mi si è mai opposto [...]».

¹⁰¹ La questione della morte viene discussa in numerose parti dell'opera. I passi salienti si trovano in *Apol.* 29a; 40c sg.

¹⁰² Cfr. Senofonte, *Mem.* IV 8, 2.

eseguire condanne capitali¹⁰³. Nei giorni di reclusione Socrate ricevette moltissime visite dai familiari e dagli amici più fidati. Questi cercarono più volte di convincerlo a fuggire dalla prigione – il che non era inusuale a quel tempo –, ma nessuno di essi riuscì nell'intento. Il dialogo platonico *Critone* – che dovrebbe seguire cronologicamente la stesura dell'*Apologia* – racconta proprio lo sforzo fatto dall'amico e compagno di infanzia Critone per tentare di salvare la vita di Socrate aiutandolo a evadere dal carcere.

Quando Critone entrò nella cella dell'amico era ancora notte e, dopo aver vegliato per diverse ore su di lui, rimase meravigliato dalla serenità che accompagnava il sonno del condannato¹⁰⁴. Appena sveglio, Socrate iniziò a interrogare l'amico per comprendere il motivo della visita: era stata avvistata la nave di ritorno da Delo, quindi la condanna sarebbe stata eseguita il giorno successivo. Il filosofo ribatté a questa affermazione raccontando a Critone quanto gli era apparso in sogno quella stessa notte, e cioè che la nave sarebbe arrivata un giorno dopo rispetto al previsto, quindi Socrate sarebbe morto dopo due giorni. A quel punto Critone iniziò a implorare Socrate di salvarsi: l'esecuzione della condanna avrebbe rappresentato una perdita insanabile per tutti – per la moglie, i figli, gli amici e tutta la città – e un disonore per lo stesso Critone, che era disposto a offrire il suo denaro per corrompere le guardie e far fuggire l'amico¹⁰⁵, al quale aveva assicurato anche un rifugio in Tessaglia presso suoi conoscenti¹⁰⁶. Inoltre, subire la condanna avrebbe significato, per Socrate, assecondare il volere dei suoi nemici; al contrario – sosteneva Critone – fuggire da essa avrebbe rappresentato la scelta corretta per un uomo – qual era Socrate – che aveva dedicato tutta la vita al perseguimento della virtù¹⁰⁷. Dopo aver ascoltato le argomentazioni dell'amico, Socrate lo invitò a valutare quale fosse la decisione migliore da prendere, servendosi, come consuetudine, dello strumento per eccellenza, il dialogo: «È perciò opportuno esaminare se dobbiamo o no imbarcarci in questa impresa:

¹⁰³ Cfr. Platone, *Phaed.* 58a sg, trad. di G. Reale, in Platone, *Tutti gli scritti*, cit.

¹⁰⁴ Cfr. Platone, *Crit.* 43b: «Peraltro sono rimasto meravigliato a vedere come dormivi tranquillamente, e lungamente [...]. Se già in più di un'occasione, nel corso della vita, ho avuto a giudicarti felice per il tuo comportamento, a maggior ragione lo farò in una circostanza come questa, che riesci a vivere con tanta serenità e calma». La traduzione del *Critone* è di M.M. Sassi.

¹⁰⁵ Cfr. Platone, *Crit.* 44b-c: «Vedi, se muori non mi colpirà una disgrazia sola: oltre alla perdita di un amico, e tale che mai più ne troverò uno simile, la gente che non conosce abbastanza né me né te crederà che avevo la possibilità di salvarti, purché fossi disposto a metterci del denaro, e me ne sono infischiato. E ci si potrebbe creare fama peggiore che quella di dare più valore al denaro che agli amici? Perché certo la gente non potrà credere che noi ti respingessimo, mentre sei stato tu a non volertene andare da qui»; 45e-46a: «Come mi vergogno, per te e per noi tuoi amici, se penso al pericolo di far la figura di aver gestito tutta questa faccenda con un tantino di vigliaccheria!... A partire dal fatto che la causa è stata portata in tribunale, quando era possibile che non lo fosse, e poi il modo in cui si è svolto il dibattimento, e infine – al colmo del ridicolo – questo farci la figura di esserci defilati, per meschineria o per viltà, senza salvarti e senza che lo facessi tu, come sarebbe stato possibile anche solo con un piccolo aiuto da parte nostra. Bada dunque, Socrate, che questa situazione non sia anche disonorevole, oltre che disgraziata, sia per te che per noi».

¹⁰⁶ Cfr. Platone, *Crit.* 45b-c: «In secondo luogo, non deve farti difficoltà il fatto (lo dicevi in tribunale) che non sapresti cosa fare di te una volta lontano da Atene: è certo che in molti altri luoghi, dovunque capiterai, ti faranno festa. E se per caso decidi di andare in Tessaglia, lì ho amici che ti circondaeranno della loro stima e protezione, dimodoché nessuno in Tessaglia potrà nuocerti».

¹⁰⁷ Cfr. Platone, *Crit.* 45d.

del resto non è questa la prima volta, io ho fatto sempre in modo di seguire solo quel ragionamento che, fra i vari che rimuginano dentro di me, dopo ponderata riflessione risultasse il migliore»¹⁰⁸. Il primo passo – proseguì il filosofo – era capire se fosse davvero importante curarsi dell'opinione della gente, dal momento che Critone appariva molto condizionato dal parere altrui in merito alla conclusione della vicenda. Come Socrate aveva sempre affermato, gli unici giudizi che contano sono quelli degli individui che possiedono competenza in merito alla questione trattata: nel caso specifico – sostenne – «dovremo curarci di cosa dirà di noi non la gente, ma colui che di giusto e ingiusto se ne intende», quindi non «dell'opinione della gente sul giusto, il bello, il buono e i loro contrari»¹⁰⁹. Ma prima di poter fare una valutazione del genere – proseguì Socrate – era necessario comprendere esattamente cosa fosse giusto o sbagliato in quella circostanza: «Sulla base di quanto abbiamo ammesso, esaminiamo ora se sia giusto o ingiusto che io cerchi di evadere senza il consenso degli Ateniesi: e se ci sembra giusto proviamoci, altrimenti lasciamo perdere»¹¹⁰. Per guidare l'amico Critone nel suo ragionamento, Socrate provò a descrivere un dialogo immaginario tra lui e le Leggi della città, le uniche 'personalità' alle quali il filosofo avrebbe dovuto dar conto in merito alla sua scelta di evadere o subire la condanna a morte¹¹¹. Sin dall'inizio dell'argomentazione, appare evidente che Socrate considerasse inviolabile l'obbedienza alle leggi della città – d'altronde, la sua stessa vita dipendeva dalla loro esistenza¹¹², così come l'educazione che aveva ricevuto¹¹³ – ed era tenuto al rispetto di esse, perché qualunque violazione avrebbe costituito un atto ingiusto, anche se fosse stata la conseguenza di un'ingiustizia subita¹¹⁴, come nel caso del suo processo. Il filosofo aveva ribadito poco prima a Critone che «in nessun caso va commessa ingiustizia [...], neanche chi la subisca dovrà ricambiarla, come pensa la gente», perché «far del male a qualcuno è lo stesso che commettere ingiustizia. [...] Dunque non dobbiamo ricambiare le ingiustizie, né far del male a nessuno, qualsiasi cosa gli altri

¹⁰⁸ Platone, *Crit.* 46b.

¹⁰⁹ Platone, *Crit.* 48a.

¹¹⁰ Platone, *Crit.* 48b-c.

¹¹¹ Cfr. Platone, *Crit.* 50a sg: «Poniamo che mentre siamo lì lì per fuggire da qui (o comunque vogliamo chiamare questa cosa) venissero le leggi e la città tutta, si piazzassero davanti a noi e ci chiedessero: “Dimmi, Socrate, che cosa hai in mente di fare? Quale può essere il tuo intento, con questo gesto, se non di fare quanto ti è possibile per distruggere noi, le leggi, e la città intera?... O pensi che possa sopravvivere, e non essere sovvertita, una città in cui le sentenze pronunciate non hanno efficacia, e possono essere invalidate e annullate da privati cittadini?...”».

¹¹² Platone, *Crit.* 50d: «Non ti abbiamo dato noi la vita, tanto per cominciare, non è grazie a noi che tuo padre ha preso in sposa tua madre e ti ha generato?».

¹¹³ Cfr. Platone, *Crit.* 50d: «Ce l'hai allora con quelle [leggi] che regolano la crescita e l'educazione dei figli, in cui sei stato cresciuto anche tu? Non erano giuste le direttive che la legislazione in materia dava a tuo padre, prescrivendogli di educarti nella musica e nella ginnastica?».

¹¹⁴ Cfr. Platone, *Crit.* 50e-51a: «E allora, dopo essere stato generato, allevato ed educato, avresti il coraggio di negare – tanto per cominciare – di essere creatura e schiavo nostro, tu come pure i tuoi antenati? Se è così, poi, credi che tu e noi abbiamo eguali diritti, e che se noi ti facciamo qualcosa hai il diritto di fare altrettanto? Non eri su un piano di parità rispetto a tuo padre, o a un padrone se ne avevi uno, sì da poter ricambiare qualsiasi trattamento, rispondendo alle offese con le offese, alle percosse con le percosse e così via...E te lo permetteresti ora rispetto alla patria e alle leggi, al punto che se riteniamo giusto cercare di ucciderti ti metterai a fare altrettanto con noi, per quanto ti riesce, e sosterrai di agire con ciò giustamente... e saresti uno che genuinamente si cura della virtù?».

facciano a noi»¹¹⁵; e tale monito appariva tanto più doveroso se a richiederlo erano proprio le Leggi della πόλις. Nessun cittadino ateniese, infatti, era costretto a permanere nella città natia; chiunque era libero di spostarsi in altri luoghi e vivere in altri paesi ma, se decideva di rimanere, era tenuto a rispettare i doveri imposti dalla legislazione di Atene¹¹⁶. E questo valeva anche per Socrate: un uomo legatissimo alla sua patria, da cui si era separato solo quando costretto dalle circostanze¹¹⁷ e che, come dimostrato dai fatti, vi rimase fedele fino alla fine¹¹⁸. Dunque, sfuggire alla condanna imposta dalle leggi avrebbe significato andare contro di esse¹¹⁹, e Socrate aveva già rifiutarlo di farlo durante il processo, quando gli era stata concessa la possibilità di scegliere la pena dell'esilio e di abbandonare la città¹²⁰: «E se chiedessi [alle leggi] perché mai, forse a ragione mi assalirebbero rimarcando che proprio io, più di tutti gli Ateniesi, sono stretto a loro da questo patto»¹²¹. Inoltre, se alla fine il filosofo avesse deciso di andar via da Atene e di violare il patto con le Leggi, non avrebbe trovato rifugio in nessun'altra città, anzi sarebbe stato scacciato in quanto traditore della patria, e con lui, gli amici che lo avrebbero aiutato a fuggire¹²². In nessun altro luogo avrebbe potuto mantenere lo stile di vita che

¹¹⁵ Platone, *Crit.* 49c-d.

¹¹⁶ Cfr. Platone, *Crit.* 51b sg.

¹¹⁷ Cfr. *supra*, n. 190; Platone, *Crit.* 52b-c, e: «Abbiamo buone prove che ti piacevamo, Socrate, noi [le leggi] e la città. In questa città non avresti soggiornato enormemente più a lungo degli altri Ateniesi, se non ti fosse enormemente piaciuta: non ne sei mai uscito per una celebrazione sacra, tranne una volta per andare all'Istmo, né sei mai andato altrove, se non per spedizioni militari, né hai mai viaggiato come amano fare gli altri, né ti è mai venuta voglia di vedere un'altra città e conoscere altre leggi. Ti bastavamo invece noi e la nostra città [...] in settant'anni avresti ben avuto modo di partirtene se non ti andavamo bene, o se non trovavi giusti i nostri accordi... Tu invece non optavi per Sparta o Creta, di cui stai sempre a lodare il buon governo, né per nessun'altra città greca o barbara: di qui, anzi, sei partito più raramente di quanto non facciamo storpi, ciechi o altri invalidi».

¹¹⁸ Cfr. Platone, *Crit.* 51c-e: «“Ora, Socrate” potrebbero soggiungere le leggi “giudica se è davvero ingiusto, come andiamo affermando, il trattamento che ci riservi in questo momento. Noi infatti ti abbiamo messo al mondo, e allevato, ed educato, e abbiamo distribuito fra te e i tuoi concittadini tutti i beni di cui disponevamo: e purtuttavia dichiariamo subito, col darne il permesso a ogni ateniese che lo desidera, che se, raggiunta la condizione di cittadino e osservando come vanno le cose nella città e noi, le leggi, non ci trova di suo gradimento, può benissimo prendere le sue cose e andare dove preferisce. E nessuna di noi leggi pone ostacoli o vieta di andare con le proprie cose, dove gli pare, a chi di voi non gradisca noi e la città e desideri trasferirsi in una nostra colonia, o in altra località a suo piacimento. Se uno di voi rimane, vedendo come amministriamo la giustizia e tutta la cosa pubblica, possiamo ormai dire che di fatto ha acconsentito a eseguire i nostri ordini; e se costui disobbedisce diciamo che commette ingiustizia in tre sensi: in quanto non obbedisce a noi che lo abbiamo messo al mondo, e poi a noi che lo abbiamo allevato, e in quanto non lo fa dopo aver accettato di obbedirci, né d'altronde cerca di persuaderci se stiamo commettendo un errore”».

¹¹⁹ Cfr. Platone, *Crit.* 51e-52a: «Lungi dall'imporre con asprezza di fare ciò che ordiniamo noi non facciamo che proporre, lasciando possibilità di scelta fra persuaderci ed eseguire: eppure costui non fa l'una cosa né l'altra. Ora noi sosteniamo, Socrate, che a siffatte accuse ti presterai anche tu se farai quello che hai in mente: e non meno degli altri Ateniesi, ma più di tutti».

¹²⁰ Cfr. Platone, *Crit.* 52c-d: «Inoltre, durante il processo avresti ancora avuto la possibilità di chiedere la pena dell'esilio, se lo avessi voluto: di fare cioè allora, col consenso della città, ciò che cerchi di fare adesso senza. E ti vantavi, allora, di non rammaricarti al pensiero di dover morire, dichiarando anzi di preferire all'esilio la morte! E ora non ti vergogni al ricordo di quei discorsi, e senza alcun riguardo per noi leggi cerchi di distruggerci, e ti comporti come il più vile schiavo tentando di fuggire contro i patti e gli accordi in base ai quali avevi convenuto con noi di regolare la tua vita di cittadino...».

¹²¹ Platone, *Crit.* 52a.

¹²² Cfr. Platone, *Crit.* 53b-c: «Pensa poi che piacere faresti, a te stesso oltre che ai tuoi amici, cadendo in un errore come quello di trasgredire i patti. Che i tuoi amici correranno anche loro il pericolo di andare in esilio ed essere privati di diritti civili, o perdere i propri beni, è abbastanza chiaro. Quanto a te, se ti recherai in qualcuna delle città più vicine, come Tebe e Megara (entrambe vantano una buona legislazione), vi giungerai, Socrate, come un nemico del loro ordinamento civico: tutti quelli che si preoccupano della propria città ti guarderanno con sospetto, considerandoti un guastatore di leggi, e

aveva condotto fino a quel momento. Quei pochi anni che gli sarebbero rimasti da vivere, li avrebbe trascorsi nel più buio isolamento, perdendo quanto gli era più caro: nessuno, infatti, avrebbe mai ritenuto onesto e giusto un uomo che aveva violato la fiducia verso le leggi della patria¹²³. E anche quando fosse morto tempo dopo di vecchiaia, i giudici dell'al di là lo avrebbero condannato per lo stesso motivo¹²⁴. In conclusione, la scelta moralmente più giusta, nella vita terrena, corrispondeva a quella apparentemente più ingiusta; ma il sacrificio a cui stava andando incontro Socrate sarebbe stato ripagato nel mondo ultraterreno, quello delle anime, in cui persiste la vera giustizia¹²⁵, quella che non «ricambia offesa con offesa e male con male»¹²⁶. Le Leggi di Atene a cui prestò ascolto Socrate lo invitarono, dunque, a mantenere la retta via che lui aveva deciso di intraprendere fin dall'inizio del processo e a non prestare ascolto ai giudizi di chi, come Critone, aveva provato a persuaderlo a cambiare idea. Questa volta la voce delle Leggi appariva al filosofo forte e chiara e, attraverso il discorso di Socrate, giunse anche a Critone, il quale, alla fine del dialogo, ammise di essere rimasto senza parole¹²⁷ e di accettare incondizionatamente la volontà dell'amico.

Come descritto nel *Fedone*, il giorno dell'esecuzione i familiari e gli amici di Socrate si recarono alla prigione molto presto. Lì era già presente la moglie del filosofo, Santippe, insieme al figlio piccolo. Appena gli amici arrivarono, la donna scoppiò in grida e lamenti, al punto che Socrate dovette pregare Critone di accompagnarla a casa¹²⁸: quelle ultime ore rimastegli egli voleva dedicarle ai suoi «consueti ragionamenti»¹²⁹, che lo avrebbero accompagnato, insieme ai presenti, fino al tramonto del sole, momento in cui avrebbe bevuto il veleno¹³⁰. Anche in questo suo ultimo giorno di vita il condannato appariva estremamente tranquillo, come se l'attesa della fine lo rendesse in qualche

rispetto ai giudici contribuirai a consolidare l'opinione che abbiano emesso una sentenza giusta, in quanto uno che corrompe le leggi può apparire, a maggior ragione, come un corruttore di giovani o di uomini stolti».

¹²³ Cfr. Platone, *Crit.* 53c-e: «E allora cosa farai, eviterai le città rette da buone leggi e gli uomini più onesti? E così facendo, varrà la pena di vivere? Oppure li avvicinerai, senza pudore, per parlare con loro... ma di cosa, Socrate? Argomenterai, come facevi qui, che le cose più preziose per l'uomo sono la virtù e la giustizia, e le leggi e tutto ciò che vi si connette? Non credi che il fare di Socrate apparirà sconveniente? È inevitabile. [...] Non vi sarà nessuno a rilevare che vecchio come sei, verosimilmente con poco tempo ancora da vivere, hai spinto il tuo tenace attaccamento alla vita fino al punto di trasgredire le leggi più importanti? Forse no, se non infastidirai nessuno: altrimenti, Socrate, ne avrai da sentire di commenti sul tuo conto, e ben umilianti! [...] E quelle nostre conversazioni sulla giustizia e le altre virtù, dove saranno andate a finire?».

¹²⁴ Cfr. Platone, *Crit.* 54c.

¹²⁵ Cfr. Platone, *Crit.* 54b-c: «Ma da' ascolto, Socrate, a noi che ti abbiamo allevato: non dare ai figli, alla vita, a null'altro più valore che a ciò che è giusto, affinché al tuo arrivo nell'Ade tu possa richiamare tutto ciò in tua difesa, presso coloro che lì comandano. Il comportamento che non sembra qui a te (né ad alcuno dei tuoi amici) preferibile, né più giusto né più pio, certo non ti apparirà preferibile quando tu sia giunto lì. È vero che andandovi – se poi lo fai – patisci un'ingiustizia, ma non da parte di noi leggi bensì degli uomini».

¹²⁶ Platone, *Crit.* 54c. Cfr. anche, Platone, *Phaed.* 63b-c, 69d-e.

¹²⁷ Cfr. Platone, *Crit.* 54d.

¹²⁸ Cfr. Platone, *Phaed.* 60a. Ove non specificato, la traduzione del *Fedone* è di G. Reale, in Platone, *Tutti gli scritti*, cit.

¹²⁹ Cfr. Platone, *Phaed.* 59a: «[...] per quanto fossimo a ragionare di filosofia secondo la nostra consuetudine, – che tali erano, anche allora, i nostri ragionamenti [...]».

¹³⁰ Cfr. Platone, *Phaed.* 61e.

modo felice¹³¹; e, d'altronde, non era quello un timore che poteva cogliere il σοφός; infatti, come tutti coloro che dedicano la vita alla filosofia, anche Socrate aveva speso gran parte del suo tempo contemplando la morte ed esercitandosi a morire, quindi poteva considerarsi ben pronto ad affrontare quel destino:

Tutti coloro che praticano la filosofia in modo retto rischiano che passi inosservato agli altri che la loro autentica occupazione non è altra se non quella di morire ed essere morti. E se questo è vero, sarebbe veramente assurdo per tutta la vita non curarsi d'altro che della morte, e poi, quando arriva la morte, addolorarsi di ciò che da tanto tempo si desiderava e di cui ci si dava tanta cura¹³².

Socrate apparve ben contento¹³³ quando due degli amici lì presenti, i tebani Simmia e Cebete, iniziarono a interrogarlo proprio su questo argomento. Essendo stati discepoli di Filolao¹³⁴, entrambi avevano preso parte, più volte, a incontri dedicati al tema della morte e al destino dell'anima¹³⁵, ma rimasero particolarmente sorpresi dalle parole pronunciate da Socrate. Questi, dinanzi alle perplessità dei suoi interlocutori¹³⁶, decise di portare avanti il suo discorso, con la speranza di poter fare chiarezza sui loro dubbi:

[...] presto [Cebete] lo potrai udire. A te, forse, farà meraviglia che solo questo caso, fra tutti gli altri, non ammetta eccezioni, e che non accada mai che, per l'uomo, così come avviene per le altre cose, si possano eccettuare casi o persone per cui sia meglio morire che vivere. E, forse, ti farà meraviglia che anche per costoro, per i quali è meglio morire, non sia cosa santa fare a se stessi questo beneficio e che, invece, debbano stare ad aspettare un altro benefattore! [...] Certo, detta così, la cosa pare non ragionevole; eppure una sua *ragione* forse ce l'ha¹³⁷.

¹³¹ Cfr. Platone, *Phaed.* 58e-59a: «FED. In verità io non so che strani sentimenti ebbi a provare trovandomi allora con Socrate. Ché non già, sebbene fossi presente alla morte di tale amico, mi entrò nell'anima senso alcuno di commiserazione: felice egli era, o Echècrate, e ne' modi e nelle parole, tanto intrepidamente e nobilmente morì; e mi dava immagine come di uno che, pur andando all'Ade, non vi andasse senza un divino fato, e che, anche colà giunto, egli sarebbe stato felice come nessun altro mai. E perciò, ti dicevo, nemmeno l'ombra mi sfiorò l'animo di un senso di misericordia, come pure sarebbe sembrato naturale in chi era presente a una scena così dolorosa [...]».

¹³² Platone, *Phaed.* 64a.

¹³³ Cfr. Platone, *Phaed.* 61e: «Anche perché, a chi è sul punto di intraprendere il suo viaggio per il mondo di là, niente mi pare si addica meglio del meditare e favoleggiare intorno a questo suo viaggio e dimora nel mondo di là, di che natura possiamo pensare che sia».

¹³⁴ Filolao di Crotone (470-390 a.C. ca.) fu un filosofo, matematico e astronomo greco, esponente della seconda generazione di pitagorici.

¹³⁵ Cfr. Platone, *Phaed.* 61d: «Ma come, o Cebete? Tu e Simmia, quando siete stati con Filolao, non avete sentito parlare di queste cose?» «Sì, ma niente di preciso, o Socrate».

¹³⁶ Cfr. Platone, *Phaed.* 61d-e: «Allora Cebete gli domandò: “Come puoi sostenere, o Socrate, che non è lecito fare violenza contro se stessi, e che, d'altro canto, il filosofo dovrebbe aver voglia di seguire chi muore?” [...] “E perché, allora, dicono che non è lecito uccidere se stessi, o Socrate? Che non si debba fare questo, come tu ora dicevi, l'ho già sentito anche da Filolao, quando egli era con noi, e anche da alcuni altri. Ma qualcosa di chiaro su questo non l'ho mai sentito da nessuno”».

¹³⁷ Platone, *Phaed.* 62a-b (corsivo mio).

La «ragione» a cui faceva riferimento il filosofo riportava alla dottrina orfica secondo cui gli uomini trascorrono la loro vita rinchiusi in una sorta di gabbia, in quanto il corpo altro non sarebbe che la prigione dell'anima, di cui gli stessi non possono liberarsi, a meno che a volerlo non siano gli dèi, come nel caso di Socrate¹³⁸. La morte, per colui che è vero filosofo, rappresenterebbe, dunque, la tanto attesa liberazione da quella condizione umana in cui l'anima è intrappolata durante l'esistenza terrena.

Tale spiegazione, però, non rese del tutto soddisfatto Cebete, che pose subito dopo un'obiezione a Socrate, dal momento che non riusciva a comprendere come gli uomini più saggi potessero accettare di abbandonare quella condizione (umana) che li rende «possesso degli dèi»¹³⁹:

Ma quello che poco fa affermavi, cioè che i filosofi dovrebbero volere di buon animo la morte, a me pare insensato, o Socrate, se quello che dicevamo prima era sensato, vale a dire che il dio è colui che ha cura di noi e che noi siamo suo possesso. Infatti, che gli uomini più saggi non si rammarichino di uscire da questo servizio in cui sono tutelati dai migliori tutori che esistano, quali sono appunto gli dèi, è cosa che non ha senso. Né si può credere che uno sia convinto di provvedere a se stesso con maggiore vantaggio, una volta liberatosi da quel servizio. Un folle potrebbe credere questo e pensare che si deve fuggire dal padrone; e solo un folle non penserebbe che non si deve fuggire dal padrone buono, ma che, anzi, conviene rimanere con lui, e che, fuggendo, si commetterebbe una follia. Invece chi è saggio desidera stare sempre accanto a chi è migliore di lui. Ma, se si ragiona così, risulta naturale esattamente il contrario, o Socrate, di quello che prima si diceva, ossia che ai saggi conviene rammaricarsi della morte, agli stolti rallegrarsene¹⁴⁰.

Socrate, che sembrava compiaciuto «di quella vivace argomentazione»¹⁴¹ presentata dall'amico tebano – sostenuta anche da Simmia¹⁴² –, ed essendo consapevole della difficoltà di persuadere un uomo testardo come Cebete¹⁴³, decise, per dimostrare la correttezza delle sue

¹³⁸ Cfr. Platone, *Phaed.* 62b-c: «Quello che viene espresso a questo proposito nei misteri, che noi uomini siamo come chiusi in una custodia, e che, perciò, non dobbiamo liberarcene e fuggire, mi sembra un profondo pensiero non facile da penetrare. Ma questo almeno, o Cebete, mi pare che sia ben detto: che sono gli dèi quelli che si prendono cura di noi, e che noi siamo un possesso degli dèi. [...] Allo stesso modo, dunque, non è cosa irragionevole che nessuno debba uccidere se stesso prima che il dio non gli mandi un necessario comando, come ha fatto ora con noi».

¹³⁹ Platone, *Phaed.* 62b.

¹⁴⁰ Platone, *Phaed.* 62c-e.

¹⁴¹ Platone, *Phaed.* 63a.

¹⁴² Cfr. Platone, *Phaed.* 63a: «Ma questa volta, o Socrate, sembra anche a me che Cebete abbia qualche ragione: perché mai uomini veramente sapienti si sottrarrebbero a padroni migliori di loro e se ne andrebbero lontani da essi così facilmente?».

¹⁴³ Cfr. Platone, *Phaed.* 63a: «e [Socrate], rivolgendo verso di noi lo sguardo, disse: “Cebete tira sempre fuori ragionamenti nuovi e non si lascia mai convincere immediatamente da quello che uno gli dice”».

affermazioni¹⁴⁴, di tentare una difesa in modo simile a quanto aveva fatto in tribunale¹⁴⁵. Come aveva più volte affermato nel corso del processo, il filosofo ribadì ancora una volta di non temere la morte poiché nell’Ade – ne era certo – sarebbe stato accolto da altri dèi e, forse, anche da uomini buoni¹⁴⁶. L’abbandono della vita terrena, quindi, non avrebbe comportato nessuna perdita, ma sarebbe stato piuttosto un guadagno, perché avrebbe finalmente consentito quell’incontro con le divinità così tanto auspicato durante l’esistenza:

In ogni modo, che io debba andare presso dèi, padroni sommamente buoni: ebbene, sappiate che, se mai c’è qualcosa che fermamente io mi sentirei di sostenere, è proprio questo. È proprio per questo che io non mi rattristo come gli altri, ma ho ferma speranza che per i morti ci sia qualcosa, e che questo, come si dice già dai tempi antichi, sia qualcosa di molto migliore per i buoni che non per i cattivi¹⁴⁷.

Le parole professate da Socrate suscitarono l’interesse¹⁴⁸ e anche il riso di Simmia, il quale, legato – come la maggior parte degli uomini – alle opinioni comuni in merito ai filosofi, non riusciva a comprendere come questi potessero attendere così placidamente la morte. La gente comune, seguì Simmia, – e, in particolare, i suoi concittadini¹⁴⁹ – considerava i φιλόσοφοι dei «moribondi»¹⁵⁰, e solo questo attributo avrebbe potuto giustificare l’atteggiamento tenuto da Socrate in quella tragica vicenda. A codesta obiezione, il filosofo rispose di essere consapevole di queste opinioni diffuse nei confronti dei filosofi, ma era pronto a dimostrare quanto fossero errate: infatti – disse –, la gente «non si è accorta in che senso i veri filosofi siano dei moribondi e in che senso siano degni di morte, e di

¹⁴⁴ Cfr. Platone, *Phaed.* 63e-64a: «Ora, a voi che siete i miei giudici, io desidero indicare la ragione per cui a me sembra verosimile che un uomo, che abbia passato, veramente, tutta la vita nella filosofia, debba avere fiducia, allorché si trovi sul punto di morire, e debba nutrire salda speranza che, una volta morto, riceverà nell’aldilà beni grandissimi. E come ciò possa essere, io, o Simmia e Cebete, cercherò di spiegarvelo».

¹⁴⁵ Cfr. Platone, *Phaed.* 63a-b: «E Socrate rispose: “Dite cose giuste! Credo, infatti, che voi vogliate dire che io, di fronte a queste obiezioni, mi debbo difendere come se fossi in tribunale”. [...] cercherò di difendermi davanti a voi in modo più persuasivo che non davanti ai giudici».

¹⁴⁶ Cfr. Platone, *Phaed.* 63b-c: «Ebbene – disse Socrate – [...] Se io, o Simmia e Cebete, non credessi veramente di andare, innanzitutto, presso altri dèi sapienti e buoni, e, poi, anche presso uomini morti, migliori di quelli qui, avrei torto di non rattristarmi della morte. Ma sappiate bene che io spero di andare presso uomini buoni, anche se questo non mi sentirei di sostenerlo con sicurezza»; Platone, *Apol.* 41a-c: «E poi: cosa non darebbe chiunque di voi, per incontrare Orfeo, o Museo, o Esiodo, od Omero? A ma va bene morire anche più di una volta, se tutto ciò è vero! Sarebbe un meraviglioso passatempo, per me in particolar modo, incontrare Palamede e Aiace figlio di Telamone [...]. Cosa non si darebbe [...] per poter esaminare colui che ha condotto contro Troia quell’immenso esercito, oppure Odisseo, o Sisifo, o tantissimi altri che si potrebbero nominare, uomini o donne...che irresistibile beatitudine sarebbe potersene stare là a conversare con costoro, stare in loro compagnia, facendo domande».

¹⁴⁷ Platone, *Phaed.* 63c.

¹⁴⁸ Cfr. Platone, *Phaed.* 63c-d: «E allora – disse Simmia –, o Socrate, hai intenzione di andartene via tenendoti questa convinzione solo per te? Oppure vorrai parteciparla anche a noi? Mi pare, infatti, che questo sia un bene che deve essere comune anche a noi; nel medesimo tempo, sarà la tua difesa se riuscirai a persuaderci di ciò che sostieni».

¹⁴⁹ Cfr. Platone, *Phaed.* 64c.

¹⁵⁰ Cfr. Platone, *Phaed.* 64a-b: «E Simmia, ridendo, disse: “Per Zeus, o Socrate, mi hai fatto ridere, anche se ora non ne avevo proprio voglia! Io penso che la gente, se sentisse dire questo, penserebbe che sia davvero ben detto dei filosofi – e lo riterrebbero in particolar modo i nostri concittadini –, ossia che essi sono veramente dei moribondi; e direbbe di essersi ben accorta che i filosofi sono degni di subire la morte!”».

quale morte!»¹⁵¹. Per dar prova di queste sue convinzioni, Socrate invitò gli interlocutori a riflettere ontologicamente sulla morte¹⁵², dando inizio – come sua consuetudine – al dialogo su cui è incentrata l’opera.

Quando arrivò il momento della condanna, Socrate, posto dinnanzi alle ultime richieste degli amici, ribadì loro, ancora una volta, il suo messaggio: che essi dovevano onorarne la memoria dedicandosi alla cura di se stessi; solo così avrebbero fatto cosa gradita a lui, ai suoi cari e a se stessi. A differenza di Simmia e Cebete, che sembravano aver colto e accolto pienamente i discorsi proferiti da Socrate nel corso delle ore trascorse insieme¹⁵³, Critone appariva reticente, non convinto delle affermazioni condivise dal maestro e, soprattutto, dell’idea che egli avrebbe raggiunto la vera felicità subito dopo la morte:

Non riesco, amici miei, a convincere Critone che io sono questo Socrate qui, che sta discorrendo proprio ora con voi e sta mettendo in ordine ciascuna delle sue argomentazioni; secondo lui, invece, io sono quello che fra poco egli vedrà cadavere, e chiede come mi deve seppellire. Ciò che, invece, io sono andato componendo da tempo in un lungo discorso, cioè che quando avrò bevuto il veleno non rimarrò più tra voi, ma me ne andrò a godere della condizione felice dei beati, tutto ciò mi sembra che per lui io lo dica invano, per consolare voi e me stesso¹⁵⁴.

Non essendogli rimasto molto tempo a disposizione, Socrate non poté soffermarsi oltre sulla questione e sfruttò gli ultimi minuti a disposizione per prepararsi alla condanna. Salutati i figli e la moglie, il filosofo non ebbe il tempo di sedersi che arrivò il messo degli Undici a comunicargli che era giunto il momento di bere il veleno. Socrate ordinò a Critone di far portare la dose, perché egli era pronto a ingerirla. Anche in questa circostanza Critone si dimostrò reticente e chiese a Socrate di aspettare un altro po’ di tempo, ché tanto il sole non era ancora tramontato e non era necessario avere fretta. Molti prigionieri, infatti, assumevano il veleno molto tempo dopo aver ricevuto il messaggero, perché prima era loro concesso di mangiare e bere a sazietà e di unirsi con una donna. Ma a Socrate questa attesa non serviva, perché non ne avrebbe guadagnato nulla, anzi lo avrebbe reso ridicolo di fronte a se stesso, «aggrappandomi alla vita e cercando di metterne da parte un po’, quando non ce n’è più»¹⁵⁵. Allora Critone mandò uno schiavo a prendere il veleno e lo fece consegnare a Socrate,

¹⁵¹ Platone, *Phaed.* 64b-c.

¹⁵² Cfr. Platone, *Phaed.* 64c: «Ragioniamo, dunque, tra noi e lasciamo andare la gente. Riteniamo noi che la morte sia qualche cosa?».

¹⁵³ Pur percependo, allo stesso tempo, un senso di vuoto e di mancanza: «eravamo certi che saremmo vissuti orfani, come privati di un padre, per il resto della vita (Platone, *Phaed.* 116a 7-9)

¹⁵⁴ Platone, *Phaed.* 115c 6-d 7.

¹⁵⁵ Cfr. Platone, *Phaed.* 116e.

che lo prese con grande serenità, «senza tremare, senza cambiare colore e senza una smorfia»¹⁵⁶, continuando a scherzare ironicamente¹⁵⁷; lo bevve d'un fiato, rimanendo impassibile e attese che facesse effetto. In quello stesso istante i suoi compagni, che fino a quel momento erano riusciti a trattenersi, scoppiarono in lacrime. «Anche a me [Fedone], nonostante i miei sforzi, le lacrime scesero a fiumi, e così mi coprii il volto e piansi me stesso – non certo lui piangevo, bensì la mia sorte, privo come sarei rimasto di un uomo del genere... Critone ancora prima di me, non riuscendo a trattenere le lacrime, si era alzato ed era uscito. Apollodoro, che non aveva mai smesso di piangere già da prima, allora soprattutto esplose in grida mentre piangeva e si lamentava, tanto da spezzare il cuore a tutti i presenti»¹⁵⁸. Solo Socrate appariva tranquillo, e anche stranito dalle reazioni dei suoi amici, ai quali disse: «Ma che cosa state facendo? Siete ben strani! Proprio per questa ragione ho fatto allontanare le donne, perché non facessero sciocchezze del genere; ho sentito dire, infatti, che bisogna morire con parole di buon auspicio. Perciò state tranquilli e siate forti»¹⁵⁹. Con queste parole, a pochi minuti dalla morte, Socrate ancora dimostrava la sua forza e la coerenza che lo aveva accompagnato per tutta la vita. Davanti alla morte il suo insegnamento appariva ancora di più come un messaggio di vita, di una vita migliore che avrebbe accolto la sua anima nell'al di là, ma che i suoi discepoli, attraverso la sua eredità, avrebbero potuto insegnare agli uomini a coltivare anche nel mondo terreno. Qualche istante prima che il veleno arrivasse al cuore, lo raffreddasse e lo fermasse, Socrate fece l'ultima richiesta a Critone proferendo queste ultime parole: «Critone, siamo debitori di un gallo ad Asclepio; saldate il debito e non ve ne dimenticate»¹⁶⁰.

II. 2. Socrate e la democrazia ateniese

Subito dopo l'esecuzione della pena, gli Ateniesi furono pervasi da un forte senso di colpa e dispiacere per la morte del filosofo, tale da spingere la comunità a dichiarare il lutto cittadino per onorarne la memoria. Anche la reazione contro gli accusatori di Socrate fu estremamente violenta e culminò nella condanna capitale dello stesso Meleto¹⁶¹. Gli allievi di Socrate – *in primis* Platone – si sentirono in dovere di trasmettere ai posteri gli insegnamenti del maestro scomparso, pertanto si

¹⁵⁶ Platone, *Phaed.* 117b 3-4.

¹⁵⁷ «Anzi, guardando quell'uomo da sotto in su, come era solito fare, con quei suoi occhi da toro, disse: “Che ne dici se con un po' di questa bevanda facessimo una libagione a qualche dio? Si può fare?”» (Platone, *Phaed.* 117b 6-7).

¹⁵⁸ Platone, *Phaed.* 117c 4-d 6.

¹⁵⁹ Platone, *Phaed.* 117d 7-e 2.

¹⁶⁰ Platone, *Phaed.* 118a 7-9.

¹⁶¹ Questa la testimonianza di Diogene Laerzio: «Socrate non era ormai più fra gli uomini. Gli Ateniesi si pentirono subito, tanto da chiudere sia palestre sia ginnasi. E, mentre Anito e Licone furono esiliati, condannarono a morte Meleto. Onorarono invece Socrate con una statua di bronzo, che collocarono nel *Pompeion*; dopo che Lisippo la ebbe realizzata. E gli abitanti di Eraclea, quando Anito venne a stabilirsi da loro, lo bandirono il giorno stesso». Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, II 43.

impegnarono a comporre una serie di opere a testimonianza della vita e del pensiero socratico. La maggior parte di questi scritti possedeva una natura apologetica ed encomiastica¹⁶² anche se, nello stesso periodo, circolarono delle opere denigratorie nei suoi confronti¹⁶³. Fu soprattutto un piccolo libello attribuito a Policrate¹⁶⁴ a suscitare forte irritazione tra gli eredi di Socrate¹⁶⁵, poiché al suo interno era chiaramente affermata quell'accusa – ben nota alla comunità ateniese – che nessuno, durante il processo, volle dichiarare esplicitamente: si trattava di quello che Wallace ha definito lo «spettro dei Trenta»¹⁶⁶, ovvero la paura che Socrate potesse costituire un serio pericolo per il neonato governo democratico. Questo timore nasceva dallo stretto rapporto che unì il filosofo ad alcuni discepoli che, anni dopo aver frequentato la cerchia del maestro, entrarono a far parte del governo tirannico dei Trenta. I nomi in questione erano quelli di Crizia e Carmide¹⁶⁷, a cui si affiancava quello di Alcibiade¹⁶⁸; quest'ultimo, pur parteggiando per la democrazia, era considerato nemico del governo a causa delle sue origini aristocratiche e delle accuse di blasfemia e tradimento rivoltegli dopo lo scandalo delle Erme.

¹⁶² Oltre ai dialoghi di Platone, di cui Socrate rappresenta, nella maggior parte dei casi, il protagonista, e agli scritti socratici di Senofonte, particolarmente significativi in questo contesto sono i *logoi sokratikoi*: quell'insieme di dialoghi composti da allievi meno conosciuti di Socrate, conservatisi in forma indiretta e frammentaria, che riportano alcuni contenuti delle dottrine del maestro e della sua attività filosofica.

¹⁶³ Cfr. J. Ober, *Socrates and Democratic Athens*, in D.R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge 2011, pp. 138-179, p. 147: «The trial of Socrates spawned a new kind of Athenian literature: speeches of defense (*Apologiai*) and of accusation (*Kategoriai*) written for and against Socrates – the former by Socrates' followers and the latter by their intellectual opponents. The trial was sufficiently notorious a half-century later to be cited in an Athenian courtroom by the politician and prosecutor Aeschines (1.173), who argued that the conviction of Socrates would be rendered unfair in retrospect if the judges were to allow the defendant's supporter, Demosthenes, to use the trial as a sophistical showcase. About a decade earlier (in c. 352 BCE), the Athenian rhetorician Isocrates, whose school rivaled Plato's Academy, wrote an immense and fanciful super-*Apology*. In that speech (*Antidosis*) Isocrates cast himself in the role of an intellectual, falsely charged with "corrupting the youth," who faced capital charges if his defense failed to convince the judges: Isocrates' reader was obviously meant to recognize Plato's *Apology of Socrates* as the literary model that Isocrates sought to surpass in his lengthy and ornate legal fiction».

¹⁶⁴ Cfr. F. Ferrari (a cura di), *Socrate tra personaggio e mito*, Milano 2007, pp. 21-22: «All'Apologia di Platone, composta presumibilmente intorno al 395, dovette rispondere la *Kategoria* di Policrate (393), un atto di accusa filodemocratico che riprendeva e approfondiva gli argomenti utilizzati contro il filosofo nel corso del processo; i primi due libri dei *Memorabili* di Senofonte costituiscono, a loro volta, una risposta allo scritto di Policrate e una difesa della fedeltà di Socrate ai valori della polis»; M. Montuori, *Socrate. Fisiologia di un mito*, Milano 1998, pp. 321 sg. Cfr. anche *infra*, pp. 55-56.

¹⁶⁵ Come dimostrano i *Memorabili* di Senofonte, una parte dei quali è dedicata proprio alla «Difesa di Socrate dalle accuse rivoltegli da Policrate». Cfr. Senofonte, *Memorabili*, I 2, 9 sg.

¹⁶⁶ Cfr. R.W. Wallace, *Plato 'Logographos': Defense of Socrates*, in «Philosophia», 43 (2013), pp. 99-112, p. 106; M.M. Sassi, *Indagine su Socrate*, cit., p. 182: «per usare un'espressione efficace di Robert Wallace, c'era "un elefante nell'aula" del tribunale, che non si poteva non vedere anche se non era menzionato nell'accusa formale, perché in base all'ammnistia del 403 nessuna causa giudiziaria poteva fare riferimento a reati commessi in anni precedenti, e perciò anche l'accusa aveva puntato sul reato di empietà. E l'elefante del caso era, per dirla ancora con Wallace, "lo spettro dei Trenta"».

¹⁶⁷ Cfr. M.M. Sassi, *Indagine su Socrate*, cit., p. 182: «Queste amicizie pericolose saranno menzionate esplicitamente nel libello in cui il retore Policrate, dopo la morte di Socrate, dipingerà Socrate come nemico della democrazia, provocando la difesa altrettanto esplicita di Senofonte nei *Memorabili*».

¹⁶⁸ Questi fu guardato con sospetto dalla cittadinanza ateniese sin dal periodo giovanile, a causa dello stile di vita "scapestrato" che conduceva e per la comune convinzione che provasse un sentimento amoroso nei confronti di Socrate, anche se tutte le fonti in nostro possesso ribadiscono l'integrità morale del maestro verso il suo allievo. Ma fu durante il periodo della guerra del Peloponneso che la figura di Alcibiade ritornò in primo piano a causa del suo coinvolgimento nel trafugamento delle Erme, del quale fu accusato. Cfr. Senofonte, *Memorabili* I, 2, 12-16; Platone, *Apol.* 33a.

Dell'eredità socratica il processo e l'esecuzione rappresentano gli eventi meglio documentati, ma le contraddizioni riportate dalle fonti in merito al 'caso Socrate' non consentono, nonostante i numerosi secoli trascorsi, di giungere a delle conclusioni univoche sulla vicenda; al contrario, le continue indagini su questo drammatico evento della storia della democrazia occidentale hanno spianato il terreno a innumerevoli filoni interpretativi, lasciando aperti degli interrogativi su cui, ancora oggi, gli storici si confrontano: perché Socrate, il modello filosofico di uomo buono, fu accusato di un illecito pubblico? Perché fu condannato? Era realmente colpevole di aver commesso i reati di accusa? Perché si sottopose al processo e all'esecuzione, invece di lasciare Atene per proseguire le sue indagini filosofiche altrove? Come ha fatto una comunità democratica, fondata sul valore della libertà di parola e del dibattito pubblico, a condannare e giustiziare il suo più famoso filosofo-cittadino?¹⁶⁹ Per le finalità di tale lavoro, la questione di maggiore interesse riguarda il rapporto tra Socrate e la sua città, l'Atene democratica che diede al filosofo la vita ma anche la prematura morte.

Dal *Critone* si apprende che Socrate, come qualunque altro cittadino ateniese, doveva la sua esistenza alle leggi¹⁷⁰ della sua città natale, in particolare a quelle sul matrimonio, che legittimavano l'unione tra un uomo e una donna in possesso, entrambi, della cittadinanza, garantendo lo stesso diritto ai figli nati dal matrimonio. Così era stato per Socrate¹⁷¹. Quelle stesse leggi definirono le successive condizioni di educazione e di istruzione del filosofo (oltre a limitare le sue future possibilità matrimoniali), rendendolo un Cittadino ateniese in senso sociale e politico¹⁷²: i νόμοι di Atene, infatti, prevedevano, per chi ne avesse la possibilità economica, non solo un'istruzione elementare di base (imparare a leggere e scrivere), ma anche una formazione culturale più avanzata in poesia, musica e atletica, offerta da precettori privati¹⁷³; e anche se l'obiettivo primario dell'educazione ateniese era quello di formare i futuri cittadini dello Stato – uomini che avrebbero dovuto prendere parte attiva alla vita politica e svolgere le funzioni previste per la corretta amministrazione statale –, la libertà garantita dal sistema democratico non imponeva l'obbligo di partecipazione civica, se non in circostanze ben definite¹⁷⁴. In questo senso, il confronto con le leggi spartane – rispetto alle quali Socrate, ancora nel *Critone*¹⁷⁵, è accusato di tessere le lodi – risulta

¹⁶⁹ Cfr. J. Ober, *Socrates and Democratic Athens*, cit., p. 138.

¹⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 162. Quando Socrate riconosce di aver ricevuto la sua educazione (*παιδεία*) dai νόμοι di Atene, deve essersi riferito sia alla legge scritta sia alla consuetudine.

¹⁷¹ Platone, *Crit.* 50d e n. 261.

¹⁷² Cfr. J. Ober, *Socrates and Democratic Athens*, cit., pp. 159-160.

¹⁷³ Cfr. *ivi*, p. 161.

¹⁷⁴ Nel caso di Socrate, si ricorda la sua partecipazione come oplita all'assedio di Potidea (432-439), alla battaglia di Anfipoli (422) e a quella di Delio (424), e come membro del Consiglio dei Cinquecento nel processo contro i generali della battaglia delle Arginuse. Cfr. Platone, *Apol.* 28e e 32a-c; *Crit.* 52b; *Symp.* 219e-220e, 221a sg; *Lach.* 181b; *Gorg.* 473e-474a; Senofonte, *Mem.* I,1,18; Diogene Laerzio, *Vite e dottrine*, II, 22-23. Plutarco, *Alc.* 7.4-5.

¹⁷⁵ Cfr. Platone, *Crit.* 52e-53a.

illuminante. La legislazione di Sparta – al tempo del processo contro il filosofo governata da un sistema oligarchico – prevedeva, da parte dello Stato, un controllo sui suoi membri sin dalla nascita; al contrario, la consuetudine ateniese specificava che la scelta fondamentale di allevare un bambino o di ucciderlo (per esposizione) spettava alla famiglia e non allo Stato: se Socrate, ad esempio, fosse nato da genitori spartani, sarebbe stato subito esaminato da funzionari incaricati di sterminare i bambini che apparivano malformati e, pur non conoscendo esattamente i criteri da loro utilizzati per questa pratica, alla luce dell'antica tradizione sul suo aspetto molto particolare, è alquanto ipotizzabile che un Socrate 'spartano' potesse non sopravvivere oltre i primi giorni di vita. Se invece fosse stato risparmiato, lo stesso Socrate, in territorio lacedemone, avrebbe ricevuto, dopo i sette anni, un'educazione altamente regolamentata dallo Stato: sarebbe stato inserito in un gruppo di ragazzi della stessa età e sottoposto a un addestramento fisico estremamente rigoroso, finalizzato interamente a renderlo un membro efficace dell'esercito terrestre altamente professionale di Sparta¹⁷⁶. A ogni spartano veniva insegnato a essere simile (ὁμοιος) a ogni altro: gli atteggiamenti verso il mondo, il comportamento pubblico e privato e le condizioni di vita erano, almeno in linea di principio, *standardizzati* a livello statale. Il modello su cui si formavano i giovani doveva essere atemporale: il cambiamento, la differenza e l'innovazione erano sistematicamente soppressi in quanto contrastanti con il conservatorismo della società¹⁷⁷. Quindi, l'educazione imposta ai Lacedemoni dai loro νόμοι non avrebbe fornito a Socrate alcuno spazio per sviluppare o perseguire i suoi interessi intellettuali ed etici; mentre l'educazione che egli aveva ricevuto da giovane, accettata e condivisa dalla legislazione formale e informale di Atene, gli aveva consentito di dedicare la sua vita alla riflessione filosofica¹⁷⁸, rendendolo il grande pensatore che la storia ha tramandato. La libertà di essere se stesso, di poter godere di una condizione economica adagiata¹⁷⁹ – il che gli consentì di non dover svolgere alcuna attività lavorativa per mantenere la famiglia – e dedicare il proprio tempo alla filosofia erano alcuni dei privilegi di cui aveva goduto Socrate in quanto cittadino ateniese. Verso la Città, dunque, e soprattutto verso le sue leggi, il filosofo aveva un forte debito di riconoscenza.

¹⁷⁶ Cfr. J. Ober, *Socrates and Democratic Athens*, cit., p. 161.

¹⁷⁷ Cfr. *ibidem*.

¹⁷⁸ Questa assoluta dedizione lo aveva spinto a trascurare gli affari pubblici e privati per dedicarsi esclusivamente alla sua missione. Cfr. Platone, *Apol.* 31b-d, 32e: «[...] ho trascurato tutti i miei interessi e ormai da tanti anni lascio che vengano trascurati gli affari di casa mia, mentre da sempre mi occupo dei vostri, avvicinandovi singolarmente per indurvi, come un padre o un fratello maggiore, a coltivare la virtù. [...] È questo che si oppone a che mi impegni nell'attività politica, e ben a ragione mi pare: vi sarà ormai evidente, Ateniesi, che se da tempo mi fossi dato da fare in politica da tempo sarei perito, senza essermi reso minimamente utile né a voi né a me stesso. [...] Credete mica che avrei potuto sopravvivere per tanti anni se mi fossi impegnato nelle cose pubbliche, e con l'impegno che si addice a un buon cittadino mi fossi ereto a difensore della giustizia, mettendo questo scopo – come è doveroso – sopra ogni altra cosa? Certo che no, Ateniesi!».

¹⁷⁹ Anche la condizione economica di Socrate rappresentò un 'privilegio' determinato dal suo essere cittadino di Atene. Secondo le usanze ateniesi, infatti, un padre che sopravviveva alla mezza età doveva consegnare tempestivamente il proprio patrimonio ai figli legittimi e, sebbene non si conoscano i dettagli, Socrate ereditò sicuramente dal padre un patrimonio sufficiente a permettergli di arruolarsi nei ranghi della fanteria oplita pesante, di sposarsi due volte e di crescere tre figli. Cfr. anche J. Ober, *Socrates and Democratic Athens*, cit., pp. 160-161.

Sebbene Socrate nel *Critone* faccia riferimento solo a un trio di beni ricevuti dalle Leggi¹⁸⁰ – nascita, crescita ed educazione –, la concezione generale secondo cui ogni cittadino mantiene per tutta la vita un debito verso la πόλις era comune nel pensiero politico normativo ateniese¹⁸¹. A differenza, però, delle risposte convenzionali date dai concittadini di Socrate per adempiere agli obblighi di obbedienza e partecipazione civica, il filosofo cercò di saldare questo debito in un modo che risultava – come era sua caratteristica – alquanto ‘stravagante’. La convenzione ateniese prevedeva che ogni cittadino offrisse liberamente alla πόλις qualsiasi eccellenza individuale e personale possedesse: i membri delle famiglie facoltose pagavano periodicamente delle tasse speciali basate sul patrimonio totale della famiglia (εἰσφορά) o contribuivano a finanziare le cerimonie pubbliche; cantanti e danzatori si esibivano gratuitamente durante le celebrazioni; gli atleti potevano inserirsi nel corpo militare dell’esercito; coloro che possedevano conoscenze specialistiche, o erano abili nell’arte oratoria, avrebbero partecipato alle riunioni pubbliche degli organi democratici. Ai cittadini privi di specifiche competenze e attitudini, e a coloro che vivevano in condizioni economiche disagiate, era richiesta l’obbedienza alle leggi scritte e alle consuetudini non scritte della città, agli ordini dei magistrati pubblici e alla chiamata al servizio militare: quando veniva convocato, il buon cittadino serviva la πόλις con il proprio corpo – il più delle volte come cavaliere, uomo della fanteria pesante (oplita) o rematore della flotta –, sacrificando spesso la propria vita per la difesa della patria¹⁸². Socrate, invece, pur avendo adempiuto in passato ai doveri ‘formali’ previsti dalla legislazione ateniese, riteneva che il modo più giusto per ricambiare i doni concessi dalla città fosse esercitando la sua missione: spendendo la sua vita per gli altri e trascorrendo le giornate negli spazi pubblici dell’ἀγορά per trasmettere quegli insegnamenti necessari a «svegliare» gli Ateniesi dal loro sonno morale, così come fa un tafano con un cavallo di razza pigro¹⁸³. Ma, come avviene spesso in natura, nessun cavallo continuamente punzecchiato da un insetto rimarrebbe del tutto indifferente al fastidio da quello provocatogli e, al momento opportuno, proverebbe ad ucciderlo. Così avvenne per il tafano Socrate.

È possibile che la scelta del filosofo di utilizzare una tale similitudine per definire, davanti ai giudici del tribunale, il suo rapporto con la città di Atene non fosse casuale: egli, forse, era ben consapevole delle conseguenze che sarebbero seguite a un processo dalle caratteristiche atipiche come quello intentato contro di lui. Non aveva, dunque, nulla da perdere. E lo stesso motivo potrebbe

¹⁸⁰ Cfr. Platone, *Crit.* 50e sg.

¹⁸¹ Cfr. J. Ober, *Socrates and Democratic Athens*, cit., pp. 150-151.

¹⁸² Cfr. *ivi*, pp. 151 sg.

¹⁸³ Cfr. Platone, *Apol.* 30e sg: «Perché nel caso mi uccidiate non troverete facilmente un altro come me, davvero appiccicato dal dio alla città (per usare un’immagine un po’ buffa) come a un imponente cavallo di razza, che è però per la sua mole un po’ pigro e bisognoso di essere stuzzicato da un qualche tafano: così, mi pare, il dio mi ha attaccato alla città con la funzione di svegliarvi, persuadervi e rimbrottarvi uno per uno, intrufolandomi dovunque incessantemente per tutto il giorno».

giustificare l'atteggiamento vanaglorioso tenuto dall'imputato nel corso di tutto il processo, di cui parlano, esplicitamente o implicitamente, le fonti socratiche¹⁸⁴. Il primo riferimento è all'*Apologia* di Senofonte¹⁸⁵, che spiega tale condotta ipotizzando che il filosofo, ormai anziano, pur essendo innocente, intendesse compiere una sorta di «suicidio giudiziario»¹⁸⁶; il Socrate di Platone, invece, pur affermando più volte la sua innocenza¹⁸⁷, appare certo di non poter ottenere l'assoluzione¹⁸⁸, perché – dichiara – il suo impegno morale è prettamente in contrasto con gli atteggiamenti diffusi e condivisi dalla comunità.

E non vi irritate se dico la verità: non c'è uomo che possa salvarsi qualora si opponga francamente a voi o a qualsiasi altra massa popolare, e cerchi di impedire che si verifichino nella città tante ingiustizie e illegalità: è bensì necessario che chi intende realmente lottare per la giustizia, se vuole sopravvivere anche solo per poco, viva come uomo privato e non pubblico¹⁸⁹.

Quindi, l'arroganza percepita nei discorsi di Socrate, secondo la lettura platonica, denoterebbe una particolare raffinatezza retorica e una ricchezza logica¹⁹⁰ necessarie all'imputato per contrattaccare le accuse rivoltegli. L'obiettivo del Socrate platonico, infatti, non era solo quello di confutare i capi di imputazione a lui attribuiti dai suoi oppositori – traguardo pienamente raggiunto a conclusione della vicenda giudiziaria –, ma, soprattutto, di screditare le convinzioni espresse da Meleto in merito a due principi fondamentali della democrazia ateniese: l'educazione e la politica. Meleto incarnava perfettamente il senso comune della comunità, fondato sull'idea che l'istituzione democratica vigente garantisse ai suoi cittadini un'adeguata formazione, dapprima attraverso l'educazione dei giovani ai valori della tradizione classica, in seguito avviandoli alla vita politica. Socrate aveva speso la maggior parte della sua vita per dimostrare, in realtà, la degenerazione che aveva investito questi capisaldi della cultura ateniese, colpendo nel profondo queste due dimensioni – quella etica e quella politica – con modi e termini difficilmente comprensibili agli uomini comuni, tanto da alimentare fino alla fine la sua immagine di 'intellettuale dissidente'.

Appare lecito chiedersi, a questo punto, come mai Socrate – così fortemente legato e fedele alle leggi di Atene, tanto da rifiutare la proposta dell'amico Critone di evadere dal carcere per non

¹⁸⁴ A tal riguardo, il riferimento è alla *megalegoria* e alla *parrhesia* attribuite a Socrate durante l'esposizione della sua difesa al processo. Su questi caratteri dell'apologia di Socrate cfr. M.M. Sassi, *Indagine su Socrate*, cit., pp. 195 sgg; J. Ober, *Socrates and Democratic Athens*, cit., p. 142 sgg.

¹⁸⁵ Cfr. Senofonte, *Apol.* 1.

¹⁸⁶ J. Ober, *Socrates and Democratic Athens*, cit. p. 142.

¹⁸⁷ Cfr. Platone, *Apol.* 28a.

¹⁸⁸ Cfr. Platone, *Apol.* 29c.

¹⁸⁹ Platone, *Apol.* 31e.

¹⁹⁰ Per un'analisi più dettagliata sulla retorica nell'*Apologia* di Platone, cfr. J. Ober, *Political dissent in democratic Athens: intellectual critics of popular rule*, Princeton, 1998, pp. 166-179.

infrangere il patto che lo unì sin dalla nascita ai νόμοι della Città – sacrificò la sua stessa vita in nome dei principi che aveva sempre professato, anche se questi contrastavano con quelli previsti dalla legislazione ateniese. Questa domanda se l'era già posta il Socrate dell'*Apologia* platonica:

Se a questo punto mi dicesse: «Non ti vergogni, Socrate, di esserti dedicato a un'occupazione per cui rischi ora la morte?», ecco che cosa avrei il dovere di replicare: «Hai torto, caro mio, se pensi che un uomo anche di non grande valore debba far conto del pericolo di vita o di morte: l'unica cosa di cui dovrà curarsi, quando agisce, sarà se le sue azioni sono giuste o meno, e le sue opere degne di uomo nobile o ignobile [...]»¹⁹¹.

Una prima motivazione potrebbe legarsi ancora a quel rispetto delle leggi affermato nel *Critone*: se i membri dell'esercito cittadino erano disposti a sacrificare la loro vita in battaglia pur di difendere la loro città, dimostrando in questo modo la fedeltà ai νόμοι ateniesi, Socrate avrebbe potuto dar prova della stessa gratitudine accettando dignitosamente la sentenza pronunciata dalla giuria. Assecondare il piano di fuga ideato dagli amici per evadere dalla prigione avrebbe significato, infatti, infrangere la legge, violare un ordine legale emesso da autorità pubbliche competenti: anche se Socrate era stato condannato ingiustamente rispetto alla «giustizia assoluta»¹⁹², non lo era stato, invece, rispetto a quella prevista dalla legislazione ateniese. La giuria, invero, non aveva commesso alcun errore procedurale nell'emettere il giudizio, poiché il processo si era svolto in maniera legalmente corretta, quindi il verdetto finale possedeva indiscutibile valore giuridico¹⁹³. Socrate, perciò, soppesata la presunta ingiustizia subita rispetto al potenziale affronto che la sua fuga avrebbe arrecato alle leggi della πόλις, scelse di rispettare il 'volere' di quelle rinunciando alla sua salvezza. D'altronde, l'obbedienza alla legge ateniese era richiesta sulla base del fatto che il filosofo, in quanto cittadino, come i suoi antenati, era «figlio e schiavo»¹⁹⁴ di quelle stesse leggi¹⁹⁵. Ma sulla scelta di Socrate influì, probabilmente, anche il suo senso del dovere verso il *daimonion*, quella voce interiore che lo tratteneva continuamente dal compiere azioni sbagliate. Anche durante il processo, l'imputato cercò di farsi guidare da quel monito 'divino'; tuttavia, nel corso di quella particolare circostanza, non

¹⁹¹ Platone, *Apol.* 28b.

¹⁹² J. Ober, *Socrates and Democratic Athens*, cit., p. 148.

¹⁹³ Nel processo legale ateniese non esisteva la figura del magistrato che presiede le cause in tribunale e che potesse, di conseguenza, dichiarare l'annullamento di un processo. Non era consentita, dunque, la possibilità di appellarsi a un tribunale superiore dopo l'emissione di una sentenza. Per un approfondimento della questione cfr. R. Osborne, *Law in Action in Classical Athens*, in «Journal of Hellenic Studies» 105 (1985), pp. 40-58; J. Ober, *Law and Political Theory*, in Michael Gagarin (ed.), *Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge 2005, pp. 394-411.

¹⁹⁴ Platone, *Crit.* 50e

¹⁹⁵ Questo argomento, con la sua inaspettata introduzione di posizioni sociali fundamentalmente diseguali (un padre o un padrone può trattare il figlio o lo schiavo in un modo che a loro non è consentito), si fonda, in realtà, su un valore di reciprocità in un contesto civico/politico: se Socrate, cittadino ateniese, danneggiasse le leggi della sua *polis*, restituirebbe dei *mali* per i beni ricevuti, analogamente a un figlio che compie il male verso il padre nonostante i sacrifici e i beni da questo elargiti sin dalla sua nascita. Cfr. J. Ober, *Socrates and Democratic Athens*, cit., pp. 149-150.

percepì alcun segno che potesse distoglierlo dalle sue intenzioni e Socrate interpretò questo silenzio come un segnale: stava andando verso la direzione giusta, stava per compiere il suo destino.

Non si può affermare con certezza se e quale delle due motivazioni abbia avuto in Socrate il sopravvento sull'altra, o se entrambe siano state valutate dal filosofo su un pari livello. La maggior parte degli studi sulla questione¹⁹⁶ propende per una visione armonica delle due dimensioni – quella morale e quella teologica. Vlastos riteneva che non esistesse un conflitto tra questi due aspetti, perché Socrate – a suo parere – era in possesso di due differenti sistemi di credenze, autonomamente giustificati, che gli consentivano, allo stesso tempo, di obbedire al segno divino e impegnarsi nella sua ricerca elenctica:

Il paradosso che ho esposto all'inizio di questo contributo dunque si dissolve: non può esservi conflitto alcuno fra la disponibilità incondizionata di Socrate a seguire la ragione critica dovunque lo conduca e il suo impegno parimenti incondizionato a obbedire a comandi impartitigli dal suo dio soprannaturale mediante segni soprannaturali. Questi due impegni non possono confliggere perché solo mediante l'uso della sua ragione critica Socrate può determinare il vero significato di tutti questi segni¹⁹⁷.

Tutto ciò che il filosofo poteva ottenere dal *daimonion* era solo una «rassicurazione soggettiva»¹⁹⁸, complementare e mai in grado di mettere in discussione il suo stesso ragionamento. Questa posizione, seppur con motivazioni differenti, è ancora oggi quella maggiormente condivisa dagli studiosi del pensiero socratico. McPherran¹⁹⁹, ad esempio, segue Vlastos²⁰⁰ nel caratterizzare il segno come un fenomeno extra-razionale e si avvicina in parte allo storico nel proporre che, quando possibile, Socrate sottoponga il segno a una conferma razionale. Il monito divino, secondo l'autore, non fornisce al filosofo una conoscenza morale definita e universale, ma, contrariamente a quanto asserito da Vlastos, costituirebbe una fonte extra-razionale di particolari contenuti morali che sono essi stessi fondati razionalmente, se non del tutto razionali in origine²⁰¹; a differenza di Vlastos, però, attribuisce al segno «sufficient epistemic significance to challenge the exclusive authority of secular

¹⁹⁶ Un filone molto interessante di studi socratici affronta la questione della compatibilità, nel pensiero di Socrate, tra la sua *razionalità* – identificata con la conoscenza morale e acquisibile attraverso il dialogo e la pratica dell'*elenchos* – e la *religiosità* – intesa non solo come obbedienza e dovere verso il *daimonion*, ma, più in generale, come rapporto con il paganesimo della sua epoca. Tale questione risalirebbe già a Plutarco, che si interrogò su questo aspetto nel trattato *Il demone di Socrate* (*Ἡ περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου* o *De genio Socratis*).

¹⁹⁷ G. Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991, p.171.

¹⁹⁸ «subjective reassurance». Cfr. A.A. Long, *How Does Socrates' Divine Sign Communicate with Him?*, in S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Oxford 2006, pp. 63-74, p. 66.

¹⁹⁹ Cfr. M.L. McPherran, *The Religion of Socrates*. University Park, PA 1996, pp. 187-189; Long A.A., *How Does Socrates' Divine Sign Communicate with Him?*, cit., pp. 66-67.

²⁰⁰ Cfr. G. Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, cit., pp.162 sg.

²⁰¹ Cfr. A.A Long, *How Does Socrates' Divine Sign Communicate with Him?*, cit., p. 66; M.L. McPherran *The Religion of Socrates*, cit., p. 191.

reason»²⁰². McPherran rifiuta il ritratto tradizionalmente attribuito al filosofo già dai critici della sua epoca, i quali avevano scorto nei suoi interessi filosofici e nel suo esame elenctico i segni di un pensatore ateo, che sfruttava le sue capacità argomentative a-morali al pari di un insegnante specializzato in retorica: dunque, un uomo empio, critico delle tradizioni religiose ed etiche di Atene.

Gli interessi sempre più filosofici, anziché teologici, delle generazioni successive di studiosi portarono a focalizzarsi principalmente sui contributi socratici al trionfo della cultura razionale e scientifica, trascurando quegli elementi religiosi che si ritrovano, al contrario, nel suo stesso pensiero²⁰³. Il «ritratto 'laico' standard»²⁰⁴ di Socrate vede il filosofo affrontare le questioni fondamentali della condotta umana e del valore morale essenzialmente attraverso un solo metodo: l'esame elenctico delle credenze dell'interlocutore attraverso il suo interrogatorio. Questa procedura di verifica dialogica delle credenze obbedisce rigorosamente ai canoni della logica e costituisce il metodo primario di Socrate per l'indagine filosofica e il processo decisionale morale. In questa prospettiva, i contenuti teologici non contribuiscono di per sé alla corretta metodologia filosofica, ma rappresentano essi stessi degli oggetti da sottoporre all'esame filosofico. Long condivide in parte la posizione di McPherran, in quanto, secondo lui, Vlastos

reverses the order of events because the sign, when it occurs, does not reassure Socrates' about any of his prior beliefs but abruptly checks his prior intentions. What the divine sign gives to Socrates is not the kind of generalized true belief about moral concepts that Socrates sought by reasoning with his interlocutors, but intuitive certainty concerning the nonrectitude of a quite particular action he was contemplating. This intuitive certainty is something quite different from the full-blooded moral knowledge that Socrates consistently disclaimed having. Hence I don't think Vlastos need have worried about the sign's conflicting with Socrates' practice of the elenchus²⁰⁵;

tuttavia, critica l'idea – supportata dagli altri due studiosi – che il segno divino socratico sia concepito come un fenomeno «extra-razionale»²⁰⁶, additando in difesa della sua ipotesi due tipi di considerazioni, una storica e l'altra filosofica. Inoltre – afferma – ciò che la prospettiva di Vlastos e dei suoi critici lascia del tutto indeterminati è la natura psicologica dell'esperienza del segno divino di Socrate e i canali di comunicazione attraverso i quali questa voce riusciva a raggiungerlo, trascurando di indagare la questione della conciliabilità tra l'obbedienza di Socrate al segno e la sua

²⁰² M.L. McPherran, *The Religion of Socrates*, cit., p. 191.

²⁰³ Cfr. M.L. McPherran, *Socratic Theology and Piety*, in J. Bussanich, N. D. Smith (eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates*, London-New York 2013, pp. 257-275, pp. 257-258.

²⁰⁴ «standard 'secular' portrait». Cfr. M.L. McPherran, *Socratic Theology and Piety*, cit., p. 259.

²⁰⁵ Cfr. A.A. Long, *How Does Socrates' Divine Sign Communicate with Him?*, cit., p. 67.

²⁰⁶ *Ibidem*.

pratica elenctica. Attingendo dai contenuti dei dialoghi descritti da Plutarco nell'opera *De genio Socratis*, Long analizza alcuni passi che confermerebbero la sua ipotesi. Ad esempio – scrive –,

we might do well to follow Galaxidorus in supposing that the sign manifested itself to Socrates in moments when he found himself seriously divided over the right course of action to follow (having second thoughts, as it were) or found himself checked in executing an intention, whether it was something as weighty as the question of entering political life or as marginal as that of crossing the Ilissus river (*Phaedrus* 242b9)²⁰⁷.

O ancora, dai racconti di Simmia:

far from seeing it as an extrarational source of information, he views it, as I would be inclined to do, as a fully intelligible and intelligent message, impinging directly on Socrates' intellect. We again will be inclined to say that the messenger must have been Socrates' subconscious or something purely internal to himself²⁰⁸.

Queste affermazioni, secondo lo studioso, costituiscono preziosi elementi per confutare ulteriormente la tesi vlastosiana secondo la quale l'obbedienza di Socrate ai suoi messaggi segnici debba essere subordinata ai suoi tentativi elenctici di stabilire le definizioni dei concetti morali, avvalorando al contempo la proposta iniziale di Long, secondo la quale Socrate considerava la sua razionalità e la sua religiosità pienamente coerenti l'una con l'altra. Una parte cospicua della letteratura contemporanea sull'argomento sembra confermare, dunque, l'ipotesi che la razionalità e la religiosità di Socrate siano pienamente coese e che il filosofo intendesse i suoi impegni religiosi come parte integrante della sua missione filosofica di esame e rettifica della morale comune; viceversa, che utilizzasse le convinzioni derivate razionalmente per rimodellare le convenzioni religiose del suo tempo in vista della sua 'impresa' filosofica²⁰⁹.

II. 3. *L'atopia politica di Socrate*

Accanto alla questione teologica si pone – come precisato prima – anche quella politica. Se Socrate era stato condannato per le sue (presunte) convinzioni politiche, contrapposte e ostili al sistema democratico vigente ad Atene, è necessario comprendere quale fosse l'ideologia politica

²⁰⁷ Ivi, p. 70.

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ Cfr. M.L. McPherran *Socratic Theology and Piety*, cit., p. 257.

sostenuta dal filosofo e, in maniera più ampia, se sia possibile attribuire a Socrate una riflessione politica specifica.

Dall'*Apologia* si apprende che il filosofo rifiutò di dedicarsi alla vita politica convenzionale della πόλις – se non in particolari circostanze già descritte²¹⁰ – perché spinto dal *daimonion*²¹¹. L'attività politica a cui si sottrasse Socrate era quella identificata con i ruoli istituzionali e le cariche pubbliche ufficiali, a cui prendevano parte, secondo i criteri stabiliti dalla costituzione ateniese, i cittadini. La concezione di politica, e di azione politica, perseguita dal filosofo, invece, era molto distante da quella praticata ad Atene, e ciò giustificherebbe l'affermazione di Socrate riportata nel *Gorgia*: «Io credo di essere tra quei pochi Ateniesi, per non dire il solo, che tenti la vera arte politica, e il solo tra i contemporanei che la eserciti»²¹². L'*ars* politica esercitata da Socrate corrisponderebbe alla stessa 'missione' portata avanti dal filosofo nel corso della sua vita: «la funzione di ammaestramento dei suoi concittadini, indirizzandoli al bene e all'esercizio della virtù»²¹³. L'uomo politico, di conseguenza, doveva identificarsi con l'uomo virtuoso, colui che conosce il bene, per sé e per i suoi concittadini, e quindi può metterlo in pratica, rifiutando di compiere il male; colui che sa discernere tra ciò che è giusto e ciò che non lo è, perché sa esattamente cosa sia la giustizia e può compierla.

Socrate era ben consapevole del fatto che ai politici del suo tempo fossero ignare tutte queste riflessioni. Essi non si curavano delle conseguenze delle loro decisioni e azioni, e «se anche molto dotati di intelligenza e di abilità [...] nessuno di essi aveva conoscenze di sorta; preoccupati dell'acquisto del potere, non vedevano che il primo requisito per uno statista è conoscere la differenza fra bene e male»²¹⁴. I politici ateniesi erano più impegnati ad adulare la cittadinanza per ottenere consensi – favoriti in questo scopo dall'arte retorica acquisita attraverso gli insegnamenti sofistici –, che ad amministrare la πόλις; e gli stessi cittadini, che erano privi di quella consapevolezza necessaria a discernere l'influenza e il condizionamento degli statisti, chiedevano a questi solo di essere compiaciuti e intrattenuti²¹⁵. In questo rapporto Stato-cittadino non vi era spazio per un'educazione che aprisse le menti oltre i confini della tradizionale παιδεία, tantomeno per apprendere la vera *ars* politica, che non deve mirare a ciò che piace, ma a ciò che migliora la città e i suoi cittadini. Queste considerazioni di Socrate sulla gestione del sistema politico colpivano il cuore della democrazia ateniese di V secolo, fondata su una spartizione delle cariche pubbliche tra tutti i cittadini che spesso

²¹⁰ Cfr. *supra*, p. 37.

²¹¹ Cfr. Platone, *Apol.* 31d.

²¹² Platone, *Gorg.* 521d, trad. di G. Reale, in Platone, *Tutti gli scritti*, cit.

²¹³ Gastaldi S., *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, cit., p. 54.

²¹⁴ T.A. Sinclair, *Il pensiero politico classico*, cit., p. 115.

²¹⁵ Cfr. C.N. Johnson, *Socrates' Political Philosophy*, In J. Bussanich, N.D. Smith (eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates*, cit., pp. 233-256, p. 235.

non teneva conto del criterio – tanto ricercato da Socrate – della «competenza generalizzata»²¹⁶, cioè la scelta di affidare specifiche mansioni e compiti agli esperti di ciascun settore, così come spiegato dal filosofo nel *Protagora*:

Orbene, io vedo che, allorché si radunino in assemblea, quando la Città deve deliberare sulla costruzione di qualche pubblico edificio, chiamano come consiglieri gli architetti; e quando la Città deve deliberare sulla costruzione di navi, mandano a chiamare i costruttori di navi, e lo stesso fanno per tutte quelle cose che ritengono essere oggetto di apprendimento e di insegnamento. E se tenta di dar consigli qualcun altro, che essi non ritengono essere esperto in materia, anche se sia bello, ricco e nobile, non sono punto disposti, per questo ad ascoltarlo, ma si fanno beffe di lui e gli lanciano grida ostili [...]. In questo modo si regolano, dunque, gli Ateniesi, in quelle cose che essi ritengono fondarsi sulla scienza. Invece, quando si debba deliberare intorno a qualche questione che riguarda l'amministrazione della Città, allora sale sulla tribuna e dà loro consigli in materia, senza discriminazione, l'architetto, il fabbro, il calzolaio, il commerciante, l'armatore, il ricco, il povero, il nobile e il plebeo: e a costoro nessuno rimprovera, come invece nel caso di prima, di pretendere di dar pareri senza aver prima imparato in alcun modo e senza aver avuto alcun maestro. Evidentemente perché sono convinti che questa non sia cosa insegnabile²¹⁷.

Il punto di vista di Socrate è evidentemente congruente con l'idea che requisito necessario per fare politica è un sapere specifico, e a questo la designazione per sorteggio non lascia spazio:

Eppure, per Zeus – diceva l'accusatore [Policrate] –, egli faceva sì che i suoi seguaci disprezzassero le leggi stabilite, affermando che era sciocco designare con il sorteggio i magistrati della Città, mentre nessuno vuole avvalersi di un timoniere, di un architetto, di un flautista o di qualcuno che si occupi di altre attività simili che siano scelti con il sorteggio, benché gli errori commessi in queste attività procurino danni molto meno gravi di quelli commessi in ciò che riguarda la Città; e sosteneva che simili discorsi incitano i giovani a disprezzare la costituzione vigente e li rendono violenti. Io, invece, penso che coloro che coltivano il ragionamento e ritengono di essere in grado di insegnare ciò che è utile ai cittadini non siano per nulla violenti [...] Dunque, il fare violenza non è proprio di chi pratica il ragionamento, ma di chi ha forza senza avere intelligenza²¹⁸.

Di questi elementi di contrasto tra Socrate e la democrazia di Atene non furono mai fatti cenni espliciti nelle accuse contro il filosofo – come imposto dall'amnistia del 403²¹⁹ –, ma tali aspetti emersero, a distanza di qualche anno dalla morte di Socrate, in opere che trattavano della vicenda

²¹⁶ S. Gastaldi, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, cit., p. 57.

²¹⁷ Platone, *Protag.* 319b-d, trad. di G. Reale, in Platone, *Tutti gli scritti*, cit.

²¹⁸ Senofonte, *Memorabili* I 2, 9-11.

²¹⁹ Cfr. *supra*, p. 47 e n. 309.

processuale del filosofo, in particolare nel *pamphlet* “*Accusa contro Socrate*” attribuito a Policrate. Nel momento in cui, dopo la vittoria di Conone a Cnido²²⁰ e l’affrancamento dal dominio persiano, la classe dirigente democratica appariva più sicura e libera dai condizionamenti degli accordi politici stipulati in passato, i timori che avevano guidato i nemici di Socrate nella formulazione delle sue accuse non avevano più motivo di sussistere. Non è un caso, infatti, che nello scritto di Policrate «cadano completamente [quelle accuse] di carattere religioso e vengano in primo piano quelle di carattere politico»²²¹. Il testo d’accusa del retore – così come è stato riportato delle fonti antiche – sembra fosse composto dai seguenti punti: il disprezzo delle leggi e della costituzione democratica instillato da Socrate ai suoi concittadini²²²; lo stretto rapporto che legò Socrate ai discepoli Alcibiade e Crizia, grandi nemici della democrazia²²³; l’aver insegnato ai giovani a non avere rispetto verso i genitori, i parenti e gli amici²²⁴; il cattivo uso della tradizione poetica²²⁵. In questo elenco è assente qualunque riferimento all’accusa di empietà ascritta a Socrate da Meleto, smentita anche da Senofonte²²⁶, il quale si schierò, allo stesso tempo, contro l’imputazione per corruzione dei giovani, della quale condivise l’infondatezza²²⁷. Contrariamente, Policrate – «esponente degli ambienti sofistici e retorici politicamente orientati in senso democratico e quindi ostili (anche per ragioni professionali) all’attività degli immediati discepoli di Socrate» – intese, attraverso il suo libello, non solo difendere il sistema democratico per cui patteggiava, ma colpire anche i successori di Socrate: «sembra infatti assai verosimile che tale *Accusa* volesse rispondere, oltre che all’*Apologia* di Platone e alle altre ‘difese’ composte in ambiente socratico, anche all’appello ai giovani e alla polemica antisofistica contenuta negli scritti dei Socratici»²²⁸.

Basandosi su queste testimonianze, non sorprende che, in merito alla ‘questione politica’, la tradizione successiva abbia attribuito a Socrate una precisa ideologia, di matrice aristocratica, nella quale non troverebbe spazio un sistema democratico come quello ateniese. Su questo aspetto si sono interrogati molti studiosi contemporanei, dando avvio a un filone di ricerca teso a stabilire quale fosse la reale posizione politica del filosofo. I due maggiori approcci sono quelli a sostegno di una lettura democratica o oligarchica della personalità socratica²²⁹. I sostenitori della corrente ‘democratica’

²²⁰ 394 a.C.

²²¹ G. Giannantoni, *Che cosa ha veramente detto Socrate*, Roma 1971, p. 176. Si ricorda la nuova edizione dell’opera, a cura di E. Spinelli, F. Verde, Napoli 2022.

²²² Cfr. Senofonte, *Mem.* I 2, 9-11.

²²³ Cfr. Senofonte, *Mem.* I 2, 12-48.

²²⁴ Cfr. Senofonte, *Mem.* I 2, 49-51.

²²⁵ Cfr. Senofonte, *Mem.* I 2, 56-61.

²²⁶ Cfr. Senofonte, *Mem.* I 1, 2-10.

²²⁷ Cfr. Senofonte, *Mem.* I 2, 1-4.

²²⁸ G. Giannantoni, *Che cosa ha veramente detto Socrate*, cit., p. 176.

²²⁹ Per recenti riferimenti bibliografici sulla questione cfr. C.N. Johnson, *Socrates’ Political Philosophy*, cit. e C.L. Griswold, *Socrates’ Political Philosophy*, in D.R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge 2011, pp. 333-354.

basano la loro convinzione sulla lealtà dimostrata da Socrate, per la maggior parte della sua vita, alle leggi e alla costituzione ateniese (le uniche eccezioni sono rappresentate dai due regimi oligarchici di breve durata del 411 e nel 404-403 a.C.). Egli manifestò questa fedeltà in molti modi, raccontati soprattutto nell'*Apologia* platonica²³⁰, anche se la più importante dimostrazione della sua sottomissione alle leggi ateniesi fu – a detta di questi studiosi – la scelta del filosofo di non sfuggire alla condanna stabilita dalla giuria a conclusione del processo. Questa opinione è avvalorata anche dalle reazioni di Socrate agli eventi politici che lo coinvolsero negli anni precedenti la restaurazione della democrazia: quando i Trenta erano al potere, il filosofo diede prova della mancanza di rispetto per quel governo disobbedendo palesemente all'unico ordine che gli era stato impartito direttamente e specificamente, quello di partecipare all'arresto di Leone di Salamina²³¹. Inoltre, quando nel *Critone* le Leggi personificate interrogano Socrate sulla possibilità di fuggire, esse gli ricordano la fedeltà che egli dimostrò nell'accettare i precetti senza mai ribellarvisi. Anche questo a riprova della solidità del patto che unì il *φιλόσοφος* alla sua città; e dal momento che Atene mantenne il regime democratico per quasi tutto il tempo in cui egli visse, concludono gli storici, è lecito affermare che Socrate era filosoficamente un democratico in tutto e per tutto²³². Contro questo punto di vista c'è la convinzione che Socrate fosse in realtà un oligarca, o almeno che simpatizzasse più per un'ideologia oligarchica che democratica. I sostenitori di questa tesi hanno individuato diversi punti a loro favore nella biografia socratica. Il più convincente è quello, molto noto, dell'amicizia tra Socrate e personalità in vista nell'ambiente oligarchico ateniese, come Platone, Crizia, Carmide e Alcibiade – i primi due oltretutto fecero parte dei membri dei Trenta. Ad accreditare questa idea si pone anche la convinzione che Socrate rifiutasse la partecipazione politica dei 'molti', quel gruppo abbastanza numeroso di cittadini che era totalmente ignaro dell'arte e delle questioni politiche, e prendeva parte alle decisioni legislative senza possedere una competenza minima in tema giuridico e amministrativo.

Altri studiosi ritengono che il pensiero di Socrate non possa essere considerato semplicemente democratico o semplicemente oligarchico²³³. Non sussiste alcuna dichiarazione esplicita nei dialoghi di Platone che consenta di stabilire la propensione del filosofo per uno specifico regime²³⁴. Come sottolinea Kraut, Socrate avrebbe potuto promettere la stessa fedeltà dimostrata alla democrazia ateniese anche a un altro regime, come un'oligarchia o addirittura una monarchia, stando a quanto si riferito nel *Critone*²³⁵, nel quale, oltretutto, le Leggi ricordano a Socrate che, pur essendo soddisfatto

²³⁰ Cfr. in particolare, Platone, *Apolog.* 28d-e e 37a-b.

²³¹ Cfr. *supra*, p. 37.

²³² Cfr. C.N. Johnson, *Socrates' Political Philosophy*, cit., p. 236.

²³³ Uno dei maggiori sostenitori di questa tesi è Josiah Ober. Cfr., in particolare in *Socrates and Democratic Athens*, cit., p. 164, n. 49.

²³⁴ Come è sostenuto, ad esempio, in T.C. Brickhouse, N.D. Smith, *Socrates on Trial*, Oxford 1989, pp. 170-173.

²³⁵ Cfr. R. Kraut, *Socrates and the State*, Princeton 1984, pp. 194-244.

dell'Atene democratica e del «modo in cui conduciamo i processi e gestiamo la città»²³⁶, ha spesso elogiato le città di Creta e Sparta – entrambe sottomesse a regimi oligarchici – come «ben governate»²³⁷. Kraut suggerisce che l'approvazione socratica di tutti e tre i tipi di governo non avesse tanto a che fare con la specifica forma costituzionale, quanto con il fatto che tutte e tre le πόλεις «took seriously the important business of inculcating moral principles into the young»²³⁸. Socrate – sostiene l'autore – era convinto che né la ricchezza né la cittadinanza (i segni distintivi, rispettivamente, delle oligarchie e delle democrazie) conferissero automaticamente quella virtù necessaria al buon politico per governare correttamente una πόλις, dimostrazione ne era proprio il fatto che né i democratici né gli oligarchici erano riusciti a migliorare le condizioni della città di Atene e dei suoi cittadini; per questo motivo – conclude Kraut – Socrate non aveva molta simpatia per nessuna delle due parti. Riguardo, invece, ai rapporti di amicizia mantenuti dal filosofo con esponenti oligarchici, l'autore ipotizza che Socrate abbia trascorso più tempo in loro compagnia dal momento che si trattava di cittadini che possedevano maggior tempo libero rispetto a coloro che svolgevano occupazioni lavorative. Ma Socrate potrebbe aver deliberatamente preso di mira gli oligarchici più spesso dei democratici perché riteneva che «they needed more help in the hard business of virtue than democrats»²³⁹. In qualunque caso, come emerge dalla maggior parte delle testimonianze socratiche, è risaputo che il filosofo si fermava a conversare con chiunque ne avesse voglia o interesse, senza che venisse condizionato dalle differenze sociali tra i cittadini.

Altri autori hanno proposto delle interpretazioni alternative alle due principalmente dibattute, delineando dei profili di Socrate alla luce delle teorie politiche moderne. Si parla, quindi, di un Socrate esponente del 'repubblicanesimo democratico'²⁴⁰, di Socrate sostenitore dello 'Stato procedurale'²⁴¹, di un Socrate 'liberalista'²⁴² o, ancora, Socrate teorico della 'disobbedienza civile'²⁴³. Per quanto riguarda la seconda di queste ipotesi, stando alla concezione del proceduralismo – secondo la quale le decisioni giuste sono subordinate a procedure giuste –, dal momento che a Socrate fu concesso un 'giusto processo' e poiché furono rispettate le norme e leggi vigenti ad Atene nelle fasi dell'arresto, del processo e dell'esecuzione, si potrebbe ritenere che egli abbia obbedito allo Stato e accettato la

²³⁶ Platone, *Crit.* 51e.

²³⁷ Platone, *Crit.* 52e.

²³⁸ C.N. Johnson, *Socrates' Political Philosophy*, cit., p. 237.

²³⁹ C.N. Johnson, *Socrates' Political Philosophy*, cit., p. 238. Cfr. Anche T.C. Brickhouse, N.D. Smith, *The Trial and Execution of Socrates. Sources and Controversies*, New York-Oxford 2002, p. 205.

²⁴⁰ Cfr., in proposito, H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1958, pp. 22-78; D. Villa, *Socratic Citizenship*, Princeton 2001, pp. 1-58; C.N. Johnson, *Socrates' Political Philosophy*, cit., p. 238.

²⁴¹ Cfr. R. Kraut, *Socrates and the State*, cit., pp. 166-171; J. Ober, *Socrates and Democratic Athens*, cit., pp. 174-175; C.N. Johnson, *Socrates' Political Philosophy*, cit., p. 238.

²⁴² Cfr. R. Kraut R., *Socrates and the State*, cit., pp. 149-193; T.C. Brickhouse, N.D. Smith, *Socrates on Trial*, cit., pp. 217-225; J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton 1998, pp. 181-184; J. Ober, *Socrates and Democratic Athens*, cit., pp. 156-157; C.N. Johnson, *Socrates' Political Philosophy*, cit., pp. 239-241.

²⁴³ Cfr. C.N. Johnson, *Socrates' Political Philosophy*, cit., pp. 241-242.

sua esecuzione perché furono seguite delle procedure corrette ed eque. Ma se l'imputato avesse scoperto una violazione procedurale, avrebbe potuto giustamente sottrarsi alla pena impostagli dalla giuria²⁴⁴. Ma sia nel corso del processo e di nuovo in prigione, Socrate sostenne coerentemente che sarebbe stato tenuto a obbedire a qualsiasi ordine dello Stato, indipendentemente dalle sue procedure legali, tranne forse per l'ordine di commettere ingiustizia; di conseguenza, anche se l'Atene classica può essere considerata una πόλις 'proceduralista', come alcuni studiosi hanno recentemente sostenuto²⁴⁵, nel *Critone* è assente qualunque giustificazione di questo tipo per spiegare l'obbedienza del condannato. Anche l'ipotesi che Socrate sia stato uno dei primi teorici 'liberalisti' si fonda principalmente sui contenuti del *Critone*, in particolare sui passi in cui le Leggi affermano che chiunque accetti il sistema governativo di una πόλις, pur avendo l'opportunità di abbandonarla se non è soddisfatto, incorre nell'obbligo di obbedire ai suoi νόμοι, anche se gli viene richiesto ingiustamente di andare incontro alla morte. La città ha conferito dei benefici al cittadino, il cittadino li ha accettati e quindi, secondo questa interpretazione, si stipula implicitamente un contratto che il cittadino è obbligato a rispettare. Questa lettura molto forzata del pensiero politico socratico spinge, però, a trovare una filosofia liberale del contratto sociale all'interno del *Critone* basandosi su un'idea di contratto inesistente all'epoca di Socrate e non presente nel testo.

Alla luce di queste analisi, sembra evidente che assimilare la filosofia politica socratica alle concezioni moderne è un chiaro errore anacronistico, anche quando queste concezioni sono in grado di risalire al pensiero o alla pratica greca antica. Forse, a monte, l'errore maggiore è stato quello di sforzarsi di individuare una vera e propria teoria politica in Socrate, anche se la sua speculazione filosofica ha certamente delle ricadute in ambito politico: etica e politica, nella visione socratica – e in generale nel mondo classico – erano due dimensioni strettamente interconnesse e inscindibili. Per il filosofo, in ogni caso, il problema principale rimaneva sempre quello della conoscenza, alla cui mancanza erano dovuti i difetti della società umana; quindi non si interessava troppo delle istituzioni politiche e, tanto meno, delle rivalità dei partiti: la sua più grande preoccupazione era il bene dell'individuo.

La maggior parte dei contemporanei di Socrate non avrebbe mai definito la sua riflessione e i suoi interessi 'politici': per lui la politica era filosofia e la filosofia era politica, due ambiti assolutamente indistinguibili. Anche in questo contesto si potrebbe parlare, dunque, di una *atopia* socratica, cioè di un modo diverso, ma nuovo e innovativo, di guardare anche alla realtà politica. Socrate, infatti, ha lasciato un insegnamento, ormai dimenticato dai teorici della politica

²⁴⁴ T.C. Brickhouse, N.D. Smith, *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Trial of Socrates*, New York 2004, p. 239.

²⁴⁵ Cfr. C.N. Johnson, *Socrates' Political Philosophy*, cit., pp. 238-239.

contemporanea, i quali hanno legato, e forse identificato, troppo, la dimensione politica con quella strettamente economica, bypassando con facilità un criterio, quello etico, imprescindibile per conseguire quel fine, di socratica memoria, appunto, che deve essere il bene del singolo per il bene della collettività.

II.4. L'antidemocrazia di Platone e l'utopia politica. Lo Stato ideale della Repubblica

Il mondo della politica e le riflessioni ad esso legate accompagnarono, guidarono e determinarono la vita di Platone, che, fin dalla giovinezza, si interessò degli eventi politici di cui fu protagonista la sua città natale, Atene. La famiglia del filosofo, appartenendo all'aristocrazia cittadina, vantava tra i suoi membri diversi esponenti del partito oligarchico ateniese, i più noti dei quali era Crizia e Carmide²⁴⁶. Per questa sua discendenza familiare, Platone era destinato a prendere parte alla vita politica della πόλις e a farne la sua principale occupazione. La formazione che il filosofo ricevette, di conseguenza, aveva lo scopo di prepararlo alla pratica politica.

Parte di queste notizie sulla vita di Platone provengono soprattutto da un'epistola – sulla cui attendibilità e paternità non tutti gli studiosi concordano –, nota come *Lettera settima*, che rappresenta una sorta di testamento autobiografico del filosofo, nel quale viene raccontato il cambio di rotta che lo investì ad un certo punto della sua vita, dissuadendolo dal perseguire gli obiettivi politici iniziali:

Da ragazzo mi capitò questo: pensai che non appena fossi diventato padrone di me stesso, mi sarei subito dedicato agli affari della città. Mi accadde però di trovarmi in mezzo a vicende politiche di questo tipo: poiché tanti erano scontenti del governo, vi fu una rivoluzione e il potere venne preso da cinquantuno cittadini [...]. Volle il caso che alcuni di questi fossero miei familiari e conoscenti: presto mi invitarono a partecipare alla vita politica, come cosa adatta a me. E non c'è da stupirsi di quello che mi successe a causa della mia giovane età: pensai infatti che quelli avrebbero condotto la città da un modo senz'altro ingiusto di vivere a uno giusto, e pertanto prestavo particolare attenzione a quello che facevano²⁴⁷.

L'evento a cui si fa riferimento in questi primi passi dello scritto è il colpo di Stato del 404 a.C., a seguito del quale si insediò il governo tirannico dei Trenta²⁴⁸ e al quale presero parte anche alcuni familiari di Platone. Le aspettative che il filosofo riponeva nei confronti del nuovo regime furono di lì a poco distrutte – come egli stesso ricorda²⁴⁹ – a causa del clima di terrore e violenza che

²⁴⁶ Cfr. Diogene Laerzio III,1.

²⁴⁷ Platone, *Settima lettera* 324b 8-d 6, introduzione, traduzione e commento di F. Forcignanò, Roma 2020.

²⁴⁸ Cfr. *supra*, pp. 29 sg.

²⁴⁹ Cfr. Platone, *Settima lettera* 324d 6-8: «Mi resi così presto conto che quegli uomini facevano sembrare oro il governo precedente».

i nuovi governanti crearono all'interno della città. I fatti che seguirono all'insediamento del nuovo regime determinarono in Platone un cambiamento radicale nel modo di concepire l'amministrazione statale, tale da spingerlo ad allontanarsi dall'ambiente politico per dedicarsi alla riflessione filosofica e, in seguito, con la fondazione dell'Accademia, alla formazione dei futuri uomini di Stato. Ma altrettanto decisiva – se non di più – per lo sviluppo successivo della biografia e della filosofia platonica furono la frequentazione di Socrate e la sua condanna a morte. Quest'ultimo avvenimento, in particolare, segnò radicalmente l'uomo Platone, tanto da indurlo a onorare la memoria del suo maestro facendone il protagonista dei suoi dialoghi, attraverso i quali intese tramandare e rendere immortale la figura di Socrate e i suoi insegnamenti. Inoltre, l'intento apologetico compiuto da Platone nei confronti del suo predecessore rappresentò anche un mezzo per colpire il governo ateniese, verso il quale il filosofo non nutriva più alcuna fiducia, nonostante la successiva caduta del governo tirannico e l'instaurazione della nuova democrazia:

Tra le altre cose, [i Trenta] mandarono Socrate – un mio amico più vecchio di me, un uomo che non ho affatto paura di dichiarare il più giusto del suo tempo – a prelevare con la forza, insieme ad altri, un cittadino per metterlo a morte, cercando così, lo volesse o meno, di renderlo complice delle loro azioni. Lui, però, non obbedì, preferendo correre qualsiasi rischio piuttosto che diventare loro complice in atti empì. E io, vedendo questi e altri non meno gravi misfatti, sdegnato, mi ritrassi da quelle malvagità. Non molto tempo dopo, i Trenta caddero e così l'intero regime. Di nuovo, certo, ma con più moderazione, mi prese il desiderio di occuparmi delle cose comuni e della vita pubblica. [...] Se non che successe che alcuni potenti tentarono un processo a quel mio amico, Socrate, accusandolo di una colpa gravissima e, tra tutte, quella meno adatta a lui: lo accusarono di empietà, lo condannarono e lo uccisero; lui, che non aveva voluto partecipare all'empia cattura di uno dei loro amici, quando si trovavano nella sventurata condizione dell'esilio²⁵⁰.

Dopo la morte del maestro, iniziò per Platone il periodo dei viaggi. Dalle testimonianze rinvenute²⁵¹ risulta che il filosofo si recò a Megara, a Cirene, in Egitto, in Italia meridionale e in Sicilia, a Siracusa, alla corte di Dionisio I. La prima visita nella città siciliana era dovuta – stando alle fonti – a una curiosità personale del filosofo, quello di «vedere l'isola e i crateri»²⁵², anche se molti studiosi sostengono che il vero intento di Platone fosse quello di prendere parte ai circoli pitagorici di Taranto, motivo che lo spinse a spostarsi nella parte meridionale della penisola, così che Siracusa sarebbe stata solo una meta di passaggio²⁵³. Questa testimonianza contrasta però con quella riportata

²⁵⁰ Platone, *Settima lettera* 324d 8-325c 5.

²⁵¹ La più dettagliata sembra essere quella di Diogene Laerzio in *Vite e Dottrine dei più celebri filosofi* III.

²⁵² Diogene Laerzio, III, 18.

²⁵³ Platone, *Settima lettera* 326b.

nella *Settima lettera*, in cui Platone afferma che si recò la prima volta a Siracusa per intenti politici: dopo aver vissuto i tragici eventi che colpirono Atene²⁵⁴, aveva maturato l'idea che «tutte le città di allora erano governate male»²⁵⁵ e che solo un sistema politico retto dai filosofi o da governanti che «fossero diventati, per una qualche sorte divina, veramente filosofi»²⁵⁶ avrebbe potuto garantire il bene per i suoi cittadini; solo i veri filosofi, infatti, possedevano quella capacità di discernere, «tanto nelle cose pubbliche quanto in quelle private»²⁵⁷, il giusto dall'ingiusto. La riflessione politica platonica, dunque, alla luce degli insegnamenti socratici, si poneva un obiettivo ben preciso: quello di «individuare quei principi generali di fondo che soli possono promuovere il benessere dell'uomo (ovvero la sua felicità) sia nella vita privata sia in quella pubblica»²⁵⁸. E sarebbe stata proprio la volontà di concretizzare il suo programma politico che lo spinse a recarsi altre due volte a Siracusa, mosso anche dalla sollecitazione e dall'appoggio di Dione, che ne era diventato nel frattempo discepolo. Il primo viaggio – racconta ancora Platone – non aveva sortito degli effetti positivi; al contrario, il filosofo ateniese rimase negativamente colpito dallo stile di vita praticato dai siracusani, spinti, anche dall'esempio del tiranno, a vivere in maniera sregolata e dedita ai vizi²⁵⁹. Nessun tipo di regime avrebbe potuto sopravvivere in un contesto come quello. Era inevitabile, dunque, «che queste città alternino continuamente tirannidi, oligarchie e democrazie e che coloro che in esse detengono il potere non vogliano nemmeno sentire nominare forme di governo improntate alla giustizia e all'uguaglianza dei diritti»²⁶⁰. Anche l'incontro tra Dionisio I e il filosofo ebbe dei risvolti

²⁵⁴ La conclusione a cui giunse Platone, in merito al destino della sua città natia, è espressa sempre nella *Settima lettera* 325c 5-326a 1: «Questi i fatti che allora mi si pararono davanti agli occhi e gli uomini che si occupavano degli affari della città e le leggi e i costumi: più proseguivo a osservare, invecchiando, e più mi sembrava difficile che si potessero governare gli affari della città in modo onesto. [...] Le leggi scritte e i costumi si corrompevano, e tale dissolvimento era così sorprendente che io, pur avendo provato in un primo momento un grande slancio verso il governo della cosa pubblica, guardando a ciò e vedendo come tutto fosse sconvolto, finii per provare un senso di smarrimento, sebbene non rinunciassi a osservare se mai vi potesse essere un qualche miglioramento, per quanto concerne le leggi e i costumi, e ancor di più circa il governo, attendendo il momento opportuno per agire».

²⁵⁵ Platone, *Settima lettera* 326a 2-3.

²⁵⁶ Platone, *Settima lettera* 326b 3-4.

²⁵⁷ Platone, *Settima lettera* 326a 6-7.

²⁵⁸ F. Trabattoni, *Platone*, Roma 2009, p. 24.

²⁵⁹ Cfr. Platone, *Settima lettera* 326b 5-c 3: «Questo era il mio pensiero quando, per la prima volta, arrivai in Italia e in Sicilia. Ma, una volta giunto, la vita che da quelle parti dicono felice a me non piacque affatto, piena com'era di banchetti italoti e siracusani: vivere strafogandosi due volte al giorno, non dormire mai soli la notte e tutto quello che si associa a questo tipo di vita. Nessun uomo che viva sotto la volta del cielo, infatti, può diventare saggio, se prende queste abitudini fin dalla più tenera età».

²⁶⁰ Platone, *Settima lettera* 326d 3-6.

sfavorevoli²⁶¹, culminando – come racconta un noto aneddoto²⁶² – nell’espulsione di Platone dalla città di Siracusa e nella vendita come schiavo a Egina, dove rischiò la pena di morte se non fosse stato riscattato da Anniceride di Cirene, che lo rimandò ad Atene.

Tra il primo e il secondo viaggio di Platone in territorio siracusano si verificò un importante cambiamento politico: alla morte di Dionigi subentrò in carica il figlio, Dionisio II²⁶³, anch’egli costantemente affiancato dallo zio Dione, che provò subito ad avvicinarlo alla filosofia. Dione, infatti, condivideva il progetto di riforma politica di Platone e auspicava la fondazione della καλλίπολις proprio nella città di Siracusa:

In seguito, Dione reputò che un simile pensiero, generato in lui da discorsi corretti, non dovesse limitarsi a lui solo ma, vedendolo nascere anche in altri (per la verità non molti, ma certo in alcuni), tra i quali avrebbe potuto esserci, concedendolo gli dèi, anche Dionisio, pensò che se ciò fosse accaduto la sua vita e quella degli altri Siracusani sarebbe diventata straordinariamente felice. Per questi motivi [...] ritenne che io dovessi raggiungere il più velocemente possibile Siracusa per unirmi alla sua impresa²⁶⁴.

Spronato da Dione, il nuovo tiranno decise di invitare per la seconda volta Platone alla sua corte. Il filosofo, persuaso dalle parole del discepolo siracusano, accettò l’invito e si recò di nuovo in Sicilia. In quel periodo il filosofo aveva circa sessant’anni, quindi è presumibile che avesse già composto buona parte delle sue opere; era giunto alla fase matura del suo pensiero e probabilmente aveva già delineato le sue teorie politiche fondamentali. L’esperienza a Siracusa potrebbe aver rappresentato l’ultimo stadio di questa sua elaborazione: la realizzazione concreta del suo programma politico teoricamente già stabilito nella *Repubblica*.

Come era consuetudine in epoca classica, la riflessione politica non era mai disgiunta da quella etica, contrariamente a quanto avveniva, invece, nella concreta prassi amministrativa delle πόλεις greche. Con Socrate e Platone a questa diade si aggiunse un terzo elemento: l’educazione²⁶⁵. A

²⁶¹ Cfr. Diogene Laerzio, III, 18: «Platone, però, discorrendo sulla tirannide, e sostenendo che quanto è utile al più potente non lo è di per se stesso, se non si distingue anche per virtù, si scontrò con lui. Infatti, Dionigi si adirò e disse: “Le tue parole sono degne di un vecchio”; e Platone rispose: “Invece le tue sono parole di un tiranno»; Plutarco, *Vite, Dione* 5,1-2: «Il loro incontro fu dedicato interamente al discutere di virtù e furono dibattute moltissime questioni relative al coraggio: Platone dimostrava che chiunque è più coraggioso dei tiranni; poi, passando a trattare della giustizia, spiegava che beata è la vita del giusto, misera quella dell’ingiusto. Il tiranno non ne sopportava le parole, come se da quelle venisse dimostrata la sua colpa, ed era sdegnato con i presenti che, pieni di ammirazione, approvavano Platone ed erano affascinati da quanto diceva».

²⁶² Cfr. Diogene Laerzio, III, 18-20; Plutarco, *Vite, Dione* 5,1.

²⁶³ 367 a.C.

²⁶⁴ Platone, *Settima lettera* 327b 6- d3.

²⁶⁵ Scrive T.A. Sinclair, *Il pensiero politico classico*, Roma-Bari 1993, p.166 «negli anni che seguirono immediatamente la sua fondazione, numerosi studenti accorsero da molte parti all’Accademia sperando di ricevere da Platone quello che una generazione precedente aveva richiesto a Protagora e ai suoi contemporanei: un’educazione che li aiutasse a realizzare

differenza del suo maestro, che si impegnava a trasmettere i suoi principi etici quotidianamente, negli spazi pubblici della città, Platone scelse di fondare una scuola, l'Accademia, in modo da garantire ai giovani che intendessero intraprendere la carriera politica una formazione completa, senza la quale non avrebbero potuto acquisire un'adeguata competenza nell'amministrazione dello Stato. Il *curriculum* formativo della scuola platonica era molto ampio e presupponeva una buona conoscenza della geometria, prerequisito indispensabile per entrarvi a far parte²⁶⁶. Nel corso della formazione gli allievi approfondivano gli studi sulle scienze matematiche – prima tappa del percorso educativo²⁶⁷ –, non solo quelle pure, «cioè l'aritmetica (“teoria generale delle misure”) e la geometria, ma anche le matematiche applicate, quali l'ottica e la meccanica»²⁶⁸. Questo primo livello di preparazione era necessario per approdare a quello successivo, rappresentato dallo studio e dall'esercizio della dialettica. Secondo il programma tracciato nella *Repubblica*²⁶⁹, questo *iter* corrisponde al progetto educativo dei guardiani (φύλακες), i difensori della città, tra i quali i più validi sarebbero stati scelti per ricoprire le funzioni amministrative dello Stato immaginato da Platone. I futuri reggitori del governo dovevano dedicarsi allo studio delle matematiche pure e applicate (compresa l'armonia, cioè la matematica applicata alla musica) per ben dieci anni prima di affrontare l'esercizio della dialettica, cioè della pura filosofia. Dalla loro formazione, inoltre, non potevano essere esclusi i contenuti della tradizionale παιδεία greca, fondata sull'esercizio della ginnastica e della musica: «esse non sono tuttavia dedicate l'una al corpo, l'altra all'anima, ma entrambe a quest'ultima, per temprarla la prima, per addolcirla la seconda, con una reciproca armonizzazione»²⁷⁰. A questi due pilastri dell'educazione classica si affiancava anche lo studio della cultura artistica e di quella letteraria. Quest'ultima, in particolare, veniva insegnata non per essere accolta e praticata acriticamente – perché così imponevano, da secoli, i costumi della città –, ma affinché venisse sottoposta a una critica severa, in quanto veicolo di credenze e valori inconciliabili con il sistema politico ideato da Platone. La riforma del filosofo prevedeva necessariamente una rifondazione dei valori, basata su un modo nuovo – di matrice socratica – di concepire l'uomo, il cui emblema non era più rappresentato dall'eroe omerico ma dal σοφός. I valori su cui doveva fondarsi la καλλίπολις, infatti, erano il bene e la giustizia, per i

le loro ambizioni politiche. Parecchi infatti ebbero molto successo nella loro carriera e dimostrarono il valore pratico dell'educazione impartita nell'Accademia».

²⁶⁶ Stando a quanto affermato da fonti tarde, nel frontone dell'Accademia si poteva proprio leggere «ageômetrêtos mêdeis eisitô». Cfr. E. Berti, *Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*, Roma-Bari 2010, p. 25.

²⁶⁷ Cfr. P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, Milano 2010, pp. 60-63: «L'effettiva nascita dei matematici, d'altronde, si è verificata all'interno dell'Accademia. Lì è stato scoperto il procedimento assiomatico della matematica che formula i presupposti dei ragionamenti: principî, assiomi, definizioni, postulati, e dà ordine ai teoremi deducendoli gli uni dagli altri».

²⁶⁸ Berti E., *Sumphilosophiein*, cit., p. 25. Cfr. anche la testimonianza di Filodemo riportata dall'autore nella pagina precedente.

²⁶⁹ Cfr. Platone, *La Repubblica* VII 522c sg, a cura di M. Vegetti, Milano 2007. Ove non specificato, le traduzioni tratte dalla *Repubblica* sono di Mario Vegetti.

²⁷⁰ Cfr. M. Vegetti (a cura di), in Platone, *La Repubblica* cit., p. 60.

singoli e per la comunità, e questo obiettivo era perseguibile solo stabilendo una precisa struttura sociale ed economica al suo interno, che fu delineata da Platone sempre nella *Repubblica*. Il criterio utilizzato dal filosofo per stabilire la composizione dei gruppi sociali era quello, già difeso da Socrate, della competenza individuale²⁷¹, della specializzazione tecnica che ogni uomo possiede per natura e perfeziona attraverso l'esperienza, alla quale si affianca una specifica qualità morale, che negli ἄρχοντες è rappresentata dalla σοφία, la sapienza²⁷², nei guerrieri dal coraggio²⁷³, ἀνδρεία, e nei lavoratori manuali dalla σωφροσύνη, la moderazione²⁷⁴. Queste qualità distintive dovevano culminare nella «virtù complessiva»²⁷⁵, la giustizia, che si realizza solo quando a ciascuno è consentito «fare solo quelle cose che per natura e quindi per legge è chiamato a fare»²⁷⁶.

Il tema della giustizia, che rappresenta il *fil rouge* di tutta l'opera e che viene affrontato secondo un metodo dialettico, «costituisce [...] un nodo concettuale di importanza decisiva per rispondere alla domanda etico-politica su come si debba condurre la vita, tanto individuale quanto collettiva, nel migliore dei modi»²⁷⁷. Per comprendere, dunque, la natura della giustizia nella πόλις, Platone – attraverso il personaggio Socrate – delinea una «fenomenologia della genesi dell'aggregazione sociale»²⁷⁸, che rappresenta, allo stesso tempo, una prima forma di «antropologia politica»²⁷⁹. La difficoltà di poter giungere a una definizione chiara di giustizia, infatti, spinge Socrate a spostare il discorso da un livello prettamente individuale a quello «dell'intera città»²⁸⁰:

Poiché dunque noi non siamo capaci, mi pare – aggiungi – che dovremmo condurre la ricerca nello stesso modo di chi, del tutto privo di buona vista, e richiesto di leggere da lontano lettere in piccolo, si rendesse conto allora che le stesse lettere si trovano altrove scritte più in grande e su un supporto maggiore: gli parrebbe, penso, un bel colpo di fortuna il poter cominciare a leggere quelle in modo da esaminare poi se le più piccole risultino identiche. [...] La giustizia, affermiamo, da un lato riguarda un solo uomo, ma dall'altro in qualche modo l'intera città? [...] «E non è più grande la città di un solo uomo? [...] Forse allora la giustizia nell'ambito più grande sarà di maggiori dimensioni e più facile da apprendere. Se volete, dunque, indagheremo qual è la giustizia nelle città; poi la ricercheremo nello

²⁷¹ Cfr. Platone, *Resp.* II, 370a-b: «ciascuno di noi, per la sua primaria dotazione naturale, non è affatto uguale agli altri, anzi ne differisce essendo ognuno naturalmente adatto all'esecuzione di una funzione diversa».

²⁷² Cfr. Platone, *Resp.* IV, 428c-429a.

²⁷³ Cfr. Platone, *Resp.* IV, 429a-430c.

²⁷⁴ Cfr. Platone, *Resp.* IV, 430d-432b.

²⁷⁵ Vegetti M., *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Roma-Bari 2007, p. 19.

²⁷⁶ M. Vegetti (a cura di), in Platone, *Repubblica*, cit., p. 45.

²⁷⁷ M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, cit., p. 39.

²⁷⁸ Ivi, p. 45.

²⁷⁹ M. Vegetti, *Il problema della giustizia nella Repubblica di Platone*, in Chiodi G.M., Gatti R. (a cura di), *La filosofia politica di Platone*, Milano 2008, pp. 27-38, p. 27.

²⁸⁰ Platone, *Resp.* II, 368e.

stesso modo anche nel singolo individuo, cercando la somiglianza con il maggiore che è inerente nella forma del minore²⁸¹.

La prima forma di aggregazione sociale – spiega Socrate – nacque dalla necessità di un ristretto gruppo di individui di collaborare reciprocamente per soddisfare i bisogni naturali primari. Il rapporto che univa questi uomini era di rispetto e cooperazione, e in questa fase poteva già identificarsi una qualche, anche se ‘primitiva’²⁸², forma di giustizia, che «nella sua prima definizione, risulta essere quella situazione in cui, nel riconoscimento, sviluppo e armonizzazione delle naturali attitudini di ciascuno, i bisogni primari sono soddisfatti e si realizza un aggregato politico armonico di perfetta sintonia tra necessità e abilità»²⁸³. Ma una società di questo tipo, definita da Glaucone «una città di maiali»²⁸⁴, non avrebbe potuto soddisfare quei bisogni più complessi ormai ricercati dai cittadini ateniesi, e realizzabili solamente in un altro tipo di città: la *polis tryphosa*, la città «che vive nel lusso»²⁸⁵ e che viene governata da specifiche istituzioni politiche e giuridiche, inesistenti nella prima forma aggregativa descritta²⁸⁶:

A qualcuno infatti non basteranno, a quanto pare, le cose che si sono dette, né quel regime di vita [...] non bisognerà più dare solo l'indispensabile [...]. E dunque bisogna di nuovo ingrandire la città, perché quella sana non è più sufficiente. Si deve gonfiarne la mole riempiendola di una moltitudine di cose che compaiono nella città non più ormai in vista delle esigenze indispensabili. [...] E quanto al territorio, che prima era sufficiente a nutrire gli uomini di allora, non diventerà forse piccolo da sufficiente che era? [...] Non sarà dunque necessario annettersi una parte del territorio dei vicini? [...] Faremo di conseguenza la guerra [...]»²⁸⁷.

Questo modello sociale porta però con sé molti rischi: a causa della sua prevedibile degenerazione, determinata dai conflitti interni ed esterni volti all'arricchimento personale e

²⁸¹ Platone, *Resp.* II 368d-369a. Per compiere questo passaggio dall'ambito del singolo a quello della comunità, Platone fa uso di una metafora grafica, quella «dei *grammata*, dei caratteri grafici, che permette di concepire la polis come un testo più grande, ma strutturalmente omologo a quello dell'anima individuale» (M. Vegetti [a cura di], in Platone, *La Repubblica*, cit., p. 56).

²⁸² Cfr. M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, cit., p. 46: «Socrate tesse un elogio dallo schietto sapore *primitivistico* del modo di vita della comunità elementare: la frugalità dei consumi, l'esistenza salubre di chi ignora competizione e ricchezza, la serena soddisfazione dei bisogni primari» (corsivo mio).

²⁸³ G. Cotta, *Politica e antropologia nel pensiero di Platone*, in G.M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Platone*, Milano 2008, pp. 97-104, p. 98.

²⁸⁴ Platone, *Resp.* II, 372d.

²⁸⁵ Platone, *Resp.* II, 372d.

²⁸⁶ Cfr. Platone, *Resp.* II, 371e; M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, cit., p. 46: «È riconoscibile la giustizia in questa aggregazione primaria? A questa domanda di Socrate, Adimanto rifiuta una risposta affermativa: si tratta di una società puramente economica, in cui non compaiono affatto quelle forme politiche del comando – il governo, le leggi, la gerarchia – nelle quali la cultura di Adimanto è solita riconoscere la dimensione della giustizia».

²⁸⁷ Platone, *Resp.* II, 372e-373e.

all'accaparramento delle risorse territoriali, non potrebbe essere governato secondo giustizia, a meno di avviare «un progetto di terapia della città malata»²⁸⁸ – come propone Socrate –, che consentirebbe di elaborare un terzo tipo di città, sana come la prima, ma composta da una struttura sociale complessa, simile a quella della *polis tryphosa*.

La riforma della città ideale deve avere come punto di partenza la rieducazione del corpo militare, i cui membri non dovranno occuparsi di nessun'altra attività se non quella di difensori e guardiani dello Stato, al quale dovranno garantire «esclusiva dedizione, cui dovrà aggiungersi il massimo di competenza tecnica e di esercizio»²⁸⁹. Sarà dunque necessario selezionare solo quegli uomini che possiedono caratteristiche fisiche e morali adeguate a svolgere questo ruolo²⁹⁰, i quali, al pari dei cani da guardia²⁹¹, che attraverso un addestramento specifico acquisiscono la capacità di discernere tra amico e nemico, dimostrandosi miti e affettuosi con i padroni, aggressivi e violenti contro gli estranei, dovranno essere 'addestrati' a svolgere adeguatamente il loro compito. La preparazione che i φύλακες devono affrontare non deve limitarsi all'esercitazione militare, ma rispettare in parte il modello tradizionale di παιδεία. La loro educazione deve partire sempre dalla ginnastica e dalla musica, anzi – precisa Socrate –, l'educazione alla μουσική deve precedere quella ginnica²⁹², perché in essa è incluso l'insegnamento della poetica, i cui contenuti, se non adeguatamente selezionati, possono danneggiare l'anima degli allievi attraverso falsi valori, come quelli tramandati nei poemi omerici ed esiodei²⁹³; per questo la nuova città dovrà dotarsi di leggi ben precise che regolino l'attività dei poeti e delle rappresentazioni teatrali eseguite in pubblico²⁹⁴. Dal momento in cui si conclude il percorso formativo dei φύλακες, è possibile selezionare all'interno del gruppo dei difensori un certo numero di uomini che possano assumere il ruolo di governanti dello

²⁸⁸ M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, cit., p. 47.

²⁸⁹ Cfr. Platone, *Resp.* II, 374e.

²⁹⁰ Cfr. Platone, *Resp.* II, 374e: «Sarà nostro compito, a quanto pare, se ne siamo all'altezza, di scegliere quelle nature individuali che presentino doti adeguate alla difesa della città».

²⁹¹ Cfr. Platone, *Resp.* II, 375d-e.

²⁹² Cfr. Platone, *Resp.* II, 376e sg: «Non capisci che ai bambini raccontiamo prima di tutto delle favole? [...]. E con i bambini usiamo le favole prima degli esercizi ginnici. [...] Per questo dicevo che bisogna affrontare la musica prima della ginnastica. [...] Non sai dunque che l'inizio è la cosa più importante in ogni opera, e specialmente quando si abbia a che fare con chi è giovane e tenero? È soprattutto allora che ognuno viene plasmato, assumendo l'impronta con cui lo si voglia segnare»; III, 401d-e: «[...] è proprio in vista di questo che l'educazione musicale è la più importante: perché sono soprattutto il ritmo e l'armonia che vengono interiorizzati nell'anima e la possiedono con maggior forza, recando con sé la grazia e con essa plasmandola, se si è stati allevati correttamente, ma se no, tutto il contrario».

²⁹³ Cfr. Platone, *Resp.* II, 377c-d: «In primo luogo dunque, a quanto sembra, noi dovremo sovrintendere ai narratori, e accettare quello che facessero di buono, rifiutare invece quello che non lo è. Convinceremo sia le balie sia le madri a raccontare ai bambini le storie ammesse, mettendo più impegno nel formare le loro anime con le favole che i corpi con le mani. Ma di quelle che ora raccontano, le più vanno respinte. [...] Nei racconti maggiori vedremo anche i minori: bisogna infatti che i maggiori e i minori rechino la stessa impronta e producano gli stessi effetti. [...] Costoro [Esiodo e Omero], infatti, io credo, sono autori di falsi racconti che narrarono e ancora narrano gli uomini».

²⁹⁴ Cfr. Platone, *Resp.* II, 383c: «Quando qualcuno dica simili cose sugli dèi, noi ci indigneremo e non gli concederemo un coro, né permetteremo che i maestri se ne servano per l'educazione dei giovani, se i nostri difensori devono crescere rispettosi degli dèi e, per quanto ad un uomo è concesso, divini essi stessi» (corsivo mio).

Stato²⁹⁵. Essendo scelti tra i migliori difensori, dovranno essere i «più dotati per la difesa della città»²⁹⁶ e disposti a occuparsi esclusivamente degli interessi e della cura di essa e dei cittadini. Per effettuare una valutazione accurata dei futuri uomini di Stato, è necessario che i giovani vengano attentamente seguiti lungo tutto il percorso educativo e sottoposti a una serie di prove per verificare la loro indole²⁹⁷. Quindi bisognerà sottoporli «a fatiche, sofferenze e competizioni, nel cui corso si dovranno tener d'occhio queste stesse reazioni»²⁹⁸; esporli «a situazioni spaventose» per stabilire se temano o no la paura; e inoltre ai piaceri, per comprendere se riescano a resistervi²⁹⁹. Solo in questo modo si potrà stabilire con certezza se un individuo dovrà entrare a far parte della categoria degli ἄρχοντες, ai quali spetta il governo della città, o in quella degli ἐπίκουροι, guerrieri preposti alle funzioni militari e di ausilio alle funzioni dei governanti. Al di fuori di queste due 'classi' rimane il numeroso gruppo dei lavoratori manuali.

Questa tripartizione gerarchica su cui deve fondarsi il modello della καλλίπολις immaginata da Platone non può essere stabilita solo politicamente, ma deve essere accettata dai cittadini soprattutto a livello culturale. Da qui il ricorso platonico alla strategia della «nobile menzogna»³⁰⁰, che avrebbe consentito di giustificare questo ordinamento sociale *per natura*. Attingendo da certi contenuti della tradizione mitica e poetica³⁰¹, bisognava convincere tutti gli uomini – in primo luogo i governanti, poi i soldati, poi il resto dei cittadini – che prima di nascere «essi si trovavano giù nelle viscere della terra, dove venivano plasmati e allevati»³⁰² insieme alle armi e agli altri equipaggiamenti militari. Ogni qual volta il dio plasmava un uomo mischiava, all'altra materia, o dell'oro, o dell'argento, oppure ferro e bronzo; e la presenza in ciascun individuo dell'una o dell'altra sostanza determinava la divisione sociale nelle tre categorie stabilite: coloro che aveva ricevuto una parte di oro, essendo «i più pregevoli»³⁰³, erano destinati ad assolvere la funzione di governo della città; chi era stato forgiato con una parte d'argento sarebbe diventato soldato; la mescolanza di ferro e bronzo

²⁹⁵ Cfr. Platone, *Resp.* III, 412b-c: «I lineamenti dell'educazione e dell'allevamento sarebbero dunque questi. [...] Ma dopo questo che cosa dovremmo analizzare? Non si tratta forse di vedere quali tra di loro siano destinati a governare e quali ad esser governati?».

²⁹⁶ Platone, *Resp.* III, 412c.

²⁹⁷ Cfr. Platone, *Resp.* III, 412e: «Mi sembra però che li si debba tenere sotto osservazione in ogni età, per vedere se sono in grado di difendere questa decisione e non rischiano – per effetto di incantesimo o di costrizione violenta – di ripudiare, lasciandola cadere nell'oblio, l'opinione che si debba fare solo ciò che è meglio per la città»; 413c: «[...] bisogna esaminare quali siano i migliori difensori della loro stessa decisione di dover fare in ogni circostanza ciò che ritengano sia meglio fare per la città. Occorre quindi sorvegliarli fin da giovani proponendo loro quei compiti nei quali si rischia maggiormente di dimenticare quella decisione e di venire ingannati; e si deve selezionare colui che è fermo nel ricordarla e resiste all'inganno, scartare invece chi non si comporta così».

²⁹⁸ Platone, *Resp.* III, 413d.

²⁹⁹ Cfr. Platone, *Resp.* III, 410d-e.

³⁰⁰ Cfr. Platone, *Resp.* III, 414b-c: «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?».

³⁰¹ Cfr. Platone, *Resp.* III, 414c.

³⁰² Cfr. Platone, *Resp.* III, 414d.

³⁰³ Platone, *Resp.* III, 415a.

era propria dei lavoratori manuali. Nonostante sussistessero queste differenze ‘per natura’, tutti gli uomini dovevano comunque considerarsi come fratelli, in quanto figli di un’unica madre e nutrice che è la terra; e per questo dovevano essere «risoluti a proteggere il suolo in cui vivono [...] nel caso qualcuno lo invada, e a darsi pensiero degli altri cittadini come di fratelli anch’essi nati dalla terra»³⁰⁴. Queste differenze costituzionali tra gli individui³⁰⁵ non vengono necessariamente trasmesse alla prole nello stesso modo: possono capitare infatti casi di figli che possiedono la stessa natura del genitore e sono tenuti ad assolvere la stessa funzione sociale; quelli che presentano caratteristiche differenti, invece, devono essere spinti a svolgere il compito per cui sono predisposti naturalmente³⁰⁶. È importante, di conseguenza, che i governanti assicurino la sorveglianza dei giovani durante il loro percorso formativo, in modo da individuare l’indole di ciascuno e avviarli alla funzione più adeguata³⁰⁷. Solo in questo modo potrà essere garantita la giustizia nello Stato, che «consiste nel fatto che ogni singolo individuo svolga il compito che gli è proprio senza moltiplicare le proprie attività»³⁰⁸.

Dopo aver stabilito le condizioni sociali della città giusta, Socrate sposta il discorso sul piano individuale, al fine di valutare la presenza della giustizia anche nel singolo uomo³⁰⁹: non può esistere, infatti, una città giusta in assenza di cittadini giusti, dal momento che le qualità di una città non possono che derivare da quelle dei suoi membri. Affinché si possa instaurare la giustizia nei singoli

³⁰⁴ Platone, *Resp.* III, 414e.

³⁰⁵ Bisogna precisare, come scrive S. Gastaldi in *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, cit., p. 81, che «L’assegnazione dei ruoli di comando e di obbedienza è conforme al principio del merito: riguardo a questa ripartizione vige una piena identità di vedute tra governanti e governati, una condizione che si realizza esclusivamente nella città giusta. Ci si chiede tuttavia come il ceti dei produttori, tra l’altro escluso dal processo educativo e formativo, destinato ai soli *phylakes*, possa accettare di buon grado una condizione di subalternità ammettendo di costituire l’elemento per natura peggiore: Platone non fornisce alcun elemento per chiarire questa questione, e la soluzione che appare più accettabile consiste nell’ammettere che, in presenza di un governo giusto esercitato dagli *arkhontes*, i lavoratori manuali ne riconoscono la positività e la finalizzazione all’utilità comune. Governanti e ausiliari posseggono d’altronde qualità specifiche che consentono loro di svolgere nel modo migliore il loro ruolo».

³⁰⁶ Cfr. *ibidem*: «Questa narrazione [...] ha la funzione di rinsaldare la coesione sociale, sottolineando il legame di fratellanza tra i cittadini dovuto all’origine comune, ma al tempo stesso di generare consenso riguardo all’assetto gerarchico della comunità. A questo fine contribuisce una prerogativa, la *sophrosyne*, la virtù della moderazione o dell’autocontrollo, che Platone definisce come “una sorta di accordo e di armonia” (430 e), instaurato tra tutti i membri della comunità»; M. Vegetti (a cura di), in Platone, *La Repubblica* cit., p. 528, n. 85: «La comune discendenza di tutti i cittadini prevale sulla distribuzione gerarchica delle diverse nature. Questa consente la selezione dei gruppi di potere e l’articolazione funzionale degli strati sociali ma non dà luogo a un sistema catastale chiuso. L’affinità di origine dei cittadini permette un certo grado di mobilità fra i gruppi sociali, grazie al quale singoli individui possono mutare di funzione secondo la rispettiva dotazione di capacità naturali. cfr. anche la ripresa del tema in *Tim.* 19a.

³⁰⁷ Cfr. Platone, *Resp.* III, 415a-c: «In quanto dunque siete tutti congeneri, per lo più genererete una discendenza simile a voi, tuttavia può accadere che dall’oro nasca prole d’argento e dall’argento d’oro, e così via secondo tutte le possibilità. Perciò a coloro che detengono il potere il dio ordina in primo luogo e soprattutto che di nulla siano così buoni guardiani e di nulla abbiano una cura così attenta come dei loro figli, per vedere quali di questi metalli sia mescolato nella loro anima; e se uno di essi presenta tracce di bronzo o di ferro, non se ne impietosiscano in alcun modo, ma concedendo alla sua natura la dignità che le spetta, lo respingano fra gli artigiani o fra i contadini, e se d’altra parte nascono fra costoro alcuni che presentino tracce d’oro o d’argento, rendano loro l’onore dovuto ed elevino gli uni al rango di difensori, gli altri a quello di guardie».

³⁰⁸ Platone, *Resp.* IV, 433d. Questa concezione di giustizia pubblica si traduce nella formula del «fare le cose proprie», esplicitata da un nuovo termine, *oikeiopragia*, coniato dallo stesso Platone e introdotto in 434c.

³⁰⁹ Cfr. Platone, *Resp.* IV 434d sg.

è necessario che anche nell'anima di ogni individuo le parti che la compongono – e che corrispondono alla tre qualità dei gruppi sociali della πόλις: moderazione, coraggio e sapienza – svolgano correttamente la propria funzione³¹⁰. Il principio che sta alla base della tripartizione dell'anima umana è quello dell'isomorfismo tra struttura politica e psichica, le quali risultano legate, inoltre, da un rapporto di causalità reciproca³¹¹: se la città può diventare giusta solo in presenza di cittadini giusti (nella misura concessa dalla loro rispettiva natura), questi ultimi potranno acquisire la virtù della giustizia solo se le loro anime saranno adeguatamente educate nel contesto cittadino. L'educazione prevista nella πόλις dovrà intervenire sull'apparato psichico di ogni individuo, che, all'interno di quest'opera e a differenza di altri dialoghi³¹², viene concepito da Platone come un'unità, pur se articolata e conflittuale³¹³. L'anima umana, infatti, è terreno di scontro tra due parti tra loro diverse, una che ordina, l'altra che proibisce³¹⁴. La prima è la parte razionale, «quella con cui l'anima ragiona»³¹⁵; la seconda, invece, è «irrazionale e desiderante»³¹⁶ e spinge verso il soddisfacimento degli istinti e dei bisogni primari. La prima istanza è denominata λογιστικόν, termine, coniato da Platone, che indica una forma di razionalità calcolante e strategica, alla quale spetta un ruolo censorio sulle pulsioni irrazionali; l'altra, ad essa opposta, è la sfera dello ἐπιθυμητικόν, quella dominata dalle passioni e dai desideri. Coerentemente col principio isomorfico della tripartizione politica, a queste due istanze se ne aggiunge una terza, «quella propria della collera»³¹⁷, il θυμός, che indica l'aggressività valorosa del guerriero e rispecchia, nella dimensione individuale dell'anima umana, la categoria politica dei guardiani. Pur appartenendo alla sfera irrazionale, quest'ultima istanza non è assimilabile a quella dell'ἐπιθυμητικόν, verso la quale svolge una funzione di contrasto, alleandosi,

³¹⁰ Cfr. Platone, *Resp.* IV 435c.

³¹¹ «lo schema isomorfico di anima e città ha indicato il passaggio necessario da uno statico parallelismo a una concezione dinamica dell'interazione fra le due strutture, secondo un movimento circolare dall'anima alla città e viceversa» (M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, cit., p. 63).

³¹² «occorre rilevare la straordinaria novità che Platone introduce con la sua teoria della scissione dello psichico. In primo luogo, essa determina l'obsolescenza di una vecchia e illustre posizione di pensiero, con solide radici religiose nella tradizione orfico-pitagorica, che aveva ancora svolto un ruolo dominante nel *Fedone* platonico: l'opposizione radicale, insieme ontologica e morale, di anima e corpo, nella quale la prima rappresentava la polarità 'divina', immortale, incontaminata, il secondo invece il veicolo di contaminazione, di impurità morale e conoscitiva, di mortalità. In questo quadro, il corpo veniva pensato come la sorgente inesauribile dei desideri e delle conseguenti passioni [...]. La *Repubblica* compie per questo aspetto una svolta teorica decisiva, attribuendo senza incertezze desideri e passioni alle istanze irrazionali dell'apparato psichico (437 c). La corporeità resta esclusa, o collocata sullo sfondo, della dinamica conflittuale intrapsichica, né la *Repubblica*, a differenza di quanto accadrà nel *Timeo*, prospetta alcuna forma di localizzazione somatica delle istanze in cui l'io risulta articolato e scisso» (M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, cit., p. 56).

³¹³ «[...] l'anima è un intero (436 b, 444 b). Le parti andranno allora pensate, secondo una corretta interpretazione ormai diffusa, come "centri motivazionali", ognuno dei quali ha un proprio ordine di finalità che tende alla supremazia nella condotta complessiva. Ma anche in questa conflittualità intrapsichica, l'anima funziona sempre tutta intera» (Ivi, p. 61).

³¹⁴ «Ma dunque ciò che proibisce simili azioni non si produce, quando si produce, a partire da un ragionamento, mentre ciò che conduce e trascina è dovuto a passioni e a malattia?» (Platone, *Resp.* IV 439c-d).

³¹⁵ Platone, *Resp.* IV 439d.

³¹⁶ Platone, *Resp.* IV 439d.

³¹⁷ Platone, *Resp.* IV 439e.

invece, in favore della ragione³¹⁸. Il corretto dominio sull'ἐπιθυμητικόν da parte delle altre due istanze consente all'individuo di acquisire le tre qualità necessarie a generare la giustizia all'interno dell'anima:

Perciò, penso, grazie a questa sua parte chiamiamo 'coraggioso' ogni singolo individuo, allorché il suo spirito collerico salvaguarda, pur attraverso i dolori e i piaceri, l'opinione su ciò che è o meno da temere trasmessagli dal discorso razionale. [...] E 'sapiente' in virtù di quella piccola parte che comandava in lui e gli teneva quel discorso, e che inoltre possiede a sua volta in sé una scienza di ciò che è utile a ognuna delle tre parti e all'intera comunità che esse compongono. [...] E poi? Non sarà 'moderato' grazie all'amicizia e all'accordo di esse, allorché tanto quella che comanda quanto quelle che sono comandate convengono che il ruolo di comando spetta alla parte razionale, e non ci sono dunque rivolte contro essa?³¹⁹.

Il presupposto isomorfismo tra città e anima consente di fondare e legittimare la suddivisione dei cittadini fra i tre gruppi funzionali in cui si divide il corpo sociale: la gestione politica sarà affidata a quegli uomini nella cui anima predomina il principio razionale (λογιστικόν), che consente di orientare le condotte individuali e collettive verso il bene comune; il ruolo militare sarà assegnato a coloro che in cui prevale il principio dell'aggressività collerica (θυμός), guidato costantemente dalla parte razionale; le attività produttive saranno svolte dagli individui dominati dalla sfera del desiderio (ἐπιθυμητικόν), anch'essa attenuata dall'intervento della moderazione (σωφροσύνη). Come per la città, solo l'armonizzazione gerarchica³²⁰ di queste tre componenti – che è sempre subordinata al successo dell'educazione impartita dallo Stato ai suoi cittadini³²¹ – può rendere l'anima umana

³¹⁸ Cfr. Platone, *Resp.* IV 440b-441a.

³¹⁹ Platone, *Resp.* IV 442b-d.

³²⁰ Cfr. Platone, *Resp.* IV 443 c-e: «Ma in verità, la giustizia era, sembra, qualcosa di simile, non però relativa alla condotta esteriore propria di ognuno, bensì a quella interiore, che riguarda veramente l'io e le sue funzioni: una condotta tale da non permettere che ogni parte di sé svolga funzioni altrui (cioè che le parti dell'anima scambino e sovrappongano reciprocamente i loro ruoli), e che invece l'individuo disponga bene ciò che gli è realmente proprio, esercitando il potere su di sé, che significa anche ordine interiore e amicizia con se stesso, e armonizzando le tre parti esattamente come le tre note dell'armonia, la più bassa, la più alta e la media, ed eventualmente altre intermedie se ne esistono. Legatele tutte insieme, diverrà finalmente uno da molti che era, moderato e armonico; così sarà ormai in grado di agire, che si tratti di acquisizione di ricchezze o di cura del corpo o di azione politica o di contratti privati, in tutti questi campi ritenendo e denominando giusta e bella quella condotta che salvaguarda e contribuisce a realizzare questa condizione dell'io, 'sapienza' la scienza che presiede a questa condotta, ingiusta invece la condotta che tende a dissolvere quella condizione, e 'ignoranza' l'opinione che ad essa presiede».

³²¹ Cfr. Platone, *Resp.* IV 442a-b: «Non sarà allora, come si diceva, la fusione di musica e ginnastica a produrre un accordo sinfonico, mettendo l'una in tensione ed alimentandola con buoni discorsi e apprendimenti, distendendo l'altra con la sua azione rilassante, ammansandola con l'armonia e il ritmo? [...] E queste due parti, così allevate e veramente educate in modo da apprendere ciò che è loro proprio, prenderanno il controllo di quella desiderante – che è la più grande nell'anima di ciascuno e per sua natura la più insaziabile di ricchezze –: essa va sorvegliata per evitare che, diventata grande e forte gonfiandosi dei cosiddetti piaceri connessi al corpo, cessi di svolgere la propria funzione e tenti di ridurre in servitù e sotto il suo potere le altre parti, ciò che non le si addice per la sua origine, sovvertendo così l'intero modo di vita di ognuno».

veramente giusta; senza questa «armonia sinfonica»³²², la città e l'individuo apparirebbero alla stregua di un corpo malatos, che necessita di una terapia medica per riacquisire il suo stato di salute: «la giustizia è infatti nell'anima e nella società quel che la salute è nel corpo, cioè un corretto rapporto gerarchico e di potere tra elementi diversi [...]. Come dunque la salute è immediatamente anche benessere del corpo, così la giustizia è anche felicità individuale e collettiva»³²³. La forma salutare di individuo e città rappresenta la condizione «conforme a natura, di comando e sottomissione», tra le parti; la malattia, al contrario, esprime l'esistenza di un rapporto «contro natura»³²⁴, in cui i ruoli di potere subiscono un capovolgimento reciproco. Se dunque lo Stato non è sano, quindi è privo di giustizia, non esisterà nemmeno la felicità per la collettività e per i singoli³²⁵, dal momento che giustizia e felicità, nel disegno politico platonico, coincidono. Ma salute, bellezza e «vigore dell'anima»³²⁶ possono sussistere solo se si persegue la virtù, altrimenti il vizio genererebbe solo «malattia, bruttezza, debolezza»³²⁷. Dal momento che – sostiene Socrate – pare che «vi sia una sola forma di virtù, infinite invece del vizio», la ricerca deve proseguire analizzando un ristretto numero di «modalità di costituzione», al quale corrisponde, parallelamente, una stessa quantità – pari a cinque – di «modalità psichiche»³²⁸. La prima forma costituzionale, la costituzione retta, è quella auspicata dal personaggio Socrate, «la quale tuttavia potrebbe anche venir chiamata in due modi»: regno, nel caso in cui fosse governata da un solo uomo, o aristocrazia, se fosse gestita da un numero limitato di governanti. In entrambi i casi, l'uno o gli altri reggitori devono aver ricevuto l'educazione prevista dallo Stato, così da non incorrere nel rischio di «alterare le leggi più significative della città»³²⁹ e rovesciare il sistema costituzionale stabilito in favore di uno degenerato:

Buona dunque, e corretta, chiamo una tale città e la sua costituzione, e così un uomo di tal fatta; difettose ed errate le altre, nella misura in cui questa è corretta, per quanto riguarda sia il governo delle città sia l'assetto e il modo d'essere dell'anima dei singoli individui; esse si presentano in quattro forme di degenerazione³³⁰.

³²² M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, cit., p. 65.

³²³ M. Vegetti (a cura di), in Platone, *La Repubblica*, cit., p. 70.

³²⁴ Platone, *Resp.* IV 444d.

³²⁵ «Si intende però che la felicità/salute deve riguardare primariamente l'intero del corpo sociale, non singoli individui o gruppi al suo interno. La felicità di questi ha la sua condizione prima e necessaria nella felicità collettiva, della cui ricaduta essi potranno beneficiare nella misura consentita dalla natura specifica di ciascuno» (M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, cit., p. 64).

³²⁶ Platone, *Resp.* IV 444d-e.

³²⁷ Platone, *Resp.* IV 444e.

³²⁸ Platone, *Resp.* IV 445c.

³²⁹ Platone, *Resp.* IV 445d.

³³⁰ Platone, *Resp.* V 44a.

Un'altra peculiarità del sistema politico immaginato da Platone – che lo rende, come ammesso³³¹, un modello trasgressivo rispetto al costume tradizionale ateniese – è la presenza, nella *leadership* di governo, delle donne. Data inizialmente come possibilità, l'inserimento del genere femminile ai vertici dello Stato diviene una condizione desiderabile³³² per il buon funzionamento della πόλις. Nonostante, infatti, la differenza fisica tra uomini e donne, che rende queste ultime più deboli rispetto ai membri del genere maschile, può esistere un'uguaglianza di entrambi i sessi nella predisposizione naturale a svolgere determinati compiti o occupazioni, come difendere o governare la città. Il principio della οἰκειοπραγία, dunque, può essere attribuito anche alle donne. Riprendendo la similitudine dei cani da guardia³³³, Socrate spiega che le femmine di questa razza collaborano con i maschi alla sorveglianza delle greggi, partecipano alla caccia e alle altre attività, anche dopo aver partorito e allevato i cuccioli³³⁴. La stessa condizione può essere estesa – prosegue il filosofo – anche al genere umano, purché le donne seguano lo stesso percorso educativo previsto per gli uomini, basato sull'allenamento ginnico e bellico, e sulla formazione musicale³³⁵: solo così si alleveranno le donne migliori, che affiancheranno gli uomini migliori per il buon governo della città. Ma alla comunanza delle occupazioni tra guardiani e guardiane – che viene paragonata da Socrate a un'«ondata»³³⁶ travolgente, dalla quale, tuttavia, lo stesso filosofo e i suoi interlocutori sono scampati – segue una proposta ancor più sconveniente: «che tutte queste donne siano in comune a tutti questi uomini, ma che nessuna condivida con nessuno un'abitazione privata; che i figli siano a loro volta comuni, e che il genitore non conosca la sua prole né il figlio il genitore»³³⁷. La prospettiva di abolizione della sfera privata non può che lasciare increduli gli allocutori di Socrate, sacralmente legati alla dimensione tradizionale dell'οἶκος, non solo nella sua identità strutturale ma anche simbolica: 'luogo' in cui si forma la famiglia, si custodiscono gli affetti e le ricchezze private, che garantisce l'ereditarietà della stirpe³³⁸. Nella società pensata da Platone, ogni bene e ogni proprietà saranno di tutti, e anche i bambini saranno figli di tutta la comunità. I concepimenti e le nascite devono essere programmati, per quanto possibile, dallo Stato, che stabilirà delle regole ben precise riguardo alle unioni tra uomini e donne, in modo da favorire un controllo eugenetico dei concepimenti, affinché gli individui migliori sia accoppino tra loro, trasmettendo agli eredi le migliori qualità, cosicché «la razza dei difensori»

³³¹ Cfr. Platone, *Resp.* V 450a sg.

³³² Cfr. Platone, *Resp.* V 452e-453a; 456c.

³³³ Cfr. *supra*, p. 65, n. 436.

³³⁴ Cfr. Platone, *Resp.* V 451d.

³³⁵ Cfr. Platone, *Resp.* V 451e-452a; 456c-d.

³³⁶ Platone, *Resp.* V 457b-c: «Possiamo dunque dire di essere sfuggiti a questo primo frangente – il discorso sulla legge relativa alle donne – come a un'ondata dalla quale non siamo stati del tutto sommersi, pur stabilendo che i nostri guardiani e le nostre guardiane debbano attendere in comune a ogni occupazione; e che anzi il discorso ha ben mostrato, con una sua interna coerenza, di sostenere cose possibili e utili?».

³³⁷ Platone, *Resp.* V 457c-d.

³³⁸ Cfr. S. Gastaldi, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, cit., pp. 82 sgg.

possa mantenersi «pura»³³⁹. Per questo fine, i governanti potranno «spesso ricorrere alla menzogna e all'inganno nell'interesse dei sudditi». Per controllare il numero delle nascite il governo dovrà anche stabilire delle leggi che limitino l'età concessa per la procreazione, in maniera differente per donne e uomini³⁴⁰, accettando come legittimi solo i figli nati nel periodo consentito. Tutti i bambini generati successivamente, o concepiti da unioni non approvate da un governante, devono invece essere considerati illegittimi; e quelli nati con menomazioni, o da genitori «dappoco», sono destinati a vivere in luoghi isolati e inaccessibili. Lo Stato dovrà preoccuparsi anche della cura dei neonati, predisponendo degli appositi nidi per i «figli dei giovani di valore»³⁴¹, che saranno accuditi da babiniaie e balie, finché non verranno inseriti in istituzioni educative collettive. Inoltre, al fine di evitare unioni incestuose,

a partire dal giorno in cui ognuno di loro ha consumato le nozze, i bambini che nasceranno nel decimo e nel settimo mese seguente li chiameranno tutti figli se maschi, figlie se femmine, e quelli chiameranno lui padre; allo stesso modo egli chiamerà 'nipoti' la loro prole, e questa dal canto suo 'nonni' e 'nonne' lui e i suoi coetanei. Tutti i giovani nati nel periodo in cui i loro padri e le loro madri erano in età produttiva si chiameranno fra loro sorelle e fratelli³⁴².

Solo un assetto sociale di questo tipo consente di sostituire alla dimensione privata dell'*oikos* familiare, l'*oikos* comune, costituito dall'intera città, in cui tutti i cittadini si percepiscono come membri di un'unica grande famiglia, legati da rapporti di rispetto e solidarietà pari a quelli che normalmente si instaurano tra familiari stretti. La natura di queste relazioni genera costantemente un senso di protezione e responsabilità di ognuno verso l'altro, di unione e sostegno, sia quando si affrontano i problemi interni alla πόλις, sia quando si presenta una minaccia esterna. La comunanza per i guardiani di donne e figli, ma anche di proprietà, beni e patrimoni rappresenterebbe, dunque, «il massimo bene per la città»³⁴³ e anche la condizione necessaria per condurre una vita felice e pacifica³⁴⁴. Ma ugualmente si pone la questione relativa alla praticabilità di un tale modello

³³⁹ Platone, *Resp.* V 460a.

³⁴⁰ Cfr. Platone, *Resp.* V 460d-e.

³⁴¹ Platone, *Resp.* V 460c.

³⁴² Platone, *Resp.* V 461d.

³⁴³ Platone, *Resp.* V 464b.

³⁴⁴ Platone, *Resp.* V 464b sgg.

politico³⁴⁵, che spinge Socrate ad affrontare dinanzi ai suoi ascoltatori una terza ondata³⁴⁶, dalla quale crede di venir travolto, cadendo «nel ridicolo e nel disprezzo»³⁴⁷. L'ultima condizione stabilita dal filosofo, infatti, è che la costituzione descritta non potrà mai nascere se «i filosofi non regnino nelle città, oppure quanti ora son detti re e potenti non si diano a filosofare con autentico impegno, e questo non giunga a riunificarsi, il potere politico cioè e la filosofia»³⁴⁸. Risulta però complesso far comprendere agli interlocutori di Socrate che solo i veri filosofi siano adatti a «comandare nelle città»³⁴⁹, poiché quelli sono dominati dal pregiudizio, comune agli Ateniesi, che i filosofi siano inutili, e anche pericolosi, per la πόλις³⁵⁰. Per chiarire il ruolo dei filosofi all'interno della città, Socrate ricorre all'uso di una metafora: immagina che la città democratica sia una nave, e il δῆμος cittadino l'armatore che ne ha permesso la costruzione. Questi, però, pur tentando con impegno e volontà di dirigerne la navigazione, non possiede le competenze necessarie per guidarla correttamente; e ciò spinge i numerosi marinai dell'equipaggio – che nella metafora incarnano le figure dei politici demagoghi – ad avviare una lotta interna per accaparrarsi il posto di comando, nonostante anch'essi siano mancanti della preparazione adatta a ricoprire il ruolo di capitano; costui, infatti, deve essere in grado di «prenderci cura delle condizioni del tempo, della stagione, del cielo, degli astri, dei venti e di tutto quanto appartiene a questa tecnica, se vuol essere realmente un comandante di nave»³⁵¹. Nessuno dei membri dell'equipaggio possiede però una preparazione tale da poter essere scelto per guidare la nave. Il futuro capitano, se già esiste, deve essere cercato in quella ristrettissima cerchia di uomini-filosofi; anche se, precisa Socrate, le condizioni politiche e sociali delle πόλεις greche, soprattutto quelle di Atene, non hanno concesso agli aspiranti filosofi la possibilità di esprimere pienamente la loro natura filosofica, spingendoli al contrario a percorrere strade alternative, come la gestione politica o la formazione retorica³⁵².

³⁴⁵ «Però mi sembra, Socrate, che se ti si lascia continuare a parlare di simili questioni, finirai per non ricordarti più di ciò che prima avevi accantonato per dire tutto questo: cioè come è possibile che questa costituzione venga realizzata, e in che modo potrebbe mai esserlo. Non c'è dubbio che se lo fosse tutto andrebbe bene nella città in cui si realizzasse [...]. Ma visto che io concordo che si otterrebbero tutti questi beni nonché mille altri, se questa costituzione fosse realizzata, non parlarne più, ma cerchiamo ormai di convincere noi stessi di questo solo punto: che è possibile e come è possibile, e lasciamo perdere il resto» (Platone, *Resp.* V 471c-e).

³⁴⁶ «All'improvviso – dissi – tu [Glaucione] lanci una carica contro il mio discorso, e non tolleri le mie dilazioni. Forse non sai che, sfuggito a stento alle due ondate, ora sollevi quella che della triplice onda è la maggiore e la più dura; quando l'avrai vista e ascoltata, tu sarai pieno di comprensione, ammettendo che non erano infondati la mia esitazione e il mio timore di formulare un discorso così paradossale e di por mano all'indagine» (Platone, *Resp.* V 472a).

³⁴⁷ Platone, *Resp.* V 473c.

³⁴⁸ Platone, *Resp.* V 473d-e.

³⁴⁹ Platone, *Resp.* V 474c.

³⁵⁰ Cfr. Platone, *Resp.* VI 487d-e.

³⁵¹ Platone, *Resp.* VI 488d.

³⁵² I maggiori esempi di questa 'deviazione' sono Alcibiade, allievo promettente di Socrate corrotto dall'ambizione del potere, che sprecò le sue doti filosofiche spendendole per ottenere il successo politico; e i Sofisti, che vengono definiti da Platone *filodossi* (480a): «*Philodoxos* è aggettivo coniato da Platone in opposizione a *philosophos*, e veicola un doppio senso: amici dell'opinione se *doxa* è letta in contrasto a *sophia*, ma anche, nel linguaggio tradizionale, 'amanti della fama'» (M. Vegetti [a cura di], in Platone, *La Repubblica*, cit., p. 738, n. 80).

A differenza dei finti sapienti, che possiedono solo una conoscenza limitata e fittizia della realtà, dal momento che si muovono solo nel mondo sensibile dell'opinione (δόξα), i φιλόσοφοι riescono a cogliere l'essenza della realtà, cioè le Idee, giungendo poi alla «massima conoscenza»³⁵³, che è l'idea del buono (τὸ ἀγαθόν)³⁵⁴. Questa «conoscenza oggettiva e assoluta degli immutabili enti ideali»³⁵⁵ salvaguarda i filosofi dal commettere l'errore, comune nella pratica politica, di valutare e giudicare il bene comune attraverso criteri soggettivi, affidandosi invece a un sapere strettamente normativo concesso loro in virtù della peculiare capacità di cogliere l'essenza delle singole idee:

così come il rapporto con l'idea di giustizia è ciò che rende cose e condotte «giuste», è il rapporto con l'idea del Bene (letteralmente “il buono”, *to agathon*) a rendere «buone» le cose e le stesse idee; per esempio, la giustizia stessa è buona, quindi desiderabile, in quanto è in rapporto con l'idea del Bene. Questa è, in altri termini, il fondamento di ogni valore, la norma e il criterio assoluti che consentono di valutare come buone cose, condotte e idee. Perciò chi si candida a governare in vista del bene comune, deve soprattutto conoscere questa norma e questo criterio, alla cui luce operare le scelte e prendere le decisioni capaci di orientare la vita individuale e collettiva verso il «bene»³⁵⁶. [...] La conoscenza propria della filosofia consiste dunque nel controllo di questo livello ideale di norme invariabili, di criteri che consentono di decidere in ogni circostanza cosa è il giusto, il vero, il bello e così via³⁵⁷.

Dal momento che le definizioni di giustizia, moderazione e delle altre virtù erano già state precedentemente stabilite, Socrate viene esortato da Glaucone³⁵⁸ a ricercare il significato dell'idea suprema, dalla quale tutte le altre dipendono, quella di Bene. Il filosofo, davanti a tale proposta, si dichiara incapace di compiere una simile impresa³⁵⁹, ritenendo di non poter offrire una definizione completa del «buono in sé»³⁶⁰, ma solo di qualcosa che si avvicini a quell'idea. Per semplificare a se

³⁵³ Platone, *Resp.* VI 505a.

³⁵⁴ Precisa Vegetti: «*To agathon* è reso tradizionalmente con «bene». Non si tratta però nel greco di un sostantivo, bensì di un aggettivo neutro sostantivato, normale nel lessico platonico delle idee. Quindi, come si traduce *to dikaion* con «il giusto», o *to kalon* con «il bello», la traduzione di *to agathon* dev'essere «il buono», che mantiene il valore originariamente qualitativo-predicativo del termine» (M. Vegetti [a cura di], in Platone, *La Repubblica*, cit., p. 813, n. 75).

³⁵⁵ M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, cit., p. 81.

³⁵⁶ Ivi, p. 84.

³⁵⁷ Ivi, pp.81-82.

³⁵⁸ Platone, *Resp.* VI 506d.

³⁵⁹ Già i primi esegeti di Platone si interrogarono sul senso di questa affermazione socratica, presentando diverse ipotesi che potessero giustificarla. La prima rimanda alla tradizione filosofica orale, e sostiene che Platone abbia volontariamente deciso di non trasmettere un concetto così complesso sotto forma scritta perché tale modalità non avrebbe consentito ai lettori di coglierne il significato essenziale, ma ne avrebbe solo snaturato il valore. È inoltre plausibile che la scelta del filosofo fosse legata alla necessità di non anticipare contenuti sul tema che sarebbero stati descritti in opere successive (come il *Filebo*). Un'ulteriore tesi proposta, che interpreta letteralmente l'affermazione di Socrate, conferma l'impossibilità di giungere a una definizione come quella ricercata, in quanto il Bene, dal momento che non possiede una dimensione materiale, non può essere descritto, quindi compreso in se stesso, ma solo nelle sue manifestazioni visibili, cioè nelle cose che ne possiedono la qualità.

³⁶⁰ Platone, *Resp.* VI 506d.

stesso e ai suoi ascoltatori la complessità della questione, anche in questa circostanza, Socrate fa uso di un'allegoria³⁶¹: immagina che degli uomini siano incatenati dentro una caverna sin da bambini e che non conoscano altra realtà se non quella che appare loro sotto forma di ombre proiettate dal fuoco sulla parete della caverna. A uno di questi individui potrebbe capitare un giorno di liberarsi e di andare verso l'uscita della caverna, spinto dalla curiosità della luce che penetra dall'esterno. L'incontro con il mondo esteriore rappresenterebbe per lui un evento traumatico: accecato inizialmente dalla luce solare, proverebbe fastidio e dolore, e solo dopo un periodo di adattamento riuscirebbe a osservare in maniera nitida tutti gli oggetti attorno a sé. Non avendone mai fatto esperienza prima, inizialmente dubiterebbe della realtà di tali oggetti, ritenendo 'vere' solo le ombre a cui era abituato; ma pian piano, dopo aver acquisito familiarità con il mondo circostante, quello stesso individuo si abituerebbe alla nuova condizione e proverebbe una tale ammirazione per tutto ciò che si pone dinanzi a sé da spingerlo ad approfondire la conoscenza di ogni elemento visibile:

Avrebbe dunque bisogno, penso, di assuefazione per poter vedere le cose di quassù. Prima potrebbe osservare, più agevolmente, le ombre, poi le immagini riflesse nell'acqua degli uomini e delle altre cose, infine le cose stesse; di qui potrebbe passare all'osservazione dei corpi celesti e del cielo stesso durante la notte, volgendo lo sguardo alla luce degli astri e della luna con maggior facilità che, di giorno, al sole e alla sua luce. [...] E finalmente, penso, potrebbe fissare non già le parvenze del sole riflesse nell'acqua o in luoghi estranei, bensì il sole stesso nella sua propria sede, e contemplarlo qual è³⁶².

Giunto a questo punto, quello stesso uomo, pensando alla sua vita precedente e ai compagni rimasti imprigionati nella caverna, non proverebbe alcuna nostalgia per il passato e tenterebbe invece di liberare gli altri prigionieri dalla loro condizione; questi, però, non capirebbero le parole dell'amico e cercherebbero di ucciderlo, dal momento che egli apparirebbe come una minaccia³⁶³ alla loro sopravvivenza. Essi mostrano, dunque, lo stesso atteggiamento che gli uomini comuni – paragonati agli incatenati della caverna – hanno sempre avuto nei confronti del filosofo, che nell'allegoria corrisponde a quell'individuo che, sciolte le catene e liberatosi dalla prigionia, abbandona il mondo delle ombre e scopre quello della luce, compie il passaggio dalla conoscenza fittizia (sensibile) a quella vera (intellegibile), dapprima limitata agli oggetti in se stessi, le idee, e poi culminante nell'idea suprema, quella del bene. Quest'ultima, per Socrate, si pone «all'estremo confine del conoscibile [...] e la si vede a stento, ma una volta vistala occorre concludere che essa è davvero sempre la causa di tutto ciò che vi è di retto e di bello, avendo generato nel luogo del visibile la luce e il suo signore, in

³⁶¹ Cfr. Platone, *Resp.* VII 514a sgg.

³⁶² Platone, *Resp.* VII 516a-b.

³⁶³ Cfr. Platone, *Resp.* VII 517a.

quello del noetico essendo essa stessa signora e dispensatrice di verità e di pensiero; e che deve averla vista chi intende agire saggiamente sia nella vita privata sia in quella pubblica»³⁶⁴. Il Bene, che nell'allegoria scelta da Platone è paragonato al sole, al pari di questo, che conferisce «agli oggetti visibili la facoltà di essere visti, ma anche la generazione, l'accrescimento e il nutrimento, pur non essendo esso stesso generazione»³⁶⁵, garantisce agli oggetti conoscibili la proprietà di essere conosciuti, l'esistenza (εἶναι) e l'essenza (οὐσία), «pur non essendo il buono un'essenza, bensì ancora al di là dell'essenza superandola per dignità e potenza»³⁶⁶; e come la luce solare fornisce la visione all'organo della vista, pur non identificandosi con il sole, anche il Bene attiva la funzione del pensiero e rende pensabili i suoi oggetti, le idee. Scienza e verità, quindi, potranno apparire simili al bene, ma non identificarsi con il bene stesso, il quale, in virtù del suo carattere superiore – che lo rende causa, principio, condizione e fondamento, ma anche fine, di tutte le idee, –, non è conoscibile allo stesso modo di quelle: «potremo riconoscere, nella conoscenza e nella prassi, gli effetti del Bene, ma non potremo mai rispondere, pienamente, alla domanda “che cosa è”, appunto perché non è una cosa»³⁶⁷.

Anche se non è conoscibile in sé, l'idea del Bene può essere colta, nella dimensione esperienziale, come proprietà degli enti empirici e come criterio normativo della prassi conoscitiva ed etico-politica. Il conseguimento di questo massimo livello di conoscenza è consentito solo a coloro che, dopo aver superato un arduo processo formativo, che attraversa tutti i livelli di conoscenza stabiliti dalla teoria gnoseologica di Platone, acquisiscono la capacità di esercitare la facoltà noetica, l'unica forma di conoscenza che conduce al «principio del tutto»³⁶⁸. Per chiarire questo passaggio gnoseologico, Socrate descrive l'immagine di una linea³⁶⁹ divisa in due segmenti diseguali, il primo rappresenta la realtà visibile (empirica), il cui sistema conoscitivo, mutevole e imperfetto, corrisponde a quello dell'opinione; il secondo rispecchia la realtà pensabile (ideale), conoscibile attraverso quella forma di conoscenza stabile e compiuta che è la scienza. Questi segmenti vengono ulteriormente suddivisi ciascuno in due parti: il primo segmento della prima sezione si compone di immagini, cioè di copie degli oggetti empirici (come ombre e riflessi), colte attraverso l'immaginazione; il secondo comprende tutti gli oggetti naturali, quindi autentici, dei quali le immagini precedenti sono copia, che vengono conosciuti esercitando una forma di conoscenza opinativa che è la πίστις (credenza)³⁷⁰. Il primo segmento della seconda sezione include, invece, gli enti matematici, anch'essi copie delle corrispondenti idee, utilizzati come modelli da cui derivare, partendo da una serie di ipotesi iniziali,

³⁶⁴ Platone, *Resp.* VII 517b-c.

³⁶⁵ Platone, *Resp.* VI 509b.

³⁶⁶ Platone, *Resp.* VI 509b.

³⁶⁷ M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, cit., p. 84.

³⁶⁸ Platone, *Resp.* VI 511b.

³⁶⁹ Cfr. Platone, *Resp.* VI 509d sgg.

³⁷⁰ «essa indica la fiducia spontanea e ingenua che in questi oggetti consista la vera e unica realtà» (M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, cit., p. 86).

le dimostrazioni conseguenti. Per sviluppare i principi matematici gli studiosi si servono del pensiero dianoetico, un tipo di conoscenza dimostrativo-discorsiva che supera l'opinione e precede la forma conoscitiva più elevata, quella noetica. Quest'ultima occupa il secondo segmento della seconda sessione, i cui oggetti di pensiero sono le idee, «gli enti noetici perfetti»³⁷¹. La νόησις, o pensiero puro, pur partendo da ipotesi, come avviene nelle scienze matematiche, non fa di queste i principi³⁷² stessi della sua ricerca, ma le utilizza «come punti di appoggio e di partenza per procedere fino a ciò che non è ipotetico, verso il principio del tutto»³⁷³, avvalendosi di una scienza, differente da quella delle discipline matematiche, che è la dialettica. Socrate, che aveva sempre utilizzato il *dialegesthai* come procedimento argomentativo volto alla confutazione delle opinioni contraddittorie dei suoi interlocutori, presenta in questo dialogo la dialettica come una «tecnica di conversione»³⁷⁴, che consente al filosofo di compiere quel radicale cambio di prospettiva volto a orientare correttamente il suo punto di vista, come accade quando un occhio, che è «incapace di volgersi dall'oscurità verso la luce se non insieme con l'intero corpo», viene fatto ruotare «insieme con l'anima intera, finché essa divenga capace di sostenere la contemplazione di ciò che è e di quanto in esso v'è di più luminoso»³⁷⁵: il Bene. In Platone, dunque, la dialettica subisce un profondo mutamento, sia rispetto alla sua natura sia all'ambito di applicazione della stessa: dal ruolo confutatorio del contesto dialogico a quello costruttivo del sapere dialettico, finalizzato alla conquista dell'idea del Bene.

La scienza dialettica si presenta, in questa parte del testo, come una novità assoluta, che smantella molti dei presupposti che erano stati stabiliti nelle parti precedenti del dialogo. Innanzitutto mostra i limiti del sistema formativo destinato agli ἄρχοντες, che appare ora sufficiente solo per attuare la fase iniziale del programma politico, quella finalizzata a individuare e 'reclutare' un numero minimo di filosofi al fine di fondare la nuova città, sebbene questa non potrà poi essere governata dai suoi stessi fondatori: questi, infatti, non avendo mai affrontato l'esercizio della dialettica, sono privi della conoscenza assoluta del Bene. Essi devono essere sostituiti da un altro gruppo di φιλόσοφοι, che nel frattempo abbiano affrontato e superato l'*iter* della formazione dialettica. I nuovi difensori devono essere, innanzitutto, uomini di guerra – quindi il loro percorso educativo prevede *in primis* l'esercitazione all'addestramento militare –, ma anche esperti delle scienze matematiche, che risultano loro necessarie sia nella pratica bellica sia in quella filosofica, dal momento che consentono

³⁷¹ *Ibidem*.

³⁷² Cfr. *Ibidem*: «Le matematiche, e in particolare la geometria, devono ricorrere a un insieme di ipotesi (o postulati) indimostrabili; la dimostrazione dei teoremi risulta dunque infondata, o fondata soltanto sulla convenzione che riconosce come vere le ipotesi. La struttura assiomatico-deduttiva del sapere matematico è in se stessa corretta e inevitabile, ma ne segna l'inferiorità epistemica rispetto alla dialettica, il cui movimento non è discendente, a partire dalle ipotesi, bensì ascendente».

³⁷³ Platone, *Resp.* VI 511b.

³⁷⁴ Platone, *Resp.* VII 518d.

³⁷⁵ Platone, *Resp.* VII 518c.

di «facilitare quella conversione dell'anima stessa dal mondo del divenire alla verità e all'essenza»³⁷⁶. Lo studio dei *μαθήματα* deve seguire un ordine ben preciso, secondo un criterio 'dimensionale': prima quello di unità e punto (aritmetica e logistica), a seguire la linea (geometria piana), il solido (stereometria), il solido in movimento (astronomia), il moto armonico (armonia e musica)³⁷⁷. In questa circostanza, però, l'approccio verso questi saperi subisce un cambiamento rispetto al metodo di insegnamento convenzionale: in vista della loro finalità dialettica, questi contenuti devono essere staccati il più possibile dalla dimensione empirica in cui vengono solitamente contestualizzati o utilizzati³⁷⁸, strappandoli alla loro funzione pratica per condurli alla dimensione reale alla quale appartengono, quella delle idee³⁷⁹; solo in questo modo potranno essere propedeutiche all'apprendimento del metodo dialettico. Inoltre, affinché il percorso formativo delineato risulti veramente efficace, si dovranno fissare dei limiti di età per accedere allo studio delle diverse discipline: almeno dieci anni devono essere dedicati all'esercizio delle scienze matematiche, e cinque al quello della dialettica, nell'età compresa tra i trenta e i trentacinque anni; a cinquanta, coloro tra questi filosofi che avranno dimostrato di possedere le migliori attitudini in tutti gli ambiti esperiti, saranno obbligati, a turno, a guidare il governo della città, anche contro la loro volontà³⁸⁰. Nei periodi in cui ciò non gli venga richiesto, si dedicheranno esclusivamente all'attività teoretica, parte della quale sarà destinata alla riflessione sul bene e sugli interessi della città e dei suoi membri, e alla preparazione dei loro successori³⁸¹. Queste prescrizioni – come era già stato stabilito a proposito dell'educazione dei φύλακες – riguarderanno non solo gli uomini, ma anche le donne che abbiano le stesse competenze³⁸²; l'importante è che essi, uomini o donne, «disprezzeranno gli onori attuali, ritenendoli cosa servile e priva di qualsiasi valore, ma daranno la massima importanza alla rettitudine

³⁷⁶ Platone, *Resp.* VII 525b.

³⁷⁷ Cfr. Platone, *Resp.* VII 525c sgg.

³⁷⁸ «L'aritmetica dovrà quindi trasformarsi da tecnica commerciale di calcolo in teoria delle proprietà pure dell'unità e dei numeri che ne derivano. La geometria dovrà evitare per quanto possibile i procedimenti dimostrativi basati sull'impiego di strumenti grafici e di manipolazioni manuali delle figure. Quanto all'astronomia, essa deve ridurre al minimo l'osservazione empirica dei moti degli astri. Da questa osservazione deriverà i suoi problemi (che nascono dalla irregolarità apparente dei movimenti astrali), per poi risolverli ricorrendo alla costruzione di modelli geometrici capaci di mostrare come quelle irregolarità siano razionalmente riducibili a orbite perfettamente circolari e uniformi, quali si convengono all'ordine perfetto dei cieli. [...] Quanto alla musica, essa non potrà risolversi nell'indagine sulle proprietà acustiche degli strumenti musicali (a esempio sulle vibrazioni e la lunghezza delle corde), ma dovrà studiare gli accordi musicali in sé, costituendosi come teoria matematica dell'armonia» (M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, cit., pp. 88-89).

³⁷⁹ È il caso dei matematici 'puri', che «lavorano in vista della conoscenza 'pura', e comprendono come gli oggetti materiali sui quali e con i quali operano sono solo 'rappresentanti' degli oggetti ideali che formano il vero ambito del loro sapere» (M. Vegetti [a cura di], in Platone, *La Repubblica*, cit., p. 188).

³⁸⁰ Come era già stato affermato da Socrate durante la descrizione dell'allegoria della caverna, nessun uomo che abbia compiuto l'ascesa dal mondo sensibile a quello delle idee vorrà poi più «occuparsi delle faccende degli uomini», perché la sua anima aspira «sempre a rimanere lassù» (Platone, *Resp.* VII 517c); dunque, il programma formativo previsto per i reggitori dello Stato possiede un paradosso insito in se stesso: quello di abituare troppo i filosofi alla vita teoretica, costringendoli poi, dopo lunghi anni di studio, a ricoprire il ruolo politico previsto sin dall'inizio del loro percorso, riportandoli a quella dimensione 'umana' che essi cercano di rifuggire.

³⁸¹ Cfr. Platone, *Resp.* VII 540a sgg.

³⁸² Cfr. Platone, *Resp.* VII 540c.

e agli onori che ne vengono, riconosceranno la giustizia come la cosa più alta e più necessaria, e, consacrando a servirla e ad accrescerla, riformeranno radicalmente la loro città»³⁸³.

II.4.1. Giustizia politica e felicità umana: forme di vita e costituzioni

Stabilite tutte le condizioni necessarie per la fondazione della *καλλίπολις*, Socrate riprende il discorso, già precedentemente introdotto, sulla migliore forma costituzionale da applicare al governo della città. Il filosofo aveva già chiarito la distinzione tra la costituzione buona e corretta e quelle che risultano, di confronto, difettose ed errate, così come la corrispondenza, per ogni tipo di costituzione, di altrettanti modi «d'essere dell'anima dei singoli individui»³⁸⁴. Attingendo dalla tradizionale classificazione delle costituzioni esistenti, Socrate ne individua cinque tipi principali: l'aristocrazia è considerata l'unica forma politica giusta, e l'uomo simile ad essa il solo «buono e giusto»³⁸⁵; le altre quattro – timocrazia, oligarchia, democrazia e tirannide – rappresentano, invece, le forme costituzionali degenerate. Nonostante il primato iniziale attribuito al sistema aristocratico, le dinamiche interne³⁸⁶ allo stesso assetto costituzionale ne provocano ben presto la dissoluzione: ciò accade nel momento in cui il gruppo dirigente, a causa di un errore di calcolo³⁸⁷, stabilirà delle unioni sbagliate tra φύλακες, determinando la generazione di una prole inadatta al governo della città. Nel momento in cui questi figli avranno raggiunto l'età per governare la πόλις, anche se saranno scelti, tra di essi, solo i migliori per ricoprire gli incarichi politici, le qualità naturalmente possedute non gli consentiranno di essere dei buoni governanti: sottovaluteranno, *in primis*, l'importanza dell'educazione³⁸⁸ per i loro successori, ai quali garantiranno una scarsa formazione politica; e non sorveglieranno adeguatamente le unioni tra i membri dello stesso gruppo sociale, determinando la mescolanza tra nature aurea, argentea e bronzea, e quindi la nascita di una stirpe 'ibrida'. A causa di questa mescolanza, all'interno della nuova classe dirigente sorgeranno disuguaglianza e disarmonia, fino a sfociare in un conflitto civile, all'interno del quale gli individui di ferro e bronzo lotteranno per «l'arricchimento e il possesso di terra, di case, d'oro e argento»³⁸⁹, quelli di natura aurea e argentea,

³⁸³ Platone, *Resp.* VII 540d-e.

³⁸⁴ Platone, *Resp.* V 449a.

³⁸⁵ Platone, *Resp.* VIII 544e.

³⁸⁶ La descrizione delle cinque costituzioni e dei corrispondenti caratteri umani non segue il criterio della tassonomia statica, ma il principio della fenomenologia genetica. «Questa sequenza genetica – che a sua volta non è immediatamente traducibile in una successione 'storica' – ha soprattutto la funzione di mostrare come ogni assetto sociale e costituzionale è imperniato su di una *contraddizione principale* che ne determina prima o poi la transizione (o il rovesciamento) in un assetto diverso e contrapposto, e che lo stesso accade, in tempi e modi diversi, per le configurazioni psichiche (M. Vegetti [a cura di], in Platone, *La Repubblica*, cit., p. 197).

³⁸⁷ Cfr. Platone, *Resp.* VIII 546b-d.

³⁸⁸ Cfr. Platone, *Resp.* VIII 546d; 548b.

³⁸⁹ Platone, *Resp.* VIII 547b.

«che non sono povere ma per natura ricche nell'anima, traevano verso la virtù e l'ordine antico»³⁹⁰. Il conflitto può essere superato attraverso un accordo, che prevede la spartizione della terra e delle case, la loro privatizzazione e l'asservimento in schiavitù di uomini prima liberi. La costituzione così sorta – che in concreto vige nei territori cretese e laconico –, che prende il nome di timocrazia, o timarchia³⁹¹, manterrà alcune caratteristiche tipiche dell'aristocrazia, ma acquisirà, nel tempo, alcuni tratti tipici dell'oligarchia, la forma politica destinata a sostituirla.

Anche il tipo umano proprio del governo aristocratico subirà, in concomitanza alla degenerazione politica, una crisi morale:

uomini di questo genere saranno in preda al desiderio di ricchezze, come quelli che vivono nelle oligarchie, e venereranno selvaggiamente nel segreto delle tenebre oro e argento, poiché possiederanno depositi e forzieri privati in cui riporli e nasconderli, e ancora dimore recintate [...]. Saranno dunque anche avari delle loro ricchezze, perché le venerano e non le possiedono pubblicamente, mentre saranno prodighi di quelle altrui a causa del desiderio; gusteranno in segreto i piaceri, e sfuggiranno alla legge come i figli al padre, poiché sono stati educati non con la persuasione ma con la costrizione – a causa dell'aver trascurato la vera Musa, quella che si accompagna ai discorsi e alla filosofia, e concesso più dignità alla ginnastica e alla musica³⁹².

L'uomo timocratico non sarà, dunque, più un filosofo ma un guerriero dal carattere aggressivo, perché solo nella pratica dell'arte militare potrà acquisire la fama e gli onori perseguiti, e ricercati più della ricchezza; la sua guida non sarà la ragione³⁹³, ma quella parte dell'anima irrazionale governata dal θυμός³⁹⁴, che lo rende un uomo eccessivamente ambizioso e desideroso di gloria.

A un certo punto, però, anche il sistema timocratico, a causa della privatizzazione dei beni stabilita costituzionalmente, subisce una frattura: l'eccessiva bramosia di ricchezze spinge i cittadini ad accumularne sempre di più, facendo del denaro il movente della propria esistenza, fino a rifiutare i principi stabiliti per legge. L'uomo ricco diventa il modello di riferimento per la tutta la comunità, elogiato e ammirato dai concittadini, che lo esortano a ricoprire le maggiori cariche pubbliche. Questa idealizzazione dell'uomo oligarchico spinge gli altri individui a imitarne il comportamento e lo stile di vita, accrescendo in essi il desiderio di ricchezza: quanto più questi si avvicinano a essa, tanto più

³⁹⁰ Platone, *Resp.* VIII 547b.

³⁹¹ Si tratta di neologismi conati da Platone, «perché nel lessico politico corrente questa forma politica non ha altro nome se non quello che consiste nel rinvio a realtà 'storiche' come la costituzione cretese o laconica» (M. Vegetti [a cura di], in Platone, *La Repubblica*, cit., p. 933, n. 18).

³⁹² Platone, *Resp.* VIII 548a-c.

³⁹³ Cfr. Platone, *Resp.* VIII 549b.

³⁹⁴ Cfr. Platone, *Resp.* VIII 549c sgg.

si allontanano dalla virtù³⁹⁵, e così anche la costituzione politica, che si trasforma in oligarchica³⁹⁶, cioè «fondata sul censo, nella quale i ricchi detengono il potere, che è negato al povero»³⁹⁷. In questa forma costituzionale il potere è distribuito tra un numero ristretto di cittadini, selezionati, tra i più facoltosi, secondo un criterio economico: un reddito minimo stabilito per legge. Ciò determina una spaccatura all'interno della πόλις, che appare divisa in due città, una dei ricchi, l'altra dei poveri. Questo tipo di governo viene imposto con la forza militare o attraverso intimidazione, e non persegue il principio della οἰκαιοπραγία, dal momento che la numerosa schiera dei cittadini indigenti è costretta a svolgere tutte le attività necessarie per il buon funzionamento sociale. All'interno di un assetto politico di questo tipo, l'uomo oligarchico, spinto costantemente dal «desiderio e dall'avidità di ricchezza»³⁹⁸, potrà dedicarsi solo all'arricchimento del suo patrimonio, trascurando ogni altro interesse, come l'impegno pubblico e la sua educazione³⁹⁹. L'anima di quest'uomo è guidata dall'ἐπιθυμητικόν, che sfrutta le altre due parti, razionale e collerica, per fini prettamente strumentali:

Quanto al principio razionale e a quello aggressivo, credo, deponesti a terra da una parte e dall'altra di quello, e resiglieli schiavi, al primo non permette di calcolare e di indagare nient'altro se non il modo di incrementare il patrimonio, al secondo dal canto suo di ammirare e di onorare null'altro se non la ricchezza e i ricchi, e di rivolgere le sue ambizioni a nessun'altra cosa che non sia l'acquisizione di ricchezze e di quant'altro porti a questo scopo⁴⁰⁰.

Il monopolio delle ricchezze, ampliando sempre di più il divario tra i ricchi e i poveri, alimenterà l'ostilità di questi nei confronti del potere oligarchico, innescando quella serie di dinamiche che porteranno al crollo di questo regime in favore di un sistema politico democratico. I cittadini indigenti – spesso divenuti tali a causa di particolari strategie di arricchimento messe in atto dai governati, come i prestiti su ipoteca⁴⁰¹ –, coalizzandosi tra di loro, inizieranno a pianificare una rivolta per sovvertire il governo, fino a sfociare in un conflitto civile. È questo il momento in cui sorge la democrazia, che «nasce quando i poveri, usciti vincitori dal conflitto, uccidono alcuni degli avversari, altri ne esiliano, e a chi resta distribuiscono in modo egualitario l'accesso alla cittadinanza

³⁹⁵ Cfr. Platone, *Resp.* VIII 550d sgg: «spingendosi sempre più in là, nella dedizione alla ricchezza, quanto più ritengono questa degna di pregio, tanto più spregiano la virtù. [...] Dunque se in una città si venerano la ricchezza e i ricchi, si apprezzano di meno la virtù e gli uomini buoni» (550e-551a).

³⁹⁶ Il termine oligarchia viene in realtà utilizzato per designare la plutocrazia (*ploutokratia*), il potere dei ricchi.

³⁹⁷ Platone, *Resp.* VIII 550c.

³⁹⁸ Platone, *Resp.* VIII 553c.

³⁹⁹ Cfr. Platone, *Resp.* VIII 554b.

⁴⁰⁰ Platone, *Resp.* VIII 553d.

⁴⁰¹ Cfr. Platone, *Resp.* VIII 553c-d.

e alle cariche di potere; queste vi sono per lo più assegnate per sorteggio⁴⁰²»⁴⁰³. La costituzione democratica si distingue per la libertà e l'uguaglianza concessa ai cittadini, soprattutto attraverso il diritto alla *παρρησία* e all'*ἐξουσία*⁴⁰⁴. Osservato dall'esterno, questo sistema politico potrebbe apparire come il più bello, dal momento che consente la convivenza di molteplici e variegati caratteri e stili di vita, e anche dei diversi tipi di costituzione, tra i quali poter attingere il modello migliore se si intende fondare una nuova città⁴⁰⁵. L'eccessiva libertà concessa genera, allo stesso tempo, una condizione di anarchia, dal momento che non vi è un'autorità che impone obblighi e doveri, ma è richiesto solo il rispetto delle leggi stabilite dalla costituzione; e a volte, paradossalmente, anche «se una qualche legge ti impedisce di amministrare il potere o la giustizia, nondimeno tu puoi comandare e giudicare se questo ti aggrada»⁴⁰⁶. Queste contraddizioni che Platone individua nel regime democratico sono indicative, in realtà, del suo carattere innaturale e ingiusto: l'uguaglianza elogiata dai sostenitori del regime democratico è solo un tratto apparente, perché non può sussistere vera equità tra individui che, per natura, uguali non sono. Inoltre, il rispetto per la libertà altrui di cui i democratici vanno fieri svanisce nel momento in cui un individuo che si professa realmente libero, e che vive assecondando questo principio, pur rispettando formalmente i precetti sanciti dalla costituzione, supera i confini implicitamente stabiliti dai *νόμοι* della città, diventando così un nemico dell'ordine stabilito. Nel momento in cui si presentano più episodi di questo tipo, il governo prova a difendersi sottoponendo questi soggetti a processi giudiziari, condotti da cittadini che non possiedono competenze in ambito giuridico, che, il più delle volte, si concludono con (ingiuste) sentenze di morte o di esilio: «con quale signorile indifferenza essa [la democrazia] calpesta tutto questo, non preoccupandosi affatto da quali occupazioni provenga chi intraprenda l'attività politica, anzi lo onora appena dichiara di essere favorevole alle masse»⁴⁰⁷. L'uomo democratico rispecchia fedelmente le contraddizioni del regime cui appartiene. La sua anima, come quella del tipo oligarchico dal quale deriva, è dominata dalla sfera del desiderio (*ἐπιθυμητικόν*), che estende il suo raggio di azione a un numero maggiore di piaceri, quelli 'non necessari'⁴⁰⁸. Essendo stato allevato «senza cultura e nell'avarizia»⁴⁰⁹, non coltiverà interessi virtuosi che possano distoglierlo dai piaceri effimeri, perché «l'acropoli»⁴¹⁰ della sua anima è «vuota di conoscenze, di belle occupazioni e di discorsi veri, che

⁴⁰² È chiaro che Platone non condivide questo criterio di spartizione delle cariche pubbliche, da lui non considerato egualitario, dal momento che «l'uguaglianza giusta dovrebbe consistere in una distribuzione di "onori" proporzionale ai meriti di ognuno» (M. Vegetti [a cura di], in Platone, *La Repubblica*, cit., p. 975, n. 58).

⁴⁰³ Platone, *Resp.* VIII 557a.

⁴⁰⁴ Rispettivamente la libertà di parola e la libertà di azione

⁴⁰⁵ Cfr. Platone, *Resp.* VIII 557c-d.

⁴⁰⁶ Platone, *Resp.* VIII 557e.

⁴⁰⁷ Platone, *Resp.* VIII 558b.

⁴⁰⁸ Cfr. Platone, *Resp.* VIII 559a sgg.

⁴⁰⁹ Platone, *Resp.* VIII 559d.

⁴¹⁰ Cioè la parte razionale dell'anima.

sono i migliori guardiani e difensori nella mente di uomini cari agli dèi»⁴¹¹. Qualunque costrizione morale viene percepita da questo individuo come una negazione della sua libertà personale, libertà che, in realtà, cela quella stessa condizione di anarchia che regna nello Stato. In modo simile, l'uomo democratico scambia la sua arroganza per 'buona educazione', la dissolutezza per 'magnanimità' e l'impudenza per 'coraggio'⁴¹², giustificando in tal modo la sua condotta agli occhi di se stesso e della collettività. Accade così che

una città democratica, assetata di libertà, viene a trovarsi sotto la guida di cattivi coppieri, e si ubriaca bevendo libertà pura ben oltre il dovuto, allora punisce i suoi governanti con l'accusa di essere abominevoli oligarchi. [...] E quelli che obbediscono ai governanti li copre d'insulti, chiamandoli schiavi volontari e nullità, mentre loda e onora, in privato e in pubblico, i governanti che sono simili ai sudditi e i sudditi che sono simili ai governanti⁴¹³.

Si verifica a questo punto un totale ribaltamento dei valori tradizionali:

il padre si abitua a rendersi simile ai ragazzi e a temere i figli, e il figlio somiglia al padre e non rispetta né teme i genitori, per essere davvero libero; e il meteco si eguaglia al cittadino, il cittadino al meteco, e lo stesso lo straniero. [...] il maestro in un simile posto teme gli alunni e li adula, e gli allievi non tengono in nessun conto i maestri e così pure i pedagoghi; e in generale i giovani assomigliano agli anziani e competono con loro nelle parole e nelle azioni, mentre i vecchi, per compiacere ai giovani, abbondano in facezie e spiritosaggini, imitandoli per non sembrare sgradevoli e dispotici⁴¹⁴.

Anche agli schiavi, in questo contesto, viene concessa una libertà non molto distante da quella dei loro 'padroni', e non molto diversa appare la condizione di uguaglianza e libertà delle donne rispetto agli uomini⁴¹⁵. La massima estremizzazione è rappresentata poi dagli animali domestici, «più liberi in questa città che in qualunque altra, non lo potrebbe credere chi non ne avesse fatta esperienza»⁴¹⁶. La ricerca smoderata di ricchezza che aveva compromesso la sopravvivenza del regime oligarchico diventa nemica della democrazia nel momento in cui si trasforma in ricerca insaziabile di libertà. Il timore dei cittadini di perdere questo privilegio li tiene costantemente in guardia nei confronti degli innumerevoli pericoli che minacciano la stabilità del governo, siano essi

⁴¹¹ Platone, *Resp.* VIII 560b.

⁴¹² Cfr. Platone, *Resp.* VIII 560e-561a.

⁴¹³ Platone, *Resp.* VIII 562c-d.

⁴¹⁴ Platone, *Resp.* VIII 562e-563b.

⁴¹⁵ Cfr. Platone, *Resp.* VIII 563b.

⁴¹⁶ Platone, *Resp.* VIII 563c.

interni o esterni alla πόλις, e li spinge ad affidarsi a un «capo del popolo»⁴¹⁷ per ottenere protezione. Costui inizialmente prova a compiacere il popolo confiscando le ricchezze degli oligarchi e distribuendole ai cittadini, dimostrando di essere il maggior sostenitore del δῆμος, ma dopo poco tempo emergere la sua vera natura di tiranno, e il regime democratico inizia il suo declino in favore della tirannide, e non potrebbe accadere diversamente: dal momento che ogni eccesso produce, come effetto, un suo mutamento nel senso opposto – e ciò avviene anche nel caso delle costituzioni –, l'eccessiva libertà del governo democratico è destinata necessariamente a tramutarsi in eccessiva schiavitù, sia nella vita privata sia in quella pubblica⁴¹⁸. Ma la contraddizione che accompagnava i regimi precedenti non abbandona neanche quello tirannico, che da sistema di asservimento di uno su molti, diviene, in un certo momento del suo sviluppo, schiavo dei suoi stessi servi. La violenza scatenata dal tiranno contro il popolo trasforma i cittadini in nemici del governo, pronti a cogliere l'occasione migliore per attentare alla sua vita e abbattere il regime. Il sovrano è perciò costretto a chiedere protezione a una guardia armata cittadina, che diventa il suo esercito personale, sancendo così il dominio tirannico sulla città; inoltre, per affermare ancor di più il suo potere, intraprende continue guerre contro i potenziali rivali, obbligando i cittadini a pagare le spese dei conflitti e alimentando sempre più l'odio del δῆμος nei suoi confronti⁴¹⁹. Il tiranno si ritrova quindi a vivere nella solitudine e nella paura, e la libertà che riteneva di aver conquistato diventa la sua maggiore schiavitù, perché non può esercitarla a suo piacimento; tutte queste costrizioni, di conseguenza, lo spingono a trovare appagamento in un'altra forma di schiavitù, ancora più rischiosa della precedente e della quale egli non è consapevole, quella nei confronti dei desideri e, soprattutto, del piacere legato all'ἔρως, che non a caso, fin dai tempi antichi, è definito τύραννος⁴²⁰. Il tiranno diventa a sua volta oggetto di un'altra forma di tirannia, quella dell'ἔρως nei confronti della sua anima, che opprime qualunque intervento inibitorio ad opera della sfera razionale e lo induce a perseguire continuamente il soddisfacimento dei piaceri corporei, spingendolo oltre i limiti imposti dalla morale individuale e collettiva, e dalla legge⁴²¹. La tirannide rappresenta, dunque, la forma politica più distante dalla καλλίπολις pensata da Platone, e la città tirannica «la più sventurata tra tutte»⁴²², perché è schiava di un individuo a sua volta schiavo, il tiranno, che tra tutti i tipi umani delineati appare anch'esso il più sventurato.

⁴¹⁷ Cfr. Platone, *Resp.* VIII 565c-d.

⁴¹⁸ Cfr. Platone, *Resp.* VIII 563e-564a.

⁴¹⁹ Cfr. Platone, *Resp.* VIII 566e-567a.

⁴²⁰ Cfr. Platone, *Resp.* IX 573a.

⁴²¹ «Se dunque l'uomo è simile alla città, non è necessario che anche in lui sia presente la stessa gerarchia, sicché la sua anima è colma di schiavitù e di illibertà, e sono asservite le sue parti più indegne, mentre fa da padrona una piccola parte, quella più malvagia e folle?» (Platone, *Resp.* IX 577d).

⁴²² Platone, *Resp.* IX 578b.

Nonostante la presenza intrinseca di una contraddizione anche nella costituzione tirannica, a differenza degli altri sistemi politici descritti, essa non sviluppa delle condizioni tali da determinare il suo superamento in favore di un altro regime, almeno non all'interno della *Repubblica*. Questo paradosso – così come altri contenuti del dialogo che appaiono ambigui – ha suscitato nel corso della storia molti interrogativi, che ancora oggi interessano gli studiosi del pensiero politico platonico. Alcune risposte a questi problemi interpretativi sono state cercate, e forse trovate, all'interno dei dialoghi politici postumi, soprattutto nel *Politico* e le *Leggi*; ma ancora sussistono molti contrasti tra i critici che trattano questi temi.

II.4.2. La critica aristotelica al modello politico di Platone

Aristotele fu il primo filosofo a mettere in discussione il modello politico platonico. Nel secondo libro della *Politica* lo Stagirita conduce una ricerca volta a stabilire quale sia la migliore forma di comunità politica (κοινωνίας πολιτικῆς), quella che consenta all'uomo di vivere secondo la sua naturale aspirazione (disposizione) di animale politico (πολιτικὸν ζῷον⁴²³). Questa indagine richiede di vagliare i tipi di costituzione presenti nelle città che «godono fama di avere un buon governo»⁴²⁴ e tutti i modelli costituzionali ideati da altri pensatori, anche se non necessariamente realizzati, tra i quali, in primo piano, spicca il paradigma platonico della *Repubblica*. Questa analisi aristotelica rappresenta il primo esempio storico di una lunga serie di riflessioni condotte nel corso dei secoli, con esiti positivi e negativi, sui contenuti politici (e non solo) dell'opera platonica. È probabile che Platone stesso, insieme agli allievi dell'Accademia, avesse già sottoposto a critica diverse parti della *Repubblica* – come dimostrano i cambi di prospettiva apportati nelle *Leggi* – e che Aristotele avesse condiviso le sue personali interpretazioni in merito già ai tempi del discepolato, teorizzandole successivamente nell'opera *Politica*.

Il primo aspetto che distanzia il discorso aristotelico da quello platonico è di natura epistemologica e riguarda la prospettiva antropologica sulla quale lo Stagirita fonda il suo pensiero politico: dal momento che Aristotele pone al centro e a fondamento di questa scienza l'uomo inteso come animale per natura politico, e che questa specificità umana può realizzarsi solo all'interno della

⁴²³ Cfr. Aristotele, *Hist. an.* X I, 487b 33- 488a 14; *Eth. Nic.* I 7, 1097 b 11, VIII 12, 1162 a 17-18, IX 9, 1169 b 18-19; *Eth. Eud.* VII 10, 1242 a 22-23; *Pol.* I 2, 1253 a 7-8, III 6, 1278 b 19.

⁴²⁴ Aristotele, *Politica* II, 1, 1260b 30-31.

πόλις, luogo e ambiente della sua «politicalità naturale»⁴²⁵, è necessario stabilire – come fa il filosofo nel primo libro della *Politica*⁴²⁶ – che anche la città esista per natura.

Da ciò dunque è chiaro che la città appartiene ai prodotti naturali, che l'uomo è un animale che per natura deve vivere in una città e che chi non vive in una città, per la sua natura e non per caso, o è un essere inferiore o è più che un uomo⁴²⁷.

La πόλις rappresenta dunque l'ultimo stadio del processo naturale di aggregazione umana – che inizia con la formazione del primo nucleo familiare, quello nato dall'unione di un uomo e una donna –, ma anche il suo fine (τέλος): essendo, infatti, una «struttura socialmente stabile»⁴²⁸, non necessita di trasformarsi in una realtà sociale più complessa, dal momento che la sua formazione consente ai cittadini non solo di sopravvivere – favorendo la condivisione dei beni necessari alla vita quotidiana –, ma di vivere e, cosa ancora più importante, di vivere bene, perseguendo quella condizione di felicità (εὐδαιμονία) che costituisce il presupposto di una vita buona (εὖ ζῆν). Dal punto di vista zoologico, anche l'uomo è spinto da un impulso (ὄρμη) a realizzare la sua natura di animale politico, in modo simile ad altre specie animali – le api, le vespe, le formiche e le gru –, con le quali condivide la 'politicalità, che consiste nell'adoperarsi «tutti per un fine unico e comune»⁴²⁹; ma, antropologicamente, si distingue da tutte le altre specie per il possesso e l'uso del λόγος, la parola come strumento per la creazione di valori e istanze etiche:

Infatti, secondo quanto sosteniamo, la natura non fa nulla invano, e l'uomo è l'unico animale che abbia la favella: la voce è segno del piacere e del dolore e perciò l'hanno anche gli altri animali, in quanto la loro natura giunge fino ad avere e a significare agli altri la sensazione del piacere e del dolore. Invece la parola (λόγος) serve a indicare l'utile e il dannoso, e perciò anche il giusto e l'ingiusto. È questo è proprio dell'uomo rispetto agli altri animali: esser l'unico ad avere nozione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e così via. È proprio la comunanza di queste cose che costituisce la famiglia e la città⁴³⁰.

È la razionalità umana, dunque, che consente agli individui di dar vita a una comunità politica ampia e complessa come la πόλις, la quale, per natura, è anteriore alla famiglia e all'individuo, dal

⁴²⁵ M. Vegetti M., *I fondamenti del sapere politico. Aristotele contro Platone?*, in «Teoria politica. Nuova serie» VIII (2018), pp. 23-34, p. 26.

⁴²⁶ «Perciò ogni città è un'istituzione naturale» (Aristotele, *Politica* I, 2, 1252b 30). Le traduzioni riportate dalla *Politica* sono di C.A. Viano, in Aristotele, *Politica*, a cura di C.A. Viano, Milano 2017.

⁴²⁷ Aristotele, *Politica* I, 2, 1253a1-4.

⁴²⁸ R. Kraut, *Introduzione alla «Politica» di Aristotele*, in Aristotele, *Politica*, vol. I (*libri I-IV*), introduzioni di L. Canfora e R. Kraut, traduzione di R. Radice e T. Gargiulo, Commento di T.J. Saunders e R. Robinson, Milano 2014, pp. XCI-CXVI, p. XCIV.

⁴²⁹ Aristotele, *His. An.* I, 488a.

⁴³⁰ Aristotele, *Pol.* I, 2, 1253a9-18.

momento che, come accade nel rapporto tra il corpo e le sue parti, il tutto deve sempre precedere le singole parti e queste non esisterebbero se non in vista del fine ultimo per il quale sono generate: il tutto.

Nell'ordine naturale la città precede la famiglia e ciascuno di noi. Infatti il tutto precede necessariamente la parte, perché, tolto il tutto, non ci sarà più né piede né mano, se non per omonimia. [...] Infatti tutte le cose sono definite dalla funzione che compiono e dalla loro potenza, sicché non possedendo più nell'una nell'altra, non potranno più essere dette le stesse di prima se non per omonimia. È dunque chiaro che la città è per natura e che è anteriore all'uomo perché, se l'individuo, preso da sé, non è autosufficiente, sarà rispetto al tutto nella stessa relazione in cui lo sono le altre parti⁴³¹.

Stabiliti questi principi nel primo libro dell'opera, Aristotele sottopone a critica i due pilastri portanti sui quali il suo maestro aveva costruito il modello di città giusta nella *Repubblica*: l'abolizione della famiglia e della proprietà privata. L'intento di Platone era quello di promuovere la massima unità della comunità politica al fine di garantire il massimo bene per i cittadini⁴³²; e anche se questa scelta era giustificata da nobili intenzioni, una simile condizione, a parere di Aristotele, non avrebbe consentito di ottenere il risultato previsto, perché la proposta platonica si fondava su un presupposto logicamente errato, che avrebbe innescato un processo contrario a quello auspicato, provocando lo snaturamento della πόλις stessa. Questa, infatti, per sua natura, è «una molteplicità» (πληθος)⁴³³, poiché è composta da una pluralità di individui differenti tra loro per capacità e risorse, che proprio in virtù di questa diversità interagiscono nello scambio reciproco di beni e servizi; è esattamente questo scambio⁴³⁴ che consente alla comunità politica un livello di «autosufficienza»⁴³⁵ (αὐτάρκεια) superiore a quello della famiglia e del singolo individuo, che, di contro, sono dotati di maggiore unità rispetto alla πόλις. Quindi, se lo stato persegue un processo di unificazione, diventando sempre più uno, si ridurrà a famiglia da stato e a uomo da famiglia: «procedendo sempre più sulla strada dell'unità, diventerà da città famiglia e da famiglia uomo singolo, perché appunto si potrebbe dire che la famiglia è più unitaria della città e l'individuo più della famiglia»⁴³⁶. Anche la scelta platonica di abolire l'istituzione familiare solo per la categoria dei φύλακες – spiega lo Stagirita – genera una contraddizione, poiché crea una condizione di disuguaglianza con gli altri gruppi sociali

⁴³¹ Aristotele, *Pol.* I, 2, 1253a 18-27.

⁴³² Aristotele, *Pol.* II, 3, 1261b 16-17.

⁴³³ Aristotele, *Pol.* II, 2, 1261a 18.

⁴³⁴ Che dal punto di vista politico si attua con l'alternanza di uomini liberi e uguali nell'esercizio del governo, «che non possono comandare tutti contemporaneamente, ma devono avvicinarsi al potere annualmente o con un altro ordine o intervallo cronologico. A questo modo è possibile che tutti esercitino il potere mediante un turno [...]» (Aristotele, *Politica* II, 2, 1261a 30 sgg).

⁴³⁵ Cfr. Aristotele, *Pol.* II, 2, 1261b 14.

⁴³⁶ Aristotele, *Pol.* II, 2, 1261a 18-21.

che risulta incoerente rispetto all'obiettivo iniziale di stabilire l'unità della πόλις. E anche se si ipotizzasse di estendere questo vincolo a tutti i gruppi sociali, si otterrebbe l'effetto contrario rispetto a quello desiderato, perché la tendenza umana è quella di prestare meno attenzione alle cose comuni che a quelle private. Parallelamente, anche a livello linguistico Platone avrebbe commesso un errore fondamentale, credendo che bastasse che «tutti»⁴³⁷ esprimessero contemporaneamente le formule indicanti l'esistenza o meno di una relazione di possesso, «il mio e il non mio»⁴³⁸, per garantire l'unità della πόλις. Da esperto di logica, Aristotele individua, invece, un paralogismo in quest'uso platonico del termine πάντες, che può essere inteso nel doppio senso di «ognuno» o di «tutti», quindi interpretato con funzione distributiva (ciascuno singolarmente) oppure collettiva (tutti indistintamente): nel primo caso, si intende «un'appropriazione individuale di tutto da parte di ciascuno»⁴³⁹, che non coincide però con l'obiettivo di Platone; nell'altro una «competenza collettiva»⁴⁴⁰ che determina un allentamento dei rapporti affettivi tra i cittadini fino a sfociare nel disinteresse reciproco. Di conseguenza, se un cittadino ha mille figli, ognuno dei quali appartiene ugualmente a lui e a ogni altro cittadino, li trascurerà alla stessa maniera e contemporaneamente svanirebbero quei legami basati sulla φιλία che dovrebbero garantire un sentimento di familiarità comune. È quindi preferibile, conclude Aristotele, «essere un vero e proprio cugino che figlio alla maniera che abbiamo visto»⁴⁴¹.

Stando a queste critiche aristoteliche, quello che Platone avrebbe sottovalutato è che il movente che spinge l'agire umano è proprio il sentimento nato dalla proprietà e dal possesso, e che si applica sia ai legami relazionali sia a quelli materiali, «perché due sono le cose che più di ogni altra spingono gli uomini a scegliersi un oggetto delle loro cure e del loro amore: il possesso e l'affetto»⁴⁴². La perdita di questi sentimenti reciproci, conseguenza inevitabile per Aristotele in un sistema politico-sociale di quel tipo, rende difficile anche sanare i conflitti che immancabilmente si generano tra i cittadini, e che appaiono ancora più gravi, addirittura empì, quando coinvolgono individui imparentati tra loro che però ignorano il legame di sangue che li unisce⁴⁴³. Ciò accade soprattutto nei casi dei bambini che, appena nati, vengono trasferiti da un gruppo sociale a un altro, «dalla classe dei contadini e degli operai a quella dei custodi e da queste a quella»⁴⁴⁴, perché diventa più difficile tenere

⁴³⁷ Aristotele, *Pol.* II, 3, 1261b 18.

⁴³⁸ Cfr. Platone, *Resp.* V 462c. In questo punto dell'opera si stabilisce «che la comunità nella quale tutti possano dire “mio” e “non mio” delle stesse cose, fino a provare insieme “le stesse esperienze di dolore o piacere”, finirà per presentare lo stesso grado di unità di un singolo individuo, in cui un dolore al dito è avvertito come proprio dell'intero organismo» (M. Vegetti, «Un paradigma in cielo». *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Roma 2009, p. 29).

⁴³⁹ S. Gastaldi, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, cit., p. 152.

⁴⁴⁰ *Ibidem.*

⁴⁴¹ Aristotele, *Pol.* II, 3, 1262a 13-14.

⁴⁴² Aristotele, *Pol.* II, 4, 1262b 22-23.

⁴⁴³ Cfr. Aristotele, *Pol.* II, 4, 1262a 28 sgg.

⁴⁴⁴ Aristotele, *Pol.* II, 4, 1262b 26-27.

sotto controllo i rapporti di parentela originali, col rischio di incorrere più frequentemente in relazioni incestuose, in patricidi, o aggressioni nei confronti di altri familiari ignoti. Per evitare queste spiacevoli conseguenze, afferma Aristotele, sarebbe più utile applicare il principio di comunanza di donne e figli solo alla categoria dei contadini e non a quella dei guardiani, dal momento che «laddove sono comuni prole e mogli, diminuisce la concordia»⁴⁴⁵, e ciò non deve avvenire tra gli uomini che comandano ma solo tra i sottoposti, in modo da renderli più inclini a obbedire e non a ribellarsi.

Subito dopo lo Stagirita si accinge ad affrontare la questione della proprietà, per indagare se sia meglio, per la città che deve reggersi sulla migliore forma costituzionale, un sistema basato su proprietà privata e uso comune, su proprietà comune e uso privato o su possesso e uso comuni, come auspicato da Platone. Quest'ultima alternativa, precisa Aristotele, può comportare due eventualità: che i contadini che lavorano la terra non ne siano i proprietari o che lo siano. Nel primo caso il processo di suddivisione dei prodotti risulterà più semplice, perché i coltivatori, essendo principalmente schiavi o perieci, non prendono parte alla divisione dei beni; nel secondo, invece, si creeranno recriminazioni tra i proprietari terrieri a causa dello squilibrio tra la quantità di lavoro svolto da ciascuno e la quantità di prodotti ricavati dalla distribuzione collettiva. La soluzione proposta da Aristotele prevede il mantenimento della proprietà privata e l'uso comune dei prodotti ottenuti dalla coltivazione della terra, che devono essere regolati attraverso interventi statati di tipo legislativo ed educativo: in tal modo «la separazione delle incombenze non provocherà recriminazioni reciproche, e ognuno darà contributi maggiori badando a ciò che gli spetta in proprio, mentre, grazie alla virtù, quanto all'uso, comuni saranno i beni degli amici»⁴⁴⁶. Anche in questo contesto la riflessione politica di Aristotele si coniuga con la sua prospettiva etica: il ruolo dello Stato non può limitarsi solo al mantenimento dell'ordine pubblico o alla gestione degli apparati economico, sociale e giuridico, in quanto compito precipuo di ogni sistema politico è quello di educare i suoi cittadini alla virtù; e l'abolizione dell'istituto familiare e della proprietà privata, prevista nel sistema platonico, non consentirebbe ai πολῖται di esercitare due ἀρεταί fondamentali per la formazione non solo del buon cittadino (πολίτης σπουδαῖος), ma anche dell'uomo moralmente buono (ἀνὴρ ἀγαθός)⁴⁴⁷: la temperanza (σωφροσύνη) nei rapporti con le donne, perché, sostiene Aristotele, «è una bella azione astenersi per temperanza da una donna altrui», e la liberalità (ἐλευθεριότης) nell'uso della proprietà privata, che in assenza di quest'ultima non avrebbe alcuna possibilità di essere acquisita e praticata

⁴⁴⁵ Aristotele, *Pol.* II, 4, 1262b 26-27.

⁴⁴⁶ Aristotele, *Pol.* II, 5, 1263a 27-30. Come spiega l'autore subito dopo, questo modello è in parte esistente in alcuni contesti politici come quello spartano, «dove ciascuno si serve degli schiavi altrui come se fossero suoi propri, oppure dei cavalli e dei cani, e se ha bisogno di qualcosa quando è fuori, lo prende nei campi della regione» (34-37).

⁴⁴⁷ Sulla differenza tra queste due figure in Aristotele cfr. S. Gastaldi, *L'uomo buono e il buon cittadino in Aristotele*, in «Elenchos», 16 (1995), pp. 253-290; 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*, in «Teoria politica», 8 (2018), pp. 105-126.

dagli individui⁴⁴⁸. Di conseguenza, spiega lo Stagirita, la pretesa della *Repubblica* di poter dirimere i conflitti e le violenze che insorgono tra i membri della πόλις attraverso l'instaurazione di un regime comunistico – dal momento che Platone riteneva causa dei mali delle costituzioni esistenti proprio la privatizzazione della proprietà – è solo un'illusione, perché la radice di questi eventi, secondo Aristotele, è la cattiveria insita nella natura umana. Una prova a discredito della tesi platonica si rileva osservando i pochi casi di governi a sistema totalmente comunistico, in cui sorgono maggiori divergenze tra i cittadini rispetto a quelli nei quali la proprietà è privatizzata, che sono anche più numerosi; invece, le città governate da sistemi parzialmente comunitari, come Sparta e Creta, in cui questa comunanza è circoscritta solo alla condivisione dei pasti in mense comuni, godono di maggiori benefici e sicurezza interna perché le riforme attuate interessano i tre aspetti su cui, nella prospettiva aristotelica, deve fondarsi il miglior sistema politico: i costumi, la filosofia e le leggi⁴⁴⁹. Platone, pur avendo introdotto l'educazione come strumento fondamentale per «rendere buona la città»⁴⁵⁰ e virtuosi i suoi governanti, non si è servito di essa in maniera adeguata, perché si è occupato, in concreto, solo di modificare l'assetto socio-economico a discapito di quello etico-giuridico. Aristotele è consapevole che l'abolizione della proprietà rappresenta per Platone una condizione indispensabile per introdurre il suo impianto educativo, ma, a differenza del maestro, ritiene che la riforma politica auspicata possa realizzarsi senza che venga abolita l'istituzione familiare e messa in comune la proprietà, ma agendo esclusivamente sul piano morale, attraverso un intervento educativo che renda «gli uomini disposti, attraverso le abitudini contratte nel tempo, l'insegnamento intellettuale e le leggi introdotte, a mettere in comune nell'uso i propri beni privati e a colmare così le disuguaglianze esistenti»⁴⁵¹. L'intento platonico di unificare la città per superare la sua tradizionale composizione dicotomica produrrebbe in realtà, a detta del suo discepolo, una controfinalità: la spaccatura della πόλις e la coesistenza in essa di due città contrastanti tra loro⁴⁵², una 'abitata' dagli uomini al potere, l'altra dal ceto a cui spettano le armi e dal gruppo di cittadini più numeroso, quello destinato a svolgere le mansioni lavorative⁴⁵³; rispetto a quest'ultimo, inoltre, precisa Aristotele, l'autore della *Repubblica* non ha riportato indicazioni specifiche in merito alla messa in comune della proprietà e di donne e figli, limitando i suoi interessi solo alla 'classe' dei φύλακες. La lettura aristotelica spinge a immaginare che, nella pratica effettiva, i «mali»⁴⁵⁴ che Platone intendeva rimuovere attraverso la sua riforma non possano essere del tutto eliminati, poiché la parte più consistente di cittadini, non

⁴⁴⁸ S. Gastaldi, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, cit., p. 153.

⁴⁴⁹ Cfr. Aristotele, *Pol.* II, 5, 1263b 39 sgg.

⁴⁵⁰ «πόλιν σπουδαίαν». Aristotele, *Pol.* II, 5, 1263b 38-39.

⁴⁵¹ Aristotele, *La Politica, Libro II*, a cura di F. Pezzoli, M. Curnis, direzione di L. Bertelli, M. Moggi, Roma 2012, p. 222.

⁴⁵² Aristotele, *Pol.* II, 5, 1264a 24-25.

⁴⁵³ Cfr. M. Vegetti, «Un paradigma in cielo», cit., p. 2.

⁴⁵⁴ Cfr. Aristotele, *Pol.* II, 5, 1264a 29-30.

avendo accesso a una formazione educativa, il cui fine è proprio quello di orientare l'agire individuale in vista del bene comune, è destinato a sviluppare una forma di risentimento sociale nei confronti dei detentori del potere politico da cui scaturiranno conflitti interni alla πόλις e conseguenti atti di violenza. A questo si aggiunge il limite insito nel sistema di distribuzione delle cariche pubbliche, riservato da Platone al ceto degli ἄρχοντες, che non consente una rotazione dei cittadini nei ruoli di governo, incrementando ulteriormente il risentimento di questi e dei guardiani nei confronti dei governanti, col rischio di minare la stessa stabilità della costituzione. Anche il fatto che il modello statale proposto da Platone non abbia trovato attuazione nel corso della storia politica porta a dubitare – afferma Aristotele⁴⁵⁵ – della sua realizzabilità, perché, se le disposizioni platoniche avessero realmente funzionato, non sarebbero passate inosservate, dal momento che – prosegue – in ambito politico è stato scoperto quasi tutto; quindi, il motivo per cui le proposte platoniche non siano mai state applicate deriverebbe, a suo parere, dalla loro inadeguatezza per il fine proposto.

A conti fatti, ciò che emerge dall'analisi aristotelica del modello politico descritto nella *Repubblica* è che, se anche una città di questo tipo fosse realizzabile, non sarebbe desiderabile, dal momento che preclude all'esistenza umana di raggiungere quella condizione di felicità individuale a cui Platone aveva rinunciato per un fine, a suo parere, più importante: «rendere felice la città nel suo complesso»⁴⁵⁶. Ma, secondo la concezione etica di Aristotele, non può esistere una città felice se tali non sono i suoi membri, perché la felicità non ha la stessa natura, spiega il filosofo, di un «numero pari, che può appartenere al tutto senza appartenere alle sue parti»⁴⁵⁷, ma deve necessariamente essere posseduta dalle sue parti per estendersi poi all'insieme. Parte della felicità umana, almeno per i cittadini delle πόλεις greche, si concretizzava proprio nell'amministrazione domestica e in quella della proprietà privata, le strutture portanti, insieme allo Stato, della società classica, e sulle quali si fondava l'identità del πολίτης. Il modello platonico ha operato, invece, una «negazione sistematica»⁴⁵⁸ di questo soggetto, l'οἰκονόμος, cittadino proprietario e capofamiglia, attorno al quale si erige la società politica teorizzata dallo Stagirita.

⁴⁵⁵ In *Pol.* II, 5, 1264a 1 sgg.

⁴⁵⁶ Aristotele, *Pol.* II, 5, 1264b 16-17. Cfr., inoltre, Platone, *Resp.* IV 419a.

⁴⁵⁷ Aristotele, *Pol.* II, 5, 1264b 19-21.

⁴⁵⁸ M. Vegetti, «Un paradigma in cielo», cit., p. 2.

III. La teoria politica di Aristotele

III.1. *Animali umani nella scala naturae degli esseri viventi*

Come è stato precisato nel capitolo precedente, la ‘politicalità’ non costituisce né l’unica né la più importante caratteristica che differenzia l’essere umano dagli animali non umani, sia per la presenza di questa indole politica in altre specie¹, sia per la complessità² insita nella natura umana, che non consente di circoscriverne l’identità alla sola dimensione politica. Per provare a cogliere la pluralità degli attributi che caratterizzano il soggetto umano è necessario, innanzitutto, stabilire quale sia la definizione generale di ἄνθρωπος³ – che «deve essere vera per ogni essere umano»⁴ –, che si ottiene attraverso l’individuazione del *genere*⁵ e della *differenza specifica*⁶, i due elementi di cui si compone ogni definizione⁷. Nel caso di ἄνθρωπος, il «genere prossimo» in cui esso rientra non può essere quello di «vivente», poiché questa proprietà è condivisa con le piante, ma deve essere quello di «animale», dal momento che l’essere umano possiede, oltre all’anima vegetativa, anche quella sensitiva, al pari di tutte le altre specie animali⁸. Ma l’individuo umano, pur condividendo con gli animali lo stesso γένος, presenta numerose caratteristiche che lo differenziano, in misura maggiore o minore, da quelli; e l’analisi di queste differenze deve condurre all’individuazione della «differenza ultima»⁹, cioè di quell’elemento – che nel caso dell’uomo, come si evincerà più avanti, è dato dal

¹ Cfr. *supra*, p. 83 e n. 578

² A tal proposito vorrei ricordare un paradigma interpretativo di recente assunzione, noto come *approccio multifocale*, che consiste «nell’assunzione della “figura teorica” del *πολλαχῶς λεγόμενον*, ovvero nel riconoscimento della costante moltiplicazione degli schemi esplicativi della realtà e nel rifiuto della logica alternativa dell’aut-aut, a favore della continua associazione di possibilità (*sia-sia, et-et*)» (A. Fermani, *Modelli esplicativi della schiavitù in Aristotele*, in E. Cattanei, F. Fronterotta, S. Maso [a cura di], *Studi su Aristotele e l’Aristotelismo*, Roma 2015, pp. 77-92, p. 77). Sull’*approccio multifocale* si cfr. anche A. Fermani, *The multifocal approach as an assumption of the complexity of reality: a few introductory insights*, in E. Cattanei, A. Fermani, M. Migliori (a cura di), *By the Sophists to Aristotle through Plato Necessity and utility of a multifocal approach*, Sankt Augustin 2016, pp. 7-31; A. Fermani, *L’etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Brescia 2012.

³ Come precisa A. Fermani, in «*Fatti non foste a viver come bruti*». *Esseri umani, animali e bestialità: la differenza antropologica nella riflessione etica aristotelica*, in D. Pagliacci (a cura di), *La differenza antropologica*, Roma 2018, pp. 33-55, p. 33: «È infatti con “essere umano” e non con “uomo” che, a mio avviso, va tradotto ἄνθρωπος. Per dire “uomo”, infatti, cioè “maschio”, i greci usano il termine ἀνήρ. La specie umana, d’altro canto, si compone di una parte maschile, cioè l’uomo, l’ἀνήρ e di una parte femminile, la γυνή, cioè la donna».

⁴ Cfr. *Ibidem*.

⁵ Cfr., ad esempio, Aristotele, *Top.* I, 5, 102a 31-32: «Il genere è ciò che si predica essenzialmente di più cose differenti per specie».

⁶ «è chiaro che il genere non partecipa delle differenze, perché, altrimenti, la medesima cosa verrebbe a partecipare, nello stesso tempo, dei contrari; infatti, le differenze specifiche nelle quali il genere si divide sono contrari. [...] le differenze che definiscono l’uomo sono molteplici, e precisamente: fornito di piedi, bipede, senza ali» (Aristotele, *Metaph.* Z, 12, 1037b 18-22, Introduzione, traduzione, note e apparati di G. Reale, appendice bibliografica di R. Radice, Milano 2016).

⁷ «Che cosa vuol dire definire? Vuol dire non tanto spiegare il significato di una parola, quanto determinare che cos’è l’oggetto che la parola indica. Perciò, ben si spiegano le definizioni che Aristotele dà della definizione, come “il discorso che esprime l’essenza”, o “il discorso che esprime la natura delle cose”, o “il discorso che esprime la sostanza delle cose”» (G. Reale, *Introduzione a Aristotele*, Roma-Bari 1977, p. 148). Per alcune di queste definizioni cfr., ad esempio, Aristotele, *Topici* I, 5, 102a 1 sgg; *Metaph.*, Z 12, 1037b 8 sgg; *An. post.* II, 3, 35 sgg.

⁸ Cfr. G. Reale, *Introduzione a Aristotele*, cit., p. 149.

⁹ *Ibidem*.

possesso e dall'uso del λόγος¹⁰ – che contraddistingue la specie umana da tutte le altre esistenti in natura. Tuttavia, dal momento che l'essere umano è primariamente ζῷον, Aristotele iniziò a svolgere i primi studi su di esso in quella fase della sua vita dedicata alle ricerche sul mondo animale, delle quali le opere biologiche¹¹ rappresentano la maggiore testimonianza. L'interesse per queste indagini viene collocato storicamente in una fase giovanile della speculazione aristotelica, il cosiddetto periodo dei viaggi, che il filosofo compì – dopo aver lasciato l'Accademia platonica – soprattutto presso le città di Asso e Mitilene, e durante i quali non si limitò solo all'osservazione degli esemplari presenti sul territorio, ma condusse una serie di indagini indirette ricavando preziose informazioni da quegli individui che conducevano attività lavorative a stretto contatto con il mondo animale, come allevatori, cacciatori, pescatori: esempi di uomini che possedevano una spiccata conoscenza pratica (ἐμπειρία), acquisita attraverso l'esperienza quotidiana, sia sulla composizione anatomico-fisiologica degli specifici esemplari sia sugli aspetti legati alle abitudini e al comportamento animale (etologia). È altrettanto certo che Aristotele trasse degli importanti contributi per i suoi studi dalla scienza medica, *in primis* quella ippocratica, e che egli stesso compì delle dissezioni su alcuni esemplari animali e, probabilmente, su feti umani¹², sancendo la nascita di un nuovo metodo di analisi empirica e di classificazione animale. Alcuni studiosi moderni hanno anche avanzato l'ipotesi che il sistema di indagine utilizzato dallo Stagirita in questa fase della sua attività possa essere considerato un antesignano del metodo scientifico moderno, dal momento che coniuga al suo interno le dimensioni teorica e pratica, la cui separazione – e spesso contrapposizione – aveva caratterizzato la tradizione scientifica e culturale precedente.

L'introduzione, ad opera dello Stagirita, di un sistema pseudo-scientifico negli studi zoologici ebbe ben presto delle ripercussioni anche di tipo etico, *in primis* sulla natura del rapporto tra essere umano e animale, sancendo la scissione dell'«antico legame di amicizia e simpatia»¹³ che, da secoli, univa ἄνθρωπος e ζῷον. Dall'epoca arcaica fino al V secolo, la relazione tra esseri umani e animali aveva mantenuto un valore prettamente simbolico, in parte di derivazione teologica, altrettanto di matrice culturale. Come scrive Vegetti, in questo periodo storico era consueto il rapporto diretto e costante dell'uomo con l'essere animale, un «animale vivo, volta a volta utile o minaccioso, scaltro o vile o coraggioso, comunque latore di tutta una costellazione di qualità che fungono da paradigma

¹⁰ La definizione più nota e comunemente diffusa di *anthropos* è quella di «animale razionale», rispetto alla quale deve essere fatta una precisazione: l'aggettivo “razionale”, derivante dal latino *ratio*, è stato utilizzato nel periodo della scolastica medievale per tradurre il termine greco, molto più complesso e polisemico, di *logos*, che non indica solo il possesso umano della facoltà intellettuale, ma, primariamente, l'uso della parola, quindi la capacità di pensare, discorrere, di scegliere e giudicare, quindi di entrare in relazione con i suoi simili e creare

¹¹ Costituiscono il gruppo delle opere biologiche i seguenti trattati: *Historia animalium*, *De partibus animalium*, *De generatione animalium*, *De anima*, *De incessu animalium*, *De moto animalium*, *Parva naturalia*.

¹² Cfr. D. Lanza, M. Vegetti, in Aristotele, *Opere biologiche*, Torino 1971, p. 22.

¹³ M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, cit., p. 30.

per la fissazione di una tipologia psicologica umana»¹⁴. La cultura arcaica aveva infatti modellato la figura umana e i suoi tratti caratteriali traendo una serie di inferenze dalle caratteristiche fisiche e comportamentali delle specie animali, ognuna delle quali, proprio per le specifiche qualità possedute e dimostrate, incarnava un preciso temperamento, che poteva essere direttamente attribuito a un individuo che presentasse determinate somiglianze con l'uno o l'altro animale, o con più d'uno¹⁵. I poemi epici, le favole esopiche, le rappresentazioni teatrali costituiscono un ricco patrimonio espressivo di questo retroterra culturale in cui vigeva un rispetto collettivo verso il mondo animale. Tracce di questi retaggi culturali si ritrovano anche nella tradizione medica ippocratica, la cui nascita, contemporanea a quella di altre τέχναι, segna un passaggio storico cruciale, durante il quale il rapporto tra uomo e animale assume due fisionomie differenti: «da un lato, l'affinità speculare fra uomo e animale viene irrigidita fino a fare del corpo dell'animale un tabù, dell'animale stesso un fratello e un discepolo del saggio» – è questo l'atteggiamento di sacralità mantenuto in contesti religiosi e praticato anche in ambienti filosofici, soprattutto all'interno della setta pitagorica¹⁶–; «dall'altro, l'animale diventa invece oggetto profano di una manipolazione tecnica»¹⁷, soggetto a reificazione da parte dei τεχνῖται, che lo vedono vuoi come una preda, una merce, una pietanza o anche un farmaco curativo¹⁸. Questa tendenza, a differenza della precedente, che rimase confinata entro luoghi e circostanze ristrette, assunse un ruolo dominante nella cultura greca di epoca classica, e molti studiosi ritengono che le indagini condotte da Aristotele sul mondo animale abbiano contribuito non poco alla sua perpetuazione nei secoli successivi. Tra queste pratiche, la medicina, essendo l'unica τέχνη legata a una produzione scritta, ha consentito di trarre alcune importanti informazioni per comprendere l'evoluzione di questo processo di 'oggettivazione' dell'essere animale, fornendo anche una serie di indicazioni sui metodi adottati nello studio delle varie specie. In particolare, le testimonianze più utili risalgono all'esercizio della medicina tra il V e il IV secolo, periodo in cui furono introdotti i primi sistemi di classificazione tassonomica animale – ancora distanti, ovviamente, da quelli stabiliti, secondo altri parametri, dalle scienze moderne – e sperimentati i primi tentativi di dissezione dei corpi animali¹⁹. In un contesto così incerto, Aristotele si presenta come testimone e attore di questa transizione che ha segnato la storia degli uomini e del

¹⁴ M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari e donne alle origini della razionalità scientifica*, Milano 1979, pp. 14-15.

¹⁵ Su questo tema, nello specifico sulla lettura fisiognomica del rapporto uomo-animale, mi sono occupata in M. Lazzaro, *Animali umani e non umani: rapporto tra zoologia e caratterologia negli scritti biologici di Aristotele*, in R.L. Cardullo (a cura di), *Uomo e natura, un rapporto da riscrivere. Prospettive interdisciplinari di "cura" di sé e del mondo*, Pisa, in corso di stampa.

¹⁶ Cfr. Diogene Laerzio, VIII 13-16.

¹⁷ M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, cit., p. 18.

¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 23 sgg.

¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 27 sgg.

sapere. Nelle vesti iniziali di pseudo-scienziato, il filosofo prese subito posizione in favore del progresso conoscitivo umano, scopo così elevato da giustificare gli atti ‘empi’ compiuti nei confronti degli animali – da cui anche la critica ai τεχνῖται di limitare la propria conoscenza della struttura e del funzionamento animale solo alle finalità legate alla pratica dei rispettivi mestieri²⁰. L’apporto offerto da Aristotele agli studi in ambito zoologico non si è limitato solo agli aspetti prettamente contenutistici²¹, ma anche metodologici, come emerge già nella *Historia animalium*, cronologicamente il primo trattato del *Corpus* biologico redatto da Aristotele²², grazie al quale, per la prima volta nella storia della scienza occidentale, la zoologia acquisisce uno statuto scientifico²³. Un esempio di questo nuovo assetto è l’introduzione, sempre nella *Historia*, di una prima formulazione tassonomica – in verità ancora legata al metodo diairetico²⁴ di matrice platonica, basato sulla suddivisione in genere, specie e differenze –, perfezionata dallo Stagirita negli scritti successivi²⁵ con classificazioni più complesse e dettagliate, nelle quali conversero comunque i risultati ottenuti dalle elaborazioni della *Historia*²⁶. Questi dati provenivano ad Aristotele dalle osservazioni dirette che egli compì insieme ai suoi allievi e dalle informazioni ricavate indirettamente dalle interviste agli specialisti del mondo animale; da questi Aristotele apprese un ulteriore insegnamento: l’utilizzo di un metodo euristico, il metodo dell’inferenza semiotica – che nel V secolo era stato appannaggio esclusivo delle τέχνηαι considerate «illustri»²⁷ (medicina, storiografia, meteorologia) –, che consentiva di trarre inferenze da specifici segni (σημεῖα) osservabili nel comportamento animale. Già prima dell’epoca classica, e anche al di fuori della cultura ellenica, gli ζῷα fungevano da metro di paragone per stabilire l’identità dell’ἄνθρωπος: attraverso l’individuazione delle differenze sussistenti tra questo e quelli, si tentava di isolare quelle caratteristiche esclusive della specie umana e che la identificavano in quanto tale. Questo approccio,

²⁰ Come dichiara esplicitamente Aristotele in *De gen. an.* III, 5, 756a 33-34 a proposito dei pescatori: «nessuno di costoro osserva alcun fatto di questo genere a scopo conoscitivo».

²¹ In diverse parti delle opere biologiche Aristotele riporta dei riferimenti storici alla tradizione scientifica antecedente, mantenendo così la coerenza del suo sistema di indagine, che deve sempre iniziare con la disamina delle teorie formulate dai predecessori sull’argomento trattato.

²² La cui datazione viene collocata dagli storici tra il 347 e il 343.

²³ Cfr. Aristotele, *Opere biologiche*, cit., intr. pp. 74 sgg: «la *Historia* ci offre la rara opportunità di assistere alla fase cruciale della nascita di una scienza: quella del passaggio da un patrimonio di nozioni e di informazioni raccolte empiricamente all’organizzazione metodica, comparativa, critica di questo stesso patrimonio».

²⁴ «l’impiego, in altri termini, di quel metodo della diairesis (“divisione”), che comporta, nel caso specifico, l’analisi delle diaphorai (“differenze”) esistenti all’interno del genere “animale”, in modo da riconoscerne le articolazioni e le strutture interne» (M. Vegetti, in Aristotele, *Opere biologiche*, cit., p. 88).

²⁵ Soprattutto *De Part. an.* e *De gen. an.*

²⁶ Come spiega lo stesso Aristotele, tutta la raccolta dei dati che compongono il contenuto delle opere biologiche è stata effettuata nella fase iniziale degli studi zoologici e riportata all’interno della *Historia*. Le opere posteriori sono nate in vista di una rielaborazione di questi dati per finalità epistemologiche e con sistemi metodologici più complessi di quelli stabiliti in precedenza.

²⁷ M. Vegetti, in Aristotele, *Opere biologiche*, cit., p. 98.

chiaramente presente nelle *Ricerche sugli animali*, scompare negli scritti biologici seguenti, a riprova del cambiamento metodologico tra la prima fase della produzione zoologica e la successiva.

Nel primo libro *Historia animalium* si legge che «gli animali si possono differenziare secondo il modo di vita, le attività, il carattere e le parti»²⁸, che costituiscono i criteri classificatori sui quali è costruita l'intera opera. Anche la specie umana è valutata secondo questi parametri e il confronto con gli animali non umani può avvenire in senso qualitativo, secondo *più e meno*, o attraverso analogia²⁹:

È presente infatti anche nella maggior parte degli altri animali una traccia di quelle modalità psichiche che nell'uomo sono più manifestamente differenziate. In effetti, mansuetudine e selvatichezza, mitezza e aggressività, coraggio e viltà, paure e sicurezza, impetuosità e furberia, e una certa capacità di comprensione intellettuale, rappresentano in molti animali delle similarità con l'uomo [...]. *Alcuni animali differiscono rispetto all'uomo per una differenza secondo il più e il meno, come pure l'uomo rispetto a molti animali* (in parte tali caratteri sono più proprio dell'uomo, in parte invece degli altri animali), mentre altri differiscono secondo l'analogia [...]. Ciò risulta chiarissimo dall'osservazione dell'età infantile. Nei bambini infatti è dato scorgere come delle tracce e dei germi di quelli che diventeranno in futuro i tratti del loro carattere, benché la loro anima in questo periodo si può dire non differisca affatto da quella delle bestie: *dunque non v'è nulla di assurdo se i caratteri psichici degli altri animali sono ora identici ora prossimi ora analoghi a quelli dell'uomo*.³⁰

Già nel *De anima* Aristotele aveva collocato l'ἄνθρωπος su un doppio binario, quello di animale «fra gli animali, in un ambito definito dal possesso della funzione percettiva, sia *contigualmente* agli altri animali per il possesso del *logos*»³¹, senza mai porre in contrapposizione le funzioni proprie dell'uomo rispetto a quelle osservate negli altri animali, molte delle quali, oltretutto, sono comuni all'uno e agli altri, pur manifestandosi in modi e a livelli differenti:

Alcuni animali hanno tutte le parti identiche fra loro, altri le hanno diverse. Vi sono in primo luogo le parti identiche quanto alla specie: così il naso e l'occhio di un uomo sono identici al naso e all'occhio di un altro uomo [...]. In secondo luogo, vi sono parti bensì identiche, ma che

²⁸ Aristotele, *Hist. an.* I, 1, 487a 10-11. Ove non specificato, la traduzione dei libri I-VII della *Historia animalium* è di D. Lanza, M. Vegetti, in Aristotele, *Opere biologiche*, cit.

²⁹ Aristotele, *Hist. an.* VIII, 1, 588a 25-31: «Certuni, infatti, differiscono rispetto all'uomo secondo *più e meno*, e così anche l'uomo rispetto a molti degli animali (certuni di tali modi, infatti, appartengono di più all'uomo, certuni agli altri animali); altri differiscono secondo l'analogo: come infatti all'uomo appartengono arte, saggezza e intendimento, così agli animali appartengono una certa potenza naturale come questa, ma diversa».

³⁰ Aristotele, *Hist. an.* VIII, I, 588a 18 sgg (corsivo mio).

³¹ M.M. Sassi, *I trattati di Aristotele "sugli animali": nascita di una disciplina*, in M.M. Sassi, E. Coda, G. Feola (a cura di), *La zoologia di Aristotele e la sua ricezione dall'età ellenistica e romana alle culture medievali*, Pisa 2017, pp. 15-34, pp. 16-17.

differiscono per eccedenza e difetto: sono quelle degli animali che appartengono al medesimo genere³². [...] Si può dire che all'interno dei generi le parti differiscono di solito, oltre che per le opposizioni fra le qualità secondarie, come il colore e la configurazione, perché presentano gli stessi caratteri ora in misura maggiore ora in misura minore, e anche per l'abbondanza e la scarsità, per la grandezza e la piccolezza, cioè in generale per l'eccedenza e il difetto. [...] Si può dire però che le parti più numerose, cioè quelle da cui è composta la massa corporea nel suo insieme, o sono identiche o differiscono per le opposizioni, e per l'eccellenza e il difetto (infatti il «più» e il «meno» possono essere considerati come eccedenza e difetto). Alcuni animali, poi, non hanno parti identiche né specificamente, né secondo eccedenza e difetto, bensì esse presentano un rapporto di analogia. [...] Dal punto di vista delle parti che ognuno di essi possiede, questi sono dunque i modi secondo cui gli animali risultano diversi e identici³³.

Già dall'*incipit* dell'opera appare chiaro che l'indagine sul mondo animale deve seguire tre direttive: il confronto tra membri della stessa specie, il confronto tra specie appartenenti allo stesso genere (secondo differenze quantitative del «più e meno») e quello tra generi (per analogia)³⁴. Questo sistema comparativo, dal quale deriva il primo esempio aristotelico di classificazione tassonomica – che, è meglio ribadire, non rappresenta il fine ultimo³⁵ dell'indagine zoologica condotta dallo Stagirita –, fu applicato alle analisi delle strutture anatomo-fisiologiche e delle capacità cognitivo-comportamentali dei diversi animali, culminando nella formulazione di una *scala naturae animalium* che va, in ordine crescente, dall'animale più semplice e meno perfetto, l'insetto, a quello più complesso e completo, e tendente alla perfezione – anche se questa è possesso esclusivamente divino –, che è l'ἄνθρωπος. Tra questi due poli del *continuum* si trovano tutte le altre specie animali esistenti in natura, che si pongono più o meno vicino (o lontano) dai due estremi a seconda delle maggiori analogie o differenze, strutturali e funzionali, riscontrare rispetto all'uomo. Infatti, anche se – come detto – l'ἄνθρωπος si colloca nella parte finale della sequenza animale, essendo l'essere vivente meglio conosciuto – e dal momento che, coerentemente con il peculiare principio metodologico

³² Qui l'utilizzo del termine *genos* è in contraddizione con quanto affermato all'inizio del paragrafo – che esseri umani e animali, pur essendo accomunati dallo stesso genere, appartengono a specie diverse –, poiché viene identificato con la specie.

³³ Aristotele, *Hist. an.* I, 1, 486a 14- 486b 26.

³⁴ Cfr. M. Vegetti, in Aristotele, *Opere biologiche*, cit., p. 114. Cfr. anche Aristotele, *Hist. an.* I, 5, 491a 14- 19: «Bisogna innanzitutto prendere in esame le parti di cui sono composti gli animali. Dipende soprattutto e in primo luogo da esse il modo in cui gli animali si differenziano anche nel loro insieme, secondo la presenza o l'assenza delle parti, o la loro posizione e il loro ordine, o ancora secondo le differenze già esposte (la specie, l'eccedenza, l'analogia e la contrarietà delle caratteristiche)».

³⁵ «È stato detto, infatti, che ad Aristotele interessa studiare la natura e le specie viventi, non classificarle, anche se il suo attento e meticoloso lavoro di ricerca, sicuramente originale e rivoluzionario, costituirà materiale importante sia per i bestiari medievali che per le note classificazioni di Plinio ed Eliano, prima, e di quelle di naturalisti moderni come Buffon, Geoffroy de Saint-Hilaire, Lamarck, poi» (R.L. Cardullo, *Tra bestie e dèi: forme dell'umano in Aristotele. Uno studio ricognitivo*, in Radice R., Zanatta M., De Simone P., *Aristotele e le sfide del suo tempo a 2400 anni dalla sua nascita. Atti del convegno (Milano, 9-11 novembre 2016)*, Milano 2018, pp. 47-73, p. 51.

aristotelico, ogni tipo di studio condotto deve procedere sempre da ciò che è più noto per noi verso ciò che è più noto in sé³⁶ –, deve fungere da punto di partenza negli studi sul mondo animale: «occorre però esaminare innanzitutto le parti dell'uomo: come ognuno, per valutare una moneta, la riferisce a quella che gli è più familiare, così va fatto anche negli altri campi. E l'uomo è per necessità l'animale a noi meglio noto»³⁷.

Questa classificazione zoologica si inserisce, a sua volta, in un sistema classificatorio più ampio, che comprende tutti gli esseri viventi, quindi, oltre agli animali, anche le piante. Queste, al pari degli ζῷα, si suddividono ulteriormente in specie differenti, anche se rimane invariato in ciascuna di esse il principio comune: quell'elemento vitale, l'anima (o funzione) sensitiva, condivisa, insieme alla necessità riproduttiva, con tutti i viventi.

In questo modo, la natura passa gradualmente dagli esseri inanimati agli animali, tanto che a causa della *continuità* sfugge dove si trovi il confine tra loro, e da che parte stia ciò che è intermedio. Dopo il genere degli esseri inanimati, il primo è quello delle piante: anche tra queste, ciascuna differisce dall'altra perché sembra partecipare in misura maggiore della vita; l'intero genere tuttavia sembra all'incirca animato rispetto agli altri corpi, ma inanimato rispetto al <genere> degli animali. Il passaggio dalle piante agli animali è *continuo*, come si è detto prima. [...] Anche quanto alle attività proprie della vita le cose stanno nello stesso modo. Funzione delle piante sembra che non sia niente di diverso dal produrre un altro identico a sé, quanto a quelle che si generano per mezzo di un seme. Allo stesso modo, nel caso di certi animali, sembra che questi non acquistino nessun'altra funzione oltre alla generazione. Perciò le attività come queste sono comuni a tutti. Con l'aggiunta delle sensazioni, tuttavia, le loro abitudini di vita differiscono³⁸.

Ma l'essere umano trova una sua ulteriore collocazione spaziale dentro un'estensione verticale polarizzata che lo pone tra le bestie e gli dèi. Questa prospettiva, allo stesso tempo ascensiva e discensiva, ha come presupposto la conformazione fisica dell'ἄνθρωπος, l'unico animale dotato di stazione eretta, e per questo tendente, secondo Aristotele, alla dimensione divina:

³⁶ Cfr., ad esempio, Aristotele, *Phys.* I, 1 184a 16-26; Aristotele, *Eth. Nic.*, I, 4 1095b 2-4.

³⁷ Aristotele, *Hist. an.* I, 6, 491a 19-23. Precisa Vegetti in Aristotele, *Opere biologiche*, cit., p. 146, n. 53: «L'uomo ci può fornire quel bagaglio di informazioni generali, sia descrittive sia linguistiche, che possiamo poi applicare e dettagliare sugli altri animali. A proposito delle parti interne e dell'anatomo-fisiologia della riproduzione, invece, il rapporto verrà rovesciato (I, 16; V, 1), perché nel caso degli organi interni è la dissezione degli altri animali a offrirci informazioni più estese e applicabili anche all'uomo».

³⁸ Aristotele, *Hist. an.* VIII, 1, 588b 4-32 (corsivo mio). Ove non specificato, le traduzioni dei libri VIII e IX della *Historia animalium* sono di A. L. Carbone, in *Aristotele, Vita, attività e carattere degli animali. Historia animalium VIII (VII)-IX (VIII)*, Palermo 2008.

L'uomo, più di ogni altro animale, ha le parti superiori e inferiori ben distinte in armonia con i luoghi naturali: le prime e le seconde sono infatti disposte in corrispondenza con l'alto e il basso dell'universo. Allo stesso modo, anche il davanti e il dietro, la destra e la sinistra, sono disposti secondo natura. Fra gli altri animali, alcuni non presentano questa disposizione, altri invece la presentano ma in maniera più indeterminata. Quanto alla testa, in tutti gli animali essa si trova in alto in rapporto al loro corpo, ma soltanto l'uomo – come si è detto –, quando è compiutamente sviluppato ha questa parte in alto in rapporto all'ordine dell'universo³⁹.

L'ipotesi aristotelica che la postura eretta dell'uomo sia funzionale al suo innalzamento alla condizione divina è ribadita anche nel *De partibus animalium*:

L'uomo [...] è l'unico degli animali ad avere posizione eretta, giacché la sua natura e la sua essenza sono divine, e la funzione di ciò che è massimamente divino consiste nel *pensiero* e nell'*intelligenza*; ma assolverla non sarebbe facile se il corpo gravasse pesantemente da sopra, poiché il peso impaccia il pensiero e la percezione comune⁴⁰.

Si prefigura qui quello che sembra essere il *discrimen* tra essere umano e animale: dopo aver dimostrato che «gli uomini – e tutti gli uomini – sono i soli animali che non possono muovere l'orecchio (HA 492a31), che hanno mammelle frontali (HA 497b32), che hanno ciglia su entrambe le palpebre (PA 658a15), che ridono (PA 673a7), che si accoppiano in ogni stagione (HA 524a26) – e che hanno un cuore che palpita in rapporto a speranze o timori futuri (PA 669a20)»⁴¹, dopo aver quindi stabilito quali siano i caratteri anatomico-fisiologici ed etologici⁴² che contraddistinguono la specie umana, Aristotele pervenne alla conclusione che proprio il possesso e l'uso del *logos* costituisce la differenza specifica dell'essere umano, la cui definizione finale, attingendo anche da passi di altre opere non biologiche del *Corpus aristotelicum*, risulta essere quella di animale bipede⁴³, terrestre, mortale, politico, razionale.

La trattazione, ad opera di Aristotele, dell'ἄνθρωπος nel contesto degli studi zoologici ha certamente rappresentato il punto di inizio, e di svolta, di un modo nuovo di concepire l'uomo e alcuni aspetti della realtà umana. Tuttavia, l'approccio pseudo-scientifico, e parzialmente oggettivo, che il

³⁹ Aristotele, *Hist. an.* I, 15, 494a 26- 494b1.

⁴⁰ Aristotele, *Part. an.* IV, 10, 686a 27-32. Anche in questo caso la traduzione è tratta da Aristotele, *Opere biologiche*, cit.

⁴¹ M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, cit., p. 104.

⁴² «vita, attività e carattere degli animali figurano come altrettanti criteri di differenziazione e determinazione dei generi animali, a fianco della conformazione e della costituzione delle parti e del corpo intero [...]» (A.L. Carbone, *Aristotele, Vita, attività e carattere degli animali*, cit., p. 172.)

⁴³ Cfr. Aristotele, *Metaph.* G, 4, 1006b 29-30; Z, 3, 1043b10; *An. Post* II, 5, 91b 21; *Top.* V, 1, 128b 36; *Eth. Nic.* I, 7, 1097b 11; *Eth. Eud.* VII, 10, 1242a 25-26;

filosofo introdusse nelle ricerche biologiche non consentì di annullare certe influenze culturali che dominarono complessivamente il pensiero dello Stagirita, particolarmente quello etico-politico. Se, come più volte ribadito, nel *Corpus* biologico le classificazioni tassonomiche delle specie animali mantengono un valore prettamente gnoseologico, privo di qualunque valenza assiologica⁴⁴, la stessa tendenza non si riscontra nelle opere di argomento etico e politico, dalle quali emerge – a volte implicitamente, altre esplicitamente – una classificazione degli esseri umani fondata su «quattro discriminanti: il λόγος, la libertà, il comando, la virtù»⁴⁵, che pone al vertice della piramide l'uomo greco, adulto, maschio, libero. Aristotele ritiene infatti che, pur essendo tutti gli esseri umani dotati per natura di λόγος – inteso in questo contesto come capacità razionale –, l'esercizio della razionalità non avvenga allo stesso modo in tutti, perché diversa è la capacità deliberativa negli schiavi, nei barbari, nei lavoratori manuali, nelle donne, nei bambini e negli uomini liberi, che rappresentano i «tipi»⁴⁶ (o forme) dell'umano gerarchizzati dal filosofo secondo un ordine crescente che va «dall'individuo più affine alle bestie sino a quello più simile al divino»⁴⁷. A un uso parziale, o totalmente assente, della facoltà razionale si associa anche una limitazione della libertà personale: così, lo schiavo «partecipa alla ragione soltanto per quel che può coglierla, senza possederla propriamente»⁴⁸, quindi non possiede una capacità autoregolativa e deve sottostare al comando del suo padrone, al quale appartiene; le donne possiedono la capacità deliberativa ma senza autorità, quindi sono tenute a obbedire al padre prima, al marito poi, e a trascorrere la loro vita all'interno dell'oikos per assolvere all'unica funzione che per natura compete loro: la procreazione dei figli; questi ultimi (considerando solo i giovani di sesso maschile) sono ancora degli uomini incompiuti, incapaci di deliberare per la giovane età e perciò obbligati a sottostare all'autorità paterna⁴⁹, sono dei

⁴⁴ Si tratta di un aspetto particolarmente discusso dagli interpreti di Aristotele fin dalle scuole post-aristoteliche. Non tutti gli studiosi condividono l'ipotesi che i risultati pervenuti dalle indagini zoologiche dello Stagirita manchino di una prospettiva assiologica; al contrario, la tradizione esegetica, soprattutto quella di matrice tomista, ha tramandato una lettura del *Corpus* biologico in cui emergerebbe un'impostazione volutamente antropocentrica e antropocentrata, sfociata, in epoca contemporanea, in un'accusa di specismo verso il filosofo. Questa visione, che ormai appare superata da molti studi recenti, deriverebbe, più che dai contenuti delle opere specificamente biologiche dello Stagirita, da una lettura più estesa del suo pensiero scientifico, travisato attraverso le lenti delle sue teorie etiche e politiche. Per una panoramica sulla questione e il dibattito contemporaneo cfr. P. Li Causi, *Animali e uomini nel pensiero greco antico*, in P. Li Causi, R. Pomelli (a cura di), *L'anima degli animali*, Torino 2015, pp. ix-xxxix, p. xvii.

⁴⁵ R.L. Cardullo, *Tra bestie e dei: forme dell'umano in Aristotele*, cit., p. 49.

⁴⁶ Ivi, p. 57.

⁴⁷ *Ibidem*

⁴⁸ Aristotele, *Pol.* I, 5, 1254b 22-23.

⁴⁹ Cfr. Aristotele, *Pol.* I, 11, 1259a 37 sgg: «Tre si è detto che sono le parti dell'amministrazione familiare, una quella che concerne la figura del padrone, l'altra quella che concerne la figura del padre e, in terzo luogo, quella che concerne la figura del marito, perché esercitare il comando sulla moglie e sui figli è esercitare in entrambi i casi un'autorità sui liberi, ma non allo stesso modo, in quanto l'autorità esercitata sulla moglie è simile all'autorità esercitata nella città, mentre quella esercitata sui figli è simile. Il sesso maschile è per natura atto al comando più del sesso femminile, se non accade qualcosa che in qualche modo vada contro l'ordine naturale, e chi è più vecchio e più maturo è più atto a comandare di chi è più giovane e meno maturo. [...]»;

«cittadini imperfetti»⁵⁰. Al di fuori delle mura familiari si trovano i manovali – una «specie di servi» che, «come dice il nome» (bànausoi), «vivono con il lavoro delle loro delle loro mani»⁵¹ –, gli operai e i salariati⁵², i quali, a differenza degli schiavi che lavorano per un solo padrone, svolgono delle mansioni destinate al bene della collettività. Ad Atene vi era, inoltre, una massiccia presenza di meteci, cioè uomini greci non ateniesi, provenienti da altre città elleniche, che chiedevano ospitalità nella πόλις per poter svolgere le loro professioni, o ricevere una formazione culturale come quella offerta dalle scuole della città⁵³. Pur non avendo diritto alla cittadinanza – al pari di schiavi, manovali, operai e donne –, i μέτοικοι godevano comunque di una considerevole autonomia, come dimostra la biografia dello stesso Aristotele, il quale, nato a Stagira, giunse ad Atene in qualità di meteco e lì poté frequentare, dall'età di diciassette anni e per circa un ventennio, l'*Accademia* di Platone e fondare, in età matura, il *Liceo*, mantenendo, nel periodo intermedio tra questi due avvenimenti, una certa libertà di movimento che gli consentì di effettuare numerosi viaggi e di soggiornare per diverso tempo alla corte macedone in qualità di precettore del futuro re Alessandro.

III.2. ὁ βάρβαρος: lo straniero, da hospes a hostis

Un ulteriore tassello di questa classificazione antropologica era occupato dai barbari, appellativo utilizzato dai Greci per indicare i popoli stranieri, così definiti perché parlavano una lingua non comprensibile per i nativi Elleni, che risuonava come un balbettio composto dalla ripetizione di una stessa sillaba: *bar-bar*⁵⁴. Il sostantivo βάρβαρος fece la sua comparsa nella tradizione greca intorno al V secolo, nel periodo delle invasioni persiane, per indicare i nemici provenienti dalla Persia, i quali, non solo parlavano una lingua diversa, avevano tradizioni, usi e costumi differenti, ma costituivano «un pericolo sia per la sopravvivenza sia per la 'purezza' delle stirpi greche»⁵⁵. Le prime testimonianze in cui il termine βάρβαρος assume una connotazione negativa, non più limitata a una distinzione prettamente linguistica ma alla differenza etnografica delle popolazioni, risalgono dunque all'epoca classica, perché, per l'appunto, è proprio in questa fase storica che lo straniero, il diverso viene ad essere identificato come un nemico, una minaccia, un pericolo per l'incolumità del popolo greco. Di contro, l'epoca arcaica, attraverso i poemi epici, riporta

⁵⁰ Aristotele, *Pol.* III, 1, 1275a 17, ripetuto anche in III, 5, 1277b 3-6.

⁵¹ Aristotele, *Pol.* III, 4, 1277b 1-2.

⁵² Così traduce Viano il termine θῆτες.

⁵³ I μέτοικοι erano dei «forestieri residenti in possesso di una qualifica ben definita, che li distingueva dagli altri stranieri, dando loro un posto riconosciuto nella comunità. Non avendo la cittadinanza, non godevano dei diritti politici e legali dei cittadini, ed erano sottoposti a tasse, dalle quali i cittadini erano esenti». (Aristotele, *Politica*, a cura di C.A.Viano, cit., pp. 226-227, n.1).

⁵⁴ Cfr. E. Berti, *I barbari di Platone e di Aristotele*, in «Filosofia politica», 3 (2003), pp. 365-382, p. 366.

⁵⁵ *Ibidem*.

a una cultura ellenica in cui lo straniero (ξένος) era prima di tutto un ospite⁵⁶, verso il quale vigeva un preciso dovere di ospitalità (ξενία), che si trasmetteva di generazione in generazione e univa i membri delle famiglie legate da questo vincolo attraverso un sentimento di φιλία reciproca, che superava le distanze geografiche e culturali in nome di una sacralità che riusciva a oltrepassare anche i campi di battaglia, come racconta l'episodio di Diomede e Glauco nell'*Iliade*⁵⁷. I due nemici – l'uno acheo, l'altro alleato dei Troiani – sono in procinto di combattere quando scoprono che le loro famiglie sono legate da un vincolo di ospitalità, quindi rinunciano al duello e si scambiano le armi in segno di rispetto e riconoscenza del sentimento di amicizia che li unisce⁵⁸.

La richiesta di ospitalità da parte di uno straniero si traduceva, nel contesto ellenico, in una serie di precetti che coinvolgevano diritti e doveri sia dell'ospite sia dell'ospitante, ma, come dimostrano i racconti riportati nell'*Odissea*, questi obblighi non erano ugualmente condivisi in tutti i popoli. Lungo i loro viaggi, Ulisse e Telemaco diventano ξένοι in territori stranieri, dove non sempre vennero accolti secondo l'usanza greca: alla cura riservata a Odisseo dai Feaci e alla premurosa ospitalità concessa a suo figlio nelle città di Pilo e Sparta, si contrappongono le esperienze presso le terre dei Ciclopi e dei Lestrigoni, la cui inospitalità viene ricondotta a uno statuto di ferinità e di ignoranza, estremizzato dal comportamento antropofagico che li caratterizza. Ma anche quando fece ritorno al suo palazzo nelle vesti di ξένος, sotto le spoglie di un mendicante, Odisseo non ricevette l'accoglienza adeguata a un ospite; in balia dei Proci, soprattutto dell'arroganza e dell'avidità di Antinoo, la sua corte sembrava aver perso il rispetto per i principi etici legati alla ξενία, della quale i pretendenti di Penelope rappresentano la doppia veste, da una parte spadroneggiavano come padroni di casa, disprezzando palesemente la presenza dello straniero Ulisse, dall'altra, in qualità di ospiti passivi in una dimora altrui, ne disonorano le abitudini. Il poema, dunque, offre non solo esempi di buona o cattiva ospitalità dal punto di vista dell'offerente, ma anche dal punto di vista del fruitore; e queste rappresentazioni si possono ricondurre al messaggio etico generale che l'*Odissea* propone nel rapporto con lo straniero: l'affermazione di un paradigma di ospitalità costituisce un elemento di sicurezza all'interno di un mondo intrinsecamente selvaggio, al cui modello ospitale incarnato dagli eroi si oppone l'accoglienza aggressiva, predatoria e tendenzialmente antropofaga di forme primitive

⁵⁶ Contro questa tesi si pronuncia, ad esempio, P. Gauthier, in *Notes sur l'étranger et l'hospitalité en Grèce et à Rome*, in «Ancient Society», IV (1973), pp. 1-21, soprattutto pp. 3 sgg.

⁵⁷ Cfr. Omero, *Il. VI*, 119 sgg.

⁵⁸ Per le occorrenze omeriche dei legami di *xenia* cfr. W.G. Thalmann, *Guest-friendship*, in M. Finkelberg (ed.), *The Homer Encyclopedia*, vol. I, Chichester 2011, pp. 324-325; R.A. Santiago Álvarez, *La familia léxica de xénos en Homero: usos y significados*, II (*Odissea*), in «Faventia», XXVI, 2 (2004), pp. 25-42. Sul tema, invece, cfr. M. Simpson, *Manners and Morals: Hospitality in the Odyssey*, in D. Burton et al. (eds), *The Odyssey and Ancient Art: An Epic in Word and Image*, Annandale-on-Hudson (NY) 1992, pp. 186-192.

di società, della cui esistenza si prende atto nel segno della distanza⁵⁹. Quello che, nella prospettiva omerica, appare veramente ‘straniero’ è ciò che sta fuori l’orizzonte della pratica della ξενία e delle sue regole, e che caratterizza il mondo ‘civile’ in contrapposizione alla dimensione ‘incivile’, nella quale si cela il germe di una concezione «che vede lo straniero come potenzialmente ostile, in quanto mancante di un sistema di valori condivisi all’interno di una comunità etnicamente e socialmente determinata»⁶⁰, e che sembra approdare all’interpretazione dello ξένος come βάρβαρος. L’uso di questo aggettivo nei poemi omerici si ritrova in riferimento al popolo dei Cari come βαρβαρόφωνοι, cioè coloro «che parlano una barbara lingua»⁶¹. Questo verso testimonierebbe l’esistenza, già nell’VIII secolo, della radice del termine βάρβαρος, il cui uso sembra limitarsi ancora solo alla ‘stranezza’ linguistica delle popolazioni che non parlano il greco. Anche gli studi condotti sui termini utilizzati dai Greci per definire l’alterità linguistica dei popoli stranieri nel periodo arcaico⁶², analizzati dal punto di vista semantico, hanno portato alla comune conclusione che «queste parole non comportino alcuna connotazione peggiorativa»⁶³, dal momento che venivano usate dai Greci anche per definire se stessi. Perfino le analisi sul linguaggio utilizzato da Omero nell’*Iliade* – nella quale sia i Greci sia i Troiani, per convenzione poetica, parlano la stessa lingua (greca) – dimostra l’esistenza di una differenziazione linguistica che non esprime, però, l’opposizione tra lingua greca e lingua barbara, ma è volta a definire la contrapposizione tra l’armonia e la coesione del mondo ellenico e la «disomogeneità etnica» degli alleati del popolo troiano, alla quale si accompagna una «discrasia fonica e verbale»⁶⁴ unita a una serie di immagini che esprimono confusione, disordine e disorganizzazione, anche sociale e militare, negli avversari dei Greci. L’unica eccezione nell’epica omerica a questa tendente uniformità stilistico-linguistica è l’epiteto βαρβαρόφωνοι attribuito ai Cari⁶⁵, che suscitò molti interrogativi tra gli interpreti di Omero nel corso dei secoli, ma che sembra del tutto ignorata dallo storico Tucidide⁶⁶, il quale sostenne la tesi che in Omero sarebbe assente

⁵⁹ Cfr. M. Donato, *Spigolature sullo xenos, da Omero a Platone*, in N. Di Vita (a cura di), *Hostis, hospes. Lo straniero e le ragioni del conflitto*, Napoli 2020, pp. 33-56, p. 44.

⁶⁰ *ivi*, p. 45.

⁶¹ Omero, *Il. II*, 867. La traduzione è tratta da Omero, *Iliade*, introduzione e traduzione di M.G. Ciani, commento di E. Avezzù, Venezia 2007.

⁶² A questo tema è dedicato ad esempio il volume di M.E. De Luna, *La comunicazione linguistica fra alloglotti nel mondo greco. Da Omero a Senofonte*, Pisa 2003, nel quale è riportata una «digressione su alcuni vocaboli ricorrenti nell’epica omerica (cap. I: “La percezione della diversità linguistica in Omero. 1. I termini dell’alloglossia nell’*Iliade* e nell’*Odissea*”, pp. 21-37), come i generici *ἀλλοδαπός* e *τηλεδαπός*, indicanti rispettivamente la provenienza dello straniero da un paese diverso o da un paese lontano, e il più specifico *ἀλλόθροος* (anche nella variante *ἀλλόγλωσσοος*), che focalizza l’attenzione sulla lingua come aspetto distintivo del non greco» (M.G. Fileni, *La comunicazione linguistica fra Greci e barbari nella Grecia antica*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 83, 2 (2006), pp. 97-118, p. 99).

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *ivi*, p. 100.

⁶⁵ Omero, *Il. II* 867.

⁶⁶ E per questa ‘svista’ fu criticato da Strabone, il quale – in 14, 2, 28 – «manifesta una sensibilità ormai moderna, relativistica, verso il problema dei rapporti tra Greci e barbari concretizzatisi, nel caso specifico dei Cari, nella forma occasionale del mercenariato cario e in quella stabile della coabitazione con i Greci in Asia Minore: un processo di

qualunque riferimento al concetto etnico di «barbaro», poiché al suo tempo era inesistente «la categoria della *Grecità*»⁶⁷ sulla quale gli Elleni fondarono i concetti di alterità e diversità culturale sui quali innalzarono la storica dicotomia Greci-barbari⁶⁸.

Prima della guerra di Troia non risulta che la Grecia avesse compiuto qualche impresa comune; anzi, mi sembra che essa tutta quanta non avesse ancora questo nome. A quanto pare, per quanto riguarda il periodo anteriore a Elleno figlio di Deucalione, questa denominazione neppure esisteva, ma ora un popolo ora un altro diffondevano nella massima estensione un nome derivato da loro. [...] pure, ci volle molto tempo prima che questo nome si imponesse a tutti gli altri. Lo testimonia soprattutto Omero che, vissuto molto tempo dopo la guerra di Troia, non chiamava mai tutti i Greci Elleni, ma soltanto i compagni di Achille venuti dalla Ftotide, i quali erano proprio i primi Elleni; gli altri sono chiamati nei suoi versi Danai e Argivi e Achei. E neppure usò il nome di *barbari* per il fatto che gli Elleni, a mio parere, non erano ancora riuniti sotto un nome distinto che si opponesse a quello dei barbari⁶⁹.

D'altronde, le descrizioni omeriche dei due popoli rivali presentano molti elementi di similitudine: «l'alimentazione e il vestiario, nonché i princîpi morali, sono identici per tutti; i culti, le abitazioni, il modo di combattere valgono per gli uni come per gli altri. Il massimo modello di amor di patria è Ettore, campione asiatico». Ciò sembra dimostrare che la guerra di Troia non sia mai stata un conflitto «tra i Greci d'Europa e i barbari d'Asia»⁷⁰, come stabilito invece da Erodoto, il quale, all'inizio del primo libro delle *Storie*, scrisse: «Infatti i Persiani considerano come loro proprietà l'Asia e le genti *barbare* che vi abitano, mentre ritengono che stiano a sé l'Europa e la Grecia»⁷¹. L'analisi di questa affermazione erodotea deve ovviamente fare i conti con un approccio etnografico

ellenizzazione coinvolgente anche il piano linguistico e riflesso, secondo Strabone, proprio nell'epico *βαρβαρόφωνοι*, riferito agli stranieri che parlano male il greco. Ma [...] il senso dell'epiteto omerico che, grazie al valore onomatopeico del *βαρβαρο-* iniziale (messo in evidenza anche da Strabone), esprimeva piuttosto "il carattere rauco, e perciò non fluido della voce del popolo cario" (di M.E. De Luna, *La comunicazione linguistica fra alloglotti nel mondo greco*, cit., p. 43), con evidente riferimento all'aspetto vocale dei suoni, come lascia intendere il secondo termine del composto, *φωνή*, con l'accezione di "voce" propria dell'epos" (M.G. Fileni, *La comunicazione linguistica fra Greci e barbari nella Grecia antica*, cit., p.100). E una posizione simile è condivisa anche da E. Lévy, in *Naissance du concept de barbare*, in «Ktema», 9 (1984), pp. 5-14, pp. 6-7, il quale sostiene che l'uso degli aggettivi *βαρβαρόφωνος* e *βάρβαρος* per indicare un tipo di voce balbuziente non presuppone necessariamente l'esistenza della nozione di *barbaro* come sostantivo, per intendere un popolo che non parla la lingua greca. Nella sua interpretazione *φωνή* deve essere tradotto con «voce» e non ancora con «lingua».

⁶⁷ A.M. Battagazzore, *La dicotomia greci-barbari nella Grecia classica: riflessioni su cause ed effetti di una visione etnocentrica*, in «Sandalion» 18 (1996), pp. 5-34, p. 17.

⁶⁸ «[...] il testo omerico documenta una coscienza precoce dell'esistenza dei barbari, ma non ancora una polarità netta *barbaroi-Hellenes*» (M.M. Sassi, *Pensare la diversità umana senza le razze: l'ambiguità della physis*, in «I quaderni del ramo d'oro», III (2000), pp. 137-162, p. 141).

⁶⁹ Tucidide I, 3, 3 (corsivo mio).

⁷⁰ A.M. Battagazzore, *La dicotomia greci-barbari nella Grecia classica*, cit., p. 17.

⁷¹ Erodoto I, 3-5 (corsivo mio).

che risulta assente nelle altre testimonianze letterarie di epoca classica. Lo sguardo dello storico appare disinteressato ai giudizi di valore e al confronto ‘morale’ tra i popoli, limitandosi a mantenere un profilo descrittivo degli eventi riportati. All’interno della sua opera, Egiziani, Persiani, Sciti, Lidi (per riportare solo alcuni esempi) e tutti gli altri popoli citati sono posti su uno stesso piano; non esiste una gerarchia di valori politici, etici o culturali, ma vige il principio di relatività⁷², e ognuno di essi viene rispettato per i differenti usi e costumi praticati:

Da ogni punto di vista è dunque per me evidente che Cambise era in preda a grave follia perché altrimenti non avrebbe preso a schernire religioni e costumi. Infatti, se uno facesse a tutti gli uomini una proposta invitandoli a scegliere le usanze migliori di tutte, dopo aver ben considerato ognuno sceglierebbe le proprie: a tal punto ciascuno è convinto che le sue proprie usanze sono di gran lunga le migliori di tutte. Non è quindi verisimile che altri fuorché un uomo impazzito metta in ridicolo cose simili. E che tutti gli uomini sono di questo parere per ciò che riguarda le usanze, si può dedurre da molte altre prove [...]⁷³.

Nel corso dei numerosi viaggi compiuti, il «padre della storia»⁷⁴, che alcuni studiosi considerano anche il primo antropologo della storia⁷⁵ e un antesignano del comparativismo moderno⁷⁶, poté non solo raccogliere preziose testimonianze su luoghi e tradizioni distanti dal mondo greco, ma confrontarsi strettamente con l’idea di alterità. Ciò, secondo i maggiori interpreti di Erodoto, è dimostrato non solo dai contenuti riportati nelle *Storie*, ma, in maniera particolare, dal metodo che egli utilizzò per condurre le sue ricerche, basato fondamentalmente su due sistemi di osservazione: «l’inversione e l’analogia»⁷⁷. Quest’ultima, soprattutto, ha suscitato particolare interesse tra gli studiosi erodotei, poiché dimostra la scelta dello storico di non inferire i risultati delle

⁷² Bisogna tener presente che il contesto storico-culturale in cui è immerso Erodoto è quello del movimento della Sofistica, fautore, nel V secolo, di un imponente dibattito sul rapporto tra *φύσις* e *νόμος*. La disputa era sorta in ambiente sofistico inizialmente con il contributo di Protagora, le cui considerazioni apparivano radicalmente diverse rispetto all’idea culturalmente condivisa in quel periodo storico. Per il filosofo di Abdera, la natura umana, «a differenza di quella degli altri animali, non è qualcosa di dato da sempre e sempre uguale a sé stesso, ma si realizza pienamente solo nel *nomos*, che porta in atto la potenzialità specifica dell’uomo – la potenzialità politica» [M. Bonazzi, *I sofisti*, in M. Bonazzi (a cura di), *Storia della filosofia antica, Vol. I, Dalle origini a Socrate*, Carocci, Roma, 2016, pp. 195-214, p. 209]. «La teorizzazione sofistica dello sganciamento di *vóμος* da ogni valore assoluto, e il suo specifico riferimento al piano della politica e della società civile, costituivano la premessa dell’antropologia “democratica” di Protagora, volto ad affermare – attraverso la ben nota proposizione sull’uomo inteso come “misura di tutte le cose” e attraverso ciò che gli fa dire Platone nell’apologia del *Teeteto* – che solo l’uomo è in grado di stabilire il senso della storia e della relatività dei valori che essa riflette». Un breve riferimento a questo dibattito è riportato anche nel mio contributo *Determinismo geografico e carattere dei popoli. Studio sulla Politica di Aristotele*, in R.L. Cardullo, L.M. Daher, G. Arena (a cura di), *Cura di sé, cura del mondo. L’impatto della crisi ambientale sul fisico (sôma) e sul morale (psyché) dell’uomo*, Atti della Giornata di Studi, Catania 30 giugno-1luglio 2021, Firenze 2022, pp. 40-55, pp. 45-46.

⁷³ Erodoto III, 38, 1-2.

⁷⁴ Cicerone, *De Legibus* I, 5.

⁷⁵ Cfr. P. Mercier, *Storia dell’antropologia*, Bologna 1972, p. 35.

⁷⁶ Cfr. F. Hartog, *Lo specchio di Erodoto*, Milano 1992, p. 194.

⁷⁷ *ivi*, pp. 185-186.

sue esplorazioni esclusivamente da un confronto basato sull'individuazione di differenze/diversità, ma utilizzando anche il criterio della «somiglianza»⁷⁸. In entrambi i casi, appare certo che Erodoto non abbia mai designato il popolo greco come parametro di riferimento per svolgere le sue comparazioni, ma, al contrario, è condivisa la tesi che lo storico volesse al contempo scardinare la convinzione dominante nella cultura ellenica secondo la quale ogni elemento di diversità fosse indicativo di una «minacciosa alterità»⁷⁹. Quando, ad esempio, affronta la lunga descrizione dell'Egitto⁸⁰, Erodoto sottolinea la ricchezza delle meraviglie presenti in quel territorio⁸¹ – che non hanno eguali in nessun altro paese – e la sconsideratezza dei Greci che si mostrano «assolutamente ignari dell'indole degli Egiziani e dei loro costumi»⁸², nonostante – chiarisce lo stoico – certi elementi della religione greca derivino in parte dalla tradizione egizia e da altre culture *barbariche*: «Anche le denominazioni»⁸³ di quasi tutte le altre divinità sono venute in Grecia dall'Egitto. Che siano venute dai barbari, ho trovato nelle mie ricerche che è realmente così, e ritengo che siano venute soprattutto dall'Egitto»⁸⁴. Un altro esempio interessante si ritrova nella parte delle *Storie* in cui, su richiesta del re Dario, si confrontano gli usi funebri dei Greci e degli Indiani Callati. Mentre in Grecia era consuetudine bruciare i cadaveri dei genitori defunti, i secondi usavano mangiarli, e Dario provò a invertire queste usanze chiedendo, in cambio di una somma di denaro da loro stessi pattuita, agli uni di fare come gli altri, e viceversa. Nessuno accettò; anzi, i Callati accusarono il re di empietà per aver posto una simile richiesta.

Dario durante il suo regno, chiamati i Greci che erano presso di lui, chiese loro a qual prezzo avrebbero acconsentito di cibarsi dei propri padri morti: e quelli gli dichiararono che a nessun prezzo avrebbero fatto ciò. Dario allora, chiamati quegli Indiani detti Callati i quali divorano i genitori, chiese, mentre i Greci erano presenti e seguivano per mezzo di un interprete i discorsi, a qual prezzo avrebbero accettato di bruciare nel fuoco i loro genitori defunti: e quelli con alte grida lo invitarono a non dire simili empietà. Tali è in questi casi la forza della tradizione, e a me sembra

⁷⁸ Cfr., a tal proposito, F. Remotti, *Il nodo delle somiglianze e il destino dell'etnologia. Protagora, Erodoto, Platone*, in «Teoria politica» 7 (2017), pp. 315-34, soprattutto pp. 325 sgg.

⁷⁹ *ivi* p. 325.

⁸⁰ Cfr. Erodoto, II, 35 sgg.

⁸¹ Erodoto, II, 35,1.

⁸² Erodoto, II, 45, 1-2.

⁸³ «Benché Erodoto impieghi il termine “denominazione”, non vuol dire che il nome degli dèi greci venga dall'Egitto (infatti dà di volta in volta le corrispondenze), ma poiché il nome di una divinità implica la sua personalità, di fatto vuol dire che gli dèi greci avevano ricevuto i loro attributi formali e culturali già in Egitto. Lo storico era impressionato dall'antichità delle tradizioni egiziane e le considerava modello di quelle greche» Erodoto, *Storie*, trad. di A. Izzo D'Accini, note di D. Fausti, Milano 2008, p. 230, n. 95.

⁸⁴ Erodoto, II, 50, 1. Cfr. anche II, 4, 2: «Dicevano che per primi gli Egiziani usarono le denominazioni dei 12 dèi e che da loro presero i Greci».

che giustamente Pindaro abbia detto nei suoi poemi, affermando che “la consuetudine (*νόμος*) è regina di tutte le cose”⁸⁵.

Questo episodio è estremamente illuminante se analizzato secondo quel criterio di «somiglianza/differenza» attribuito a Erodoto. I due popoli, è evidente, dimostrano una diversità incolmabile nell’ambito delle usanze funebri, ma tale diversità diventa similitudine quando esprimono il forte attaccamento ai loro costumi; si tramuta infine in uguaglianza nel momento in cui difendono in ugual modo l’onore delle proprie usanze⁸⁶. Non è un caso che «Dario (ovvero Erodoto) fa assistere i Greci alla seconda parte dell’esperimento, quella in cui il re persiano rivolge la sua proposta agli Indiani Callati, così che i Greci possano rendersi conto della reazione di rifiuto di questi ultimi; un po’ come dire maliziosamente ai Greci: dov’è la differenza tra voi e questi “barbari”? loro mangiano i cadaveri esattamente *come* voi li bruciate; e – voi *come* loro, o loro *come* voi – tutti gli uomini tengono ai propri costumi»⁸⁷. Estendendo queste considerazioni in una prospettiva più ampia e generalizzata, si può dedurre dalla testimonianza di Erodoto che il *νόμος*, pur differenziando gli uomini dal punto di vista culturale, li rende simili nel modo di porsi verso di esso. Il sentimento di legame e rispetto riservato ai *νόμοι* di appartenenza costituisce un principio universalmente diffuso e un punto di convergenza per tutti i popoli, almeno per quelli noti allo storico di Alicarnasso. Questa convinzione si sposa molto bene con diversi passi dell’opera erodotea in cui emergono gli atteggiamenti etnocentrici dei popoli studiati: tutte le società – è questo un ulteriore messaggio che si coglie dalle descrizioni di Erodoto – si somigliano per una tendenza etnocentrica e per la costruzione di specifiche categorie attraverso le quali etichettare l’*altro*, sia esso un autoctono che occupa una posizione sociale più o meno prestigiosa, o uno straniero, valutato in maniera differente in base alla distanza del suo luogo d’origine⁸⁸. Insomma, a prescindere dai termini e dai criteri utilizzati, tutte le civiltà appaiono simili nel modo di affrontare il rapporto con i propri «barbari»⁸⁹. Dinanzi alla

⁸⁵ Erodoto, III, 38, 3-4.

⁸⁶ «L’impresa di Erodoto – come sostiene Aldo Corcella – è quella di non dimenticare mai il nesso costante e inscindibile tra “peculiarità, differenze e somiglianze”, l’intreccio inestricabile tra “differenza ed eguaglianza”, così da creare collegamenti e reti tra i diversi casi: con l’impiego di uno strumento che per Corcella non è soltanto retorico (Hartog), ma anche epistemologico, cioè con l’analogia, egli ha dato luogo a un’opera fitta di rimandi, di accostamenti, di paralleli, un’opera cioè profondamente comparativa, che non ha uguali nell’antichità» (F. Remotti, *Il nodo delle somiglianze e il destino dell’etnologia*, cit., p. 329). Cfr., inoltre, A. Corcella, *Erodoto e l’analogia*, Palermo 1984.

⁸⁷ F. Remotti, *Noi, primitivi. Lo specchio dell’antropologia*, Torino 2009, pp. 59-60 (corsivi miei).

⁸⁸ Dalla descrizione erodotea dei Persiani, per esempio, si apprende che «quando si incontrano fra loro per strada, da questo si può riconoscere se quelli che si incontrano sono di pari grado: invece di rivolgersi l’un l’altro parole di saluto si baciano sulla bocca. Se invece l’uno è di poco inferiore si baciano sulle guance; se poi uno è molto meno nobile inginocchiandosi si prostrina dinanzi all’altro. I Persiani stimano sopra tutti ma dopo se stessi, quelli che abitano loro più vicino, in secondo luogo quelli che sono per distanza al secondo posto, e poi continuando secondo questo ordine stimano gli altri; meno di tutti tengono in considerazione quelli che abitano più lontano da loro, ritenendo di essere essi stessi di gran lunga i migliori degli uomini in tutto e che gli altri partecipino delle virtù in proporzione, e che quindi quelli che abitano più lontano da loro siano più spregevoli» (Erodoto I, 134, 1-2).

⁸⁹ Cfr. F. Hartog, *Lo specchio di Erodoto*, cit., p. 268.

‘supremazia’ intellettuale del popolo Ellenico, Erodoto dimostra che i presunti *barbari*, come i Persiani e gli Egiziani, considerano alla stessa stregua i popoli a loro stranieri, diversi e inferiori, rivendicandone una supremazia a volte storica⁹⁰, a volte culturale, che li rende molto simili ai Greci⁹¹. D'altronde, già nel proemio della sua opera, Erodoto aveva dichiarato espressamente che il fine della sua ricerca appariva più importante di qualunque dicotomia, culturale o linguistica, esistente tra Greci e barbari, perché ciò che conta sono la memoria e gli insegnamenti delle gesta valorose che la storia degli uomini e dei popoli lasciano ai posteri:

Questa è l'esposizione delle ricerche di Erodoto di Alicarnasso perché le imprese degli uomini col tempo non siano dimenticate, né le gesta grandi e meravigliose così dei Greci come dei Barbari rimangano senza gloria, e inoltre per mostrare per qual motivo vennero a guerra fra loro⁹².

L'apertura che Erodoto dimostrò durante i suoi viaggi, e che gli consentì di superare quella serie di pregiudizi che la sua appartenenza culturale richiedeva, lo pose in cattiva luce tra gli intellettuali suoi contemporanei, alimentando nei suoi confronti una tale diffidenza che trovò ancora testimonianza, a distanza di secoli, in Plutarco, il quale scrisse un'operetta dal titolo *Sulla malignità di Erodoto*, nella quale lo storico viene accusato, per la sua «filobarbarie», di essere un «traditore della Grecia». Una critica del genere appare lecita in un contesto, quale quello dell'Atene periclea – in cui Erodoto aveva vissuto per diversi anni –, in cui dominava un forte ellenocentrismo: gli Ateniesi erano riusciti a conquistare la loro libertà e indipendenza con fatica e sacrifici, avevano dato vita a un sistema politico democratico e riformatore, e non avrebbero mai accettato che qualcuno, tanto meno un uomo greco, potesse mettere in discussione – o addirittura smentire – quella serie di convinzioni sulle quali aveva costruito la sua potenza. Da quel momento in poi, gran parte della letteratura greca assunse i connotati, esplicitamente o implicitamente, di una polemica anti-erodotea e, di converso, filo-ateniese, inneggiando alla supremazia greca contro il nemico barbaro.

Un punto di passaggio in questa fase storica è rappresentato dai testi delle opere teatrali di V secolo, specchi scenici di una realtà culturale in cui la percezione dell'altro, etichettato già con l'appellativo di barbaro, stava assumendo una veste sempre più critica. Nei *Persiani* di Eschilo

⁹⁰ Nella parte dell'opera dedicata al popolo egiziano, Erodoto scrive: «Gli Egiziani, prima che Psammetico divenisse loro re credevano di essere i più antichi di tutti gli uomini. [...] Riguardo invece ai fatti umani tutti dicevano concordemente che per primi gli Egiziani inventarono l'anno, avendo diviso per formarlo il corso delle stagioni in dodici parti grazie all'osservazione degli astri. Calcolano il tempo – per quanto a me sembra – in maniera più accorta dei Greci [...] essi per primi dedicarono alle divinità altari, santuari e templi, e per primi scolpirono figure nella pietra (Erodoto, II, 2, 1; II, 4, 1-2).

⁹¹ Non a caso gli Egiziani – stando alla testimonianza erodotea – «chiamano barbari tutti quelli che non hanno la loro lingua» (Erodoto, II, 158, 5), proprio come avveniva nel mondo greco.

⁹² Erodoto, *Storie*, Proemio.

l'impero di Persia costituiva ancora il grande nemico della Grecia. La tragedia – la più antica tra quelle pervenute in lingua greca e che era stata finanziata da Pericle in qualità di corego – porta in scena il dramma della battaglia di Salamina (alla quale aveva partecipato lo stesso Eschilo come combattente), momento di gloria per i Greci e di disfatta per i Persiani. Lo scontro bellico tra i due eserciti fa da sfondo allo scontro culturale, ma soprattutto politico, dei due avversari: pur mancando, all'interno dell'opera, qualunque riferimento a una presunta supremazia etnica degli Elleni sui nemici asiatici, a dominare è la contrapposizione politica tra la democrazia ateniese e il governo dispotico del re Serse, un regime politico – «veramente da barbari»⁹³ – che spinse il sovrano, a causa delle sue eccessive mire espansionistiche, a macchiarsi di ὕβρις. Forse proprio per aver violato questo precetto divino, o magari per aver attentato alla sopravvivenza della Grecia – sorella nata, come la Persia, «da una medesima stirpe»⁹⁴ –, l'impero persiano fu colpito dalla terribile sciagura della sconfitta e iniziò a sprofondare, come le navi distrutte in battaglia e i corpi dei soldati uccisi sotto i «colpi pesanti del mare»⁹⁵. Anche nelle *Supplici* la contrapposizione tra Greci e barbari – in questo caso rappresentati dagli Egiziani – si pone su un piano prettamente politico. L'ideologia che domina la scena è sempre quella della nascente democrazia ateniese, presentata come un sistema di governo a favore della libertà individuale, anche quando a chiederla è uno straniero proveniente da paesi «barbari» – come l'Egitto – nei quali a dominare è la sovranità monarchica. Contrariamente, la Grecia appare qui come un porto sicuro, in cui gli ξένοι hanno la facoltà di chiedere il diritto d'asilo⁹⁶: non c'è un rifiuto *a priori*, ma la scelta di accogliere o meno uno straniero spetta sempre, nel rispetto dei principi democratici⁹⁷, al giudizio dell'assemblea cittadina.

Mentre i contenuti delle rappresentazioni di Eschilo si collocano ancora sullo sfondo di una contrapposizione tra Grecia e Oriente, quelli di Euripide mostrano il segno di un cambio di rotta, condizionato dalle vicende belliche successive: negli anni del conflitto contro la potenza lacedemone, il termine di paragone per Atene diventa il resto della Grecia. Così, nelle *Supplici* e negli *Eraclidi*, senza più celare nella finzione drammaturgica il nome della πόλις accogliente, la supremazia politica e culturale di Atene si staglia contro i nemici Greci. Non sorprende che il bagaglio di leggende scelto da Euripide per comporre queste tragedie trovi già una prima codificazione nella storiografia erodotea⁹⁸, dove i due episodi – l'aiuto ai figli di Eracle contro Euristeo e l'attacco a Tebe per

⁹³ A.M. Battezzatore, *La dicotomia greci-barbari nella Grecia classica*, cit., p. 18.

⁹⁴ «e all'una era toccato in sorte di abitare come propria patria la terra di Ellade, all'altra terra *barbarica*» (Eschilo, *Pers.* 185-186, corsivo mio).

⁹⁵ Eschilo, *Pers.* 906.

⁹⁶ Non bisogna dimenticare che in quel contesto gli stranieri venivano accolti soltanto in qualità di μέτοικοι.

⁹⁷ Anche se la tragedia è ambientata in un'epoca anteriore alla nascita della democrazia ad Atene, è chiaro che l'autore intendesse omaggiare il sistema democratico della polis ateniese.

⁹⁸ Cfr. Erodoto, IX, 27, 1-4.

costringere la città a rendere le spoglie dei caduti nella spedizione dei Sette – erano già inseriti in una trama di autoelogio della città, nel discorso degli Ateniesi ai Tegeati, prima della battaglia di Platea⁹⁹.

Gli stessi avvenimenti furono descritti da Isocrate nel *Panegirico*¹⁰⁰, un'orazione politica composta dal retore al fine di spronare Atene a riconquistare l'egemonia politica e militare in Grecia, persa dopo la sconfitta subita da parte degli Spartani nella guerra del Peloponneso, e inoltre per spingere la πόλις a riallacciare l'alleanza con Sparta – necessaria per in vista di un progetto panellenistico che non fu, però, mai realizzato¹⁰¹ –, la quale, dopo aver stipulato ad Antalcida (386 a.C.) la pace con i Persiani, mise a rischio la sopravvivenza delle πόλεις greche, sulle quali incombeva la minaccia del «barbaro» nemico persiano:

è proprio a causa di esso [il trattato]¹⁰² che le città liberate sono riconoscenti al Re, come se per merito suo avessero ottenuto l'autonomia, e le città consegnate ai *barbari* incolpano principalmente i Lacedemoni e poi anche gli altri che parteciparono alla pace, giudicandosi costrette da loro a servire. Ora, come non vanno annullati questi accordi, da cui è nata un'opinione del genere, che il *barbaro* si prende cura dell'Ellade ed è il guardiano della pace, mentre alcuni di noi la oltraggiano e le fanno del male? La cosa più ridicola di tutte è che delle clausole segnate negli accordi noi osserviamo solamente le peggiori. [...] quelle invece che ci coprono di vergogna e hanno consegnato ai barbari molti dei nostri alleati, restano ferme dove sono e tutti noi le applichiamo, mentre bisognerebbe cancellarle e non lasciarle lì neppure un giorno, considerandole ordini e non patti. [...] Perciò avremmo ragione di accusare anche gli ambasciatori che negoziarono questa pace, perché, inviati dagli Elleni, conclusero il trattato a favore dei *barbari*. [...] Ma essi non accordarono nessun onore alla nostra città e a quella dei Lacedemoni, mentre resero il *barbaro* signore di tutta l'Asia, come se noi avessimo combattuto per lui o se l'impero persiano esistesse da antica data e le nostre città fossero appena fondate, quando al contrario è da poco che i Persiani godono di quest'onore e *noi da sempre siamo potenti fra gli Elleni*¹⁰³.

Al realismo e alla drammaticità delle tragedie classiche si sostituisce, con la nascita della commedia attica, una rappresentazione esilarante della realtà, che investe anche il modo di interpretare il rapporto dei Greci con l'alterità. Nelle commedie di Aristofane, il barbaro è oggetto di curiosità e riso, suscitati anche dall'alternanza, in scena, dello stile linguistico, che affianca «all'attico parlato dal cittadino medio» dell'Atene del tempo «toni alti sapientemente modulati e

⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 47.

¹⁰⁰ Cfr. Isocrate, *Paneg.* 58.

¹⁰¹ Il tema era stato parzialmente trattato già *supra*, pp. 19 sgg.

¹⁰² Il trattato di Antalcida.

¹⁰³ Isocrate, *Paneg.* 175-178 (corsivi miei).

opportunamente coesistenti con forme derivate dalla tradizione letteraria [...] (e) alcune forme lessicali rievocanti, in modo più o meno realistico, i suoni di lingue straniere»¹⁰⁴. In questa fase storica, la dicotomia βάρβαροι-Ἕλληνες si gioca ancora sul terreno della differenziazione linguistica: errori morfologici, ambiguità lessicali, pronuncia scorretta costituiscono alcune strategie messe in atto dal commediografo ateniese per dimostrare al pubblico non solo la diversità culturale dei personaggi stranieri ma, verosimilmente, anche la loro inferiorità: «il ricorso a questo tipo di rappresentazione suscitava senza dubbio l'ilarità dei destinatari dell'opera. Aristofane, pertanto, consapevole degli effetti, se ne serve frequentemente, giocando ora sui personaggi stranieri, ora – con le debite differenze – sulla diversa pronuncia dei dialetti greci non attici»¹⁰⁵. Alcuni personaggi delle commedie aristofanee sono definiti esplicitamente βάρβαροι, come è il caso degli uccelli dell'omonima commedia. La comunità di questi animali rispecchia indubbiamente la condizione barbarica degli stranieri del tempo, di popoli giudicati ancora come 'primitivi', il cui processo di acculturazione (umanizzazione nel caso della commedia) deve avviarsi, innanzitutto, attraverso l'apprendimento della lingua greca: «prima erano barbari, ma gli ho insegnato a parlare. [...] Li ho istruiti nella lingua»¹⁰⁶. L'apprendimento della lingua greca trasforma i volatili da βάρβαροι a μιξέλληνες, a riprova del fatto che la φωνή – non da intendere genericamente come emissioni di suoni articolati, ma specificamente come la lingua greca – costituisce l'elemento principale della differenziazione tra Greci e barbari e lo strumento chiave attraverso questi possano essere denigrati anche sulla scena¹⁰⁷. Vi sono dei casi in cui all'uso dello strumento linguistico Aristofane affina una strategia della 'tipizzazione' dello straniero, attraverso la rappresentazione di una serie di tratti comportamentali non attribuibili all'uomo greco ma identificativi del βάρβαρος, come avviene nella rappresentazione dell'arciere scita nelle *Tesmoforiazuse*, uno straniero che risiede ad Atene¹⁰⁸, quindi ha appreso il dialetto attico – pur mantenendo un marcato accento straniero – e riesce a dialogare in maniera comprensibile con gli interlocutori della commedia¹⁰⁹. Non potendo insistere troppo sulla

¹⁰⁴ M.E. De Luna, *La comunicazione linguistica fra alloglotti nel mondo greco*, cit., pp. 245-246.

¹⁰⁵ Ivi, p. 255.

¹⁰⁶ Aristofane, Av. 198-200, in Aristofane, *Gli Acaresi, Le nuvole, Le vespe, Gli uccelli*, a cura di G. Paduano, Milano 2022.

¹⁰⁷ Cfr. M.E. De Luna, *La comunicazione linguistica fra alloglotti nel mondo greco*, cit., pp. 250-251.

¹⁰⁸ «L'utilizzazione degli Sciti in compiti di ordine pubblico, che in realtà avrebbero potuto benissimo essere affidati a molti altri popoli, ci induce a ipotizzare che questa scelta fosse orientata dalla reputazione di amanti dell'ordine di cui essi godevano. Per la democrazia, l'impiego di stranieri inquadrati in un corpo destinato al mantenimento dell'ordine pubblico presentava certi vantaggi, soprattutto in materia di esecuzioni capitali, alle quali presiedeva formalmente il corpo di magistrati cittadini detti gli Undici, ma che potevano essere concretamente eseguite dagli Sciti» (D. Braund, *L'impatto sui Greci di Traci e Sciti*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società. 3. I Greci oltre la Grecia*, Torino 2001, pp. 5-38, p. 30).

¹⁰⁹ «Il commediografo insiste su tutti quegli elementi che possono più incisivamente creare giochi di parole ed equivoci, servendosi naturalmente della possibilità di forgiare a proprio piacimento la pronuncia del greco da parte del personaggio anellenico, producendo paronomasie, omeoteleuti e *calembours*, significativi sul piano semantico e funzionali a promuovere il riso degli spettatori» (M.E. De Luna, *La comunicazione linguistica fra alloglotti nel mondo greco*, cit., pp. 255-256).

differenza linguistica di questo personaggio, Aristofane lo rappresenta seguendo altri stereotipi tipici dell'epoca, come la stupidità, gli istinti fisici incontrollati, la crudeltà, i modi rozzi, cioè quell'insieme di elementi che, letti nella prospettiva ellenocentrica del tempo, separano gli Elleni dal resto dell'umanità¹¹⁰. In particolare, le scene finali dell'opera sono ricche di giochi di parole, doppi sensi ed espedienti volti a ingannare questo straniero, il quale, 'topicamente', palesa la stupidità dell'uomo barbaro in favore dell'astuzia dell'uomo greco che riesce a beffeggiarlo. Nel panorama generale della sua produzione comica, «ciò che colpisce [...] è l'intuizione di Aristofane della forte carica comica che poteva procedere dalla diversità linguistica, totale o parziale che essa fosse, resa nell'opera attraverso un compromesso fra "il naturalismo e la convenzione". È inevitabile, tuttavia, che l'ilarità sia maggiore nel confronto greco-barbaro [...]. Questa opposizione, che aveva fatto riflettere tragediografi, filosofi e storici, trova nell'opera di Aristofane il modo per stemperarsi nel riso, esorcizzando la tradizionale figura del βάρβαρος come temibile nemico»¹¹¹.

Una posizione contrastante è quella che emerge dalle rappresentazioni dello ξένος nei dialoghi platonici. Nel *Menesseno*, alla richiesta, posta dall'omonimo personaggio a Socrate, di proferire un epitaffio per i caduti in guerra, il filosofo risponde riportando il contenuto di un discorso funebre composto da Aspasia. Nel testo la donna elogia, innanzitutto, l'educazione, la buona condotta e la nobile origine degli Ateniesi¹¹²:

Il primo fondamento della loro buona nascita sta nell'origine dei loro antenati, non straniera, che ha permesso ai discendenti di non essere, nel paese, dei meteci provenienti dal di fuori, ma autoctoni che di fatto hanno abitato e vissuto nella patria di origine, allevati non da una matrigna come gli altri, ma dalla terra madre su cui abitavano. [...] Questa terra è degna di essere lodata dall'umanità intera, non solo da noi, per molte e varie ragioni, ma innanzitutto e soprattutto, perché le è toccato in sorte di essere prediletta dagli dèi; ne sono testimonianza, infatti, la lotta ed il giudizio delle divinità, che per essa vennero a contesa; se essi la celebrarono, perché, a buon diritto, non dovrebbe essere elogiata da tutti gli uomini?¹¹³;

e prosegue descrivendo i pregi delle scelte politiche compiute dagli Ateniesi, i quali, forti di una costituzione che ha formato uomini virtuosi, hanno fatto del popolo il padrone della Città¹¹⁴.

¹¹⁰ Cfr. T. Long, *Barbarians in Greek Comedy*, Carbondale 1995, p. 107.

¹¹¹ M.E. De Luna, *La comunicazione linguistica fra alloglotti nel mondo greco*, cit., pp. 264. Cfr., inoltre, K.J. Dover, *Linguaggio e caratteri aristofanei*, in «RCCM» 18 (1976), pp. 357-371, p. 369.

¹¹² Cfr. Platone, *Menex.* 237a sgg.

¹¹³ Platone, *Menex.* 245c-d.

¹¹⁴ «che affida cariche e poteri a chi, ogni volta, ne sembra più degno, senza che alcuno ne venga escluso per mancanza di appoggi, povertà o oscurità di nascita né per condizioni opposte venga insignito di onori, come nelle altre Città, ma questa sola norma vige, che abbia i poteri e governi chi gode fama di saggio e virtuoso» Platone, *Menex.* 238d.

Il fondamento di questo tipo di costituzione è l'uguaglianza dell'origine; mentre le altre Città sono formate da uomini di disparati generi e provenienze, così che anche i loro governi risentono di tali disuguaglianze e sono tirannidi ed oligarchie e quanti vi abitano si considerano reciprocamente o schiavi o padroni, noi e i nostri, invece, tutti fratelli, perché generati da una stessa madre, non riteniamo giusto essere schiavi o padroni gli uni degli altri, ma l'uguaglianza della nascita, *secondo natura*, ci spinge a ricercare la parità giuridica attraverso la legge e a non sottometterci gli uni agli altri, se non di fronte a superiorità di virtù e di intelligenza. È per ciò che i padri di costoro e i nostri e questi stessi, cresciuti nella più vera libertà e nobilmente generati, hanno dato prova di molte e belle imprese davanti all'umanità intera, privatamente e pubblicamente, poiché hanno giudicato doveroso combattere per la libertà anche contro i Greci, in difesa dei Greci e contro i *barbari* a difesa di tutti i Greci¹¹⁵.

Nonostante gli Ateniesi condividessero il dovere di combattere contro altri Greci in nome della libertà, il loro vero nemico era rappresentato dai barbari, qui identificati con i Persiani, i quali, dopo aver ottenuto l'egemonia sull'Asia, appena tentarono di asservire anche l'Europa furono attaccati dall'esercito greco, capeggiato dagli Ateniesi «nell'interesse proprio e di tutti quelli che parlavano la stessa lingua»¹¹⁶. E quando scoppiò la guerra contro gli Spartani – scatenata a seguito della gelosia e dell'invidia provata dai Lacedemoni nei confronti del potere e del successo di Atene – gli Ateniesi furono costretti a combattere, consapevoli che «contro un popolo della medesima stirpe, si debba combattere fino alla vittoria e non, per l'odio particolare di una Città, compromettere l'intera comunità dei Greci»; mentre, contro i barbari, «bisogna persistere fino alla loro totale distruzione»¹¹⁷. Nel dialogo platonico lo scontro tra Greci e barbari è molto forte, ma altrettanto appare la posizione di superiorità degli Ateniesi nei confronti dei cittadini delle altre πόλεις greche, accusati di aver mescolato il proprio sangue con quello dei barbari, mentre gli avi ateniesi avrebbero conservato la purezza della loro stirpe e anche la purezza dell'odio originario verso i barbari in quanto portatori di «ἀλλότρια φύσις»:

la generosità e l'amore per la libertà della Città [Atene] sono così saldi, genuini e, per natura, avversi al barbaro, per il fatto che noi siamo Greci puri e mai ci siamo mescolati con i barbari; da noi non ci sono né Pelopi né Cadmei né Egizii né Danai né molti altri, barbari di natura e Greci per legge, ma solo noi, Greci autentici, che non abbiamo contaminato il nostro sangue con quello

¹¹⁵ Platone, *Menex.* 238d-239b (corsivo mio).

¹¹⁶ Platone, *Menex.* 242a.

¹¹⁷ Platone, *Menex.* 242d.

barbarico ed è per questo che si è impresso nel cuore della Città un vero odio per chi ha un'origine straniera¹¹⁸.

Il dovere di proteggere gli Stati elleni dal nemico barbaro è imposto anche ai guerrieri della *Repubblica*, i quali sono tenuti a difendere la città dalle minacce dei popoli stranieri e, soprattutto, dal rischio che i Greci, se catturati dai barbari, vengano ridotti in schiavitù:

Ti sembra giusto che le città greche riducano in schiavitù uomini greci, o invece non si dovrebbe nella misura del possibile impedirlo anche a ogni altra, imponendo l'uso di risparmiare il popolo greco, in modo di guardarsi dal pericolo di asservimento a opera dei barbari? [...] Dunque i nostri cittadini non possederanno alcuno schiavo greco e così consiglieranno anche agli altri Greci? [...] così del resto sarebbero più disposti a volgersi contro i barbari, astenendosi invece da ogni ostilità fra loro¹¹⁹.

La posizione che Platone esprime in questo passo dell'opera deriverebbe – come emerge poco dopo – dalla convinzione che tutti gli uomini greci, a prescindere dai luoghi di appartenenza e dalle differenze politiche e culturali in essi vigenti, appartengano comunque allo stesso γένος (τόν 'Ελληνικὸν γένος), elemento che li unifica *per natura* dal momento fanno parte dell'ambito «familiare e congenere» (οἰκεῖον καὶ συγγενές), che nel caso di dissensi reciproci si traduce in «conflitto civile» (στάσις); contro i barbari, invece, bisogna combattere in guerra, perché il loro ambito di appartenenza è quello di «estraneo e straniero» (ἀλλότριον καὶ ὀθνεῖον)¹²⁰. A differenza di quanto emerge dal *Menesseno*¹²¹, nel quale la dicotomia Greci-barbari è presentata principalmente come contrapposizione tra Ateniesi e Persiani ed è ancora legata, in parte, alla differenza linguistica tra gli uni e gli altri¹²², nella *Repubblica* Platone sembra ammettere «un'unità naturale, fondata sull'appartenenza a un medesimo γένος, cioè sulla comune origine, e tra essa e i barbari egli ammette una contrapposizione altrettanto naturale, che presuppone naturalmente la superiorità dei Greci»¹²³. L'idea di una differenza 'naturale' tra i popoli si riscontra, inoltre, nella parte del dialogo in cui

¹¹⁸ Platone, *Menex.* 242d.

¹¹⁹ Platone, *Resp.* V 469b-c.

¹²⁰ Platone, *Resp.* V 470b.

¹²¹ Che, si ricorda, è ancora molto legato all'ideologia democratica di Pericle; quindi sembra rispecchiare più la realtà storica dei fatti che l'opinione platonica, la quale, oltretutto, non coincide con quella periclea. Purtroppo, il fatto che la democrazia venga definita da Aspasia 'aristocrazia' potrebbe essere interpretata come una mossa di Platone per esprimere la sua preferenza politica per il regime aristocratico.

¹²² «La "guerra conto i barbari" nel suo complesso viene presentata come "sopportata da tutta la città (Atene) nel proprio interesse e in quello di tutti coloro che parlano la stessa lingua", cioè di tutti i Greci, dove la caratterizzazione linguistica assume al ruolo di identificazione etnica comune e di elemento di contrapposizione ai barbari» (E. Berti, *I barbari di Platone e di Aristotele*, cit., p. 368).

¹²³ *ivi*, p. 370.

Platone, per voce di Socrate, dopo aver distinto le tre facoltà dell'anima individuale – desiderante (ἐπιθυμητικόν), razionale (λογιστικός) e collerica (θυμοειδής)¹²⁴ –, estende le stesse attitudini dal singolo alla collettività a cui esso appartiene:

Non dobbiamo dunque convenire con ogni necessità che ad ognuno di noi ineriscono le stesse forme e gli stessi costumi che sono presenti nella città? perché non potrebbe venire da nessun'altra origine se non di qui. Sarebbe ridicolo infatti pensare che lo spirito collerico si formi nelle città se non a partire dagli individui privati che appunto hanno questa nomea, come gli abitanti della Tracia e della Scizia e in genere delle regioni del Nord, così come l'amore per il sapere¹²⁵, che si può imputare soprattutto al nostro paese, o ancora quello per il denaro¹²⁶, che non meno a ragione si potrebbe trovare presso i Fenici e gli abitanti dell'Egitto¹²⁷.

In questa fase della sua speculazione filosofica¹²⁸ Platone sembra interpretare le differenze tra i popoli come differenze antropologiche¹²⁹, e pare tracciare una mappatura ideologica nella quale alla Grecia spetta una posizione di prestigio rispetto agli altri Paesi a causa della 'naturale' superiorità dell'uomo greco, nel quale la ragione domina sulle altre parti dell'anima. Ciò che Platone intende spiegare in questo passo è che le caratteristiche collettive della πόλις rispecchiano esattamente quelle dei singoli individui che la abitano, o almeno quelle manifestate dalle personalità più influenti nella città; e per dimostrare questa tesi ricorre a un espediente etnologico tratto sicuramente dalla tradizione ippocratica del suo tempo¹³⁰. Proprio nel trattato *Arie, acque e luoghi*, attribuito al medico di Kos, vengono descritti, attraverso un approccio medico-scientifico, gli effetti provocati da fattori ambientali, come le stagioni e il clima e la salubrità dell'aria, sulla costituzione fisica e morale, e sullo stato di salute dei diversi popoli, che, a causa della loro differente e specifica collocazione geografica, sono destinati a subire le conseguenze ambientali dei propri territori di appartenenza, come spiegato nell'*incipit* dell'opera:

¹²⁴ Cfr. *supra*, pp. 68 sgg.

¹²⁵ Τὸ φιλομαθές, che deriva dalla parte razionale dell'anima.

¹²⁶ Τὸ φιλοχρήματον, che deriva dalla parte desiderante.

¹²⁷ Platone, *Resp.* IV 435d-436a.

¹²⁸ La natura di questo lavoro non consente di trattare in maniera esaustiva tutti i riferimenti, numerosissimi, alla questione del rapporto Greci-barbari o, più in generale, Greci-stranieri presenti nelle opere di Platone, dalle quali emergono, oltretutto, numerose contraddizioni, soprattutto tra il periodo giovanile e quello maturo della produzione letteraria del filosofo. Per una rassegna sulla questione si rimanda ad altri testi, quali H. Joly, *Études platoniciennes: la question des étrangers*, Paris 1992; R. Kamtekar, *Distinction without a Difference? Race and Genos in Plato*, in J.K. Ward – T.L. Lott (eds.), *Philosophers on Race. Critical Essays*, Oxford 2002 pp. 1-13.

¹²⁹ Cfr. E. Berti, *I barbari di Platone e di Aristotele*, cit., p. 371.

¹³⁰ Cfr. anche Platone, *Leg.* 747 d-e.

chi voglia correttamente condurre indagini mediche ha di fronte a sé questi problemi: in primo luogo deve studiare le stagioni dell'anno, gli influssi che ognuna di esse può esercitare (per nulla infatti si rassomigliano, ma molto differiscono reciprocamente sia in sé stesse sia nei loro mutamenti; e inoltre i venti e caldi e freddi, innanzitutto quelli comuni a tutti i luoghi, poi anche quelli che sono tipici di ciascuna regione. Deve ancora indagare le proprietà delle acque, perché così come esse differiscono nel gusto e nel peso, altrettanto ne sono ben diverse le proprietà. Sicché quando un medico giunge a una città che gli è ignota, deve riflettere sulla sua posizione, sull'orientamento sia rispetto ai venti sia rispetto al sorgere del sole. Non ha davvero le stesse proprietà la città volta a settentrione di quella volta a mezzogiorno, né quella volta a levante di quella volta a ponente¹³¹.

L'autore del trattato si limita alla descrizione solo di una parte degli abitanti dell'Asia (meridionale) e dell'Europa, dal momento che «per descriverli tutti lungo sarebbe il discorso». A proposito dell'Asia si legge che è molto diversa dall'Europa, per la natura sia del territorio sia degli uomini che vi abitano, e la causa di queste condizioni così favorevoli sarebbe la contemperanza delle stagioni, dal momento che tutta la regione asiatica «giace tra l'uno e l'altro sorgere del sole, e verso oriente, e piuttosto lontana dal freddo». Tali condizioni climatiche¹³² fanno dell'Asia il paese più fecondo e ricco per qualità dei prodotti generati dalla terra e quello in cui gli uomini «praticano i costumi più gentili e più miti», poiché a essi mancano ἀνδρείον e θυμοειδής, qualità che non hanno la possibilità di generarsi in un territorio dominato da tali influenze ambientali, ma in cui tende a prevalere, invece, la ricerca del piacere¹³³; infatti, l'uniformità delle stagioni, «che non fanno grandi mutamenti né verso il caldo né verso il freddo»¹³⁴, non produce negli uomini quegli stimoli nella mente e nel corpo che determinano un inasprimento del temperamento e un incremento dell'aggressività, rendendoli più coraggiosi, come avviene negli Europei. Inoltre, i popoli asiatici appaiono più deboli non solo a causa delle condizioni ambientali in cui vivono, ma anche per gli effetti dei loro sistemi politici: gran parte dell'Asia, infatti, è retta da regimi monarchici, e «laddove gli uomini non sono signori di sé stessi e delle proprie leggi, ma soggetti a despoti, non pensano già a come addestrarsi alla guerra, bensì a come sembrare inetti a combattere. [...] sicché se anche qualcuno per natura è valoroso e magnanimo, la sua mente viene corrotta dalle istituzioni»¹³⁵. Diversa

¹³¹ Ippocrate, *Arie, acque, luoghi* 1, a cura di M. Vegetti, *Opere di Ippocrate*, Torino 1965.

¹³² Il passo sembra ricondurre a Erodoto, 1, 141 1-2: «Questi Ioni [...] ebbero in sorte di aver fondato le loro città nel luogo più felice per cielo e per clima. Infatti né le regioni a nord di queste né quelle a sud si trovano nelle stesse condizioni della Ionia, ma le une sono oppresse dal freddo e dall'umidità, le altre dal caldo e dalla siccità».

¹³³ Ippocrate, *Arie* 12.

¹³⁴ Cfr. Ippocrate, *Arie* 23: «un temperamento selvaggio, schivo e animoso appunto in tale natura si sviluppa. Infatti spesso verificandosi scosse subitanee della mente rendono il temperamento selvaggio, e ne indeboliscono la gentilezza e la mitezza».

¹³⁵ Ippocrate, *Arie* 16.

è la situazione per gli Europei, che non sono sudditi di nessuno e hanno la possibilità di scegliere e agire secondo libertà, affermandosi più virili e coraggiosi degli altri popoli. Anche tra gli abitanti dell'Europa sussistono comunque delle differenze determinate dalle condizioni geografiche dell'area di appartenenza¹³⁶: coloro che abitano in zone montuose, a causa dei violenti mutamenti stagionali, presentano un temperamento più ardimentoso e una natura più selvaggia e fiera; gli individui che vivono in aree oppresse dal caldo, invece, sono meno inclini al valore e all'operosità, ma possono migliorare attraverso l'intervento delle istituzioni¹³⁷. Nei luoghi in cui si verificano più cambiamenti stagionali, sia nella qualità sia nella frequenza, anche l'aspetto e i caratteri degli uomini saranno maggiormente differenziati, e a queste differenze di natura, che sono le più importanti, si aggiungono anche quelle relative al territorio e alla qualità delle acque¹³⁸.

Un'attenzione alle caratteristiche territoriali si ritrova anche in Aristotele, il quale, nel settimo libro della *Politica*, si sofferma a descrivere le condizioni necessarie per la fondazione della città in cui possa vigere la migliore costituzione:

incominciamo la trattazione che ancora ci resta da compiere con il chiederci quali presupposti si debbano ammettere per la fondazione di una città quale la auspichiamo. Non è possibile dar vita alla costituzione migliore senza mezzi adeguati. Perciò bisogna supporre che ci siano molte condizioni favorevoli, nessuna delle quali tuttavia impossibile: esse possono concernere, per esempio, il numero dei cittadini e la regione in cui la città dovrebbe sorgere¹³⁹.

I presupposti ai quali fa riferimento Aristotele per l'istituzione di questa καλλίπολις riguardano la popolazione, in termini di quantità e qualità naturali, e il territorio, anch'esso dal punto

¹³² Ippocrate, *Arie* 24.

¹³⁷ Qui il riferimento è alla democrazia greca, considerata «fattore positivo e propulsivo nel progresso umano verso l'εὐτυχία» (M. Vegetti, *Opere di Ippocrate*, cit., p. 200, n. 44). Di diversa opinione appare Platone nelle *Leggi*, quando scrive «non dobbiamo neppure nasconderci l'importanza dei luoghi; ovvero come luoghi diversi possano influire al momento della nascita sulla qualità degli uomini, facendoli migliori o peggiori. È chiaro, pertanto, che le leggi non devono opporsi a questo stato di cose. Infatti, esistono posti che sono favorevoli o avversi, a seconda della varietà dei venti, dell'esposizione al sole, o per le acque o per la qualità degli alimenti che produce la terra. Questi ultimi, in verità, non solo possono avere effetti buoni o cattivi sui corpi, ma anche possono causare tutte le medesime conseguenze, e di non minore portata, anche sulle anime. Ora, fra tutti i luoghi della regione, sono certamente migliori quelli dove spira una certa qual aria divina e che sono assegnati ai demoni, i quali possono accogliere volentieri o con ostilità i residenti che senza sosta si susseguono. E dunque, un legislatore deve di senno, per quanto è dato di fare ad un uomo, terrà conto di tali fattori e cercherà di fissare leggi rispondenti ad essi» (747 d-e).

¹³⁸ «Dove infatti la terra è ricca e molle e impregnata di acqua, e le fonti sono molto superficiali, quindi calde d'estate e d'inverno fredde, e ancora è ben orientata rispetto alle stagioni, colà anche gli uomini sono carnosi e senza giunture visibili e umidi, e per lo più pigri e d'animo meschino. Ed è dato vedere in loro indolenza e sonnolenza; e, quanto alle tecniche, son grossolani, né sottili né acuti. Dove invece la regione è spoglia e arida e aspra, battuta da bufere invernali e riarso dal sole, là si vedrai uomini asciutti, sottili, ben articolati, scattanti ed irsuti. Un'insonne attività risiede in tal natura, per costume e temperamento sono inflessibili nelle loro libere opinioni, più selvaggi che miti; quanto alle tecniche li troverai acutissimi e di estrema intelligenza, in guerra poi i migliori» (Ippocrate, *Arie* 24).

¹³⁹ Aristotele, *Pol.* VII, 4, 1325b 35-38.

di vista quantitativo e qualitativo¹⁴⁰. La scelta del luogo, in particolare, deve essere effettuata tenendo conto di alcune esigenze indispensabili per un adeguato sviluppo della πόλις: che possa essere autosufficiente; che sia facilmente accessibile agli abitanti e impervia, invece, per i nemici che tentino di invaderla; che abbia una posizione agevole per raggiungere le coste; e che consenta di trasportare con facilità merci e prodotti¹⁴¹. Il sito in cui fondare questa città deve inoltre garantire buone condizioni di salute per i suoi cittadini, e perciò è importante prestare attenzione alla salubrità dell'aria e alla purezza dell'acqua; quest'ultima deve essere mantenuta in quantità abbondante e può essere incrementata attraverso la costruzione di una serie di bacini di raccolta dell'acqua piovana che assicurino anche la separazione tra acque potabili e acque adibite ad altri usi¹⁴².

Questi riferimenti aristotelici alle condizioni ambientali del territorio sembrano mostrare proprio l'impronta degli insegnamenti ippocratici, in particolare di quelli proposti nel trattato *Arie, acque e luoghi*. Dal medico greco Aristotele trasse probabilmente anche l'ipotesi che le stesse condizioni naturali, oltre a influire sul benessere fisico degli uomini, ne condizionino anche il temperamento, determinando quelle differenze caratteriali tra i popoli stabilite ancora nella *Politica*:

Quelli che abitano nei paesi freddi e nell'Europa sono pieni di ardimento, ma mancano di intelligenza e di perizia nelle arti, ragion per cui godono di una qualche libertà, ma non hanno un vero e proprio governo e non sono in grado di dominare sui loro vicini. I popoli dell'Asia sono intelligenti e abili nelle arti, ma sono privi di ardimento, sicché continuano a vivere sottomessi e da schiavi. La stirpe greca, come occupa una posizione geografica intermedia, così partecipa dei caratteri di entrambi: è ardimentosa e intelligente, e perciò vive in libertà, ha le istituzioni migliori e potrebbe dominare su tutti, se fosse unita sotto una sola costituzione¹⁴³;

e come Ippocrate, anche lo Stagirita individua una relazione deterministica tra il carattere delle popolazioni e il sistema politico dominante nei rispettivi territori di appartenenza.

Questa dottrina di matrice ippocratica, che raggiunse una maggiore sistematizzazione proprio con la teorizzazione aristotelica, prende il nome di *determinismo ambientale*; e sin dall'inizio del ventesimo secolo ha suscitato notevole interesse in ambito accademico, fino a dar vita a un imponente dibattito, tutt'ora in corso, incentrato sulla questione della genesi del razzismo nella cultura occidentale. Pionieri in questo campo furono, già nei primi decenni del Novecento, studiosi come

¹⁴⁰ Cfr. Aristotele, *Pol.* VII, 4, 1326a 5 sgg.

¹⁴¹ Cfr. Aristotele, *Pol.* VII, 5, 1326b 27-1327a 10.

¹⁴² Cfr. Aristotele, *Pol.* VII, 11, 1330a 34-1330b 17.

¹⁴³ Aristotele, *Pol.* VII, 7, 1327b 19-33.

Sikes¹⁴⁴, Diller¹⁴⁵, Zimmern¹⁴⁶, Hall¹⁴⁷, sostenitori di quella che fu, nella prima fase di ricerca, la tesi dominante del dibattito, la quale nega l'esistenza di una cultura razzista nel mondo greco, poiché – affermano – in quell'epoca era totalmente assente l'idea stessa di razza: «although the oppressive behaviour which resulted from the Greeks' sense of their own superiority took similar forms to the racial discrimination of modern times, the terms 'racism' and 'racist' have been avoided as anachronistic»¹⁴⁸; sarebbe invece più adeguato parlare, in riferimento alla civiltà greca, di atteggiamenti xenofobi, etnocentrici o sciovinisti, in quanto il parametro di valutazione dell'«altro», il diverso – identificato con lo straniero-barbaro – non era fondato su basi biologiche bensì su fattori culturali. Questa posizione è stata fortemente difesa da Snowden¹⁴⁹ – i cui contributi rappresentano ancora oggi un punto di riferimento imprescindibile sul tema in questione –, il quale ritiene che il senso di superiorità dei Greci nei confronti dei Barbari è legato essenzialmente a fattori di ordine culturale, al contrario del razzismo moderno, che avrebbe invece fondato le gerarchie tra i popoli su differenze biologiche innate ed ereditarie. Per tale motivo sarebbe più corretto parlare di etnocentrismo piuttosto che di razzismo¹⁵⁰. Nella prospettiva opposta si sono schierati, invece, autori come Finley¹⁵¹ e Lévy¹⁵², i quali sostengono che si possano ritracciare tracce di atteggiamenti razzisti in certe rappresentazioni del mondo antico, prima tra tutte quella della schiavitù in Aristotele. Una posizione intermedia è stata sostenuta da Montagu, il quale, pur accettando l'idea che il concetto moderno di razza abbia origine recente, considera un'eccezione proprio la teoria della schiavitù formulata da Aristotele nella *Politica*¹⁵³.

Agli esordi del ventunesimo secolo, l'ipotesi che la teoria politica di Aristotele debba essere letta in chiave razzista è stata fermamente esclusa da larga parte degli studiosi. Nelle fonti che trattano

¹⁴⁴ Cfr. E.E. Sikes, *The Anthropology of the Greeks*, London 1914.

¹⁴⁵ Cfr. A. Diller, *Race Mixture among the Greeks before Alexander*, Urbana 1937.

¹⁴⁶ Cfr. A.E. Zimmern, *The Greek Commonwealth. Politics and Economics in Fifth Century Athens*, Oxford 1961.

¹⁴⁷ Cfr. E. Hall, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford 1989.

¹⁴⁸ *ivi*, p. IX.

¹⁴⁹ Cfr. F.M. Snowden Jr., *The Negro in Ancient Greece*, in «American Anthropologist» 50 (1948), pp. 31-44, pp. 32-39; Id., *Blacks in Antiquity. Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, Cambridge (MA) 1970, p. 1; Id., *Before Colour Prejudice: the Ancient View of Blacks*, Cambridge (MA) 1983, pp. 63 sgg; Id., *Greeks and Ethiopians*, in J.E. Coleman, C.A. Walz (eds.), *Greeks and Barbarians. Essays on the Interaction between Greeks and Non-Greeks in Antiquity and the Consequences for Eurocentrism*, Bethesda 1997, pp. 111-126.

¹⁵⁰ Questa tesi è sostenuta anche da J.E. Coleman, in *Ancient Greek Ethnocentrism*, in J.E. Coleman, C.A. Walz (eds.), *Greeks and Barbarians*, cit., pp. 175-220; C. Tuplin, *Greek Racism? Observations on the Character and Limits of Greek Ethnic Prejudice*, in G.R. Tsetschladze (ed.), *Ancient Greece West and East*, Leiden 1999, pp. 47-75; M. Moggi, *Lo straniero ovvero l'identità culturale a confronto*, Roma-Bari 1992, p. 73, n. 55.

¹⁵¹ Cfr. M.I. Finley, *Slavery in Classical Antiquity*, Cambridge 1960, pp. 93-132; Id., *Race Prejudice in the Ancient World*, in «The Listener» 79 (1968), pp. 146-147; Id., *Ancient Slavery and Modern Ideology*, p. 158.

¹⁵² Cfr. E. Lévy, *Naissance du concept de barbare*, cit., p. 14; Id., *La théorie aristotélicienne de l'esclavage et ses contradictions*, in M.M. Mactoux, E. Geny (éds.), *Mélanges Pierre Lévêque*, vol. III, Paris 1989, pp. 197-213, pp. 203, 211.

¹⁵³ Cfr. M.F.A. Montagu, *Man's Most Dangerous Myth. The Fallacy of Race*, New York 1952. La tesi di Montagu è stata riproposta, con qualche variazione, anche da autori più recenti, come S.J. Gould, in *The Mismeasure of Man*, New York 1996 e I. Hannaford, in *Race. The History of an Idea in the West*, Baltimore 1996.

del periodo classico non emerge alcun riferimento a un concetto equivalente a quello moderno di razza¹⁵⁴, quindi permane la convinzione che la tendenza tipica del mondo greco fosse di natura etnocentrica e non razzista, legata a fattori prettamente culturali e non biologici. Vari autori¹⁵⁵ hanno tentato di spiegare l'ellenocentrismo del periodo antico ricorrendo proprio a un «paradigma antropologico»¹⁵⁶ fondato sull'ippocratica dottrina del determinismo ambientale, che interpreta le differenze fisiche, caratteriali e culturali dei popoli come qualità non permanenti e modificabili proprio dalle influenze ambientali; quindi non concepibili come tratti biologicamente definiti e quindi immutabili, come avviene nelle ideologie razziste moderne¹⁵⁷. Che la teoria del determinismo climatico si fondi su presupposti non compatibili con quelli delle teorie razziste è stato provato da numerosi studi incentrati sulle teorie biologiche moderne, che hanno dimostrato la tendenza, da parte degli scienziati e intellettuali di quell'epoca, di abbandonare definitivamente il modello ippocratico e la forte influenza che esso aveva esercitato per secoli sul pensiero filosofico occidentale¹⁵⁸. Nonostante questa convinzione, rimane comunque al centro delle attenzioni di molti studiosi il dubbio che la tesi della schiavitù di Aristotele rappresenti una possibile – forse unica – eccezione in tutto il panorama intellettuale della storia antica.

III.3. La teoria della schiavitù nella Politica

Nella teoria politica aristotelica il rapporto *Hellenes-barbaros* assume una specifica connotazione: i barbari sono definiti da Aristotele i nuovi schiavi della Grecia, come dichiarato sin dall'inizio dell'opera – «per natura [è] la stessa cosa l'essere barbaro e l'essere schiavo»¹⁵⁹. Lo Stagirita traccia così una nuova linea di demarcazione nel modo di rappresentarsi lo straniero,

¹⁵⁴ Cfr. G.M. Fredrickson, *Racism: A Short History*, Princeton 2002.

¹⁵⁵ Cfr. F.M. Snowden, *Blacks in Antiquity*, cit., pp. 172 sgg, 216 sgg, 319sg; Id., *Before Colour Prejudice*, cit., pp. 84-87; Id., *Greeks and Ethiopians*, cit., pp. 111 sgg; H.A. Khan (ed.), *The Birth of the European Identity: The Europe-Asia Contrast in Greek Thought, 490-322 B.C.* Nottingham 1994, p. 98; I. Hannaford, *Race*, cit., p. 47 sg.

¹⁵⁶ Cfr. G. Bonabello, *I Greci a Valladolid. Sul problema della genesi del razzismo nella cultura occidentale*, in «ACME – Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano» LVII, 2 (2004), pp. 3-44, p. 10.

¹⁵⁷ Persistono comunque alcune voci fuori dal coro che interpretano in maniera contraria l'influenza della teoria del determinismo ambientale. Tra questi si può ricordare B. Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton 2004, p. 5, n.10, «secondo il quale proprio la dottrina climatologica antica, anche per il suo frequente connubio con l'idea della trasmissione ereditaria dei caratteri acquisiti, avrebbe rappresentato la versione originaria del razzismo occidentale, che egli, ispirandosi a Poliakov, definisce come “proto-racism”».

¹⁵⁸ Sul tema cfr. l'introduzione a *Ippocrate, Arie acque luoghi*, a cura di L. Bottin, Venezia 1986, pp. 24 sg, in cui il curatore afferma che il determinismo ambientale e quello istituzionale – che pervaderebbero «tutta l'etnografia greca» – furono un «ostacolo per la formulazione di teorie simili a quelle che il moderno chiamano 'razzismo scientifico'», fondate al contrario sull'idea che i caratteri razziali dipendano da fattori biologici ed ereditari; M. Pinna, *La teoria dei climi, Una falsa dottrina che non muta da Ippocrate e Hegel*, Roma 1998, pp. 341-347, il quale sostiene che «gli ideologi autenticamente razzisti dell'età moderna abbiano avvertito la necessità di prendere le distanze, in modo più o meno polemico, dal modello climatologico, per poter affermare il carattere permanente delle differenze razziali»; S.J. Gould, *The Mismeasure of Man*, cit., pp. 59-63; G.M. Fredrickson, *Racism*, cit., p. 52 sg.

¹⁵⁹ Aristotele, *Pol.*, I 2, 1252b 9.

sancendo la scissione semantica tra il termine ξένος – che indica un uomo greco proveniente da una πόλις diversa da Atene, e che, in quanto ξένος, può diventare ospite e amico – e quello di βάρβαρος – uno straniero non greco, potenziale minaccia per le popolazioni elleniche. La scelta aristotelica di ricondurre tutti i βάρβαροι alla condizione di schiavi troverebbe il suo fondamento in ambito biologico¹⁶⁰, dal momento che, secondo Aristotele, questi sarebbero mancanti della facoltà naturalmente destinata al comando (τὸ φύσει ἄρχον, «ciò che per natura comanda»)¹⁶¹, posseduta invece dagli uomini greci. Questa differenza stabilita «per natura» rende lecito il diritto (che diviene quasi un dovere) degli Elleni di dominare e sottomettere i popoli barbari, presso i quali «la femmina e lo schiavo hanno la medesima posizione perché per natura essi non hanno il principio del comando, ma la loro comunità è quella di uno schiavo con una schiava»; perciò, come stabilito già dai poeti, «‘che sui barbari i Greci imperino è naturale’»¹⁶². In realtà, tranne poche eccezioni comparse nella storia, quasi tutti gli schiavi presenti nelle πόλεις elleniche provenivano da paesi stranieri, essendo stati portati in Grecia come bottini di guerra; avevano, dunque, origini barbare, anche se non tutti i barbari venivano ridotti necessariamente in schiavitù. A prescindere dal destino che li attendeva, si trattava in ogni caso di individui privi di libertà, assoggettati al comando di un padrone o di un sovrano.

Dal momento che la storia della schiavitù ha sempre accompagnato la storia degli uomini e delle loro culture sin dai tempi più antichi, tanto da imporsi come condizione comune a tutte le civiltà esistite in passato e come elemento imprescindibile della cultura e della società greca, non dovrebbe sorprendere il fatto che lo Stagirita ne abbia trattato nelle sue opere etico-politiche insieme agli altri aspetti della realtà umana ad esse correlati. Il problema che la teoria della schiavitù aristotelica pone, dunque, non riguarda tanto il contenuto in sé – la dottrina della schiavitù –, quanto il *modo* scelto dal filosofo per affrontarlo e, soprattutto, le motivazioni addotte a giustificazione della legittimità del fenomeno dello schiavismo. Nel primo libro della *Politica*, quando si appresta a trattare dell'amministrazione familiare e dei rapporti sussistenti tra i membri dell'οἶκος, Aristotele afferma

¹⁶⁰ Come spiega M.M. Sassi in *Pensare la diversità umana senza le razze*, cit., p. 148, anche la teoria del determinismo climatico in Aristotele deve essere interpretata in relazione con quanto scritto dal filosofo in alcune parti delle opere zoologiche a proposito degli effetti delle influenze climatiche sulle modificazioni fisiche e caratteriali delle specie animali (Cfr. Aristotele, *De gen. an.* IV 767b 34 sgg; *Hist. An.* VIII 607a 10 sgg): «Il quadro tratteggiato nella *Politica* appare straordinariamente congruente con la trattazione delle proprietà psichiche degli animali fornita nel trattato sulle *Parti degli animali* (647b 29 ss., 650b 18 ss). I Greci, infatti, occupano nella terra abitata un luogo intermedio o analogo a quello che, nello scritto biologico, gli uomini occupano per coraggio e intelligenza fra la serie degli animali coraggiosi ma stupidi (come il toro e il cinghiale) e quelli intelligenti ma vili (alla cui estremità sta il cervo)».

¹⁶¹ «Questa espressione è stata interpretata sia in senso sociologico, cioè come indicante la mancanza di una classe dirigente capace di governare, sia in senso psicologico, cioè come riferentesi ad una parte dell'anima, quella che comanda, la ragione, o la capacità deliberativa. Non c'è dubbio che, in entrambi i casi, Aristotele vuol dire che i barbari mancano di qualche cosa, cioè della capacità di governarsi da sé, o come popoli o come individui, il che li fa essere praticamente tutti schiavi, sia gli uomini sia le donne» (Berti E., *I «barbari» di Platone e Aristotele*, cit., p. 374).

¹⁶² Aristotele, *Pol.* I 2, 1252b 5-8. La citazione è tratta da Euripide, *Iph. Aul.* 1400.

innanzitutto che la famiglia «è perfetta quando consta di schiavi e di liberi»¹⁶³; dunque, la presenza degli schiavi è posta come condizione necessaria per il buon funzionamento della gestione familiare, anche se non sufficiente: lo schiavo da solo, senza la guida e il comando del padrone, non sarebbe in grado di assolvere la sua funzione – utilizzare il proprio corpo per svolgere quelle azioni necessarie a procurare quanto richiesto dal capofamiglia¹⁶⁴ –, la quale è «determinata dal fatto di essere parte e proprietà del padrone»¹⁶⁵. L'identità dell'uno, infatti, è stabilita e sussiste solo attraverso quella dell'altro, e viceversa; per cui queste due figure non possono esistere separatamente, «in quanto la loro unione è ciò per cui entrambi possono sopravvivere, perché chi per le sue qualità intellettuali è in grado di prevedere per natura comanda e per natura è padrone, mentre chi, per le dote inerenti al corpo, è in grado di eseguire deve essere comandato ed è naturalmente schiavo»¹⁶⁶. Questa necessità dell'uno nei confronti dell'altro non sussiste solo dal punto di vista empirico-fattuale, poiché, come spiega Aristotele nelle *Categorie*¹⁶⁷, i due termini della relazione si pongono in una condizione di «implicazione reciproca»¹⁶⁸ anche dal punto di vista *logico-concettuale*, per cui «si assiste non solo ad una reciproca implicazione dei due termini servo-padrone, ma ad una loro parificazione, seppure solo dal punto di vista concettuale»¹⁶⁹.

Questa premessa – che costituisce allo stesso tempo una delle maggiori conclusioni a cui perviene Aristotele nel corso della sua indagine sul rapporto padrone-schiavo – consente al filosofo di superare il primo ostacolo che gli si poneva dinanzi all'inizio della sua ricerca¹⁷⁰, quello di valutare le opinioni comunemente condivise (ἔνδοξα) sull'arte di governare gli schiavi (δεσποτεία)¹⁷¹. Lo Stagirita individua due posizioni particolarmente diffuse nel panorama filosofico e politico dell'epoca, ma in nessun caso dichiara chi siano gli autori o i fautori di simili convinzioni. In riferimento alla prima di queste, lo Stagirita dichiara che:

¹⁶³ Aristotele, *Pol.* I, 3, 1253b 4.

¹⁶⁴ Cfr. Aristotele, *Pol.* I, 5, 1254b 24-26; I, 6, 1255b 11-12.

¹⁶⁵ G. Cambiano, *Aristotele e gli oppositori anonimi della schiavitù*, in M.I. Finley (a cura di), *La schiavitù nel mondo antico*, Roma-Bari 1990, pp. 27-57, p. 49.

¹⁶⁶ Aristotele, *Pol.* I, 2, 1252a 31-34.

¹⁶⁷ Cfr. Aristotele, *Cat.* 7b 29-31: «Tutti i relativi sono detti in rapporto a correlativi: ad esempio, lo schiavo è detto schiavo di un padrone e il padrone è detto padrone di uno schiavo».

¹⁶⁸ A. Fermani, *Modelli esplicativi*, cit., p. 78

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ Ricerca che, precisa Aristotele, deve essere condotta secondo un metodo ben preciso, che consiste – come avvenuto negli altri contesti di indagine – nell'«analizzare il composto fino alle parti semplici (che sono i costituenti minimi del tutto)» (Aristotele, *Pol.* I, 1, 1252a 18-20).

¹⁷¹ Cfr. E. Berti, *Il pensiero politico di Aristotele*, cit., pp. 30-32: «se si vanno a vedere i testi in cui i suddetti autori presentano le rispettive opinioni, si noterà che nessuno di essi le sostiene con argomenti, ma al contrario tutti le danno quasi per scontate. Soprattutto i fautori della schiavitù non sentono il bisogno di giustificarla, evidentemente perché essa era un'istituzione talmente diffusa nella società antica, che sembrava non aver bisogno di alcuna giustificazione. Il primo filosofo antico che dedica una trattazione approfondita alla schiavitù è proprio Aristotele, il che dimostra che egli è anche il primo per il quale la schiavitù costituisce un problema, cioè non è più un fatto del tutto ovvio».

È un uso linguistico non appropriato quello di coloro che credono di poter stabilire l'identità tra il governante di una città, il re, l'amministratore e il padrone, ritenendo che le loro differenze si basino solo sul maggiore o minor numero delle persone alle quali sono preposti e non sulla specificazione delle loro funzioni. Padrone, secondo costoro, sarebbe quello che è preposto a pochi, amministratore quello che è preposto a un maggior numero di dipendenti, governante di città e re quello che è preposto a un numero ancora maggiore, come se non ci fosse alcuna differenza tra una grande casa privata e una piccola città. Quanto a questi due ultimi, il re sarebbe poi quello che s'impone da sé, governante di città, secondo i criteri di questa scienza politica, chi ora è governante, ora è governato¹⁷².

È ormai poco discutibile che questo primo rimando sia alle teorie politiche di Platone e ad altri esponenti dell'ambiente socratico. Nel *Politico*¹⁷³, Platone aveva dichiarato esplicitamente che l'arte di governare gli schiavi era una scienza e che coincidesse, allo stesso modo, con l'arte di governare la famiglia (economia), con l'arte di governare la città (politica) e con la scienza regia, l'arte di governare il regno. Un'opinione simile era condivisa anche da Senofonte¹⁷⁴. Questa concezione, di conseguenza, rendeva legittima l'istituzione della schiavitù, come confermano i passi delle *Leggi*¹⁷⁵ in cui Platone prevede una legislazione che stabilisca le differenze tra liberi e schiavi attraverso apposite leggi. Una posizione di questo tipo, che appare piuttosto estremistica, non mette in discussione l'esistenza della schiavitù né la sua pratica, ma la presenta come un fenomeno normale e in parte naturale, in ogni caso non discutibile, e per questo Aristotele la rifiutò totalmente. Per lo Stagirita, infatti, il governo degli schiavi non può essere identificato in alcun modo con quello della famiglia o quello della città¹⁷⁶, quindi l'errore compiuto da questi teorici sarebbe stato quello di non aver adeguatamente distinto tra scienza dell'amministrazione domestica, politica e regia, riconducendole tutte a un'unica forma di conoscenza.

La seconda opinione¹⁷⁷ sottoposta al vaglio di Aristotele sostiene, invece, «che la condizione del padrone sia fuori natura. Infatti *per legge* l'uno è servo e l'altro è libero, mentre *in natura* questa

¹⁷² Aristotele, *Pol.* I, 1, 1252a 7-16.

¹⁷³ Cfr. Platone, *Resp.* 578d; *Polit.* 258e-259c, 260c, 294a, 300a-301a.

¹⁷⁴ Cfr. Senofonte, *Mem.* III, 4, 12; 6,14; *Oec.* XIII, 5.

¹⁷⁵ Cfr. Platone, *Leg.* VI, 777e-778a.

¹⁷⁶ Cfr. M. Schofield, *Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery*, in G. Patzig (ed.), *Aristoteles "Politik". Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8.-3.9.1987, Göttingen 1990, pp. 1-27.

¹⁷⁷ «È difficile dire se qui Aristotele si riferisca a un corpo ben definito di dottrine e ad autori precisi. A questo proposito si citano di solito alcuni autori disparati, ai quali vengono attribuite dichiarazioni contro la schiavitù. Licofrone, considerato "sofista", avrebbe respinto l'esistenza di una differenza naturale tra chi è nobile e chi è di modesta condizione [...] Lo stesso Aristotele (*Retorica* I, 13, 1373b, 18) ricordava Alcideamante, il quale negava che i Messeni fossero schiavi per natura, secondo quanto dice uno scolio al testo aristotelico. Invettive contro il carattere naturale della schiavitù e lamenti sulla casualità della sorte umana si potevano trovare in testi poetici, come il fr. 39 di Filemone o i versi di Euripide (*Elena*, 726-731; *Ione* 854-856). L'esistenza di "teorie" antischiavistiche nella sofistica o presso i cinici è resa problematica dal carattere non facilmente definibile di fenomeni come la sofistica o il cinismo al tempo di Aristotele. Sulla schiavitù certamente si discuteva anche intorno a Platone, come testimoniano passi spesso citati (*Repubblica* V, 471a; *Leggi* VI, 776b sgg). Si è osservato che era consuetudine di Aristotele costruire poli dottrinali opposti tra i quali

differenza non sussiste. Perciò essa non è neppure giusta, ma basata sulla costrizione»¹⁷⁸. Ma anche questa tesi dovette apparire ad Aristotele troppo rigida, tanto da doverla in parte rifiutare in favore di una posizione intermedia che non annullasse del tutto l'idea dell'esistenza di una schiavitù anche naturale. Aristotele cercò in questo modo di inserirsi all'interno di quel dibattito – a cui si è già fatto riferimento sopra¹⁷⁹ – tra νόμος e φύσις, che permeava il contesto intellettuale di epoca classica. Il problema del rapporto tra natura e istituzioni nacque in ambiente sofistico, poiché furono proprio i Sofisti a teorizzare la distinzione tra la realtà immutabile del mondo naturale, soggetta a un determinismo estraneo agli uomini e da essi non controllabile (φύσις), e quella convenzionale, creata, attraverso le leggi, da individui che condividono uno stesso contesto sociale e politico, e che cambia costantemente al variare delle condizioni umane (νόμος): pur mantenendo sempre uno stretto legame con il mondo naturale – la cui sacralità, legata all'origine divina dell'esistente, non viene mai messa in discussione dall'uomo greco (salvo i pochi esempi narrati nei poemi, i cui protagonisti si macchiarono del peccato di ὕβρις e furono puniti dagli dèi) –, l'«evoluzione» della condizione umana ha spinto gli uomini, nel corso dei secoli, ad abbandonare sempre più la condizione *naturale* e a creare attorno a sé una realtà *culturale* sempre più ampia e complessa. I Sofisti percepirono la necessità di affrontare, dal punto di vista filosofico¹⁸⁰, la questione del contrasto tra identità naturale e sociale; e fu soprattutto Protagora¹⁸¹ a dedicare particolare attenzione alla relazione tra queste due dimensioni dell'esistenza umana, come emerge anche in alcune parti dell'omonimo dialogo platonico. In quest'opera il protagonista, Protagora appunto, narra, attingendo dalla tradizione mitica greca, le fasi salienti della storia dell'umanità che hanno permesso agli uomini di abbandonare definitivamente lo stato di natura e di creare quella realtà sociale e politica che nel contesto greco culminò nella fondazione della πόλις¹⁸². Da una condizione iniziale legata esclusivamente alla mera sopravvivenza, consentita dall'uso di facoltà semplici (mito di Epimeteo), gli uomini ne raggiunsero una seconda in cui, acquisite le prime competenze tecniche (mito di Prometeo), impararono a costruire oggetti e artefatti che ne migliorano le condizioni di vita – pur non riuscendo ancora ad affrancarsi del tutto

trovare una soluzione mediana» (Aristotele, *Politica*, a cura di C.A. Viano, pp. 82-83, n. 17). Cfr. anche E. Berti, *Il pensiero politico di Aristotele*, cit., p. 31: «Pare che questa opinione fosse professata dal retore Alciamante di Elide (a noi noto unicamente per una citazione dello stesso Aristotele), secondo il quale “Dio ha lasciato tutti gli uomini liberi: la natura non ha fatto schiavo nessuno”. Probabilmente dovevano essere dello stesso avviso alcuni sofisti, come Antifonte e Licofrone, e alcuni autori teatrali, come Euripide e Filemone, i quali sostenevano l'uguaglianza fra tutti gli uomini».

¹⁷⁸ Aristotele, *Pol.* I, 3, 1253a 20-23 (corsivi miei).

¹⁷⁹ Cfr. *supra*, n. 77

¹⁸⁰ Al quale si aggiungono i contributi di autori appartenenti ad altri settori di indagine, come quello medico, ad esempio, nel caso di Ippocrate.

¹⁸¹ «Se la posizione di Protagora si caratterizza per il tentativo di trovare una conciliazione tra *physis* e *nomos*, gli altri sofisti tendono invece a sottolineare l'insanabile contrasto che separa i due concetti: le loro tesi vanno considerate sullo sfondo della posizione protagorea, di cui costituiscono un rovesciamento polemico». Cfr. Cfr. M. Bonazzi, *I sofisti*, cit., pp. 209-210.

¹⁸² Cfr. Platone, *Protag.* 320c sgg.

dalle minacce degli altri animali; infine, per intervento di Zeus, gli uomini svilupparono la capacità di elaborare altre forme di sapere, non più legate alla competenza poetica, ma agli ambiti della vita ‘pratica’ dell’uomo: nacquero così la scienza politica e l’etica, e gli individui iniziarono ad associarsi e a vivere in comunità sempre più ampie e complesse, per poi raggiungere la forma ultima e più perfetta, in vista di e attraverso la quale l’ἄνθρωπος può compiere la sua natura di πολιτικὸν ζῷον, l’unica che gli avrebbe consentito di raggiungere il sommo bene: quella forma di vita piena e compiuta che i Greci definivano εὖ ζῆν. Protagora riteneva che la φύσις umana, a differenza degli altri animali, si realizzasse pienamente solo nel νόμος, unica condizione che traduce in atto la potenzialità specifica dell’uomo: la sua potenzialità politica. Questo elemento, dunque, non contrasta con quello della φύσις, ma costituisce la condizione della sua realizzabilità e dell’esistenza stessa degli individui: questi, infatti, sono il prodotto della società e nella società si realizzano¹⁸³. Non tutti i sofisti concordavano però con la posizione protagorea. Al polo opposto del dibattito si schierarono filosofi come Ippia, Callicle e Antifonte, ognuno dei quali, con argomentazioni diverse, dimostrò l’inconciliabilità di φύσις e νόμος, pretendendo a difesa della prima contro la seconda – nel caso di Ippia¹⁸⁴ e Callicle¹⁸⁵ –, o affermando la completa inconciliabilità delle due, come fece Antifonte¹⁸⁶.

All’interno di questo più generale dibattito tra νόμος e φύσις, stando a quanto afferma Aristotele, vi erano degli intellettuali che discutevano – probabilmente intorno alla metà del IV secolo – sulla stessa questione in riferimento specifico alla schiavitù¹⁸⁷. Il rapporto di padronanza – che insieme a quelli di coniugalità e paternità porta alla creazione del nucleo familiare – doveva essere indagato «per vedere quale sia la natura di ciascuno di essi e la qualità che deve possedere»¹⁸⁸. In particolare, il punto della questione che interessò maggiormente Aristotele era dimostrare, attraverso una serie di argomentazioni, l’esistenza di una naturalità della schiavitù o, viceversa, – come è stato sostenuto da certi pensatori – la innaturalità del fenomeno, quindi la sua origine prettamente culturale. La concezione aristotelica appare abbastanza chiara già dalle prime descrizioni riportate dal filosofo

¹⁸³ Cfr. M. Bonazzi, *I sofisti*, cit., pp. 208-209.

¹⁸⁴ Il quale affermava che «tutti gli uomini sono parenti, familiari, concittadini per natura e non per legge; per natura infatti il simile è parente del simile, mentre la legge, tiranna degli uomini, impone diversità e differenze» (ivi, p. 210).

¹⁸⁵ Cfr. Platone, *Gorg.* 482e- 484b: «Ma la natura e la legge sono tra loro per lo più contrarie. [...] Secondo natura, in effetti, è più brutto tutto ciò che è anche peggiore, quindi il patire ingiustizia; secondo la legge, invece, il fare ingiustizia. Infatti, non è cosa degna di un uomo subire questo, ossia subire ingiustizia, ma è cosa degna di uno schiavo qualunque, per il quale è meglio essere morto che vivere, dal momento che, quando è vittima di ingiustizia e viene offeso, non è capace di portare soccorso a se stesso, né ad alcun altro di cui abbia cura. Ma io credo che quelli che hanno stabilito le leggi siano stati gli uomini deboli e la massa. Dunque, a proprio favore i deboli pongono le leggi. [...] Ma, sono convinto, se nascesse un uomo dotato di una natura adeguata, allora essa scuoterebbe da sé, spezzerebbe e respingerebbe tutte queste cose, calpesterebbe [...] le nostre leggi, che sono tutte contro natura».

¹⁸⁶ Cfr. Antifonte, 44B, in *I Sofisti. Tutti i frammenti*, a cura di M. Bonazzi, Milano 2007.

¹⁸⁷ Cfr. G. Cambiano, *Aristotele e gli oppositori anonimi della schiavitù*, cit., p. 28: «Invece gli oppositori menzionati da Aristotele non sembrano distinguere tra tipi diversi di schiavitù, ma insistono in generale sulla dicotomia schiavo-padrone. Quel che è certo è che la loro argomentazione poggia sull’opposizione tra natura e legge o convenzione, già diffusa verso la fine del V secolo a.C.».

¹⁸⁸ Cfr. Aristotele, *Pol.* I, 3, 1253b 1 sgg.

in merito alla figura dello schiavo nel contesto dell'amministrazione domestica. Questi è definito, innanzitutto, come uno strumento animato che, al pari di tutti gli altri strumenti utilizzati nella pratica delle varie τέχναι, possiede un fine prestabilito, quello di contribuire al buon funzionamento della οἰκονομία. Dal momento che – sostiene lo Stagirita – l'insieme di tutti gli strumenti, animati e inanimati, utilizzati nell'arte dell'amministrazione familiare compongono la proprietà stessa della famiglia, ed essendo le proprietà «strumenti per la vita», anche lo schiavo si presenta come «una proprietà animata»¹⁸⁹, e in quanto proprietà appartiene completamente al suo padrone¹⁹⁰. Aristotele deduce la veridicità di queste affermazioni da una condizione prettamente naturale: «chi per natura non appartiene a sé ma a un altro, pur essendo uomo, è uno schiavo per natura; e appartiene a un altro quell'uomo che, pur essendo uomo, è oggetto di proprietà; ed è oggetto di proprietà uno strumento che serve all'azione e che è separato da chi lo possiede»¹⁹¹; e dal punto di vista logico il suo discorso appare abbastanza coerente. Le difficoltà insorgono, invece, nel momento in cui il filosofo si appresta a spiegare questa origine 'naturale' della condizione servile – «e fin dalla nascita alcuni sono destinati a obbedire, altri a comandare»¹⁹² –, che deve essere indagata «con il ragionamento e a partire dalla considerazione di ciò che accade»¹⁹³, a riprova della necessità di dover giustificare razionalmente una situazione di fatto¹⁹⁴. Gli argomenti addotti a sostegno della naturalità e della necessità della servitù umana – che in realtà appaiono «alquanto deboli, incoerenti tra loro ed in contrasto con la sua antropologia generale»¹⁹⁵ – avviano dalla constatazione che in ogni ambito della realtà «si riscontra un qualcosa che comanda e un qualcosa che obbedisce. E questa condizione, poiché è propria di tutta la natura, è riscontrabile anche negli esseri animati»¹⁹⁶. Ogni animale, sia umano sia non umano, è naturalmente composto di due parti, l'anima e il corpo, la prima deputata al comando, il secondo all'obbedienza e alla sottomissione ai voleri di quella; quindi in ogni cosa, per natura, è sempre presente questo rapporto duale tra un'entità che comanda e un'altra che obbedisce¹⁹⁷:

¹⁸⁹ Aristotele, *Pol.* I, 4, 1253b 31-32.

¹⁹⁰ «La proprietà si definisce come la parte: infatti la parte non solo è una parte di qualcos'altro, ma appartiene del tutto a questo altro di cui è parte; altrettanto dicasi per la proprietà. Perciò il padrone è semplicemente padrone dello schiavo, ma non gli appartiene; invece lo schiavo non solo è schiavo del suo padrone, ma gli appartiene completamente» (Aristotele, *Pol.* I, 4, 1254a 8-13).

¹⁹¹ Aristotele, *Pol.* I, 4, 1254a 13-17.

¹⁹² «Dopo di che bisogna indagare se ci sia o non ci sia qualcuno che per natura soddisfa le condizioni che sopra abbiamo definito proprie degli schiavi e se per costui sia meglio e giusto servire qualcuno o no, oppure se la servitù sia innaturale» (Aristotele, *Pol.* I, 5, 1254a 17-20, 23-24).

¹⁹³ Aristotele, *Pol.* I, 4, 1254a 20-21.

¹⁹⁴ Cfr. E. Berti, *Il pensiero politico di Aristotele*, cit., p. 33.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ Aristotele, *Pol.* I, 5, 1254a 28-33.

¹⁹⁷ «perché nei perversi o in quelli che agiscono perversamente si direbbe che spesso il corpo comandi all'anima, in quanto essi si trovano in posizione di difetto e contro natura» (Aristotele, *Pol.* I, 5, 1253b 39-1254a 2).

È dunque possibile, in armonia con quanto andiamo dicendo, osservare innanzitutto nell'animale un principio di comando di carattere signorile e politico, perché l'anima esercita sul corpo un'autorità padronale, l'intelletto esercita sull'appetito un'autorità politica e regia. Nel che è evidente che secondo natura e utilità il corpo deve essere comandato dall'anima e la parte emotiva dall'intelletto e dalla parte dell'anima dotata di ragione, mentre è dannoso per tutti che corpo e anima abbiano la stessa autorità o che il corpo comandi all'anima. Lo stesso rapporto vale a sua volta tra l'uomo e gli altri animali [...]. Inoltre anche il maschio è per natura migliore, la femmina peggiore, l'uno atto al comando, l'altra a obbedire. È dunque necessario che questo sistema di rapporti regni tra tutti gli uomini. Tutti gli uomini che differiscono dai loro simili tanto quanto l'anima differisce dal corpo e l'uomo dalla bestia (e sono in questa condizione quelli il cui compito implica l'uso del corpo, e questo è il meglio che se ne possa ricavare), sono *schiavi per natura* e per essi il partito migliore è sottomettersi all'autorità di chi è loro superiore, se ciò vale per gli esempi che sopra abbiamo arrecato¹⁹⁸.

In riferimento ai δούλοι, però, le dichiarazioni aristoteliche appaiono alquanto contraddittorie, dal momento che il filosofo sembra individuare negli schiavi una sottospecie della specie umana, ipotesi definitivamente esclusa già dalle indagini precedenti, dalle quali lo Stagirita aveva tratto la conclusione che l'uomo «è una specie ultima, cioè indivisibile, del genere animale, perciò non può essere a sua volta diviso in specie diverse»¹⁹⁹; ma poiché solo la differenza di specie può essere considerata una differenza di natura, non si può trarre la conclusione che le differenze tra individui umani diversi tra loro siano date per natura.

Al rapporto tra anima e corpo – che è di natura dispotica, analogo a quello tra padrone e schiavo – si affianca quello tra ragione e appetito, tra parte razionale e irrazionale dell'anima, nel quale la ragione governa l'appetito attraverso un potere simile a quello politico o regio, come quello esercitato dal governante sulla città o dal padre sugli altri membri della famiglia. Attraverso questa seconda argomentazione, Aristotele tenta di definire nuovamente la natura degli schiavi, in maniera più convincente rispetto al tentativo precedente, in quanto è lecito ipotizzare l'esistenza di uomini in cui domina la parte appetitiva dell'anima, e che dunque non possiedono interamente la facoltà razionale, ma ne sono comunque partecipi, e per questo sono a tutti gli effetti esseri umani, anche se non sono in grado di autodeterminarsi e governarsi da sé, ma possiedono solo la capacità di comprendere ed eseguire gli ordini impartiti da altri. La differenza naturale tra questi 'tipi' d'uomini sarebbe dunque determinata, com'era già stato stabilito dal filosofo nelle opere biologiche²⁰⁰, dal conflitto tra le parti dell'anima, responsabile delle differenze intellettive e psichiche che distinguono

¹⁹⁸ Aristotele, *Pol. I*, 5, 1254b 2-20 (corsivo mio).

¹⁹⁹ E. Berti, *Il pensiero politico di Aristotele*, cit., p. 34.

²⁰⁰ Cfr. *supra*, pp. 9-10.

l'essere umano dagli animali non umani e gli esseri umani tra di loro, quindi da un fattore prettamente naturale che giustificerebbe, ancora per natura, la necessità che vi siano uomini preposti al comando e uomini destinati all'obbedienza²⁰¹:

È *schiavo per natura* chi può appartenere a qualcuno (e perciò è di un altro) e partecipa alla ragione soltanto per quel che può coglierla, senza possederla propriamente, mentre gli altri animali non fanno neppure riconoscere la ragione ma obbediscono alle emozioni. E il loro modo di impiego differisce di poco, perché gli uni e gli altri, gli schiavi e gli animali domestici, si utilizzano per i servizi necessari al corpo²⁰².

Nel caso degli schiavi, ai limiti intellettivi già dichiarati, lo Stagirita affianca un ulteriore elemento a riprova della condizione naturalmente servile di questa categoria – che la distanzia sempre più dal polo opposto della *scala naturae humanōrum*, occupato dall'uomo libero che è anche padrone –, cioè la peculiare costituzione fisica di questi uomini: «la natura intende foggare anche corpi diversi per gli uomini liberi e per gli schiavi, dando a questi corpi forti, adatti alle mansioni più strettamente necessarie, a quelli corpi diritti e inutilizzabili per quelle mansioni, ma adatti alla vita civile [...]»²⁰³. Vi sono dei casi, però, nei quali non è sempre possibile inferire la condizione servile di un uomo solo dal suo aspetto fisico, o dalle attitudini psichiche, perché accade spesso che certi «abbiano soltanto il corpo di uomini liberi e altri soltanto l'anima; ed è evidente che se vi fossero alcuni che differissero dagli altri per le sole proprietà del corpo di quanto le effigi degli dèi differiscono dalle nostre, allora tutti sarebbero concordi nell'ammettere che coloro che sono inferiori dovrebbero essere i loro schiavi»²⁰⁴. Anche queste affermazioni appaiono contraddittorie con quanto stabilito da Aristotele nelle opere biologiche a proposito della conformazione fisica umana, l'unica che prevede una stazione eretta del corpo, segno della divinità della natura umana²⁰⁵, e per tale motivo sono state interpretate dagli studiosi come argomenti di carattere prettamente ideologico, tesi a mascherare la posizione reale del filosofo, da alcuni considerata di carattere economico²⁰⁶, da altri politico-culturale. Quest'ultimo

²⁰¹ Cfr. Aristotele, *Pol.* I, 13, 1259b 21-28: «Sul conto degli schiavi qualcuno potrebbe chiedersi se abbiano una qualche virtù più pregiata di quelle inerenti ai loro compiti strumentali e servili, come per esempio la temperanza, il coraggio, la giustizia e tutti gli altri abiti analoghi, o se per essi non ce ne sia alcuna oltre le abilità del corpo necessarie per le loro mansioni servili. La risposta affermativa e quella negativa a questa domanda presentano entrambe delle difficoltà: infatti, se hanno queste virtù, in che cosa gli schiavi differiscono dai liberi? D'altra parte sarebbe strano se non le avessero, dal momento che sono pur uomini e partecipano della ragione».

²⁰² Aristotele, *Pol.* I, 5, 1254b 20-26 (corsivo mio).

²⁰³ Aristotele, *Pol.* I, 5, 1254b 27-30.

²⁰⁴ Aristotele, *Pol.* I, 5, 1254b 32-36.

²⁰⁵ Cfr. *supra*, p. 8.

²⁰⁶ Questa posizione è stata sostenuta, per esempio, da Enrico Berti, il quale ha rintracciato la giustificazione economica della schiavitù in Aristotele nei passi I, 7, 1255b 16 sgg della *Politica*, nei quali lo Stagirita, parlando della differenza tra l'esercizio dell'autorità padronale e di quella politica, sostiene che la prima non presuppone il possesso di una scienza particolare, poiché in certi casi la gestione degli schiavi non è affidata direttamente al padrone ma a un maestro; e quanti

aspetto sembra essere confermato anche da quanto scritto da Aristotele in libri successivi della *Politica*²⁰⁷, soprattutto quando afferma che il rapporto tra liberi e schiavi varia al variare delle costituzioni, poiché alcune di queste concedono il diritto di cittadinanza anche agli schiavi. Dunque, il solo criterio biologico non risulta sufficiente a stabilire il tipo di rapporto tra schiavo e padrone, perché ad esso, in determinati contesti e circostanze, si sostituiscono fattori politici e culturali. È il caso di coloro che vengono ridotti in schiavitù come bottino di guerra e che divengono schiavi per legge, e tale condizione, in qualche modo, dà adito ai negazionisti della schiavitù naturale di sostenere la loro posizione. L'appello alla convenzionalità²⁰⁸ degli accordi bellici e al conseguente diritto, da parte dei vincitori, di decidere delle sorti dei vinti è stato sfruttato dagli «oppositori anonimi»²⁰⁹ di Aristotele per attaccare la tesi della naturalità della schiavitù: se gli uomini divengono schiavi solo perché sottomessi alle leggi di un popolo straniero vittorioso, nessun ruolo è concesso alla natura e la schiavitù dipenderebbe esclusivamente dal νόμος πολιτικός vigente. Qualunque sia, in ogni caso, il valore di questa legge e del significato di giustizia che ne è alla base, Aristotele sostiene che non sempre coloro che divengono schiavi per legge lo sono anche per natura, cioè possiedono una natura da schiavi²¹⁰; dunque l'esistenza di una schiavitù per legge non nega automaticamente l'esistenza della schiavitù per natura, ma, al contrario, prosegue il filosofo, «quando si esprimono in questi termini, essi non cerchino altro che la nozione di “schiavo per natura”, intorno alla quale parlavamo all'inizio, perché bisogna pur ammettere che vi sono alcuni i quali in ogni caso sono schiavi e altri che non lo sono mai»²¹¹.

Aristotele tenta di trovare una mediazione tra le due posizioni riconoscendo che solo in alcuni casi la schiavitù può essere considerata naturale, ovvero quando un individuo è mancante della facoltà deliberativa, quindi è incapace di provvedere a se stesso e deve essere mantenuto in vita da altri, in cambio dello svolgimento delle attività manuali richieste dalle esigenze del padrone, «sicché la maggior parte dei rapporti tra chi comanda e chi obbedisce è naturalmente istituita»²¹². Ma non sempre questa regola viene rispettata e, soprattutto nel caso di una guerra ingiusta, può accadere che si riduca schiavo anche chi non possiede le qualità fisiche e intellettive proprie di quella condizione:

ne hanno la possibilità, devono delegare questo compito a un sovrintendente in modo da avere più tempo libero da dedicare alla politica e alla filosofia.

²⁰⁷ Cfr. Aristotele, *Pol.* III, 5; VII, 8, 1328a 25 sgg; VII, 10, 1330a 31 sgg.

²⁰⁸ «Autori come Tucidide e Senofonte, che su questo punto sembrano riflettere una convinzione diffusa, testimoniano l'esistenza di una sorta di regola universalmente accolta, la quale legittima l'asservimento dei vinti in guerra. La formulazione più chiara è quella che Senofonte mette in bocca a Ciro, un re, ma pur sempre un barbaro: “è *nomos* eterno tra tutti gli uomini che, se una città è conquistata in guerra, i corpi degli abitanti e i loro beni appartengano ai conquistatori» (G. Cambiano, *Aristotele e gli oppositori anonimi della schiavitù*, cit., p. 30). Cfr. anche Aristotele, *Rhet.* I, 13, 1373b 6-9.

²⁰⁹ Cfr. G. Cambiano, *Aristotele e gli oppositori anonimi della schiavitù*, cit.

²¹⁰ Aristotele, *Pol.* I, 6, 1255a 22 sgg.

²¹¹ Aristotele, *Pol.* I, 6, 1255a 29-32.

²¹² Aristotele, *Pol.* I, 13, 1260a 7-8.

La causa di questo disaccordo, e ciò che fa che gli argomenti si richiamino a vicenda, è che in un certo senso in nome della virtù, quando si abbiano mezzi idonei, si può anche esercitare la violenza, e sempre chi domina è superiore per il possesso di qualche bene rispetto a chi è dominato, tanto che pare che non ci sia forza senza virtù, ma che si tratti solo di una questione relativa a ciò che è giusto. [...] Alcuni, attenendosi del tutto a ciò che essi credono essere una specie di giustizia (e infatti la legge è una specie di giustizia), ammettono che sia giusta la schiavitù dovuta alla guerra, ma contemporaneamente si riservano di non ammetterlo, adducendo che l'origine della guerra potrebbe essere ingiusta e non si potrebbe mai dire che sia schiavo chi non merita di esserlo, perché potrebbe accadere che quelli che sembrano discendere da nobile lignaggio siano schiavi o discendenti da schiavi, qualora fosse possibile vendere le persone che si sono catturate. Perciò non costoro essi intendono chiamare schiavi, ma i *barbari*²¹³.

L'unica certezza che Aristotele sembra in grado di affermare è che non debbano esserci dubbi sulla naturalità e la legittimità della schiavitù quando si applica ai barbari. Il fatto che Aristotele sostenga in più punti che i barbari siano per natura schiavi è stato interpretato dagli studiosi in modi diversi, sia in senso antropologico e psicologico – relativo alle differenze nei rapporti tra le parti dell'anima –, sia in senso storico, politico e culturale, in quanto si tratta – almeno nella prospettiva ellenocentrica – di popoli soggetti a governi dispotici e mancanti di un sistema politico, come quello vigente nella πόλις, che consenta ai cittadini di essere liberi, dal momento che la vera autorità politica, e non quella che si spaccia per tale, si esercita «su liberi e uguali»²¹⁴. In realtà, una spiegazione non nega l'altra, dal momento che, come aveva sostenuto il filosofo nel settimo libro della *Politica*²¹⁵, a proposito dell'influenza climatica sul temperamento e il carattere dei popoli, la naturale condizione di limitatezza intellettuale dei barbari, attribuita in parte alle condizioni ambientali dei territori di appartenenza di queste popolazioni, determina anche lo sviluppo di un preciso sistema politico che rispecchia, di conseguenza, l'indole dei suoi membri. Quindi, essendo i barbari mancanti di quella capacità deliberativa che consente loro di governarsi da sé, «o come popoli o come individui»²¹⁶, devono necessariamente sottomettersi all'autorità e al governo di altri, il che li rende praticamente tutti schiavi, sia gli uomini sia le donne²¹⁷. Queste tesi di Aristotele sembrerebbero in parte anticipare alcune teorie della moderna antropologia, soprattutto perché appare chiara nel filosofo l'idea di un progresso e di un'evoluzione delle aggregazioni sociali nel corso della storia, ai quali si affianca uno

²¹³ Aristotele, *Pol. I*, 6, 1255a 12-29.

²¹⁴ Aristotele, *Pol. I*, 7, 1255b 1-29

²¹⁵ Cfr. *supra*, pp. 28 sgg.

²¹⁶ E. Berti, *I barbari di Platone e di Aristotele*, cit., p. 374.

²¹⁷ Da cui il riferimento ai passi 1252b 5-8. Cfr. *supra*, p. 31, n. 169.

sviluppo parallelo dei sistemi politici. I Greci, secondo questa lettura, rappresenterebbero il popolo più progredito e civilizzato, quello che ha raggiunto il gradino più alto della scala politica e sociale, prima con la fondazione della πόλις e, in seguito, con la nascita della democrazia, che ha affrancato gli Elleni dalla passata condizione di schiavitù vissuta con i governi precedenti quello democratico. I barbari, invece, trovandosi ancora ad uno stadio anteriore a quello vissuto dai Greci, possono facilmente essere fatti schiavi, giacché non hanno ancora raggiunto quella maturazione che consenta loro di abbattere i regimi dispotici dominanti e istituire un sistema politico, a modello greco, fondato su libertà e uguaglianza. La città, infatti, intesa come πόλις, è l'unico sistema socio-politico che ha raggiunto l'autosufficienza, quella condizione, cioè, che non si limita a garantire la sopravvivenza fisica dei suoi membri, ma conferisce loro la possibilità di compiere il fine che gli è proprio: vivere una buona vita (εὖ ζῆν)²¹⁸. Essa, dunque, è la forma perfetta di comunità e la più naturale, poiché «la natura di una cosa è il suo fine»²¹⁹, e il fine a cui tutte le altre forme aggregative devono aspirare è esattamente l'istituzione della πόλις. Da ciò ne consegue «che la città è per natura e che è anteriore all'individuo perché, se l'individuo, preso da sé, non è autosufficiente, sarà rispetto al tutto nella stessa relazione in cui lo sono le parti»²²⁰ e, inoltre, che «nell'ordine naturale la città (πόλις) precede la famiglia e ciascuno di noi. Infatti il tutto precede necessariamente la parte»²²¹.

Dal punto di vista storico e logico, invece, la πόλις è preceduta da altri sistemi politici fondati su un'organizzazione di tipo familiare, come è il caso del regno, «in cui governa il più anziano, o il capostipite, come nella famiglia governa il padre»²²². Si tratta di un sistema comunitario «pre-politico»²²³, che Aristotele paragona a «una specie di monarchia, che è propria di alcuni regni barbari»²²⁴. Nella classificazione aristotelica delle costituzioni, il regno, pur rappresentando una forma costituzionale legittima, si avvicina molto a quella maggiormente deviata, che è la tirannide, nella quale il rapporto tra re e sudditi è di natura prettamente dispotica. A differenza della τυραννίς, la costituzione vigente nel regno è «legittima e trasmessa per diritto ereditario»²²⁵ e ciò garantisce al popolo una certa sicurezza che manca nei regimi propriamente tirannici, «perché sono i cittadini che difendono con armi il re, mentre i tiranni sono protetti da stranieri. I primi infatti regnano secondo le leggi su sudditi che accettano di buon grado la loro autorità. I tiranni, invece, dominano sui sudditi scontenti del loro potere: perciò gli uni traggono la guardia dai cittadini, gli altri la mantengono contro

²¹⁸ Aristotele, *Pol.* I, 2, 1252b 30.

²¹⁹ Aristotele, *Pol.* I, 2, 1252b 32.

²²⁰ Aristotele, *Pol.* I, 2, 1253a 25-27.

²²¹ Aristotele, *Pol.* I, 2, 1253a 18-20.

²²² E. Berti, *I barbari di Platone e di Aristotele*, cit., p. 377.

²²³ Cfr. J.K. Ward, T.L. Lott, *Philosophers on Race. Critical Essays*, Oxford 2002, p. 18.

²²⁴ Aristotele, *Pol.* III, 14, 1285a 17-18.

²²⁵ Aristotele, *Pol.* III, 14, 1285a 19.

di essi»²²⁶. La condizione servile dei popoli barbari, in conclusione, non è attribuibile, indiscriminatamente, a tutti i βάρβαροι, ma solo a quelli che abitano in comunità governate da una costituzione regale, nelle quali il diritto di cittadinanza è inesistente, poiché è assente il presupposto politico che lo determina: l'istituzione della πόλις.

III.4. *Αρίστη πολιτεία: la ricerca aristotelica della costituzione migliore*

Quando si parla di πόλις in merito al pensiero aristotelico non bisogna mai dimenticare che il modello di riferimento per il filosofo è sempre stato la città di Atene. Nella Grecia classica, infatti, esistevano diversi tipi di πόλεις, accomunate da certe caratteristiche, ma distinte per altre. L'assetto politico costituiva, sicuramente, l'aspetto che più degli altri differenziava tra loro le città greche, e Atene rappresentava un caso davvero particolare proprio per la sua costituzione democratica. Aristotele, che in territorio ateniese mantenne sempre lo *status* di meteco, osservò e studiò il sistema democratico della sua città ospitante da un punto di vista molto diverso rispetto agli intellettuali – *in primis* Platone – nativi ateniesi e detentori del diritto di cittadinanza, dal momento che il suo rapporto con la città e le sue leggi, come per gli altri stranieri residenti, differiva considerevolmente rispetto a quello accordato ai πολῖται. L'esperienza personale del filosofo, unita alla poliedricità dei suoi interessi scientifici e filosofici, avrà influito non poco sugli esiti delle riflessioni condotte sul tema della πολιτεία²²⁷ come presentate nella *Politica*, l'unica opera aristotelica di argomento politico – insieme alla *Costituzione degli Ateniesi* pseudo-aristotelica – a noi pervenuta.

Il discorso sulla costituzione, che fa da esordio al terzo libro della *Politica*, rappresenta il tema centrale di tutta l'opera. Lo studio preliminarmente condotto nelle parti precedenti ha un valore prettamente strumentale, necessario a stabilire e descrivere alcune condizioni – sulla città in generale, sulla famiglia e sul cittadino²²⁸ – propedeutiche alla successiva analisi delle costituzioni, il cui fine è quello di individuare quali sia, tra esse, la forma migliore (αρίστη πολιτεία); ma per poterlo stabilire, occorre prima «indagare se vi siano un solo o più tipi di costituzione e, se ve ne sono più di uno, quali e quanti siano e quali differenze vi siano tra di essi»²²⁹. Aristotele riporta sei tipi di costituzione, ponendo come criterio di distinzione tra di esse quello che i Greci definivano πολίτευμα²³⁰, ovvero

²²⁶ Aristotele, *Pol.* III, 14, 1285a 25-29.

²²⁷ Sui diversi significati del termine si cfr. C. Bearzot, *La polis greca*, Bologna 2009.

²²⁸ «Chi istituisce una ricerca sulla costituzione, per cercare il tipo in cui ogni costituzione rientra o quello in cui rientra una costituzione determinata, deve forse innanzitutto condurre la sua indagine intorno alla città, per determinare che cosa essa sia, in quanto città» (Aristotele, *Pol.* III, 1, 1274b 32-34).

²²⁹ Aristotele, *Pol.* III, 6, 1278b 6-8.

²³⁰ Sulla differenza tra πόλις, πολιτεία e πολίτευμα si cfr., per esempio, E. Berti, *La nozione di società politica in Aristotele*, in O. Gigon, M.W. Fischer (Hrsg.), *Antike Rechts- und Sozialphilosophie*, «Salzburg Schriften zur Rechts-, Staat- und Sozialphilosophie», VI, Frankfurt a. M. 1988, pp. 80-96.

«la parte di cittadinanza che detiene il potere supremo»²³¹ – che nelle democrazie, ad esempio, coincide con il δῆμος, nelle oligarchie con gli ὀλίγοι e «altrettanto dicasi per gli altri casi»²³² – e che, nella definizione ultima²³³ stabilita da Aristotele, coincide pienamente con la πολιτεία: «la costituzione è l'ordine della città, di tutte le cariche e soprattutto dell'autorità sovrana, che ovunque è costituita dal governo della città, governo che è la stessa costituzione»²³⁴.

Tra le forme costituzionali individuate da Aristotele sussiste, secondo lo Stagirita, un rapporto assiologico, in quanto solo tre di esse – il regno, l'aristocrazia e il regime costituzionale (πολιτεία)²³⁵ – sono considerate costituzioni «rette», cioè giuste, perché hanno come fine ultimo l'interesse comune; le altre tre forme – tirannide, oligarchia e democrazia – nascono, invece, come degenerazioni delle prime, poiché finalizzate all'interesse dei governanti, quindi possiedono un carattere dispotico, mentre la città è una comunità di liberi:

Le degenerazioni delle precedenti forme di governo sono la tirannide rispetto al regno, l'oligarchia rispetto all'aristocrazia e la democrazia rispetto al regime costituzionale. Infatti la tirannide è il governo monarchico esercitato in favore del monarca, l'oligarchia mira all'interesse dei ricchi, la democrazia a quello dei poveri; ma nessuna di queste forme mira all'utilità comune²³⁶.

La derivazione delle forme costituzionali «deviate» da quelle «rette» fa sì che queste ultime risultino anteriori a quelle, non dal punto di vista storico-cronologico, quanto da quello strettamente logico e teleologico – come era già stato stabilito dallo Stagirita a proposito del rapporto tra la πόλις e gli altri tipi di comunità che l'avevano preceduta storicamente²³⁷ –, dal momento che non è possibile formulare definizioni e giudizi sulle costituzioni deviate in assenza di un modello corretto di riferimento, rappresentato dalle costituzioni rette e giuste, tra le quali, inoltre, è ravvisabile il sistema costituzionale migliore, la πολιτεία, che nella prospettiva aristotelica rappresenta il fine al quale ciascuna comunità deve tendere²³⁸: «è di dominio comune che le costituzioni differiscano

²³¹ E. Berti, *Il pensiero politico di Aristotele*, cit., p. 62.

²³² Cfr. Aristotele, *Pol.* III, 6, 1278b 12-15.

²³³ Le altre definizioni di *πολιτεία* sono quelle di «un ordine imposto» a quelli che abitano la città (*Pol.* III, 1, 1274b 38); «la vita stessa della città» (IV, 11, 1295a 40-41); «un ordine delle magistrature cittadine, concernente il modo della loro distribuzione, il governo della cittadinanza e il fine di ciascuna comunità» (IV, 1, 1289a 14-18); «un ordine imposto alle cariche politiche» (IV, 3, 1290a 7-8).

²³⁴ «πολίτευμα δ' ἐστὶν ἡ πολιτεία» (Aristotele, *Pol.* III, 6, 1278b 8-11).

²³⁵ Si tratta del sistema costituzionale pensato da Aristotele, che possiede una natura intermedia tra democrazia e oligarchia, ed è giudicato dal filosofo come la migliore forma di costituzione. Il nome attribuitogli dallo Stagirita è proprio *πολιτεία*.

²³⁶ Aristotele, *Pol.* III, 7, 1279b 4-10.

²³⁷ Cfr. *supra*, p. 41, n. 227.

²³⁸ Cfr. Aristotele, *Pol.* IV, 1, 1289a 14-18.

specificamente e che alle une spetti il primo posto, alle altre l'ultimo, dal momento che bisogna considerare posteriori le costituzioni errate e degenerate rispetto a quelle perfette»²³⁹.

L'esistenza di diversi tipi di costituzione, spiega Aristotele, nasce dal fatto che ogni città, pur ricercando il miglior sistema di vita per i suoi membri, tende a identificarlo in modi diversi e, insieme ad esso, le condizioni, quindi i mezzi, attraverso i quali può perseguire il suo scopo:

Ma la città è una comunità di simili che si propone come scopo il raggiungimento della miglior vita possibile. Poiché la felicità è la cosa migliore, e consiste nell'attuazione della virtù e nel suo uso perfetto, ma di essa accade che alcuni uomini possano avere una qualche parte, mentre altri poco o nulla, da questo evidentemente derivano varie specie e forme di città e molteplici costituzioni. Gli uomini perseguono la felicità in modi diversi e con mezzi disparati foggiano modi di vita diversi e diverse costituzioni²⁴⁰.

I mezzi, o le condizioni, che guidano l'agire politico di un determinato sistema costituzionale rappresentano le parti di cui si compone la costituzione in quanto totalità. Poiché ogni totalità è il risultato dell'unione di queste parti, che contribuiscono alla formazione dell'intero, in maniera coerente con il metodo di ricerca stabilito all'inizio dell'opera²⁴¹, anche per condurre una ricerca sulla migliore forma costituzionale bisogna scomporre l'unità nelle sue singole parti ed effettuare un'analisi preliminare di ognuna di esse prima di poter giungere a definire stabilmente quale essa sia, se già esiste, o come debba essere. Il primo elemento indagato da Aristotele è ancora una volta la città, la quale, in questo contesto, non è più analizzata come un insieme, ma in quanto parte della *πολιτεία*, poiché quest'ultima è, innanzitutto, un ordinamento imposto agli abitanti della città²⁴². Essendo la città, a sua volta, un composto formato da ulteriori elementi, anche questi devono necessariamente essere analizzati in vista del fine stabilito. Bisogna cominciare quindi dal cittadino, in quanto «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»²⁴³; ma non si tratta di una questione semplice da risolvere, dal momento che, come sapeva bene Aristotele, il diritto di cittadinanza varia al variare delle costituzioni, quindi ogni città stabilisce dei criteri diversi per attribuire lo *status* di cittadino ai suoi membri. La legislazione di Atene, ad esempio, dalla quale dipendevano i diritti e i doveri dello

²³⁹ Aristotele, *Pol.* III, 1, 1275a 38-1275b 2. In merito al dibattito su questo tema si può cfr. W. W. Fortenbaugh, *Aristotle on Prior and Posterior, Correct and Mistaken Constitutions*, in «Transactions of the American Philological Association», 106 (1976), pp. 125-137.

²⁴⁰ Aristotele, *Pol.* VII, 8, 1328a 35-1328b 2.

²⁴¹ Cfr. *supra*, p. 32, n. 175. «Non sfuggono le analogie metodologiche con il I libro dove, per contro, è la famiglia, nucleo della "città sociale", a essere sottoposta allo stesso procedimento» (S. Gastaldi, *L'uomo buono e il buon cittadino in Aristotele*, in «Elenchos», 16 (1995), pp. 253-290, p. 255).

²⁴² «ἡ δὲ πολιτεία τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων ἐστὶ τάξις τις» (Aristotele, *Pol.* III, 1, 1274b 38).

²⁴³ Aristotele, *Pol.* III, 1, 1274b 41-1275a 2.

stesso Aristotele, concedeva la cittadinanza solo ai figli di cittadini ateniesi, i quali dovevano essere riconosciuti prima alla nascita e poi all'età di diciotto anni dai membri dell'assemblea del demo di appartenenza²⁴⁴, in modo da garantire la legittimità di nascita e quindi l'ereditarietà della stirpe. Pochi erano i casi in cui qualche straniero otteneva la cittadinanza a seguito di accordi politici, perché di norma²⁴⁵ gli ξένοι e i μέτοικοι erano esclusi dalla categoria di cittadini, anche se risiedevano nella πόλις per molti anni o tutta la vita; quindi nel contesto ateniese diritto di cittadinanza e di residenza non coincidevano. Anche i βάνανσοι e i δοῦλοι erano esclusi dal gruppo dei cittadini: pur trattandosi di individui che operavano quotidianamente all'interno della πόλις, provvedendo al buon funzionamento del sistema sociale ed economico della città, non potevano essere considerati πολῖται poiché, a causa della loro natura e della funzione svolta nel contesto sociale, costituivano solo delle proprietà – come era già stato affermato a proposito degli schiavi²⁴⁶:

Come negli altri composti naturali non sono parti del composto quelle senza le quali esso non potrebbe sussistere, così chiaramente non si devono considerare come parti della città o di qualche altra comunità, che costituisca un genere unitario, tutte quelle che sono necessarie alla loro stessa sussistenza. [...] Perciò la città ha bisogno della proprietà ma questa non fa parte della città; e la proprietà comprende molti esseri animati²⁴⁷.

Anche dal punto di vista antropologico gli individui appartenenti a queste categorie non risultano idonei a occupare il ruolo di cittadini, poiché sono mancanti di quella funzione che deve appartenere imprescindibilmente a ogni πολίτης, cioè l'esercizio della virtù. Infatti, «l'uomo, in quanto uomo, ha una o più funzioni, alle quali non può venir meno se non tradendo se stesso, perché è dalla natura che provengono. E infatti egli è per natura composto di anima e di corpo: l'anima è superiore al corpo: di conseguenza le attività dell'anima sono superiori a quelle del corpo e tra le attività dell'anima quelle della parte più nobile dell'anima, il *logos*. [...] L'attività secondo virtù della parte più alta dell'anima, cioè il *logos*, può procurare all'uomo la sua realizzazione completa, ossia la sua *eudaimonia*, ponendosi così come fine del suo operare. Sicché il *logos* serve all'uomo per svolgere nel modo più pieno le funzioni che gli competono come cittadino e per raggiungere l'*eudaimonia*: dunque l'*eudaimonia* compete a chi è vero cittadino»²⁴⁸.

²⁴⁴ Cfr. Aristotele, *Athen. Pol.* 42.

²⁴⁵ Anche se in alcune πόλεις poteva capitare che «stranieri e meteci potevano essere accolti tra i cittadini mediante un decreto di ascrizione». Su questo cfr. C. Bearzot, *La polis greca*, Bologna 2009, p. 71.

²⁴⁶ Cfr. *supra*, p. 36.

²⁴⁷ Aristotele, *Pol.* VII, 8, 1328a 21-35.

²⁴⁸ R. Laurenti, *Introduzione alla Politica di Aristotele*, Roma 1992, pp. 61-62.

Affermare che il possesso e l'esercizio adeguato della virtù sia un requisito indispensabile per essere un πολίτης non è però sufficiente per giungere a una definizione assoluta di cittadino. Il concetto di virtù appare in questo contesto troppo relativo, dal momento che esistono diverse virtù e non tutte le costituzioni attribuiscono ad esse il medesimo valore; «perciò si deve necessariamente ammettere che la virtù del cittadino si commisura alla costituzione»²⁴⁹ vigente nella città in cui egli è πολίτης e, di conseguenza, ogni modello costituzionale stabilisce un preciso *iter* formativo destinato ai πολῖται affinché divengano dei 'buoni cittadini'²⁵⁰. Ma poiché esistono tanti tipi di costituzione, esisteranno di riflesso altrettante forme di virtù possedute dai cittadini, quindi la πολιτου ἀρετή non può essere considerata unica e perfetta, a differenza di quella stabilita, nella riflessione etica, per l'uomo buono (ἀγαθὸν ἄνδρα), il quale «è tale in quanto possiede una sola virtù che è perfetta. È evidente allora che il buon cittadino (πολίτης σπουδαῖος) può non possedere la virtù secondo la quale si è uomini buoni. [...] e poiché è impossibile che tutti i cittadini siano simili, la virtù del buon cittadino e dell'uomo buono non è la stessa»²⁵¹. Quale delle due, dunque, è preferibile? La ricerca della risposta aristotelica a questa domanda rinvia di necessità alla questione posta in apertura del settimo libro della *Politica*, ovvero quale sia il tipo di vita preferibile²⁵². Anche a proposito di questo aspetto, il contesto di indagine in cui si muove Aristotele è sempre quello della ricerca sulla costituzione migliore, la quale pone come ulteriore prerequisito alla sua definizione conclusiva l'individuazione dell'αἰρετώτατος βίος²⁵³. I generi di vita a cui fa riferimento lo Stagirita in questa parte dell'opera sono due²⁵⁴: la vita politica e la vita filosofica, che coincidono con le altrettante forme di virtù stabilite prima, quella del buon cittadino e quella dell'uomo buono. Afferma Aristotele che «tutti gli uomini che amano distinguersi per la virtù praticano uno di questi generi di vita»²⁵⁵, dovendo scegliere, però, tra l'uno o l'altro, poiché le condizioni richieste per la corretta pratica di entrambi rendono incompatibile l'esercizio concomitante dei due tipi di βίος.

²⁴⁹ Aristotele, *Pol.* III, 4, 1276b 30-31.

²⁵⁰ Cfr. S. Gastaldi, *L'uomo buono e il buon cittadino in Aristotele*, cit., pp. 265-266.

²⁵¹ Aristotele, *Pol.* III, 4, 1276b 33-1276a 1. Contribuisce a marcare la differenza tra le due forme di ἀρεταί la scelta linguistica dell'aggettivo σπουδαῖος, che indica una serie di «componenti operative» prettamente politiche, escluse invece dalla dimensione strettamente morale del pensiero etico aristotelico. Cfr. S. Gastaldi, *L'uomo buono e il buon cittadino in Aristotele*, cit., p. 267; Id., *Lo 'spoudaios' aristotelico tra etica e politica*, in «Elenchos», 8 (1987), pp. 63-104.

²⁵² La frase posta a conclusione del terzo libro della *Politica*, che risulta oltretutto incompleta, sembra coincidere perfettamente con l'inizio del settimo libro. Questa assonanza ha spinto alcuni studiosi del testo a ipotizzare una continuità tra queste due parti dell'opera, ritenendo che in origine vi fosse tra di esse una continuità, frammezzata dall'inserimento, in fase editoriale, dei libri centrali.

²⁵³ Aristotele, *Pol.* VII, 1, 1323a 14-16.

²⁵⁴ Cfr. Aristotele, *Eth. Eud.* I, 4, 1215a 26-32: Esistono ovviamente altre forme di vita, «ma sono praticate solo perché rispondono a delle necessità – come per esempio la vita di coloro che esercitano le arti volgari, quelle pecuniarie e quelle meccaniche (per “volgari” intendo quelle che sono intraprese solo per acquisire una reputazione, per “meccaniche” quelle sedentarie e intraprese per denaro, mentre per “pecuniarie” intendo quelle che si occupano dell'acquisto in piazza e della vendita al minuto)». La traduzione delle Etiche è di A. Fermani, in Aristotele, *Le tre etiche e il trattato sui vizi e le virtù*, a cura di A. Fermani, Milano 2018.

²⁵⁵ Aristotele, *Pol.* VII, 1, 1323a 29-32.

Si potrebbe tuttavia chiedere, proprio da parte di coloro che considerano la vita secondo virtù come la preferibile, se la vita politica e pratica sia preferibile alla vita sciolta da tutte le occupazioni esterne, quale quella dedita alla speculazione, che alcuni dicono essere l'unica che convenga a un filosofo²⁵⁶.

Per affrontare adeguatamente la questione, Aristotele sceglie come punto di partenza per la sua indagine le opinioni più note e condivise dalla comunità intellettuale sull'argomento, rappresentate, da una parte, dai sostenitori della vita teoretica (il riferimento qui è probabilmente ad Aristippo e agli edonisti), i quali ritengono che la vita dell'uomo libero, di colui, cioè, che possiede tempo e risorse per dedicarsi pienamente ed esclusivamente alla filosofia, sia la migliore e quindi da preferire; dall'altra, i fautori del βίος πολιτικός (presumibilmente si fa riferimento a Gorgia e ai sofisti) credono che una vita dedita solo agli studi, priva di occupazioni e interessi 'pratici' – e l'attività pratica più virtuosa da loro considerata è quella politica – non possa rendere un uomo veramente felice. Nel suo discorso politico Aristotele tenta una mediazione tra le due posizioni, affermando che entrambe siano accettabili per certi aspetti e da respingere per ulteriori²⁵⁷: è vero, infatti, che il dominio dispotico sugli altri, previsto dall'esercizio dell'autorità politica, non rende gli uomini felici, perché la vera felicità è quella dell'uomo libero, non del padrone; ma hanno torto i sostenitori del βίος πολιτικός quando affermano che la vita politica sia da preferire a quella teoretica poiché quest'ultima è mancante di azione e di valore pratico. Invero, Aristotele sostiene fermamente che la felicità non deve essere concepita come riposo, inerzia, inattività, quindi estraneazione totale dall'attività pubblica²⁵⁸ (tale diventerà con Epicuro e le scuole filosofiche di età ellenistica) – errore compiuto, invece, da buona parte degli intellettuali suoi predecessori e contemporanei; e dimostra, riprendendo parte delle teorie formulate nelle opere di argomento etico, che entrambi i sistemi di vita, se frutto di una scelta libera e consapevole, possono generare, a gradi diversi, una condizione di felicità nell'uomo che decide di abbracciarne i caratteri. Dalle *Etiche*, infatti, si apprende che sia la vita politica, sia quella filosofica, e anche quella dedita al piacere, sono orientate alla ricerca della

²⁵⁶ Aristotele, *Pol.* VII, 1, 1323a 25-29.

²⁵⁷ Cfr. Aristotele, *Pol.* VII, 3, 1325a 16 sgg.

²⁵⁸ Bisogna precisare che la vita contemplativa descritta dallo Stagirita costituisce sempre una forma di attività, che Aristotele identifica con il termine ἐνέργεια. «La nozione di *enèrgheia*, che indica, nel discorso etico, l'attivazione cui si sottopongono le funzioni dell'anima per conseguire le modalità di comportamento eccellenti, viene qui fortemente avvicinata a quella di prassi. Anziché contrapporsi ad essa, la *theoria* ne rappresenta la forma più eminente, tanto da consentire ad Aristotele di affermare che "soprattutto noi diciamo che agiscono in senso proprio (*kyrios*), anche nel caso di azioni esterne, coloro che attraverso le loro riflessioni ne dirigono la realizzazione (Pol. 1325b 21-24)» (S. Gastaldi, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, cit., p. 196). Per una lettura del rapporto tra vita contemplativa e vita politica attraverso i concetti di πρᾶξις, ἐνέργεια ed ἔξις cfr. L. Candiotta, *La vita politica e la vita contemplativa nella concezione aristotelica della felicità*, in «Peitho. Examina antiqua», 1, 3 (2012), pp. 143-154; C. Baracchi, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, Cambridge 2008.

felicità, ognuna attraverso un suo proprio mezzo, rispettivamente la virtù, la saggezza e il piacere²⁵⁹. La maggior parte degli individui – prosegue lo Stagirita – tende a confondere la felicità con il piacere, ritenendo che solo l'appagamento degli ἡδοναί materiali e corporei procuri la vera felicità, e ciò li spinge a vivere una «vita animalesca»²⁶⁰, continuamente sottomessa agli istinti. Un numero più esiguo di uomini, invece, si dedica all'attività politica, credendo che la felicità si identifichi con gli onori che questa forma di βίος procura; come chiarisce Aristotele, «pare che costoro vadano alla ricerca dell'onore (τιμή) per convincersi di essere persone di valore; infatti cercano di essere onorati dai saggi, e da coloro che li conoscono, per il fatto di essere dotati di virtù; e quindi è evidente che, per essi, la virtù è superiore all'onore»²⁶¹. Tuttavia, precisa subito dopo il filosofo, il solo possesso della virtù non è di per sé garanzia di felicità: «infatti sembra possibile che anche chi possiede la virtù dorma o resti inattivo per tutta la vita e che, inoltre, si trovi a patire dei mali, e gli capitino delle disgrazie terribili»²⁶². Perciò, anche il βίος πολιτικός presenta dei limiti, che possono essere di ostacolo al raggiungimento di una condizione umana autenticamente felice, dal momento che l'esercizio politico comporta ingiustizia, se si comanda sugli altri in maniera dispotica, o sacrifici, se esercitato correttamente, poiché il governante rinuncia alla sua felicità per il bene e la felicità dei cittadini e della πόλις. L'autentica e incondizionata εὐδαιμονία, per Aristotele, non si ottiene quindi praticando qualunque tipo di virtù, ma esercitando solo la più eccellente e la più perfetta²⁶³, la sapienza, che solo l'uomo saggio, il σοφός, è in grado di mettere in atto. Quella del sapiente appare una scelta di vita consacrata allo studio e alla ricerca (θεωρία), una continua attività contemplativa che richiede inevitabilmente di allontanarsi da tutte le πράξεις che impegnano l'uomo comune, tra queste anche l'attività politica. È evidente che in Aristotele, diversamente dal suo maestro Platone, l'uomo politico e il filosofo non possono coincidere, perché quest'ultimo, per condurre una vita autenticamente θεωρητικός, necessita di quella condizione che i Greci chiamavano σχολή, il tempo libero dalle occupazioni lavorative – riservate, come già spiegato, alle categorie dei 'manovali' (βάνανσοι e schiavi) –, che consente di dedicarsi esclusivamente allo studio e alla riflessione, preferibilmente all'interno di una scuola (come quella fondata dallo stesso Aristotele), lontano dai rumori della città e dai problemi della vita politica. «È chiaro quindi che, se la vita filosofica corrisponde all'αἰρετώτατος βίος, essa avrà bisogno del massimo di σχολή, vale a dire di quel tempo libero, indispensabile per lo studio e la ricerca della verità, che i latini chiameranno otium; per questa ragione la scelta di un tale tipo di vita è, in linea di principio, prerogativa di quei soli uomini che nella

²⁵⁹ Cfr. Aristotele, *Eth. Eud.* I, 4, 1215a 34-1215b 5; *EN*, I, 5, 1095b 14 sgg.

²⁶⁰ Aristotele, *Eth. Nic.* I, 5, 1095b 20.

²⁶¹ Aristotele, *Eth. Nic.* I, 5, 1095b 26-30.

²⁶² Aristotele, *Eth. Nic.* I, 5, 1095b 31-1096a 1.

²⁶³ Cfr. Aristotele, *Eth. Nic.* I, 7, 1098a 18.

città possono godere della più ampia libertà, essendoci chi lavora per loro, ma, in linea di fatto, di quei pochi che scelgono di dedicare l'intera loro esistenza, piuttosto che all'attività politica – che purtuttavia Aristotele presenta con maggior frequenza come il modello di vita virtuosa più consono all'uomo dabbene –, alla vita contemplativa e noetica»²⁶⁴, così definita perché praticata esercitando lo strumento cognitivo più elevato che l'uomo possiede: l'intelletto (νοῦς), che «è ciò che di più eccellente c'è in noi, e gli oggetti verso cui si rivolge l'intelletto sono i più eccellenti di quelli di cui abbiamo conoscenza»²⁶⁵.

Sia che si tratti dell'intelletto o di qualcos'altro, ciò che per natura sembra destinato a comandare, a dominare e ad avere conoscenza delle realtà belle e divine, sia che l'intelletto stesso sia divino, sia che esso rappresenti la realtà più divina che è in noi, la sua attività secondo la virtù sua propria costituirà la felicità perfetta²⁶⁶.

Il βίος θεωρητικός rappresenta, quindi, la più elevata forma di vita a cui l'uomo sapiente, il filosofo, deve tendere, perché l'attività teoretica è quella che più si avvicina all'attività divina, di cui Aristotele parla in *Metafisica Λ*, quando, descrivendo il funzionamento del Motore immobile, afferma che esso non è altro che νόησις νοήσεως (pensiero di pensiero)²⁶⁷. Di conseguenza, il φιλόσοφος sarà l'uomo più felice perché esercita una forma di contemplazione quanto più simile, nei limiti concessi dalla sua condizione umana, a quella della divinità, l'essere in assoluto più felice proprio perché la sua stessa 'esistenza' coincide con l'esercizio del pensiero. Nell'essere umano, di conseguenza, l'attività dell'intelletto, poiché deriva dalla razionalità, procura all'uomo la felicità più completa, proprio perché lo spinge sempre più verso il divino e lo allontana, di contro, dalla dimensione animalesca che tende costantemente a dominarlo:

L'attività dell'intelletto, che è teoretica, spicca per eccellenza e non persegue alcun fine al di fuori di se stessa, possiede un suo proprio piacere completo (e questo intensifica l'attività) ed è dotata di autosufficienza, della libertà dai fastidi e della capacità di non stancare, per quanto questo sia possibile all'essere umano, e di tutte le altre caratteristiche che si addicono all'individuo beato e che, come è evidente, dipendono da tale attività. Questa, allora, verrà ad essere la felicità umana perfetta, quando copre lo spazio di una vita intera. [...] Però un tale modo di vivere verrà ad essere superiore a quello concesso all'essere umano, dato che egli non vivrà in questo modo in quanto essere umano ma in quanto

²⁶⁴ R.L. Cardullo, *Felicità e scholê nel pensiero etico-politico di Aristotele*, in F. Eustacchi, M. Migliori, *Per la rinascita di un pensiero critico contemporaneo. Il contributo degli antichi*, Milano 2017, pp. 219-230, p. 221.

²⁶⁵ Aristotele, *Eth. Nic.* X, 7, 1177a 20-21.

²⁶⁶ Aristotele, *Eth. Nic.* X, 7, 1177a 13-17.

²⁶⁷ Aristotele, *Metaph.* Λ, 9, 1074b 34-35.

in lui c'è qualcosa di divino. [...] Se quindi l'intelletto costituisce qualcosa di divino rispetto all'essere umano, anche la vita secondo l'intelletto sarà divina rispetto alla vita umana. [...] E questa vita, di conseguenza, sarà massimamente felice²⁶⁸.

Aristotele era pienamente consapevole del fatto che una forma di vita come quella teoretica da lui descritta non era accessibile a tutti gli uomini, poiché, come aveva più volte stabilito, molti individui sono mancanti di quella capacità razionale che sola può spingere un uomo a praticare l'attività noetica; o, anche se la possiedono, non sono in grado di esercitarla adeguatamente. Questa condizione, che potremmo definire 'psichica' – proprio perché è strettamente legata al diverso funzionamento dell'anima (ψυχή) individuale –, è in parte causa ed effetto anche dello *status* sociale di questi stessi individui, i quali, essendo costretti a vivere una vita finalizzata solo alla sopravvivenza, quindi dedita unicamente al lavoro fisico o manuale, vivono in una condizione di ἀσχολία, poiché non hanno diritto a del tempo libero da dedicare ad altre attività; e anche se questo venisse loro concesso, essendo esclusi dalla sfera educativa, non hanno l'opportunità di acquisire nemmeno le competenze minime per approcciarsi allo studio delle discipline teoretiche. La felicità per questi uomini – se è consentito parlare in questi termini a proposito dei gruppi sociali subordinati – consiste solo nell'attualizzazione delle potenzialità che gli sono proprie, dunque nella messa in atto, attraverso l'azione (ἔργον), della disposizione (ἔξις) che meglio identifica la loro natura²⁶⁹:

per quanto è possibile, ci si deve immortalare e fare di tutto per vivere secondo la parte migliore che è in noi. [...] E si potrebbe anche pensare che ciascuno di noi consiste in questo elemento, dato che è il principale e il migliore; quindi sarebbe assurdo se uno non scegliesse il modo di vivere che gli è proprio ma quello di un altro. [...] infatti, ciò che per natura è appropriato a ciascuno, costituisce, per lui, la cosa più importante e la più piacevole²⁷⁰.

Sembra dunque che alla gerarchia stabilita tra i 'tipi' di uomini²⁷¹ corrisponda una stessa gerarchia relativa alle forme di vita, al cui vertice si pone il βίος φιλόσοφος e alla base il βίος ἀπολαυστικός²⁷², la vita all'insegna del godimento e in vista del piacere, ricercata da uomini, come gli operai e i commercianti, che esercitano «le arti volgari e meccaniche»²⁷³ e conducono «vite ignobili e contrarie alla virtù»²⁷⁴. Al di sopra di questa si trova il βίος χρηματιστής, destinato

²⁶⁸ Aristotele, *Eth. Nic.* X, 7, 1177b 19-1178a 8.

²⁶⁹ Cfr. L. Candioto, *La vita politica e la vita contemplativa*, cit. p. 144.

²⁷⁰ Aristotele, *Eth. Nic.* X, 7, 1177b 33-1178a 6.

²⁷¹ Cfr. *supra*, p. 38.

²⁷² Cfr. Aristotele, *Eth. Nic.* I, 5, 1095b 17.

²⁷³ Aristotele, *Eth. Eud.* I, 4, 1215a.

²⁷⁴ Aristotele, *Pol.* VII, 9, 1328b 40-41.

all'accumulo di ricchezze, e al gradino superiore, subito sotto la vita contemplativa, Aristotele pone il βίος πολιτικός, la forma di vita guidata dalla virtù della saggezza (φρόνησις), tipica dell'uomo politico²⁷⁵, il quale, non dovendosi occupare della sua sussistenza materiale, può dedicarsi pienamente alla gestione politica, anche se non in maniera del tutto esclusiva, come avviene per la vita teoretica del φιλόσοφος:

Al secondo posto, poi, viene la felicità secondo l'altra virtù, dato che le attività secondo virtù sono umane²⁷⁶. L'attività delle virtù pratiche consiste nell'agire politico o nelle azioni di guerra; le azioni riguardanti questi campi, d'altra parte, non sembrano prive di fastidi, e quelle legate alla guerra ne sono piene [...]. Ma anche l'attività politica, dal canto suo, è piena di fastidi e da essa derivano poteri e onori al di là dello stesso governare, o almeno deriva la felicità per se stessi e per i proprio concittadini, che è un'altra cosa rispetto all'attività politica di cui noi, chiaramente, andiamo in cerca, ritenendola appunto una cosa diversa. Quindi, se l'agire politico e le azioni di guerra hanno la precedenza per bellezza e per grandezza tra le azioni secondo virtù, ma non sono prive di fastidi, esse mirano a qualche altro fine e non sono scelte di per sé; al contrario, l'attività dell'intelletto, che è teoretica, spicca per eccellenza e non persegue alcun fine al di fuori di se stessa, possiede un suo proprio piacere completo (e questo intensifica l'attività) ed è dotata di autosufficienza, della libertà dai fastidi e della capacità di non stancare, per quanto questo sia possibile all'essere umano, e di tutte le altre caratteristiche che si addicono all'individuo beato e che, come è evidente, dipendono da tale attività. Questa, allora, verrà ad essere la felicità umana perfetta, quando copre lo spazio di una vita intera²⁷⁷.

Il primato del βίος θεωρητικός sembra dunque dipendere, in parte, anche dalla maggiore disponibilità di σχολή concessa al filosofo, della quale non può usufruire pienamente l'uomo politico, essendo costantemente impegnato a destreggiarsi tra le numerose occupazioni e difficoltà della pratica politica. Spetta dunque alla πόλις e alla sua costituzione garantire ai cittadini quel tempo esente dalle necessità quotidiane, affinché ognuno di essi possa essere libero di praticare la forma di vita preferibile e più consona alla sua natura; e il perseguimento di tale finalità implica, per necessità, che la città ideale si costituisca secondo determinate condizioni, senza le quali, del resto, essa non

²⁷⁵ Il modello di riferimento scelto da Aristotele è Pericle.

²⁷⁶ Aristotele, *Eth. Nic.* X, 8, 1178a 9-10; A. Fermani, in *Le tre etiche*, cit., p. 992, n. 441: «All'attività contemplativa, dunque, che è contemporaneamente la più elevata, la più continua, la più piacevole e la più autosufficiente e che procura, a chi è in grado di esercitarla, la massima e perfetta felicità, e che rende l'uomo felice al massimo grado, segue un altro modello di vita e felicità, fondato sulle virtù "umane", ugualmente buono e lodevole ma non ottimo. "La duplicità di vie di accesso alla felicità sembra, pertanto, essere scandita in modo inequivocabile: la via "divina" dell'attività teoretica sta alla "via umana", consistente nell'esercizio delle virtù etiche, come la "felicità prima" sta alla "felicità seconda". E ciò che è secondo non è affatto da disprezzare, anzi configura un modello eudaimonistico ugualmente lodevole ed ugualmente buono. Non ottimo, ma buono. [...] (A. Fermani, *Aristotele e la felicità: flessibilità metodologica e versatilità esistenziale*, in M. Migliori, A. Fermani [a cura di], *Platone e Aristotele, Dialettica e logica*, Brescia 2008, pp. 122-123)».

²⁷⁷ Aristotele, *Eth. Nic.* X, 7, 1177b 6-27.

potrebbe neanche sussistere. Innanzitutto deve essere garantita una quantità di cibo sufficiente per tutti gli abitanti, poi c'è bisogno delle arti, delle armi e di abbondanza di denaro per le necessità interne e in caso di guerre; inoltre, il culto divino, che prende il nome di sacerdozio, e, infine, la più necessaria di tutte, «il giudizio sugli interessi e sui diritti reciproci»²⁷⁸.

Queste dunque sono le funzioni di cui si può dire che ogni città deve disporre, perché la città è una massa di uomini non raggruppati a casaccio, ma capace di vita autosufficiente, come usiamo dire, e se manca di qualcuna di quelle funzioni, è assolutamente impossibile che possa ancora costituire una comunità autosufficiente. Bisogna perciò che la città sia costituita secondo queste funzioni: deve cioè avere un certo numero di contadini che le procurino il cibo, degli artigiani, dei guerrieri, dei commercianti, dei sacerdoti e dei giudici di ciò che è necessario e utile²⁷⁹.

Nella parte della *Politica* in cui vengono delineati i tratti del progetto della κάλλιστη πολιτεία, lo Stagirita si sofferma, anzitutto, sulla descrizione delle caratteristiche del territorio e della popolazione, in termini quantitativi e qualitativi. Il criterio che deve guidare la fondazione della nuova πόλις è sicuramente quello qualitativo, poiché, sostiene Aristotele, non è il numero degli abitanti a rendere una città migliore ma la sua «capacità»²⁸⁰, la capacità di essere autosufficiente, che significa garantire non la semplice sopravvivenza, ma la vita buona. Posto questo come principio teleologico, si può definire di conseguenza la grandezza della città e della sua popolazione. Una comunità troppo grande, sostiene Aristotele, risulterebbe troppo difficile da gestire, di contro una troppo piccola non basterebbe a se stessa: ed è proprio della città, invece, bastare a se stessa; dunque, il numero degli abitanti non è indice della grandezza di una città, «perché non sono la stessa cosa una città grande e una città ricca di abitanti»²⁸¹. Inoltre, una popolazione troppo numerosa rende difficile ai governanti tenere in ordine e sotto controllo la città, dal momento che – afferma Aristotele –, affinché questi possano comandare adeguatamente e pronunciare giudizi corretti, devono conoscere le qualità dei cittadini, altrimenti «giudizi e distribuzioni di cariche non riusciranno bene»²⁸²; a ciò si aggiunge anche il rischio che in una città troppo popolosa stranieri e meteci si confondano facilmente con i cittadini, perché l'elevato numero di individui consente loro di passare inosservati. «È chiaro allora che il miglior limite per la città è il maggior numero di abitanti compatibile con una vita autosufficiente e che possa esser colto con un unico sguardo»²⁸³.

²⁷⁸ Cfr. Aristotele, *Pol.* 7, 8, 1328a 41 sgg.

²⁷⁹ Aristotele, *Pol.* 7, 8, 1328b 15-23.

²⁸⁰ Aristotele, *Pol.* 7, 4, 1326a 12.

²⁸¹ Aristotele, *Pol.* 7, 4, 1326b 18.

²⁸² Aristotele, *Pol.* 7, 4, 1326a 17-18.

²⁸³ Aristotele, *Pol.* 7, 4, 1326b 22-24.

Anche la natura del territorio deve soddisfare lo stesso requisito di autosufficienza, che può essere raggiunto garantendo alla πόλις una totale autonomia produttiva, in quanto «l'autosufficienza consiste nell'avere tutto e nel non avere bisogno di nulla»²⁸⁴. Di conseguenza, anche la morfologia del territorio deve essere adatta al trasporto di prodotti e merci, e deve garantire una certa sicurezza dalle aggressioni nemiche, quindi deve sostenersi su un terreno che sia impervio per i nemici e agevole per gli abitanti della città che necessitano di spostarsi. E anche la collocazione geografica della πόλις deve essere scelta seguendo un criterio preciso, quella della medietà, in modo che le popolazioni greche si situino in quel μέσον topografico che sta al centro tra i due poli geograficamente opposti, occupati dai popoli europei e asiatici, in modo che a questa μεσότης territoriale corrisponda una stessa natura caratteriale del popolo greco, in cui convergono i pregi e le doti, ma non i difetti, posseduti dagli altri popoli²⁸⁵. Queste caratteristiche, che sanciscono l'assoluta superiorità degli Elleni sui popoli stranieri, sono quelle che Aristotele attribuisce ai cittadini dell'ἀρίστη πολιτεία: elemento animoso e componente riflessiva, che, tramite l'educazione, consentono di sviluppare da una parte il coraggio – che si manifesta nei combattimenti in difesa della città – e dall'altra la competenza politica, le due attività sulle quali Aristotele fonda il buon funzionamento del sistema governativo della sua πολιτεία²⁸⁶. È evidente che il tanto caro principio aristotelico della medietà, che costituisce il concetto cardine attorno al quale Aristotele sviluppò la sua teoria etica, giunti a questo punto, converge pienamente ed esplicitamente anche nel pensiero politico; e non è forse un caso che la composizione della *Politica* sia immediatamente successiva alla stesura dell'*Etica Nicomachea*, la cui parte finale rappresenta il preludio del trattato politico: proprio a voler dimostrare che la politica, nonostante sia una scienza architettonica, trovi parte dei suoi fondamenti nelle teorie etiche, a riprova di quanto la sfera individuale e quella collettiva combacino, e del fatto che ci sia un rapporto bidirezionale costante tra i due saperi pratici. Non può esistere, infatti, una città giusta e felice se gli uomini che la compongono non abbiano prima acquisito, grazie agli insegnamenti etici, quell'*habitus* di virtù prescritto dalla scienza del comportamento individuale; ma, ugualmente, il singolo individuo non potrà formarsi alle virtù se mancherà nella πόλις, quindi nel contesto collettivo, una formazione *ad hoc* impartita dallo Stato, costantemente affiancata dagli insegnamenti della παιδεία tradizionale, i cui contenuti devono essere costantemente garantiti e preservati dai νόμοι della città. E per l'appunto, nel quarto libro della *Politica* si legge che

²⁸⁴ Aristotele, *Pol.* 7, 5, 1326b 29-30.

²⁸⁵ Questo argomento era già stato in parte trattato nel paragrafo III.2. Cfr. *supra*, p. 28.

²⁸⁶ Cfr. Aristotele, *Pol.* 7, 9, 1329a 2 sgg; S. Gastaldi, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, cit., p. 198: «L'adozione del criterio generazionale consente di valorizzare le prerogative ugualmente presenti in ciascuno; al tempo stesso questo tipo di successione cronologica, che assicura a tutti l'accesso al potere a tempo debito, elimina il pericolo di sollevazioni da parte di chi detiene la forza delle armi. Una volta raggiunta un'età avanzata, non più adatta allo svolgimento delle cariche di governo, il cittadino assumerà le funzioni sacerdotali, che in tutte le città greche rientrano a pieno titolo nei compiti politici».

se è esatta la definizione dell'*Etica*, secondo la quale la vita felice è quella che si svolge secondo virtù e senza impedimenti e la virtù è una medietà, la vita media è necessariamente la migliore qualora si tratti di quella medietà che è accessibile a tutti. E gli stessi criteri discriminano la virtù e il difetto della città e della costituzione [...] ²⁸⁷.

Poiché anche la scelta del miglior ordinamento politico per la città deve essere guidata dallo stesso principio di medietà, Aristotele prevede che le funzioni di governo vengano assegnate, a turno, esclusivamente ai cittadini. Questi sono i soli membri della πόλις in grado di acquisire le virtù morali e di esercitarle nel modo giusto, perseguendo e raggiungendo il *giusto mezzo* (μέσον) ²⁸⁸ in vista del bene collettivo. Ai πολῖται sono destinate sia le funzioni militari sia quelle politiche, le prime condotte in età giovanile, le seconde in età senile, dal momento che quelle richiedono l'uso della forza, queste della saggezza. In tal modo è garantito a tutti i cittadini un eguale accesso alle cariche pubbliche e viene mantenuta una stabilità interna, preservando la città dai conflitti tra i suoi governanti:

In quanto ciascuna di queste funzioni appartiene a età diverse e richiede l'una la saggezza e l'altra la forza, i loro titolari debbono essere persone diverse; ma poiché, d'altra parte, è impossibile che coloro che hanno la capacità di esercitare la violenza e di resistere si assoggettino sempre all'autorità di qualche altra persona, bisogna che quelle funzioni per questo appartengano alle stesse persone, perché coloro che hanno in mano la forza militare hanno anche in mano i destini della costituzione. Non resta che dare questi poteri politici a quei due gruppi ma non nello stesso tempo. Natura vuole che i giovani abbiano la forza e i vecchi la saggezza, sicché è utile ed è ritenuto giusto dividere i poteri politici tra i due gruppi tenendo conto di questo fatto: e si farà una distribuzione secondo il merito. Un'altra condizione è che coloro che esercitano queste cariche siano i proprietari, perché i cittadini debbono avere abbondanza di mezzi e i proprietari sono cittadini ²⁸⁹.

E ancora, lo stesso criterio della medietà deve essere utilizzato per stabilire chi siano i cittadini ai quali conferire il governo e l'amministrazione della πολιτεία, come affermato nel quarto libro della *Politica* a proposito della ripartizione sociale della popolazione:

In tutte le città vi sono tre parti: i ricchissimi, i poverissimi e quelli che stanno in mezzo tra gli uni e gli altri. Poiché si ammette che la misura e la medietà sono sempre la cosa migliore, è chiaro che un possesso medio di ricchezze è la condizione migliore di ogni altra, perché in essa è più facile obbedire alla ragione. Infatti è difficile che chi è troppo bello o forte o nobile o ricco, oppure chi si trova nelle condizioni

²⁸⁷ Aristotele, *Pol.* 4, 11, 1295a 35-40.

²⁸⁸ Cfr. Aristotele, *Eth. Eud.* II, 5, 1222a 6 sgg; *Eth. Nic.* II, 6, 1106a 14 sgg.

²⁸⁹ Aristotele, *Pol.* 7, 9, 1329a 8-19.

contrarie a queste, cioè è troppo povero o debole o assolutamente privo di onori, segua i dettami della ragione. Anzi, gli uni s'insuperbiscono e compiono grandi misfatti, gli altri diventano malvagi con azioni cattive minute [...]. Inoltre chi è in una posizione mediana non evita le cariche pubbliche e non intriga per ottenerle: cose entrambe pericolose per la città²⁹⁰.

Sembra che Aristotele voglia concedere il primato della gestione statale ai μέσοι, quella parte del corpo cittadino che per le condizioni economiche, e soprattutto per le attitudini caratteriali che conseguono a quelle stesse condizioni, risulta l'unica adatta a governare la πόλις. Difatti – prosegue il filosofo –, gli uomini troppo ricchi, poiché crescono nell'agio e sono educati alla mollezza e alla disobbedienza, non sono in grado di sottostare ad alcuna autorità, ma riescono solo a esercitarla, spesso con violenza; gli individui troppo poveri, al contrario, appaiono eccessivamente remissivi, non in grado di esercitare alcun tipo di autorità, col risultato di sottomettersi ai comandi altrui fino a ridursi in condizioni di schiavitù. Dalle comunità in cui si mantengono solo questi tipi di rapporti sorgeranno, di conseguenza, città abitate solo da servi e padroni, mai da uomini liberi; mentre una città giusta deve essere costituita da «cittadini uguali e simili tra loro, e ciò accade soprattutto con cittadini che appartengono alle classi medie: perciò la città meglio governata sarà quella in cui si realizzano queste condizioni da cui per natura deriva la struttura politica»²⁹¹. I membri della «classe media», invece, dimostrano di riuscire a mantenere una posizione d'equilibrio, intermedia tra gli eccessi e i difetti degli altri due gruppi, che consente loro di non provare invidia per i possedimenti dei ricchi, né di essere oggetto di invidia da parte dei poveri.

È chiaro dunque che la miglior comunità politica è quella che si fonda sulla classe media e che le città che sono in queste condizioni possono avere una buona costituzione, quelle, dico, in cui la classe media è più numerosa e più potente delle due estreme o almeno di una di esse. Essa, infatti, legandosi all'una o all'altra, farà pendere la bilancia e impedirà che uno degli estremi contrari raggiunga un potere eccessivo. Perciò è una grandissima fortuna che i cittadini effettivi abbiano una ricchezza sufficiente e intermedia, poiché dove gli uni posseggono troppo e gli altri nulla si giunge alla democrazia estrema o all'oligarchia pura o alla tirannide determinata dagli eccessi dell'una o dell'altra. Infatti la tirannide sorge soprattutto dalle democrazie più arroganti e dalle oligarchie; molto meno dalle forme intermedie e da quelle vicine a esse²⁹².

²⁹⁰ Aristotele, *Pol.* 4, 11, 1295b 1-13.

²⁹¹ Aristotele, *Pol.* 4, 11, 1295b 25-28.

²⁹² Aristotele, *Pol.* 4, 11, 1295b 34-1296a 3.

La forma intermedia di costituzione ha il vantaggio, inoltre, di garantire una certa stabilità nel tempo, poiché i μέσοι, mediando tra le pretese degli altri gruppi politici, contribuiscono a ridurre i rischi di rivolte. Di fatto, non è un caso che le crisi politiche insorgano meno nelle città grandi, dove la «classe media» è in numero maggiore, diversamente da quelle più piccole, nelle quali cresce il divario tra i ricchi e i poveri e non rimane spazio per la categoria intermedia. Così appare nelle città democratiche, «che sono più sicure e più durature delle oligarchie per la posizione che vi hanno gli appartenenti al ceto medio, che sono numerosi e partecipano agli onori più nelle democrazie che nelle oligarchie»²⁹³. All'epoca in cui visse Aristotele le costituzioni dominanti nelle πόλεις greche erano principalmente democratiche e oligarchiche, e la causa di questa condizione politica è rintracciata dal filosofo proprio nella mancanza di una «classe media», che determina la presa al potere o dei ricchi, nel caso dell'oligarchia, o dei poveri, nelle democrazie; e la brama di potere degli uni e degli altri non consente di istituire con facilità una costituzione media, perché «ormai nelle città si è stabilita l'abitudine di non perseguire l'uguaglianza, e si preferisce la ricerca di dominio o la rassegnazione nell'oppressione»²⁹⁴. Da tali considerazioni sembra che l'ἀρίστη πολιτεία ricercata da Aristotele coincida effettivamente con la μέση πολιτεία, «un modello politico proponibile alla maggioranza delle città, al quale esse possono approssimarsi nella misura in cui e a condizione che la maggioranza delle città esibisca al proprio interno un gruppo di mediamente abbienti in grado di influenzare in modo più o meno grande l'esito costituzionale»²⁹⁵.

La μέση πολιτεία, come costituzione mista di oligarchia e democrazia²⁹⁶, richiede, per essere tale, che vengano acquisiti taluni aspetti (norme, regole, istituzioni) dell'una costituzione e dell'altra e scartati tutti quegli elementi che, nella concezione aristotelica, risultano degenerativi per il corretto funzionamento di entrambi i sistemi politici:

[...] diciamo in che modo il cosiddetto regime costituzionale venga alla luce oltre la democrazia e l'oligarchia e come lo si debba organizzare. Così risulteranno contemporaneamente chiari i caratteri con cui distinguiamo la democrazia e l'oligarchia, dal momento che bisogna tracciare la distinzione tra queste due forme e poi, prendendo dall'una e dall'altra, costituire un composto, come si fa con un simbolo. Tre sono i modi in cui possono avvenire la mistione e l'unione: 1) Si prende quanto stabiliscono le leggi di entrambi i regimi, come nell'amministrazione della giustizia [...]. 2) Si prende il medio tra gli ordinamenti di entrambe le forme estreme di costituzione [...]. 3) Si può prendere dall'uno e dall'altro sistema legislativo, cioè alcune cose dall'oligarchia e alcune dalla democrazia [...] un criterio per

²⁹³ Aristotele, *Pol.* 4, 11, 1296a 13-16.

²⁹⁴ Aristotele, *Pol.* 4, 11, 1296a 40- 1296b 2.

²⁹⁵ P. Accattino, *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Torino 1986, p. 95.

effettuare una buona mescolanza è che la risultante deve poter essere detta tanto una democrazia quanto un'oligarchia, ed è chiaro che ciò può avvenire solo di quella mescolanza che sia stata fatta bene²⁹⁶.

Dunque, la scelta di Aristotele di inserire oligarchia e democrazia tra le forme costituzionali deviate non comporta necessariamente un rifiuto *in toto* dei principi e delle istituzioni che ad esse appartengono, ma sembra rappresentare, piuttosto, una critica costruttiva ai due regimi più diffusi nella Grecia classica, i quali, nella reale prassi politica, manifestavano un forte contrasto con i principi teorici sui quali si fondavano i loro contenuti costituzionali.

Come si legge ancora nella *Politica*,

non deve sfuggire ciò che oggi sfugge a molte costituzioni degenerate, cioè la medietà: infatti molte delle cose che paiono democratiche mandano in rovina la democrazia e molte delle cose che paiono oligarchiche mandano in rovina l'oligarchia. Coloro poi che credono che la sola virtù sia quella della costituzione che sostengono, la spingono all'estremo. [...] La democrazia e l'oligarchia, anche se sono degenerazioni rispetto all'ordinamento ideale, tuttavia possono tenersi in vita; ma se si spinge troppo ciascuna di esse, allora in un primo tempo si deteriorerà la costituzione e, alla fine, essa non sarà più neppure una costituzione. Perciò è necessario che il legislatore e l'uomo politico non ignorino quali istituzioni democratiche preservino e quali mandino in rovina la democrazia e quali istituzioni oligarchiche preservino e quali mandino in rovina l'oligarchia²⁹⁷.

La questione che si pone a questo punto del discorso è se effettivamente la miglior forma di *πολιτεία* debba essere identificata con la costituzione mista di cui parla Aristotele o con qualcun'altra delle forme costituzionali descritte; altrimenti, se possa trattarsi di un modello prettamente utopistico, come sembra implicitamente affermare lo stesso Aristotele in alcuni punti della sua opera. Questo aspetto, estremamente controverso, della proposta politica dello Stagirita ha rappresentato uno dei temi più affrontati e argomentati sin dai primi esegeti di Aristotele, e sul quale si scontrano ancora oggi molti studiosi del suo pensiero politico. Nell'ambito della letteratura contemporanea sul tema, la posizione dominante, quella che ha avuto – sin dalla seconda metà del Novecento – il successo maggiore è l'interpretazione democratica della teoria politica aristotelica, che in questa sede verrà trattata, nella sua particolare accezione 'neo-aristotelica', nel capitolo successivo. Ma a essa si sono affiancate, soprattutto dalla fine dello stesso secolo, concezioni alternative e contrastanti della *πολιτεία* descritta dallo Stagirita. Tra queste, la più accettata e condivisa nella letteratura anglosassone

²⁹⁶ Aristotele, *Pol.* 4, 9, 1294a 30-1294b 18.

²⁹⁷ Aristotele, *Pol.* 5, 9, 1309b 19-37.

è la lettura ‘aristocratica’ della costituzione ideale, per cui la migliore costituzione discussa da Aristotele nella *Politica* sarebbe una specifica forma di aristocrazia – come sembrerebbe suggerire la stessa definizione data dallo Stagirita di ‘ἀρίστη πολιτεία –, quella che Keyt ha definito la «vera aristocrazia»²⁹⁸ e che nell’opera aristotelica è presentata come «la prima e miglior forma» di governo aristocratico²⁹⁹. A differenza degli altri tipi da esso derivati, il sistema aristocratico vero e proprio, spiega Aristotele, è il solo nel quale governano gli uomini «che sono migliori in assoluto e non in rapporto a un qualche modello di uomo buono»³⁰⁰, quindi quegli individui – che nella visione politica di Aristotele sono solo i cittadini – in grado di esercitare il potere politico secondo virtù, perché virtuosa è la loro stessa natura. Capita, infatti, che «anche dove non ci si prende pubblicamente cura della virtù vi sono alcuni che godono buona fama e paiono essere persone perbene»³⁰¹.

Il maggiore sostenitore di questa teoria ‘aristocratica’, lo studioso americano David Keyt, è giunto a formulare tale ipotesi partendo dall’analisi della teoria della giustizia distributiva come è presentata da Aristotele nell’*Etica Nicomachea*. Per lo Stagirita, infatti, la giustizia distributiva non rappresenta solo un parametro di natura quantitativa, quello utilizzato dall’uomo politico per la suddivisione dei beni materiali e della ricchezza all’interno della comunità – quindi legato esclusivamente al sistema economico di una πόλις –, ma piuttosto un criterio di ordine qualitativo che orienta nella scelta dei futuri governanti, gli uomini migliori (ἄριστοι) appunto, in modo che venga garantita la corretta distribuzione del potere politico (πολιτική ἀρχή) tra i cittadini più meritevoli. Per Aristotele, infatti, il criterio che deve guidare tale scelta è l’ἀξία, il merito, una qualità talmente relativa da non consentirne una valutazione oggettiva, poiché, come precisa il filosofo, «nelle distribuzioni tutti concordano che il giusto deve essere valutato rispetto a un certo merito, ma non tutti intendono il merito allo stesso modo, ma i democratici lo intendono come il fatto di essere liberi, gli oligarchici lo fanno risiedere nella ricchezza e talvolta nella nobiltà di nascita, gli aristocratici nella virtù. Quindi il giusto è, in qualche modo, il risultato di una proporzione»³⁰². Proprio ricorrendo all’uso del sistema proporzionale geometrico³⁰³, Keyt sviluppa il ragionamento che lo porta alla conclusione stabilita, cioè che la costituzione migliore per Aristotele sia in realtà il sistema aristocratico *par excellence*; e per dimostrare la sua tesi si serve dei risultati tratti da una serie di

²⁹⁸ «True aristocracy». Cfr. D. Keyt, *Aristotle’s Theory of Distributive Justice*, In D. Keyt, F.D. Jr. Miller (eds.), *A Companion to Aristotle Politics*, Oxford 1991, pp. 238-278, p. 239.

²⁹⁹ Aristotele, *Pol.* 4, 7, 1293b 18-19.

³⁰⁰ Aristotele, *Pol.* 4, 7, 1293b 3-5.

³⁰¹ Aristotele, *Pol.* 4, 7, 1293b 12-14.

³⁰² Aristotele, *Eth. Nic.* V, 3, 1131a 25-29.

³⁰³ Cfr. D. Keyt, *Aristotle’s Theory of Distributive Justice*, cit., p. 240: «Geometric proportion (*geometrikê analogia*) (EN V.3. 1131b 12-13) is so called on account of the large role it plays in geometry: for example, in the definition of the similarity of rectilinear figures. It is contrasted with arithmetic proportion, the mathematical idea underlying Aristotle’s principle of corrective justice. Geometric proportion is an equality of ratios (*isotês logôn*) (V. 3. 1131a3 l); arithmetic proportion, of differences».

proporzioni sviluppate attraverso il confronto tra le tre forme costituzionali più discusse da Aristotele nella *Politica* – la democrazia, l’oligarchia e l’aristocrazia –, utilizzando come parametro ciò che lo studioso definisce «standard di valore»³⁰⁴, il cui contenuto varia a seconda del diverso modo di intendere il concetto di giustizia e il valore ad essa attribuito. Nel caso del sistema democratico – così come descritto dallo Stagirita in *Politica* V, 1, 2 – tale standard è rappresentato dall’ἐλευθερία, la libertà, il criterio scelto dai democratici per la ripartizione del potere politico, finalizzato a garantire l’uguaglianza dei cittadini nell’accesso alle cariche pubbliche:

Il presupposto della costituzione democratica è la libertà, tanto che si dice che solo con questa costituzione è possibile godere della libertà, che si afferma essere il fine di ogni democrazia. Una delle caratteristiche della libertà è che le stesse persone in parte siano comandate e in parte comandino. Infatti la giustizia, nella concezione democratica, consiste nell’uguaglianza secondo il numero e non secondo il merito, con la conseguenza che la massa sarà sovrana, e che fine della città e giusto sarà quello che sarà parso ai più. Infatti si dice che ogni cittadino deve avere quanto qualsiasi altro; dopo di che nelle democrazie saranno più potenti i poveri dei ricchi, perché i primi sono in numero maggiore e conta il parere dei più. Questo è uno dei caratteri della libertà che tutti i sostenitori della democrazia pongono come suo tratto definitorio; un altro consisterebbe nel vivere ciascuno come vuole. E questa sarebbe, dicono, opera della libertà, dal momento che gli schiavi vivono non come vogliono. Da questa seconda definizione della democrazia è derivato il rifiuto totale dell’autorità in primo luogo, o altrimenti il suo esercizio a turno; il che contribuisce alla realizzazione della libertà come uguaglianza. Su questi presupposti e su un’autorità di questo tipo si fondano queste istituzioni democratiche [...]³⁰⁵.

Totalmente contrapposti appaiono, invece, i criteri scelti per realizzare la giustizia oligarchica, il cui «standard di valore» è rappresentato dalla ricchezza (πλοῦτος). È oligarchico che la classe dirigente sia determinata dalla ricchezza piuttosto che dalla libertà, così come selezionare i dicasteri tra i ricchi³⁰⁶, restringere l’appartenenza all’ecclesia a chi possiede ingenti proprietà e stabilire un requisito patrimoniale ancora più elevato per le alte cariche amministrative, esecutive e militari. In secondo luogo, è tipico delle oligarchie nominare i funzionari per elezione anziché per sorteggio e, nei casi in cui l’ecclesia e i dicasteri siano composti da ricchi e poveri, non pagare questi per la partecipazione e multare quelli in caso di assenza³⁰⁷. Proprio del governo oligarchico, in netto contrasto con la prassi democratica, è, inoltre, la presenza di poche cariche, ricoperte per lunghi

³⁰⁴ «standards of worth». Cfr. *ivi*, p. 242.

³⁰⁵ Aristotele, *Pol.* 6, 2, 1317a 40-1317b 18.

³⁰⁶ Cfr. Aristotele, *Pol.* 4, 16, 1301a 12-13.

³⁰⁷ Cfr. Aristotele, *Pol.* 4, 9, 1294a 37-39; 1297a 17-19; 1298b 16-18.

periodi dalle stesse persone e aventi il massimo potere, il quale non è egualmente distribuito tra i cittadini, ma proporzionato alla ricchezza dei singoli³⁰⁸.

Ciascuna forma di oligarchia deve essere ricavata da termini contrari rispetto a quelli della democrazia, mettendo in corrispondenza alla forma contraria di democrazia la prima forma di oligarchia che è la meglio temperata. Essa è affine al cosiddetto regime costituzionale, in cui bisogna dividere in due i censi rendendoli alcuni più tenui e altri più consistenti, tenui per le cariche necessarie e alti per quelle che detengono la parte maggiore del potere³⁰⁹.

Sia nel caso del governo democratico sia di quello oligarchico, prescindendo dalla scelta del criterio utilizzato nella distribuzione del potere politico, emergono numerosi limiti e contraddizioni, che Aristotele attribuisce, in entrambi i casi, a un'errata applicazione del concetto di giustizia, come spiega lui stesso sempre nella *Politica*:

Ora bisogna determinare quali caratteristiche sono attribuite all'oligarchia e quali alla democrazia e che cosa sia la giustizia per l'oligarchia, che cosa per la democrazia. Tutte e due arrivano a una qualche giustizia, ma a una giustizia parziale, essendo entrambe incapaci di determinare che cosa sia giusto in ogni caso e in senso pieno. [...] Tuttavia, poiché il giusto è relativo alle persone ed è una distribuzione uniforme rispetto alle cose e alle persone, come abbiamo già detto nelle trattazioni dedicate all'etica, si ammette in genere come suo requisito l'uguaglianza delle cose, ma non quella delle persone, soprattutto per la ragione testé detta: cioè perché si giudica male quando si è parte in causa e perché, affermando una pretesa parziale, gli antagonisti credono di affermare il giusto nella sua totalità. Infatti gli uni, che si distinguono sotto certi aspetti, per esempio nelle ricchezze, credono di essere totalmente diversi dagli altri, mentre gli altri, che sono uguali al resto dei cittadini sotto qualche aspetto, per esempio nella libertà, credono di esserlo in tutto. Ma gli uni e gli altri tralasciano l'essenziale. Se infatti le comunità si fossero costituite per l'accumulo di ricchezza, allora la partecipazione ai diritti politici sarebbe proporzionata alla ricchezza e gli oligarchi potrebbero avere ragione, in quanto non sarebbe giusto che godesse della somma di cento mine, sia in se stessa, sia per quel che può rendere, tanto chi ha contribuito per una mina quanto chi ha contribuito per tutto il resto³¹⁰.

Nel caso della democrazia, nonostante l'impegno a dar forma a un certo numero di istituzioni finalizzate a garantire l'equità politica e la corretta partecipazione di tutti i πολῖται agli organi di governo, permane sempre un certo relativismo nel sistema di distribuzione delle cariche pubbliche,

³⁰⁸ Cfr. Aristotele, *Pol.* 6, 3, 1318a 18-21.

³⁰⁹ Aristotele, *Pol.* 6, 6, 1320b 20-24.

³¹⁰ Aristotele, *Pol.* 3, 9, 1280a 7-31.

dovuto al fatto che lo «standard di valore» utilizzato nelle πόλεις democratiche, l'ἐλευθερία appunto, non costituisce un parametro numerico, quindi oggettivo, per la suddivisione del potere politico, ma rappresenta piuttosto ciò che Keyt definisce uno «standard elastico»³¹¹. Infatti, come insegna la storia della democrazia greca, la libertà, come tutti i valori, subisce gli effetti delle condizioni storiche, adattandosi in momenti diversi alle esigenze di un dato governo o agli obiettivi politici dei suoi *leader*. Nel caso di Atene, ad esempio, nei periodi di benessere e fioritura la democrazia considerava liberi e ammetteva come cittadini solo i figli di entrambi i genitori ateniesi; quando i tempi erano più duri e il numero dei cittadini era ridotto rispetto alle necessità comunitarie, i criteri stabiliti per attribuire lo *status* di cittadino tendevano a ridursi in modo da ampliare il gruppo dei πολῖται. Negli anni in cui visse Aristotele, il sistema democratico ateniese considerava cittadini liberi solo i maschi, adulti, figli di entrambi i genitori ateniesi, quindi il criterio di riferimento nella distribuzione delle cariche era commisurato rispetto a tre fattori: il genere, l'età e la stirpe³¹². Non è un caso che lo stesso Aristotele abbia affermato che la democrazia è nata «quando, dal fatto che tutti sono uguali in un certo senso, si è creduto che tutti fossero assolutamente uguali tra loro»³¹³:

Dove [...] tutti sono uguali per natura, è anche giusto che tutti partecipino al comando, sia questo un bene o un male; a questo ci si avvicina se gli uguali a turno lasciano le cariche e sono in condizioni simili quando decadono dal potere, mediante un avvicendamento al comando e al servizio, che stabilisce delle diversità temporanee. E allo stesso modo quelli che comandano si alternano alle diverse cariche. È evidente pertanto da ciò che si è detto che per natura non esiste una città che abbia un'unità così stretta quale alcuni vogliono riscontrare in essa, e che ciò che è presentato come il massimo bene delle città distrugge le città stesse in quanto tali, mentre il bene dovrebbe salvaguardare ciò di cui è bene³¹⁴.

La maggiore contraddizione dei governi oligarchici, invece, sarebbe stata quella di non aver effettuato una distribuzione dell'autorità politica in maniera proporzionale alla ricchezza dei singoli; piuttosto di aver assegnato indiscriminatamente il potere politico ai cittadini stabilendo un'unica soglia minima di ricchezza. Come sostiene Keyt, una soluzione a tale errore sarebbe stata quella di proporzionare i voti alla ricchezza di ogni πολίτης: ad esempio, se Callia è due volte più ricco di Corisco, assegnargli il doppio dei voti rispetto a quello³¹⁵. In questo modo non sarebbe stato

³¹¹ D. Keyt, *Aristotle's Theory of Distributive Justice*, cit., p. 243.

³¹² Cfr. *ibidem*: «Freedom in this narrow sense is a matter of citizen birth, not simply of free status; and in the *Politics* Aristotle indicates the scale by which Greek democracies graded a person's extraction (III.5.1278a28-34, VI.4.1 319b6-11): (a) Both parents citizens; (b) Citizen father, alien mother; (c) Citizen mother, alien father; (d) Citizen father or mother, other parent a slave».

³¹³ Aristotele, *Pol.* 5, 1, 1301a 28-31.

³¹⁴ Aristotele, *Pol.* 2, 2, 1261a 39-1261b 9.

³¹⁵ Cfr. D. Keyt, *Aristotle's Theory of Distributive Justice*, cit., p. 246.

necessario limitare la partecipazione all'ecclesia solo ai possidenti, ma ogni cittadino avrebbe potuto prendervi parte in quantità pari alla sua ricchezza. Un secondo espediente sarebbe stato quello di proporzionare la durata delle cariche alla ricchezza. In questo caso – riprendendo l'esempio precedente –, Callia, essendo ricco due volte in più di Corisco, avrebbe potuto ricoprire una determinata carica esecutiva, amministrativa o militare per il doppio del tempo rispetto all'altro³¹⁶.

Altrettanto controversa appare la situazione nel caso dell'aristocrazia, il cui principio di distribuzione politica è costituito dalla virtù; quindi, se una persona è più virtuosa di un'altra, secondo la concezione aristocratica della giustizia, dovrebbe possedere più autorità politica di quella. Ma quanto di più? A questa domanda non si può dare una risposta definitiva, poiché la virtù, a differenza della ricchezza, ma in maniera simile alla libertà, è una qualità intensiva piuttosto che estensiva e ciò non consente di dedurre quanto un uomo sia, dal punto di vista quantitativo, più virtuoso di un altro. Di conseguenza, non esiste un parametro che consenta di stabilire quanta autorità politica debba avere un individuo rispetto agli altri in base al valore della virtù posseduta³¹⁷; né sarebbe corretto, diversamente da altri³¹⁸, tentare di dedurre questo criterio da ulteriori caratteristiche individuali, come ad esempio l'altezza o la bellezza:

Inoltre, a questa stregua, ogni bene dovrebbe essere confrontabile con ogni altro. Se un certo grado di statura conferisce una certa superiorità politica, allora in generale la statura può stare a petto della ricchezza e della libertà. Sicché se uno eccelle per statura più che un altro per virtù e in generale la statura può valere più della virtù, allora tutti i beni saranno confrontabili tra loro; perché se è vero che c'è una misura in cui una cosa vale più di un'altra, ci sarà anche una misura in cui le due cose saranno equivalenti. Ma poiché questo è impossibile, è chiaro che anche nel campo politico è ragionevole disputarsi le cariche tenendo conto non di rapporti inuguaglianza casuali [...], ma solo di quelli che derivano da fattori che contribuiscono alla sussistenza della città e dei quali bisogna tener conto nella disputa per le cariche politiche. Perciò a ragione si contendono gli onori politici i nobili, i liberi e i ricchi³¹⁹.

Aristotele prosegue spiegando che se ogni attributo personale facesse parte di un corretto standard di valore, tutti i beni dovrebbero essere commensurabili. Ma ciò è impossibile, perché non può essere valutata, ad esempio, l'altezza di un uomo rispetto alla virtù di un altro, in quanto si tratta

³¹⁶ Ivi, pp. 246-247.

³¹⁷ Cfr. ivi, p. 247.

³¹⁸ Il riferimento presente nella *Politica* riguarda il passo III, 20, 1-2 delle *Storie* di Erodoto, nel quale si legge «Gli Etiopi presso i quali Cambise mandava la sua ambasceria sono, si dice, gli uomini più alti e più belli del mondo. Si racconta che differiscano dagli altri uomini per molte usanze e in particolare per questa, relativa al potere regale: ritengono degno di essere re il cittadino che giudicano più alto e dotato di una forza fisica proporzionata alla sua statura».

³¹⁹ Aristotele, *Pol.* 3, 12, 1283a 3-17.

di beni appartenenti a categorie diverse: la prima è un bene quantitativo, appartenente al corpo; l'altra è un bene qualitativo che riguarda l'anima:

[che] le cariche fossero distribuite in modo ineguale secondo la superiorità in un qualsiasi genere di bene, anche se in tutto il resto chi le riceve non le eccellesse affatto sugli altri: infatti per coloro che si distinguono giusto e merito sono diversi rispetto agli altri. Ma adottando questa misura bisognerebbe concedere un qualche diritto politico anche a chi si distingue per il colore della pelle, per la statura o per altri beni del genere. Ma ciò non è forse un errore palese? E lo metteranno in luce esempi tratti da scienze e tecniche: per esempio, se vi sono più suonatori di flauto che posseggano tutti la stessa bravura tecnica, non bisogna dare flauti migliori a quelli che hanno natali più nobili, dal momento che questi non suonano meglio; ma in base all'eccellenza nella prestazione bisogna assegnare il migliore strumento. [...] Per attenersi al partito opposto bisognerebbe che la superiorità in ricchezza e nobiltà di nascita contribuissero all'abilità tecnica del suonatore, mentre non vi contribuiscono affatto³²⁰.

Date tali premesse, sembra che nessuna delle tre costituzioni presentate possenga i requisiti necessari per ricoprire il ruolo di ἀρίστη πολιτεία. In effetti, come cerca di dimostrare Keyt, per uscire da questa impasse e giungere alla conclusione proposta è necessario effettuare un ulteriore passo, che consiste nella ricerca di una definizione chiara e univoca di πόλις, che prescindendo dalle singole concezioni che di essa hanno i diversi regimi costituzionali: infatti, i difensori dell'oligarchia la considerano come una società ristretta nella quale il potere è suddiviso tra pochi eletti; i democratici la ritengono una società libera in cui si può «vivere ciascuno come vuole»³²¹; e i sostenitori dell'aristocrazia una comunità etica orientata all'educazione e alla virtù³²². Ma la ricerca di tale definizione richiede, a sua volta, una risposta preliminare, ovvero quale sia il fine da essa perseguito³²³. La discussione più completa su tale aspetto della teoria aristotelica si trova in *Politica* 1, 11, 9, una parte in cui Aristotele si impegna a cercare una definizione 'reale' e non nominale di πόλις³²⁴, una definizione che ne esprima l'essenza, «perché è evidente che della virtù politica si deve preoccupare una città degna di questo nome e che non sia tale solo a parole. Altrimenti la comunità cittadina diventerebbe un'alleanza militare [...] e la legge sarebbe una mera convenzione e, come disse il sofista Licofrone, una garanzia dei mutui diritti, ma non sarebbe in grado di rendere buoni e giusti i cittadini»³²⁵. Invece, come sostiene Aristotele in diversi punti dell'opera, la πόλις si distingue

³²⁰ Aristotele, *Pol.* 3, 12, 1282b 23-1283a 3.

³²¹ Aristotele, *Pol.* 6, 2, 1317b 11-12.

³²² Cfr. Aristotele, *Pol.* 4, 8, 1294a 9-10.

³²³ D. Keyt, *Aristotle's Theory of Distributive Justice*, cit., pp. 249 sgg.

³²⁴ Per la differenza tra i due tipi di definizione cfr. Aristotele, *An. Post.* II, 9, 93b 30 sgg.

³²⁵ Aristotele, *Pol.* 3, 9, 1280b 6-12.

dalle altre forme di vita associata perché persegue come suo fine «la miglior vita possibile»³²⁶ per i suoi πολῖται. L'essenza di una città, infatti, prosegue il filosofo, non consiste nella vicinanza geografica dei suoi membri, né nella condivisione di un territorio o di una stessa costituzione.

Per quale causa? Non perché i membri della comunità non siano abbastanza vicini. Infatti se costoro, che hanno questi rapporti, si riunissero, ma se ciascuno considerasse la casa come una città e se il loro aiuto reciproco si limitasse ai soli casi di aggressione esterna, quasi in virtù di un trattato militare, neppure in questo caso, a guardar le cose con una certa precisione, si potrebbe dire che si tratta di una città, dal momento che i loro rapporti sarebbero gli stessi, in condizioni di vicinanza o di lontananza locale. È pertanto evidente che la comunità cittadina non è costituita soltanto dall'identità del luogo, dall'astinenza dal danno reciproco e dalla garanzia dei rapporti commerciali, perché, sebbene queste cose siano imprescindibili per l'esistenza della città, tuttavia, anche se si realizzano tutte, non c'è ancora una città, ma questa è la comunità che garantisce la buona vita e alle famiglie e alle stirpi, e ha come fine una vita indipendente e perfetta. [...] Fine della città è dunque la *buona vita* e per raggiungere questo fine si impiegano tutti quei mezzi. La città è una comunità di stirpi e villaggi in una vita perfetta e indipendente, cioè, come diciamo, in una vita vissuta in modo bello e felice. Perciò bisogna ammettere che la comunità politica abbia come fine le belle azioni e non semplicemente la convivenza³²⁷.

A questa definizione sussegue un'ulteriore precisazione relativa al ruolo dei cittadini, o meglio di coloro che sono degni di acquisire codesto *status*:

Quanti contribuiscono nella misura più alta alla vita di questa comunità partecipano alla città in grado più alto di quelli che, uguali a essi per la libertà in cui sono nati o per la stirpe da cui provengono, o addirittura superiori, sono inferiori in virtù politica o, superando gli altri in ricchezza, ne sono superati in virtù³²⁸.

Stabilito dunque il fine, *ergo*, la definizione ultima di πόλις, ne consegue, almeno dal punto di vista teorico – come insegna Aristotele –, che le uniche costituzioni politiche che mirano alla vita buona e alla felicità sono due: il regno e l'aristocrazia³²⁹ (la 'vera' aristocrazia)³³⁰; anche se l'esperienza storica della Grecia insegna che pochi, o forse nessuno, sono stati i casi in cui siano sorti regimi costituzionali di questo genere. Gli unici modelli ai quali il filosofo fa riferimento, in quanto

³²⁶ Aristotele, *Pol.* 7, 8, 1328a 36-37.

³²⁷ Aristotele, *Pol.* 3, 9, 1280b 24-1281a 4 (corsivo mio).

³²⁸ Aristotele, *Pol.* 3, 9, 1081a 4-8.

³²⁹ Cfr. Aristotele, *Pol.* 4, 2, 1289a 30-33: «Dell'aristocrazia e del regno si è già parlato (e trattare della costituzione migliore è, infatti, trattare di quelle indicate con questi due nomi, perché ciascuna di esse pretende di reggersi sulla virtù efficacemente praticata)».

³³⁰ Cfr. D. Keyt, *Aristotle's Theory of Distributive Justice*, cit., p. 251.

πόλεις ben governate, sono Sparta, Cartagine e le città di Creta, ovvero delle aristocrazie considerate secondarie rispetto a quelle vere perché non hanno come fine la buona vita e la felicità:

Dove la costituzione mira alla ricchezza, alla virtù e al popolo, come a Cartagine, si ha l'aristocrazia, mentre là dove si hanno di mira due soli elementi, la virtù e il popolo, come a Sparta, la costituzione è una mescolanza di quei due fattori, il dominio popolare e la virtù. Perciò, oltre la prima e miglior forma, vi sono ancora queste altre due specie di aristocrazia; una terza specie è quella costituita da tutte quelle forme di regime costituzionale che tendono piuttosto all'oligarchia³³¹.

Il fatto che Aristotele non riporti nel suo trattato alcun esempio concreto di una reale πόλις aristocratica sembra in parte dipendere dai principi della sua teleologia naturalistica, i quali, applicati alla dimensione politica, stabiliscono che le costituzioni corrette, quelle secondo natura (κατὰ φύσιν), si verificano raramente, se non mai; mentre le πόλεις che deviano da questa norma, quelle contrarie alla natura (παρὰ φύσιν), sono le più diffuse: «Infatti vi sono in natura il governo di un padrone, quello di un re e quello dei cittadini; e questo è giusto e utile. Ma non sono secondo natura né il governo tirannico né tutti gli altri regimi che costituiscono degenerazioni, perché si tratta di forme che sono contro natura»³³². Perciò, una πόλις che non mira alla vita buona e alla felicità è un fallimento di ciò per cui è nata ed è contraria alla natura; è una sorta di scherzo della natura e non meriterebbe affatto il nome di πόλις³³³, poiché questo termine, in senso stretto, si applica solo alle comunità che mirano alla vita buona e alla felicità, anche se in senso lato viene utilizzato dallo Stagirita per designare le πόλεις che si discostano in un grado o nell'altro da questo fine. Non è un caso che facciano parte della costituzione migliore, quella più corretta (ορθοτάτη), perché mira alla vita buona e alla felicità, solo due regimi: la regalità assoluta e la vera aristocrazia. Mentre le cosiddette aristocrazie secondarie sono deviazioni della prima; e la tirannia, l'oligarchia e la democrazia sono deviazioni di queste ultime. Dunque, la costituzione migliore – o più corretta – è l'unica conforme alla natura, come sostiene esplicitamente Aristotele in *Etica Nicomachea* quando afferma: «resta il fatto che, ovunque, una sola [costituzione] è la migliore secondo natura»³³⁴.

Queste valutazioni si pongono in forte contrasto con uno dei principi cardine della filosofia naturalistica dello Stagirita, secondo il quale ciò che è secondo natura accade sempre o per la maggior parte, mentre ciò che è contrario alla natura accade raramente. Infatti, se nel mondo animale i fenomeni contro natura costituiscono un'eccezione alla regola, un'anomalia, una deviazione di ciò

³³¹ Aristotele, *Pol.* 4, 7, 1293b 14-21.

³³² Aristotele, *Pol.* 3, 17, 1287b 37-41.

³³³ Cfr. D. Keyt, *Aristotle's Theory of Distributive Justice*, cit., p. 258.

³³⁴ Aristotele, *Eth. Nic.* V, 7, 1135a 5.

che accade per la maggior parte, nella filosofia politica di Aristotele questa situazione appare invertita. La spiegazione che Keyt propone a riguardo rimanda a una difficoltà strutturale della πολιτεία di Aristotele, dovuta al fatto che, per portare a compimento un assetto sociale di questo genere, devono essere garantite determinate esigenze che sarebbe stato difficile realizzare nella realtà delle πόλεις greche del periodo classico³³⁵, soprattutto quando il fine da perseguire risulta essere molto ambizioso:

Poiché il fine che ci proponiamo è la ricerca della miglior costituzione possibile, ma questa è quella che permette alla città di avere i migliori ordinamenti politici e la città che ha i migliori ordinamenti politici è quella che può realizzare la massima felicità, è chiaro che non ci deve sfuggire che cosa sia la felicità³³⁶.

La felicità a cui fa riferimento Aristotele in quanto fine perseguito dall'ἀρίστη πολιτεία è l'esercizio pieno e perfetto della virtù³³⁷. In tale contesto per 'virtù' si devono intendere sia quelle intellettuali sia quelle morali; e le prime comprendono insieme le virtù dell'intelletto teorico e pratico. Dunque, in questo caso, il bene e la felicità corrispondono alla capacità di esercitare allo stesso tempo la sapienza filosofica (σοφία) e la saggezza pratica (φρόνησις). Ma la sapienza, in quanto virtù propria dell'intelletto teoretico, non è adatta a esercitare cariche politiche o altre funzioni civiche, anche se l'attività teoretica, facendo parte della vita buona e della felicità, contribuisce al fine ultimo della città. La virtù necessaria all'uomo politico è la πολιτικὴ ἀρετή, una combinazione delle virtù del carattere e della virtù dell'intelletto pratico. Ma essa richiede, per potere essere esercitata, un'ampia disponibilità di beni materiali: non solo perché certe somme di denaro sono necessarie per partecipare a diverse occasioni politiche³³⁸, ma soprattutto perché l'uomo politico, colui che è chiamato a praticare il βίος πολιτικός, deve dedicarsi interamente all'occupazione politica, senza avere la necessità di esercitare quelle attività produttive finalizzate al guadagno dei beni indispensabili al sostentamento personale e collettivo – questo compito, come detto in precedenza, era riservato ai

³³⁵ Ad esempio, la richiesta di σχολή da parte dei partecipanti alla vita politica avrebbe potuto comportare rischi costanti di minacce insurrezionali ad opera della categoria dei lavoratori, come avveniva a Sparta e in Tessaglia, perciò, per evitare questo pericolo, Aristotele propone che gli schiavi non appartengano «tutti alla stessa stirpe» e non siano dotati di «animo troppo fiero (che sono le sole condizioni alle quali essi possono essere utili nel lavoro e sicuramente liberi da ogni velleità di mutamenti)» (Aristotele, *Pol.* 7, 10, 1330a 25-28).

³³⁶ Aristotele, *Pol.* 7, 13, 1332a 3-7.

³³⁷ Cfr. Aristotele, *Eth. Eud.* II, 1, 1219a 28 sgg.

³³⁸ Cfr. D. Keyt, *Aristotle's Theory of Distributive Justice*, cit., p. 259: «Small sums of money are required, for example, for the exercise of liberality (*eleutheriotês*); and large sums, for the exercise of munificence (*megaloprepeia*) (EN II.7.1107b8-21, IV.1-2). (Munificence, like bravery, is an important part of political virtue; for it is munificence that ensures that the various liturgies such as equipping a trireme are properly discharged).

lavoratori manuali e agli schiavi³³⁹. Perciò, tra tutti gli «standard di valore» possibili, quello che Aristotele sembra preferire e sostenere come criterio per una giusta e corretta distribuzione del potere politico è il possesso della «virtù completamente fornita di mezzi esterni»³⁴⁰, perché un cittadino buono ma privo di mezzi non avrà alcuna possibilità di condurre una vita politica. Affinché questo criterio distributivo possa essere garantito, è necessario che si rispetti la proposta aristotelica della rotazione temporale delle cariche pubbliche – discussa in precedenza³⁴¹ –, in modo che esse vengano assegnate agli stessi πολῖται, ma non contemporaneamente, bensì in fasi diverse della vita, dal momento che il servizio militare necessita della forza e il governo politico della saggezza; e poiché gli uomini più giovani sono forti, ma non saggi, e i più anziani sono saggi, ma non più forti, la scelta più adeguata è di conferire inizialmente le cariche politiche a questi ultimi, i quali verranno sostituiti dai membri del corpo militare appena avranno raggiunto l'età – e quindi la maturità – per esercitare la saggezza politica. E dal momento che ogni uomo politico deve essere innanzitutto (politicamente) libero, quindi in una condizione di autosufficienza economica – non sempre garantita nella realtà delle πόλεις greche, in cui sussisteva una disparità economica anche tra i cittadini liberi –, è necessario che i detentori del potere militare e politico ricevano delle quote uguali per i servizi svolti. Oltretutto, il soddisfacimento di queste richieste garantirebbe maggior ordine e armonia tra i cittadini, poiché nessun uomo libero, sia esso aristocratico, democratico o oligarchico, avrebbe motivi per opporsi a un criterio di distribuzione dell'autorità politica che riesce a integrare al suo interno le esigenze di tutti e tre i regimi: virtù, ricchezza e libertà. Dal punto di vista dell'aristocrazia, infatti, la scelta della virtù politica come criterio selettivo è pienamente realizzata; altrettanto per il principio democratico dell'equa partecipazione alla vita politica, poiché ogni uomo libero che non muore prematuramente diventa alla fine un cittadino a tutti gli effetti; così come la richiesta degli oligarchici di rendere πολῖται solo i cittadini possidenti. In definitiva, l'interpretazione di Keyt, che sembra rispecchiare il profilo della vera costituzione aristocratica tracciato da Aristotele nella *Politica*, tende a orientare nella direzione di una costituzione perfettamente giusta, che è tale, però, solo dal punto di vista dei suoi uomini liberi, perché tutti gli altri membri della popolazione sono tassativamente esclusi da ogni aspetto della dimensione politica cittadina, come d'altronde richiesto dai valori popolari greci del quarto secolo³⁴², quali la misoginia, l'ellenocentrismo, la schiavitù. Ed è proprio la presenza di questi vincoli culturali nella tradizione ellenica che rende forzato il tentativo di categorizzare un ideale politico, quale sembra essere quello proposto da Aristotele nella *Politica*, attraverso i parametri del

³³⁹ Cfr. Aristotele, *Pol.* 2, 9, 1268b 34-36: «È convincimento unanime che in una città che si proponga di essere regolata con buone leggi ci debba essere la possibilità di non pensare continuamente a procurarsi le cose necessarie alla vita; ma non è certo facile vedere in che modo ciò possa essere realizzato».

³⁴⁰ D. Keyt, *Aristotle's Theory of Distributive Justice*, cit., p. 259.

³⁴¹ Cfr. *supra*, pp. 160-161 e n. 289.

³⁴² Cfr. D. Keyt, *Aristotle's Theory of Distributive Justice*, cit., p. 267.

mondo occidentale moderno. Non è un caso, infatti, se larga parte dei critici che hanno partecipato attivamente al dibattito contemporaneo relativo alla natura della costituzione ideale presentata da Aristotele abbiano tacciato molti colleghi di promuovere delle tesi dai contenuti prettamente anacronistici.

Sicuramente non può essere accusata di anacronismo la lettura aristocratica della *πολιτεία* aristotelica sostenuta da Keyt, che sembra fondarsi su una serie di categorie ermeneutiche strettamente legate alla riflessione etico-politica di Aristotele e al contesto storico-culturale di appartenenza del filosofo. Forse è stata proprio la scelta, da parte dell'autore, di porsi in controtendenza rispetto alle teorie più diffuse nel panorama intellettuale dalla seconda metà del Novecento – le quali spingono nella direzione di una lettura democratica della riflessione politica aristotelica – a suscitare tra gli accademici di tradizione anglosassone il forte interesse per la sua proposta e il parziale allontanamento dai numerosi e proficui tentativi di democratizzazione del pensiero politico dello Stagirita. Pur essendo infatti condivisibile la volontà di molti studiosi di voler individuare nella speculazione aristotelica delle tracce germinali di una prima teorizzazione del sistema costituzionale democratico, criticabile è il tentativo di attribuire alla democrazia greca i caratteri propri ed esclusivi della democrazia moderna. Nonostante ciò, nello stesso periodo storico, la filosofia politica di Aristotele è stata protagonista di un vasto fenomeno di ripresa dei suoi contenuti, soprattutto grazie al successo ottenuto a livello internazionale dal movimento di «rinascita della filosofia pratica», che ha reso gli insegnamenti dello Stagirita dei preziosi strumenti per leggere e affrontare i grandi fenomeni dell'epoca contemporanea. Questa riscoperta del pensiero aristotelico, che ha certamente contribuito a conferire il giusto merito al filosofo di Stagira per le sue intramontabili riflessioni, non è stata però priva di conseguenze, tanto da spingere molti intellettuali a critiche serrate nei confronti di studiosi che, lungi dal proclamarsi sostenitori e ammiratori della filosofia aristotelica, hanno spesso tramandato una lettura distorta delle dottrine del filosofo. È questo il caso di una delle posizioni più note a livello internazionale: l'interpretazione neo-aristotelica della teoria politica di Aristotele proposta da Martha Nussbaum, studiosa del pensiero aristotelico e sostenitrice di una lettura socialdemocratica della concezione politica dello Stagirita³⁴³.

³⁴³ All'approccio neo-aristotelico e, nello specifico, al contributo conferito dagli studi di Martha Nussbaum alla ripresa della filosofia pratica di Aristotele è dedicato il quarto e ultimo capitolo del presente elaborato, al quale si rimanda anche per i riferimenti bibliografici relativi al dibattito contemporaneo sulla *πολιτεία* aristotelica e alle conclusioni finali sul tema.

IV. L'attualizzazione della filosofia politica di Aristotele

VI.1. *La Rehabilitierung del pensiero etico-politico aristotelico nel XX secolo*

Tra il 1972 e il 1974 il filosofo tedesco Manfred Riedel pubblicò una raccolta in due volumi, da lui curata, intitolata *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*¹. La pubblicazione di quest'opera ha sancito la nascita di una nuova epoca nel campo degli studi filosofici, non tanto nel settore della filosofia contemporanea, quanto in quelli della filosofia politica, morale, del diritto, epistemologica, ermeneutica, analitica e delle scienze naturali. All'interno di questo volume collettaneo l'autore riuscì a concentrare un'ampia serie di contributi volti a far rivivere e ad attualizzare la filosofia pratica aristotelica, condensando parte di un dibattito sulla 'crisi' della stessa, sviluppatosi nel corso degli anni '60 e '70 del Novecento, ma che affondava le sue radici molto più lontano nel tempo. Già in epoca medievale, infatti, la *philosophia practica* aveva subito un declassamento in favore delle discipline considerate prettamente teoretiche, quali la metafisica e la teologia, e fu grazie alla tradizione scolastica che si ebbe una riscoperta e riaffermazione del sapere pratico di matrice aristotelica, il che consentì all'etica, alla politica e all'economia di acquisire una certa autonomia disciplinare, divenendo materie di insegnamento ufficiale nelle università cattoliche e, seppur con qualche difficoltà, in diverse altre università europee fino al diciottesimo secolo².

Il vero e proprio declino delle scienze pratiche si verificò subito dopo la rivoluzione scientifica. L'ideale che ad essa si accompagnava, quello di un sapere oggettivo, rigoroso e universale, prettamente descrittivo, contrastava con l'approccio tipico di queste discipline, fondate sul metodo dialettico aristotelico, che risultava privo di quei connotati che l'epoca moderna considerava effettivamente scientifici: «nel configurarsi del sistema moderno del sapere secondo l'ideale della *scientia* intesa come *theoria* – e nel corrispondente affermarsi dell'idea del *metodo* come garanzia di universalità e rigorosità scientifica – cambiano radicalmente sia l'autocomprensione, sia il valore posizionale, nell'assetto generale del sapere, delle discipline riguardanti l'agire umano rispetto a quello che era stato il loro posto nel sistema antico delle *epistemai* o in quello medievale delle *doctrinae* e delle *artes*. Tra i molti fattori che determinarono tale cambiamento ha valore paradigmatico quello rappresentato dal metodo. Si può dire che l'assunzione del metodo matematico quale parametro ideale del sapere abbia un impatto dirompente sulla

¹ M. Riedel (Hrsg), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol. I Freiburg i. B. 1972; Id. *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol. II Freiburg i. B. 1974.

² Cfr. F. Volpi, *La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità*, in «il Mulino», 6 (1986), pp. 928-949, p. 936; E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari 2008, p. 3.

strutturazione e sull'autorappresentazione di quell'ambito del sapere tradizionalmente designato come *philosophia practica*»³. La volontà, sorta con la rivoluzione scientifica, di ridurre ogni forma di conoscenza a un modello matematico ebbe un impatto drammatico su quelle forme di sapere che, per loro statuto ontologico ed epistemologico, non possedevano i requisiti necessari per entrare a far parte della cerchia delle vere e proprie discipline scientifiche, determinando uno snaturamento, o almeno un tentativo in questa direzione, anche della filosofia pratica, con l'effetto, in un caso, di essere ridotta a «*philosophia minor*, cioè un sapere dal carattere provvisorio e approssimativo»⁴, puramente speculativo e privo di qualunque legame con la sfera della *praxis*, una semplice conoscenza descrittiva dell'agire umano; dall'altro, lo sforzo, ad opera di alcuni filosofi e scienziati protagonisti della rivoluzione, di applicare a tutti i costi un modello matematico alle tre discipline in cui il sapere pratico era stato ripartito già nel contesto medievale – etica, economia e politica⁵ –, al fine di conferire loro un carattere maggiormente oggettivo. Questa tripartizione del sapere 'pratico' – che ancora nelle università tedesche di inizio Ottocento era riuscito a mantenere una sua unità – subì una prima frattura con la diffusione delle scienze camerali, risultando definitiva con l'avvento della filosofia kantiana. Nonostante Kant fosse rimasto fedele al primato della ragione umana su quella scientifica, imponendo così un cambio di rotta rispetto alla tradizione moderna, poiché tentò di liberare la 'ragione pratica' dai condizionamenti del paradigma della modernità, conferendole nuovamente il ruolo originario di sapere «orientativo», la scelta del filosofo di Königsberg di scindere l'azione morale dalla pura conoscenza logico-trascendentale fece dell'etica una scienza autonoma, sganciata «dal *corpus* delle discipline afferenti alla filosofia pratica e assegnandole la collocazione tradizionalmente ricoperta alla cosiddetta *ethica solitaria* o *monastica*, cioè dell'etica considerata appunto non come parte della filosofia pratica»⁶. Ma è soprattutto con Hegel che si assiste a una rilevante ripresa della filosofia pratica, soprattutto di Aristotele, considerato dal filosofo tedesco «uno dei più ricchi e profondi genii scientifici che siano mai esistiti [...], il più degno di essere studiato tra gli antichi filosofi»⁷, poco apprezzato e compreso, come dichiarato dallo stesso Hegel nella critica posta alla tradizione scolastica, accusata di aver attribuito «al maestro di tutti i filosofi delle opinioni

³ F. Volpi, *La riabilitazione della filosofia pratica*, cit., p. 929.

⁴ Ivi, p. 930.

⁵ «Mantenuto vivo nelle università tedesche – più in quelle protestanti che in quelle cattoliche – praticamente fino alla fine del 1700 e agli inizi del 1800, l'insegnamento della *filosofia pratica* garantì una connessione sistematica e unitaria, anche se spesso non scevra da sclerotizzazioni scolastiche, tra l'*etica* come studio dell'agire personale, l'*economia* come studio dell'agire nell'ambito della "famiglia" intesa in senso lato e la *politica* come studio dell'agire in ambito pubblico, cioè politico-sociale. L'ultimo grande sforzo sintetico nel quadro storico di questa tradizione è rappresentato dalla *Philosophia practica universalis* di Christian Wolff, detta "universale" perché stava appunto a fondamento della *Philosophia moralis sive Ethica*, dell'*Oeconomica* e della *Philosophia civilis sive Politica*» (F. Volpi, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in C. Pacchiani (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano 1980, pp. 11-97, p. 14).

⁶ Ivi, p. 15.

⁷ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. II, trad. it. di E. Codignola, G. Sanna, Firenze 1964, pp. 275, 293.

diametralmente opposte alla sua filosofia»⁸. Della filosofia pratica aristotelica Hegel riprende soprattutto il concetto di *ethos*, inteso alla maniera della sua «eticità» (*Sittlichkeit*) nella *Fenomenologia dello spirito*. Purtuttavia, con la separazione che egli operò, a livello filosofico, tra i concetti di «società civile (*bürgerliche*) e stato (*Staat*) [...] e con la definitiva emigrazione dell'etica, separata come “moralità” dalla “legalità”, nell'ambito dell'interiorità, la dissoluzione della filosofia pratica è da considerarsi ormai compiuta»⁹. A tale processo di scissione dell'unità del sapere pratico si affiancò parallelamente la nascita delle singole scienze, ormai autonome, come la scienza economica, la scienza del diritto, la scienza politica¹⁰.

Un tentativo di ritorno alla tradizione moderna si ebbe, sul finire del diciannovesimo secolo, con Dilthey, il quale, nell'opera *Introduzione alle scienze dello spirito* (1883), stabilì una netta distinzione tra le scienze della natura (*Naturwissenschaften*) e le scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*). A questa seconda categoria appartenevano anche la filosofia e tutte le sue specializzazioni, in quanto saperi non riconducibili ai principi di causalità propri delle scienze fisiche, ma finalizzati alla mera comprensione e interpretazione di fatti ed eventi storici e culturali (*erklären*). Anche la tradizione storicista, quindi, contribuì con la sua opera all'oggettivazione e alla reificazione dell'oggetto della filosofia pratica, rendendola ancora una volta una disciplina prettamente descrittiva e non normativa; a sua volta, il sapere ad essa relativo non è più di tipo «pratico-morale», in grado di orientare l'agire individuale e collettivo, ma si riduce a un processo di semplice «osservazione e descrizione teoretica e neutrale delle dinamiche e delle regolarità che lo contraddistinguono»¹¹.

Sebbene lo storicismo diltheyano si sia affermato come uno dei maggiori approcci culturali sorti nel diciannovesimo secolo, fu ben presto criticato nei suoi fondamenti da altre correnti di pensiero che nacquero a cavallo tra Ottocento e Novecento. Fu soprattutto il neumanesimo tedesco dei primi anni del Ventesimo secolo a scagliarsi contro la tendenza storicistica a leggere e interpretare fatti ed eventi del passato esclusivamente attraverso le categorie storiografiche proprie del mondo antico¹², fuggendo da qualunque tentativo di 'attualizzazione' storica dei valori e degli insegnamenti ereditati dall'antichità. Grazie ai lavori dei neumanisti, invece, – già con gli esponenti della prima generazione – si ebbe una riscoperta e una conseguente rivalutazione della tradizione culturale classica, in tutte le sue forme: archeologica, artistica, poetica, letteraria e anche filosofica. Nonostante

⁸ Ivi, pp. 276, 289.

⁹ F. Volpi, *La rinascita della filosofia pratica*, cit., p. 16.

¹⁰ «Un ruolo determinante fu svolto in questo senso dall'economia politica che con Smith, Ricardo e Marx raggiunse ben presto lo stato di scienza» (*Ibidem*).

¹¹ F. Volpi, *La riabilitazione della filosofia pratica*, cit., p. 929.

¹² «Per sfuggire, tuttavia, ai rischi di un assoluto storicismo, che appiattisca ogni epoca nel tempo ad essa proprio, impedendo di scorgere i valori classici elaborati dall'antichità, è necessario, secondo Jaeger, un “nuovo umanesimo vivente”, che lanci un ponte tra la scienza storica e la vita attuale e permetta di comprendere, attraverso la conoscenza storica della sua effettiva realtà, il valore ancora attuale dell'antica idea di uomo» (E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, cit., p. 16).

fossoro intellettuali provenienti principalmente dal settore filologico, il loro contributo si rivelò prezioso anche per gli studi filosofici, soprattutto per merito di Jaeger, il quale dedicò molte delle sue opere al pensiero politico di Platone e Aristotele, inaugurando una nuova stagione di ricerca sulla filosofia pratica, in particolare sulla dimensione politica, che nei decenni successivi avrebbe riscosso un'enorme fortuna nell'ambiente intellettuale europeo e non solo. Da un certo punto di vista, Jaeger può essere considerato il precursore dell'approccio neo-aristotelico novecentesco, dal momento che dopo la pubblicazione del suo studio pionieristico su Aristotele¹³ si diffuse la tendenza a leggere e comprendere certi fenomeni tipici dell'età contemporanea attraverso le categorie del pensiero aristotelico, specialmente quelle legate alle sue scienze pratiche: etica e politica. Ma fu certamente Heidegger, tra i filosofi europei di quel periodo, colui che fu maggiormente influenzato dal pensiero aristotelico, soprattutto nella fase iniziale della sua carriera. Il filosofo tedesco, in una conferenza autobiografica del 1962, ricordò l'origine aristotelica della sua formazione, anche se inizialmente filtrata dalle interpretazioni datene da Brentano. Ancora studente, Heidegger dimostrò un particolare interesse per l'ontologia aristotelica, tema al quale dedicò gli anni della sua formazione universitaria, ponendo al centro della sua riflessione la grande questione dell'essere: «se l'essente è detto in più sensi, quale ne è allora il significato guida fondamentale? Che significa essere?»¹⁴. Da quel momento l'attività filosofica heideggeriana si costruì attorno al pensiero logico e metafisico di Aristotele, che costituì la base su cui presero forma le prime opere di argomento fenomenologico composte da Heidegger nei primi anni Venti. Il modo innovativo di interpretare la filosofia aristotelica alla luce delle sue teorie fenomenologiche e ontologiche valse ad Heidegger la nomina a professore presso l'Università di Marburgo nel 1923, succedendo così al maggiore interprete neokantiano di Aristotele, Natorp. Questi scelse come suo successore proprio Heidegger perché rimase particolarmente colpito da uno scritto da lui inviatogli in cui erano riportate le sue maggiori interpretazioni su Aristotele, maturate nel corso degli anni in cui fu assistente di Husserl a Friburgo. A Marburgo Heidegger avviò una serie di corsi incentrati su diversi temi aristotelici, richiamando l'attenzione di tantissimi studenti, alcuni dei quali, suoi allievi, sono annoverati tra i più grandi filosofi e pensatori del Novecento. Hannah Arendt, Hans Georg Gadamer, Hans Jonas, Joachim Ritter, Leo Strauss, per citarne alcuni, seguirono gli insegnamenti di Heidegger nella stessa università e da questa formazione trassero sicuramente un elemento che li accomuna: l'approccio aristotelico come guida ai loro differenti orientamenti filosofici.

¹³ W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923, trad. it. di G. Calogero, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione culturale*, Firenze 1935.

¹⁴ Cfr. *Mein Weg in die Phänomenologie*, in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1963, pp. 81-89, trad. it. di E. Mazzarella, *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia*, in *Tempo ed essere*, Napoli 1980, pp. 183-191.

Ancora nella prima metà del Novecento anche la tradizione filosofica anglosassone contribuì a mantenere alto il valore del pensiero aristotelico. Pur essendo stato oggetto di una lunga tradizione filologica all'interno delle università inglesi sin dalla seconda metà dell'Ottocento¹⁵ – periodo in cui venne fondata a Londra la «Aristotelian Society» (1880) –, Aristotele fu ripreso nei primi decenni del Ventesimo secolo dagli esponenti della filosofia analitica nei loro studi sulle analisi del linguaggio non scientifico o formalizzato. Per i filosofi analitici inglesi il pensiero aristotelico si presentava come «il primo esempio, nella storia, di analisi del linguaggio ordinario»¹⁶, quindi poteva fungere da modello per orientare questo genere di ricerche, soprattutto quelle che si occupavano dell'analisi del linguaggio morale. Pioniere di questi studi fu Moore – con la pubblicazione dell'opera *Principia Ethica*¹⁷ –, attorno al quale si riunì un gruppo di ricercatori, soprannominati «i moralisti di Oxford», accomunati dall'idea, di stampo prettamente aristotelico, che l'etica non potesse fondarsi su una conoscenza scientifica o su qualunque altra che avesse un carattere rigoroso. Da questo principio fondamentale della filosofia analitica Moore sviluppò il concetto di «fallacia naturalistica»¹⁸ per indicare l'errore logico che si riscontra in tutte le teorie etiche che hanno la pretesa di derivare le prescrizioni morali dalle descrizioni fattuali, cioè di dedurre il 'dover essere' dall' 'essere', il piano morale da quello ontologico; alla base di tale errore, che era stato denunciato secoli prima da Hume nel *Trattato sulla natura umana*¹⁹, vi è la tendenza a confondere l'ambito propriamente etico con quello empirico-descrittivo. La separazione, unita all'inconciliabilità, tra la dimensione conoscitiva e quella pratica, ovvero tra le descrizioni e le prescrizioni, come stabilito dalla 'legge di Hume' e dalla sua riformulazione a opera di Moore, fu sottoposta, qualche decennio dopo, a una dura critica da parte di un gruppo di intellettuali tedeschi che, a causa dell'avvento del nazismo e dello scoppio del secondo conflitto mondiale, furono costretti a emigrare negli Stati Uniti, dove continuarono a portare avanti i loro studi già avviati in Europa. Alcuni di essi facevano parte del gruppo di allievi di Heidegger provenienti dall'Università di Marburgo, come Leo Strauss e Hannah Arendt, ai quali si lega anche il nome di Eric Voegelin – quest'ultimo però aveva compiuto i suoi studi a Vienna; altri erano i maggiori rappresentanti della scuola di Francoforte, noti anche come gli esponenti della «teoria critica della società»: Horkheimer, Adorno e Marcuse, più orientati, dunque, sul versante sociologico della ricerca, ma sempre legati alla tradizione filosofica hegeliana e marxiana. Questi intellettuali, oltre a condividere la condizione di esuli e vittime delle persecuzioni razziali, erano legati da prospettive filosofiche comuni, che si ponevano in polemica contro la scienza politica di ispirazione weberiana

¹⁵ Per cui nel caso dell'Inghilterra sarebbe errato parlare di una «rinascita» del pensiero aristotelico.

¹⁶ E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, cit., p. 112.

¹⁷ G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge 1903, trad. it. di G. Vattimo, *Principia Ethica*, Milano 1972.

¹⁸ Cfr. *ivi*,

¹⁹ D. Hume, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, vol. III, *Of Morals*, London 1740.

– in particolare la teoria della «avalutatività», che impediva alla filosofia di esercitare una funzione orientativa sui comportamenti pratici – e contro la filosofia politica anglosassone, rappresentata *in primis* dal neopositivismo, a causa della tendenza, promossa da entrambe, a separare la dimensione teorica della filosofia da quella pratica, di scindere la teoria dall’azione; si scagliarono inoltre contro la scienza moderna e gli effetti degenerativi della tecnologia richiesti dall’eccessivo sviluppo economico del dopoguerra, alla quale si affiancava una dura critica, di natura politico-sociale, verso il capitalismo e le teorie politiche fondate sull’idea moderna di Stato e di democrazia individualistica²⁰. Agli occhi di questi intellettuali, la società contemporanea, per essere adeguatamente compresa, richiedeva dei paradigmi interpretativi differenti rispetto a quelli promossi dalla filosofia e dalle scienze del primo Novecento, al fine di consentire lo sviluppo di una «razionalità alternativa rispetto a quella che sta alla base della società contemporanea»²¹. Il problema di fondo per i filosofi di questa generazione era rappresentato, infatti, dal dilagare, in ogni ambito della vita umana, di una irrazionalità dominante, che tenta di annientare ogni potenzialità insita nelle facoltà e capacità razionali umane. Immersi in questo panorama socio-politico ed economico – reso ancora più drammatico per chi, come loro, stava vivendo le atrocità della seconda guerra mondiale e delle persecuzioni naziste –, questi intellettuali presero coscienza del fatto che, per affrontare le complesse questioni poste dal cambiamento epocale in corso, bisognava guardare indietro e ritornare agli insegnamenti di quei ‘giganti’ della filosofia sulle cui spalle gli uomini moderni avevano posto le premesse per il declino della condizione umana. A questa crisi dell’Occidente e della società moderna gli esponenti della «nuova filosofia politica» (Strauss, Voegelin, Arendt) tentarono di rispondere attraverso una ripresa della filosofia pratica di Aristotele, principalmente della sua matrice politica, considerata come un «fondamento capace di giustificare concezioni politiche alternative rispetto a quelle che stanno alla base dello Stato moderno»²²; mentre gli studiosi della prima generazione della Scuola di Francoforte individuarono nella dialettica hegeliana, soprattutto nella rilettura di questa in chiave marxista, la sola forma di sapere veramente razionale in grado di contrastare l’irrazionalità della coscienza moderna. Al di là dei diversi paradigmi di riferimento e dei contesti in cui esercitavano la loro azione, i due approcci erano strettamente legati da un obiettivo condiviso, quello di promuovere un cambiamento effettivo, concreto, pratico, che avesse delle ripercussioni nella società del tempo e oltre; nonché di trovare delle risposte alle grandi questioni che il cambiamento storico richiedeva. Furono questi gli eventi che prepararono il terreno per la nascita della vera e propria «riabilitazione» della filosofia pratica.

²⁰ Cfr. E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, cit., pp. 186 sgg.

²¹ *Ivi*, p. 189.

²² *Ibidem*.

L'espressione *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*²³ «designa in generale la rinascita *in ambito filosofico* di un interesse per i problemi della morale, della società e della politica, cui finalità più o meno esplicitamente dichiarata è la *riproposizione filosofica* del problema dell'agire moralmente giusto, del problema del buon vivere in ambito privato e in ambito politico, nonché del problema del buon ordinamento politico fondamentale»²⁴. In tale prospettiva, la filosofia pratica deve riacquisire consapevolezza del suo ruolo critico-normativo in relazione ai problemi dell'agire personale, sociale e politico; deve, dunque, ritornare alle sue origini fondative, che storicamente rimandano alla concettualizzazione della filosofia pratica di Aristotele.

La ripresa della tradizione aristotelica della filosofia pratica raggiunse l'apice del suo sviluppo a cavallo degli anni Sessanta e Settanta del Novecento, inizialmente – in continuità con gli studi degli esponenti della «nuova filosofia politica» – nel campo delle scienze storiche e della filosofia politica, successivamente in altri ambiti filosofici. Un impulso notevole in questa direzione fu promosso in Germania dal caposcuola della filosofia ermeneutica, Gadamer, il quale nella sua opera più importante, *Verità e metodo*, si richiama ad Aristotele in quanto «fondatore dell'etica come disciplina autonoma rispetto alla scienza» e «modello» di riferimento per affrontare i «problemi che si pongono nel compito ermeneutico»²⁵. Il filosofo tedesco afferma con insistenza «l'attualità ermeneutica dell'etica di Aristotele»²⁶, in particolare la capacità dell'ἠθική aristotelica di tradurre il sapere teorico in azione²⁷ – competenza mancante, secondo Gadamer, all'ermeneutica storicista – e di distinguere il «sapere morale pratico dal sapere tecnico-pratico»²⁸. Dalla riflessione etica di Aristotele Gadamer trasse, inoltre, quale modello di riferimento, la teoria della *phrónesis*, attraverso la quale lo Stagirita riuscì a risolvere sia il problema dell'applicazione del sapere etico, sia il problema della distinzione di tale sapere da quello tecnico proprio delle scienze poietiche. Per Gadamer, attraverso l'analisi della teoria aristotelica della *phrónesis*, è possibile trarre i caratteri del sapere pratico che, a suo avviso, corrisponderebbero ad altrettanti caratteri dell'ermeneutica²⁹. Sia la rilettura della filosofia pratica aristotelica proposta da Gadamer, sia quella presentata da Ritter, un altro grande esponente della filosofia ermeneutica del secondo Novecento – il cui contributo alla «riabilitazione della filosofia

²³ Coniata per la prima volta da K.-H. Ilting in *Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit*, in «Philosophisches Jahrbuch», LXXII (1964), pp. 84-102.

²⁴ F. Volpi, *La rinascita della filosofia pratica*, cit., p. 13.

²⁵ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, p. 295.

²⁶ Ivi, p. 307.

²⁷ «Una delle principali difficoltà che l'ermeneutica incontra sulla via della determinazione dello statuto del proprio sapere è il problema dell'applicazione, cioè il problema della determinazione di quel tipo di sapere nel quale l'applicazione di principi universali al caso particolare non soffoca la concretezza della situazione determinata, bensì la coglie nella sua determinatezza stessa» (F. Volpi, *La rinascita della filosofia pratica*, cit., p. 28).

²⁸ Ivi, p. 29.

²⁹ «Questa impressione è confermata dal saggio del 1972 su L'ermeneutica come filosofia pratica, compreso nel primo dei due volumi curati da Riedel [...]. Da questo scritto appare chiaro che non siamo in presenza di una banale confusione tra *phrónesis* e filosofia pratica, la quale sarebbe impensabile da parte di un filologo del livello di Gadamer, ma di una consapevole e voluta riconduzione della seconda alla prima» E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, cit., pp. 204-205.

pratica» è stato incentrato sulla ripresa del concetto aristotelico di *ethos*³⁰ – sono state accusate di «neo-aristotelismo» e di conservatorismo dai rappresentanti di altri approcci filosofici che, sempre negli stessi anni, si inserirono all'interno del dibattito sulla *Rehabilitierung*.

Il maggiore avversario delle proposte ermeneutiche di Gadamer e degli altri filosofi che lavorarono sullo stesso versante³¹ fu Habermas, ideatore, insieme ad Apel, dell'etica del discorso, un approccio linguistico e comunicativo che si fonda su quella particolare forma di comunicazione che è l'argomentazione. Nell'opera di Apel è possibile rintracciare la presenza di qualche riferimento alla filosofia aristotelica, ma non in maniera tale da poter definire neo-aristotelico il suo approccio. Inoltre, i rimandi espliciti di questo autore ad Aristotele sono il frutto di un'elaborazione successiva del suo pensiero, sorta in seguito a una serie di critiche promosse, sempre nel corso del dibattito sulla *Rehabilitierung*, da specialisti del pensiero aristotelico³², che accusarono i due filosofi tedeschi di non aver tenuto conto, nella formulazione della loro «etica comunicativa», del ruolo dell'*èlenchos* aristotelico³³. Habermas, invece, non riporta alcun riferimento diretto alla filosofia di Aristotele, ma si rifà ad essa solo indirettamente: in un caso quando riprese la distinzione, posta dalla Arendt, tra la «lavoro e prassi» – la quale ha un'origine prettamente aristotelica – per spiegare la distinzione tra due forme fondamentali dell'agire, «l'agire strumentale e l'agire comunicativo»³⁴; in seguito, quando dichiarò il suo completo accordo all'argomentazione trascendentale su cui Apel fondò la sua etica del discorso³⁵, «cioè ad un'argomentazione non deduttiva, ma ugualmente capace di mostrare, mediante il ricorso alla contraddizione performativa, la presenza di presupposti “inevitabili” alla base dell'etica», che rimanda pienamente alla dialettica aristotelica e al fatto che essa, allo stesso modo, assume come premesse delle argomentazioni gli *èndoxa*, le opinioni comuni. Anche nella teoria di Habermas, dunque, come in quella di Apel, emergono dei tratti tipicamente aristotelici, quali, come brevemente descritto, la distinzione tra *pòiesis* e *praxis* e il riconoscimento di una forma argomentativa, quella dialettica, che – pur rifacendosi esplicitamente alla formula hegeliana³⁶ – è affine a quella aristotelica perché si distingue dalla dimostrazione scientifica e risulta più appropriata al discorso filosofico. Nonostante ciò, nessuna delle due formulazioni dell'approccio comunicativo può essere considerata una forma di aristotelismo o neo-aristotelismo, anche se il contributo dato dai

³⁰ Il primo contributo presentato da questo filosofo sul tema della «rinascita» della filosofia pratica, specialmente quella aristotelica, fu un articolo pubblicato nel 1960. J. Ritter, *Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 46 (1960), pp. 179-199.

³¹ Tra i più noti si ricordano Bubner, Ritter, Bien, Höffe

³² Cfr. P. Aubenque, *Vérité et scepticisme*, in «Diogène», 132 (1985), pp. 100-110.

³³ Cfr. E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, cit., pp. 240-241.

³⁴ Cfr. J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt a. M. 1971.

³⁵ Cfr. J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M. 1983

³⁶ Entrambi i filosofi, esponenti della seconda generazione della scuola di Francoforte, rimangono fortemente legati, come i loro predecessori, alla tradizione hegeliana e marxista, soprattutto nella formulazione dialettica.

due teorici al dibattito filosofico del Novecento, a volte in maniera diretta, altre indiretta, legittima l'inserimento dei loro contributi all'interno di questa tradizione filosofica.

Possono invece essere definiti neo-aristotelici³⁷ i contributi provenienti dai filosofi di tradizione anglo-americana che presero parte attiva al dibattito sulla «riabilitazione» della filosofia pratica di Aristotele. A distanza di qualche decennio dalla sua nascita in Europa, tale approccio si diffuse anche nella cultura anglo-americana, solo che, a differenza della tradizione continentale, che ha posto l'attenzione principalmente sull'aspetto teorico della ripresa della filosofia pratica, tentando di assegnarle la funzione di nuovo paradigma etico, i filosofi anglo-americani che hanno adottato l'approccio neo-aristotelico hanno operato soprattutto sulla sfera pratica, tentando di applicare le categorie del pensiero pratico di Aristotele alle condizioni politiche e sociali attuali. Quella anglo-americana è apparsa letteralmente come una «svolta pratica» della filosofia aristotelica, un tentativo, per certi versi riuscito, di ritornare all'essenza del progetto aristotelico, quello di rendere le due scienze pratiche, etica e politica, dei saperi orientativi che, partendo dalla riflessione teorica, possano guidare l'agire del singolo e della collettività verso il bene e il meglio. I neo-aristotelisti anglo-americani hanno lavorato proprio su questo fronte, riuscendo a portare fuori dai confini del mondo accademico i risultati dei loro studi, che ancora oggi trovano una solida collocazione a livello internazionale, soprattutto negli ambiti della filosofia politica. I suoi maggiori esponenti sono personalità note a livello mondiale, che hanno contribuito attivamente alla promozione di un cambiamento sociale e culturale attraverso l'elaborazione di proposte e modelli di intervento sulle condizioni socio-politiche e anche economiche della società contemporanea. I nomi più importanti che si legano a questo filone di ricerca sono quelli di MacIntyre, Williams, Sen, Nussbaum e Jonas. Tralasciando, in questa fase, i contributi di Sen e Nussbaum, ai quali verranno dedicati i paragrafi successivi, l'interpretazione neo-aristotelica degli altri tre autori si estende su fronti diversi della riflessione etica contemporanea.

Alasdair MacIntyre è uno dei maggiori rappresentanti dell'etica delle virtù, un paradigma etico che trova nel pensiero morale di Aristotele la sua prima e compiuta definizione. Ponendo come punto di partenza della sua riflessione la critica alle più importanti teorie etiche contemporanee fondate sull'ideale illuministico della razionalità scientifica – come il neo-contrattualismo o l'utilitarismo –, il filosofo scozzese accusa la tradizione illuministica di aver annientato il paradigma etico fondato sul concetto di virtù aristotelica e propone una ripresa della teoria delle virtù di Aristotele a

³⁷ Non tutti i critici che si sono occupati di questo tema concordano con tale posizione. E. Berti, ad esempio, ha sostenuto che non sia possibile parlare di neo-aristotelismo o di un processo di ripresa della filosofia pratica aristotelica in merito alla tradizione anglo-americana, poiché essa «è stata sempre al centro dell'attenzione della cultura di lingua inglese, e quindi non può rinascere né avere un qualche carattere di novità (E. Berti, *La filosofia pratica di Aristotele nell'odierna cultura anglo-americana*, in «Bollettino della Società Filosofia Italiana», 145 (1992), pp. 31-40, p.32).

fondamento di una nuova etica³⁸, finalizzata, sempre in prospettiva aristotelica, alla realizzazione di una vita buona, richiamandosi direttamente all'ideale greco dell'ἔν ζῆν. Dunque, di Aristotele MacIntyre riprende sia la concezione teleologica – che individua non solo un fine nella riflessione morale, ma anche lo stesso *telos*, identificato da entrambi i filosofi nel raggiungimento della condizione di felicità pienamente umana – sia la definizione del mezzo, o meglio dei mezzi, attraverso i quali gli uomini possono giungere concretamente a quel fine, cioè le virtù. Ovviamente, le condizioni storiche richiedono un adattamento, da parte di MacIntyre, della teoria di Aristotele, e qui sta proprio la rilettura neo-aristotelica di questo autore, insieme ai suoi tentativi di applicarla alla complessità della società di oggi e alla crisi morale dell'uomo contemporaneo.

Su presupposti simili si sviluppa anche la proposta etica di Williams, il quale, pur non avendo mai esplicitamente dichiarato di essere un aristotelico, si richiama fortemente alla teoria etica del filosofo greco, e in generale all'etica antica, nella sua opera più famosa, *Ethics and the Limits of Philosophy*³⁹. Partendo anch'egli da una dura critica alle teorie etiche contemporanee, in particolare l'utilitarismo e il neo-contrattualismo, e al fondamento illuministico che le sostiene, il filosofo britannico propose un ritorno ai principi etici della filosofia greca e, soprattutto, alla teoria aristotelica della filosofia pratica. Williams riteneva, infatti, che oltre alla razionalità scientifica e teoretica di tradizione illuminista e post-illuministica, esista anche una razionalità pratica – di matrice aristotelica – che genera nell'uomo una certa «disposizione»; ed è per effetto di tale disposizione che un individuo, pur giustificando un'azione dal punto di vista razionale, sceglie di compierla o meno.

Anche Jonas riprese la concezione teleologica di Aristotele per realizzare una fondazione metafisica dell'etica, ponendola in una prospettiva a più lungo termine rispetto a tutte le altre etiche contemporanee. La sua proposta si presenta, infatti, come un'etica del futuro, che pone attenzione alle conseguenze a lungo raggio che l'inarrestabile progresso scientifico e tecnologico, paragonato dal filosofo a un «Prometeo irresistibilmente scatenato»⁴⁰, avrà sull'esistenza delle generazioni future. A rischio è proprio la sopravvivenza della specie umana, della stessa umanità, ma anche delle altre specie viventi, che, secondo la concezione antropocentrica di Jonas, sono direttamente dipendenti dalla specie umana. L'etica tradizionale, identificata con quella kantiana, non è in grado, secondo Jonas, di far fronte alle minacce che una società iper tecnologizzata come ~~in~~ quella in cui viviamo ci pone davanti: innanzitutto perché si tratta di un'etica prettamente individualistica, rivolta solo alla prassi individuale e ai suoi effetti a breve termine; inoltre si fonda su un approccio deontologico, che pone attenzione solo del *dover essere* disinteressandosi del destino dell'*essere*.

³⁸ Cfr. A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame 1981; Id., *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1988.

³⁹ B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge (Mass.) 1985.

⁴⁰ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a M. 1979, trad. it. a cura di P.P. Portinaro. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino 2009, p. xxvii.

Jonas intende ribaltare questa prospettiva tradizionale in favore di un paradigma etico che abbia un carattere necessariamente teleologico e che perciò debba essere fondato su una metafisica finalistica, simile a quella aristotelica, che ponga al centro l'*essere*, termine che comprende non solo la natura umana, ma la natura *tout court*, quindi ogni realtà vivente. Affinché questo finalismo possa essere perseguito, Jonas invita a seguire quello che per lui è il massimo principio etico, quello della responsabilità⁴¹, che deve essere posto a fondamento di una nuova etica che possa contrastare efficacemente gli effetti dell'illimitato sviluppo tecnologico.

IV.2. Il neo-aristotelismo di A. Sen e M. Nussbaum. L'approccio delle capacità

La scelta di trattare contemporaneamente il contributo dell'economista indiano A. Sen e quello della filosofa americana M. Nussbaum, specialista di studi classici, è lo stretto legame che ha unito professionalmente questi due grandi intellettuali del Ventunesimo secolo, culminando nella pubblicazione, nel 1993, del saggio *The Quality of Life*⁴², nel quale «l'approccio delle capacità» (*capabilities approach*), già presentato da Sen negli anni '80 del Novecento⁴³, acquisisce una nuova interpretazione grazie al contributo di Nussbaum⁴⁴, la quale riuscì a identificare nella teoria seniana molti punti in comune con la teoria etico-politica di Aristotele, dandole così una nuova lettura, in veste prettamente filosofica, tale da poter conferire al pensiero di Sen l'attributo di neo-aristotelico. Punto di partenza per la nascita di tale approccio furono gli studi condotti da Sen in campo economico, che ebbero una portata così innovativa da meritargli il premio Nobel per l'economia nel 1998 per i suoi studi sull'economia del benessere. Sen riuscì ad applicare la sua formula del *Capabilities approach* per misurare e confrontare la qualità della vita nei paesi in via di sviluppo, generando un notevole impatto politico a livello mondiale, tale da spingere l'ONU a inserire lo *Human Development Index* (Indice di sviluppo umano), basato su un elenco minimale di capacità, nello *United Nations Development Programme*, il Programma di sviluppo delle Nazioni Unite, già dai primi anni '90, i cui risultati sono riportati all'interno degli *Human Development Reports*.

Dal punto di vista teorico, il modello ideato da Sen si allontana dalla tradizione economica classica e dalle sue categorie di riferimento, da lui considerate troppo obsolete per consentire una comprensione e un intervento adeguati ai cambiamenti radicali che hanno investito la società occidentale dopo la ripresa post-bellica, ma altrettanto inadatte per far fronte alle condizioni di

⁴¹ Cfr. *ivi*, pp. 124 sgg.

⁴² M. Craven Nussbaum, A. Sen, *The Quality of Life*, Oxford 1993.

⁴³ Cfr. A. Sen, *Equality of What?*, in S. McMurrin, *Tanner Lectures on Human Values*, Vol. 1. Cambridge 1980, 197-220.

⁴⁴ Cfr. M. Craven Nussbaum, *Nature, Function, and Capability: Aristotle and Political Distribution*, in G. Patzig (ed.), *Aristoteles' «Politik». Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Göttingen 1990, pp. 152-186.

povertà e miseria che affliggono la parte orientale e meridionale del mondo. La sua origine indiana ha sicuramente contribuito a rendere questo studioso particolarmente attento ai drammi dei paesi che, lungi dall'essere considerati 'in via di sviluppo', si trovano ancora in una fase di sottosviluppo, e che le politiche nazionali e internazionali, a tutti i livelli (culturale, economico, politico, sociale), non riescono a superare. La proposta di Sen cerca di muoversi in tutte queste direzioni, coniugando all'interno della sua teoria la prospettiva economica (che risulta comunque dominante) e quella filosofica. Sin dall'inizio delle sue ricerche, Sen si pose in netto contrasto con le principali concezioni etico-politiche del Novecento, *in primis* contro l'utilitarismo, che insieme al libertarismo, al comunitarismo e alle teorie della giustizia di ispirazione rawlsiana dominavano il dibattito internazionale della seconda metà del Ventesimo secolo⁴⁵. L'utilitarismo è il bersaglio centrale della polemica avviata da Sen sin dai primi anni della sua produzione scientifica, e il suo approccio delle capacità nacque proprio come risposta alle critiche e ai limiti individuati dall'economista nel modello utilitaristico. Di questo Sen condivide esclusivamente il carattere consequenzialista, cioè l'attenzione posta alle conseguenze delle azioni compiute; quindi il suo intento è quello di «fornire una critica dell'utilitarismo senza porre in discussione l'accettabilità del consequenzialismo»⁴⁶. Egli rifiuta, invece, gli altri due aspetti che contraddistinguono tale teoria: il principio dell'*ordinamento-somma* e il principio del *welfarismo*, che insieme consentono di stabilire il secondo criterio valutativo proprio di questo modello: l'*utilitarismo del risultato*⁴⁷. Questa formula indica il *modo* in cui l'utilitarismo valuta i suoi risultati, ossia secondo il parametro della «*somma* complessiva delle *utilità* individuali ad esso associate»⁴⁸, quindi secondo il principio di massimizzazione delle risorse e della qualità del benessere dei cittadini (*welfare*). Dunque, sostiene Sen, «l'utilitarismo è la combinazione di welfarismo, ordinamento-somma e consequenzialismo»⁴⁹. L'applicazione di questi criteri distributivi stabiliti implicitamente dall'utilitarismo contrasta, però, con un altro criterio distributivo fondamentale, quello dell'*uguaglianza* che, denuncia Sen, dovrebbe costituire, insieme al valore della *libertà*, uno dei principi a fondamento delle teorie etico-politiche ed economiche del nostro tempo. Se, infatti, dal punto di vista economico il processo di massimizzazione delle risorse appare più efficiente per soddisfare le necessità del maggior numero di individui, dal punto di vista morale esso risulta iniquo, poiché stabilisce dei parametri (apparentemente) oggettivi che presumono di garantire le stesse opportunità a tutti i membri di una società e che, invece, nella realtà dei fatti, comportano una ripartizione disuguale delle risorse a disposizione, contravvenendo al principio etico di giustizia

⁴⁵ Cfr. S.F. Magni, *Etica delle capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum*, Bologna 2006, pp. 8-9.

⁴⁶ A. Sen, *Utilitarismo e welfarismo*, in S. Zamagni (a cura di), *Saggi di filosofia della scienza economica*, Firenze 1982, pp. 179-205, p. 179.

⁴⁷ Cfr. S.F. Magni, *Etica delle capacità*, cit., pp. 36-37.

⁴⁸ A. Sen, *Utilitarismo e welfarismo*, cit., p. 179.

⁴⁹ Cfr. A. Sen, *Rights and Agency*, in S. Scheffler (ed.), *Consequentialism and its Critics*, Oxford 1988, p. 9.

distributiva⁵⁰. Un altro assunto del modello utilitaristico che Sen rifiuta radicalmente, e che sta alla base degli errori valutativi compiuti dai teorici di tale modello, è il modo in cui questi intendono il concetto di persona. Si tratta di una concezione che Sen considera estremamente riduttivistica, poiché gli individui non vengono considerati innanzitutto come agenti morali, ma principalmente come «localizzazioni delle loro rispettive utilità»⁵¹. Anche in questo caso il condizionamento utilitaristico deriva dal welfarismo, che tende a identificare il movente dell'agire umano solo con l'interesse personale, che coinciderebbe con la ricerca del proprio benessere individuale. A questa concezione Sen obietta sostenendo che la persona non deve essere considerata solo in termini di benessere personale, ma anche in termini di *agency*, sostantivo da lui utilizzato per indicare la capacità di un individuo «di dar forma a obiettivi, impegni, valori»⁵², non necessariamente finalizzati al suo interesse personale. Ciò non implica che il benessere individuale debba essere del tutto escluso, perché costituisce, comunque, una componente essenziale della vita umana, ma non può fungere da parametro univoco per valutare le condizioni di vita degli esseri umani. Per tali ragioni, la teoria proposta da Sen suggerisce di affiancare al *benessere individuale* altri due indicatori della condizione di vita umana: il già citato *agency* e la *libertà* personale. In tal modo, l'economista indiano riesce a sostituire il «monismo informativo dell'utilitarismo» con un «pluralismo informativo»⁵³, che consente di formulare una valutazione più ampia e completa delle condizioni e della qualità di vita di una persona, la quale, in questa prospettiva, può finalmente acquisire lo *status* di agente razionale, essere dotato di libertà di scelta – nei limiti ovviamente stabiliti dalla costituzione politica del proprio paese –, che può scegliere quali fini perseguire⁵⁴, indipendentemente dal fatto che essi siano orientati al benessere personale: «una persona in quanto agente non è necessariamente guidata solo dal proprio benessere e le acquisizioni dell'*agency* si riferiscono ai successi acquisiti nel perseguire la totalità degli obiettivi e fini che essa prende in considerazione»⁵⁵. Affinché il modello ideato da Sen funzioni, è necessario che i tre fattori posti a fondamento della sua teoria – benessere, *agency* e libertà – mantengano, allo stesso tempo, una relazione di individualità e reciprocità: «nella misura in cui il calcolo del benessere basato sull'utilità si sofferma solo sul benessere della persona, ignorando l'aspetto dell'*agency*, o addirittura non distinguendo fra l'aspetto dell'*agency* e l'aspetto del benessere, va perduto qualcosa di veramente importante»⁵⁶. E ciò accade anche in mancanza del

⁵⁰ Cfr. S.F. Magni, *Etica delle capacità*, cit., p. 39.

⁵¹ A. Sen, B. Williams, *Introduzione: utilitarismo e oltre*, in Id. (a cura di), *Utilitarismo e oltre*, Milano 1984, pp. 5-30, p. 9.

⁵² A. Sen, *Etica ed economia*, Roma-Bari 2000, p. 54.

⁵³ S.F. Magni, *Etica delle capacità*, cit., p. 49.

⁵⁴ L'importante, precisa Sen, è che siano obiettivi e fini motivati, e non «ispirati da un impulso o una fantasia» (A. Sen, *La diseguaglianza. Un riesame critico*, Bologna 1994, p. 86).

⁵⁵ Ivi, p. 85.

⁵⁶ Ivi, p. 86.

diritto alla libertà, senza il quale nessun individuo può esercitare la «libertà di benessere» e la «libertà di *agency*»⁵⁷, che risultano, invece, due parametri di valutazione necessari per il corretto funzionamento del modello seniano. Lo studioso ha così stabilito «quattro categorie distinte di informazioni rilevanti», che fungono da criteri di valutazione sociale, ossia «le acquisizioni in termini di benessere, le acquisizioni in termini di *agency*, la libertà in termini di benessere, la libertà in termini di *agency*»⁵⁸. Sen insiste sull'importanza di seguire questi parametri valutativi, nonostante le numerose critiche ricevute da altri studiosi, tra i quali anche Nussbaum, pena il rischio, più volte evidenziato dall'economista, di confondere o sovrapporre i quattro livelli, il che potrebbe comportare un accrescimento dell'uno a discapito degli altri, perdendo di vista l'obiettivo per cui essi sono stati pensati: «l'analisi della disuguaglianza sociale e la valutazione delle politiche pubbliche»⁵⁹. Attraverso l'uso di queste quattro categorie di valutazione, dunque, a differenza di quanto effettuato dall'utilitarismo, l'approccio delle capacità di Sen intende garantire agli individui sia la «libertà di acquisire» sia le «effettive acquisizioni»⁶⁰, sempre mantenendosi all'interno di una prospettiva comunitaria: non bisogna mai dimenticare, infatti, che l'approccio seniano si presenta come un'etica sociale o pubblica, non individuale; il suo obiettivo non è quello di fornire criteri individuali per giudicare la correttezza delle azioni promosse dai singoli o per stabilire i comportamenti che essi devono seguire nelle diverse situazioni, bensì fornire criteri per effettuare adeguate scelte di pubblico interesse e formulare corretti «giudizi sugli assetti sociali e le politiche pubbliche»⁶¹. Ma tale scopo presuppone, per necessità, che per comprendere la situazione collettiva si conoscano prima le condizioni delle sue parti, cioè dei soggetti comunitari che fanno parte della realtà sociale indagata. E proprio per questo il modello proposto da Sen si fonda su altri due concetti fondamentali, strettamente legati alla dimensione individuale, quelli di capacità (*capabilities*) e funzionamenti (*functionings*). Il primo, da cui prende il nome l'approccio stesso, può essere inteso come l'insieme delle potenzialità insite nell'individuo, ciò che egli è realmente in grado di essere e di fare. Il fatto che ogni persona possieda intrinsecamente una serie di capacità non comporta inevitabilmente che esse possano venire praticate o messe in atto nel corso della vita, perché il loro esercizio dipende da una serie di condizioni non sempre a disposizione di tutti; per tale motivo la valutazione delle capacità individuali presuppone la nozione di funzionamenti, che indica l'insieme delle realizzazioni effettive dell'individuo, i risultati della messa in pratica delle sue capacità. I funzionamenti, spiega Sen, «ci

⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 65; *Id.*, *Etica ed economia*, cit., p. 61; *La disuguaglianza*, cit., p. 86; A. Sen, *Capacità e benessere*, in *Id.*, *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà*, Venezia 1993, pp. 91-132, p. 103 sg.

⁵⁸ A. Sen, *Capacità e benessere*, cit., p. 104.

⁵⁹ A. Sen, *La disuguaglianza*, cit., p. 105.

⁶⁰ *Ivi*, p. 53.

⁶¹ A. Sen, *Capacità e benessere*, cit., p. 94.

dicono cosa una persona sta facendo»⁶² – quindi, in questo senso, riguardano la sfera dell’agire. Esiste però anche un’altra definizione di funzionamenti, legata ad «attività, o stati di esistenza o di essere»⁶³, cioè che l’individuo acquisisce o pratica nel corso della vita, anche involontariamente. In entrambi i casi, i funzionamenti sono intesi come la «realizzazione di uno stato potenziale, costituito dalla capacità», la quale, in questa prospettiva, «si riferisce alle combinazioni alternative di funzionamenti che è fattibile per lei acquisire»⁶⁴.

Sulle stesse nozioni di capacità e funzionamenti Martha Nussbaum ha creato una seconda versione del *Capabilities approach* di Sen, mantenendo alcuni aspetti del modello originario e prendendone le distanze per altri. Dal punto di vista teorico, in Nussbaum è assente qualunque riferimento alle teorie economiche da cui partì Sen per elaborare l’approccio delle capacità; la prospettiva sulla quale la filosofa ha sviluppato la sua variante dell’approccio è, infatti, come spiega lei stessa, di natura prettamente filosofica ed è sostenuta da una precisa posizione politica, quella del liberalismo, in favore del quale l’autrice si schiera apertamente⁶⁵. Lo scopo del suo contributo, come dichiara, «è di fornire la base filosofica a un esame dei principi costituzionali fondamentali che dovrebbero essere rispettati e fatti rispettare dai governi di tutte le nazioni, come minimo essenziale richiesto dal rispetto della dignità umana»⁶⁶; quindi, all’impiego comparativo⁶⁷ dell’approccio delle capacità stabilito da Sen nell’elaborazione iniziale del modello – che consente di effettuare, ottenendo esiti positivi, «confronti sulla qualità della vita (sulle reali condizioni di benessere delle persone) tra le varie nazioni», ponendosi in questo modo «in rivalità con altri parametri di misurazione standardizzati, come il Pil *pro capite* e l’utilità»⁶⁸ – si sostituisce, ad opera di Nussbaum, «la formulazione di una proposta politica normativa che sia una teoria parziale della giustizia»⁶⁹. D’altronde, precisa la studiosa americana, il solo uso comparativo dell’approccio risulta insufficiente se non è coadiuvato da «chiara concezione normativa»⁷⁰ che indichi il modo in cui intervenire in un determinato contesto socio-culturale sulla base dei risultati ottenuti dalle analisi comparative. Per raggiungere uno scopo etico-politico di tale portata, Nussbaum ha ritenuto necessario apportare alcune modifiche ai parametri valutativi stabiliti da Sen nella versione iniziale dell’approccio. Le nozioni di acquisizione (*achievement*), di benessere (*welfare*) e di *agency*, dominanti nel modello seniano, vengono incorporate dalla filosofa americana nei soli concetti di capacità e funzionamento,

⁶² A. Sen, *Diritti personali e capacità*, in Id., *Risorse, valori, sviluppo*, Torino 1992, p. 133.

⁶³ A. Sen, *Well-being Agency, and Freedom: The Dewey Lectures 1984*, in «The Journal of Philosophy», 82 (1985), pp. 169-221, p. 197.

⁶⁴ A. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, Milano 2000, p. 79. Cfr. anche, Id., *Capacità e benessere*, cit., p. 40.

⁶⁵ Cfr. M. Craven Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Bologna 2001, p. 18.

⁶⁶ Ivi, pp. 18-19.

⁶⁷ Da Nussbaum definito come «impiego più debole» dell’approccio basato sulle capacità (Ivi, p. 19).

⁶⁸ Ivi, p. 19.

⁶⁹ Ivi, p. 20.

⁷⁰ *Ibidem*.

che, a suo parere, racchiudono già tutti e tre gli altri aspetti; inoltre, distanziandosi anche in questo dalla variante di Sen, Nussbaum non propone una definizione generica di capacità, includendo nella stessa tutte le *capabilities* che gli uomini possono potenzialmente esercitare, ma presenta un «elenco di capacità umane fondamentali»⁷¹, composto di dieci indicatori, – *vita; salute fisica; integrità fisica; sensi, immaginazione e pensiero; sentimenti; ragion pratica; appartenenza; altre specie; gioco; controllo del proprio ambiente*⁷² – che racchiude un insieme di «capacità e opportunità di funzionamento, piuttosto che di funzioni reali», in modo da garantire a ogni individuo «spazi in cui perseguire altre funzioni che considerano valide»⁷³. L’elenco delle capacità stabilito dall’autrice si presenta, infatti, come un sistema aperto (*open-ended*), che può essere modificato o ampliato sulla base delle esigenze che le diverse situazioni o i fattori culturali richiedono⁷⁴, l’importante è che venga concessa a tutti la possibilità di esercitare un livello minimo di ognuna di queste capacità⁷⁵. Da qui la proposta, assente nell’approccio di Sen, dell’idea di una *soglia minima*, al di sotto della quale «una persona non è in grado di vivere in modo veramente umano»⁷⁶. Al centro del progetto etico-politico della studiosa americana si pone, invece, proprio il concetto di dignità della persona, e il compito primario delle istituzioni è quello di consentire a ciascuno di realizzare la propria natura umana, la quale, richiamandosi in maniera diretta alla concezione etico-politica di Aristotele, consiste nella piena fioritura di sé (*flourishing life*, secondo l’espressione anglosassone), ciò che i Greci chiamavano per tradizione εὖ ζῆν, la vita buona, l’unica condizione che consentiva agli uomini di essere pienamente felici, e che poteva compiersi solo nel contesto politico della πόλις, perché la vera natura dell’uomo rimane sempre quella, come insegna ancora Aristotele, di animale politico. «L’idea centrale è quella dell’essere umano concepito come un essere dignitosamente libero che sceglie la sua vita in cooperazione o mutua collaborazione con gli altri, piuttosto che essere passivamente scelto e comandato da altri come si comandano animali in greggi e mandrie. Una vita autenticamente umana è una vita che è concepita e pervasa da queste facoltà umane di ragione pratica e socievolezza»⁷⁷. Oltre al finalismo aristotelico, Nussbaum ha ripreso altri elementi essenziali della filosofia di Aristotele per sviluppare la sua proposta etico-politica. Questa scelta – come spiega lei stessa in alcune opere – è stata ispirata dalla lettura di alcuni scritti di Marx, in particolare dei *Manoscritti*

⁷¹ Ivi, p. 19.

⁷² Cfr. ivi, pp. 95-97. Precisa Nussbaum che «l’elenco rappresenta il risultato di anni di discussioni interculturali, e i confronti tra le versioni antecedenti e successive mostreranno che l’apporto di voci diverse ha contribuito in molti modi a formarne il contenuto. Quindi l’elenco rappresenta quello che propone: una specie di *consenso condiviso* da parte di persone con concezioni della vita umana comunque molto diverse» (ivi, p. 93).

⁷³ Ivi, p. 92.

⁷⁴ Ivi, p. 97.

⁷⁵ Questo elenco, spiega la filosofa, può essere utilizzato sia per «sostenere fini politici» oppure come «base morale per le garanzie costituzionali fondamentali, da persone che intendono in modi anche molto diversi la qualità della vita» (ivi, p. 92).

⁷⁶ Ivi, p. 91.

⁷⁷ Ivi, p. 90.

storico-politici del 1844, in cui il filosofo tedesco dichiarò esplicitamente di richiamarsi alla filosofia etico-politica di Aristotele nella formulazione di alcune dottrine chiave del suo pensiero; e proprio sulla scia della ripresa, ad opera di Marx, della filosofia pratica aristotelica, Nussbaum ha creato il suo approccio delle capacità, come risultato dell'applicazione delle categorie del pensiero etico-politico aristotelico alle condizioni politiche e sociali attuali. Quindi, le idee a fondamento del *Capabilities approach* erano già presenti nella prospettiva teorica di Nussbaum molto prima che lei conoscesse la versione originaria dell'approccio elaborata da Sen, ma presero una forma concreta solo dopo il confronto con il modello tracciato dal collega economista, in particolare con le sue formulazioni di capacità e funzione, nelle quali Nussbaum identifica i concetti aristotelici di δύναμις ed ἔργον, indicanti rispettivamente, nella teoria di Aristotele, la 'potenza' e la 'funzione'.

Dalla *Metafisica* si apprende che

Potenza, in primo luogo, significa il principio di movimento o di mutamento che si trova in altra cosa oppure in una stessa cosa in quanto altra. L'arte del costruire, per esempio, è una potenza che non si trova nella cosa che vien costruita; invece, l'arte del guarire, che è pure una potenza, può anche trovarsi in colui che viene guarito, ma non in quanto viene guarito. Potenza, dunque, significa, in primo luogo, questo principio di mutamento o di movimento che si trova in altra cosa oppure in una stessa cosa in quanto altra, e, in secondo luogo, significa il principio per cui una cosa è fatta mutare o è mossa da altro o da se stessa in quanto altra [...]. Inoltre, si chiama potenza la capacità di condurre a termine una data cosa, bene o nel modo in cui si vorrebbe. [...] Inoltre, si chiamano potenze tutti gli stati in virtù dei quali le cose sono assolutamente impassibili o immutabili o non facilmente immutabili in peggio⁷⁸.

Per Aristotele, δύναμις è la proprietà di mutamento e di movimento (o cambiamento) che si trova in un essere, la quale può dipendere da sé o da qualcos'altro fuori di sé. Partendo da questo principio aristotelico, Nussbaum sviluppa la sua idea di capacità, che non può essere univoca – come in Sen – ma deve potersi adattare alle condizioni richieste dal contesto sociale in cui il modello delle *capabilities* viene applicato; per questo la filosofa americana non parla genericamente di capacità, ma ne distingue tre tipi diversi. Innanzitutto vi sono le «capacità fondamentali o di base» (*basic capabilities*), che costituiscono «il corredo innato degli individui che è la base necessaria allo sviluppo di capacità più avanzate»⁷⁹, il cui funzionamento è in parte condizionato da fattori naturali, in primo luogo genetici, dai quali dipende la possibilità di un corretto e completo funzionamento di queste capacità connaturali. La crescita naturale dell'individuo, ma anche processi esterni ad esso, come l'educazione, comportano, in condizioni di 'normalità', uno sviluppo favorevole di tali capacità,

⁷⁸ Aristotele, *Metaph.* Δ, 12, 1019a 15-28. La traduzione è di G. Reale, in Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano 2016.

⁷⁹ M. Craven Nussbaum, *Diventare persone*, cit., p. 100.

raggiungendo livelli più elevati e complessi di funzionamento, il quale, in maniera opposta, potrebbe anche essere limitato o impedito dalla presenza di circostanze esterne sfavorevoli⁸⁰. In secondo luogo ci sono le «capacità interne» (*internal capabilities*), «cioè stadi di sviluppo della persona stessa che sono, per quanto la riguardano, condizioni sufficienti per l'esercizio delle funzioni richieste. Diversamente dalle capacità fondamentali, questi stadi sono le condizioni mature della preparazione»⁸¹; a volte tali capacità raggiungono il loro livello di funzionamento necessario in maniera del tutto naturale, dopo un periodo di maturazione fisica o psichica, ma alcune di esse possono svilupparsi solo in rapporto all'ambiente circostante, come accade nel caso del processo di socializzazione, che richiede necessariamente un contatto esterno e interattivo con altri individui. Talora può accadere che, anche quando le capacità interne hanno raggiunto una maturazione completa⁸² e sono potenzialmente in grado di essere utilizzate, «può essere impedito loro di funzionare»⁸³, perché sono assenti le condizioni esterne che consentono la messa in atto del loro funzionamento. In questa circostanza si deve parlare di «capacità combinate»⁸⁴ (*combined capabilities*), «che si possono definire come capacità interne *combine* con condizioni esterne adatte a esercitare quella funzione»⁸⁵. In effetti, precisa Nussbaum, la lista delle capacità fondamentali da lei proposto non è altro che un insieme di capacità combinate⁸⁶, perché ogni tipo di *capability*, per poter funzionare in maniera adeguata, necessita sempre di condizioni esterne favorevoli, che spetta al sistema politico di un determinato paese garantire ai suoi cittadini; inoltre, «le libertà e le opportunità riconosciute dall'elenco non si devono intendere in un senso puramente formale. Esse quindi corrispondono alle idee di Rawls dell'«equo valore della libertà» e della «effettiva uguaglianza di opportunità», piuttosto che alle più impalpabili nozioni di «uguaglianza formale di libertà» e di «uguaglianza formale di opportunità»⁸⁷. In questo senso, la nozione di *capability* presentata da Nussbaum assume un significato più esteso rispetto alla semplice definizione iniziale di «ciò che un individuo è in grado di fare e di essere», perché diventa allo stesso tempo «*ability* e *opportunity*»⁸⁸, quindi un fattore dipendente dalle condizioni storiche, politiche, economiche e dunque sociali in cui l'individuo si trova a vivere.

⁸⁰ Cfr. *Ibidem* e Id., *Nature, Function, and Capability*, cit., pp. 67 sgg.

⁸¹ M. Craven Nussbaum, *Diventare persone*, cit., p. 100.

⁸² Precisa l'autrice, «di solito con molto sostegno da parte del mondo materiale e sociale» (ivi, p. 101).

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Definite negli scritti precedenti «capacità esterne».

⁸⁵ M. Craven Nussbaum, *Diventare persone*, cit., p. 101.

⁸⁶ «La distinzione tra capacità interne e combinate non è netta, perché sviluppare una capacità interna richiede di solito condizioni esterne favorevoli; infatti spesso richiede l'esercizio della funzione in questione. Tuttavia la distinzione assolve un compito reale, perché anche una capacità ben sviluppata può essere soffocata» (*ibidem*).

⁸⁷ Ivi, p. 102. Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.) 1971, pp. 72-75, 204-205.

⁸⁸ S.F. Magni, *Etica delle capacità*, cit., pp. 107-108.

Il paradigma politico proposto da Martha Nussbaum presenta una sua configurazione ben precisa, che è quella di un «neo-aristotelismo liberale social-democratico»⁸⁹. Si tratta di una proposta ermeneutica che colloca la studiosa americana tra i maggiori esponenti di un ampio gruppo di influenti studiosi che considerano Aristotele uno dei primi sostenitori della democrazia e dei principi democratici liberali, e le cui tesi, pur avendo ottenuto un grande successo a livello internazionale, hanno provocato una profonda spaccatura nel mondo accademico, dando forma a un dibattito di così ampia portata da avere ancora oggi un largo seguito. Le questioni emerse sin dagli esordi di questo dibattito sono innumerevoli e ruotano tutte attorno a un interrogativo fondamentale, ossia se sia lecito considerare Aristotele un teorico e sostenitore dei principi della socialdemocrazia⁹⁰. Le posizioni condivise in merito dagli intellettuali sono numerose e quelle che si pongono a sfavore di questa lettura si fondano principalmente sull'accusa di decontestualizzazione e snaturamento del pensiero aristotelico, rinvenibile in diverse interpretazioni moderne che hanno tentato di estrapolare dai contenuti dell'opera politica dello Stagirita «singoli principi o affermazioni che potessero portare acqua al mulino della “democrazia deliberativa” o “partecipativa”, col rischio che questa “ricucitura dei frammenti di dottrina” comportasse una indebita interpretazione dei medesimi, una volta svincolati dall'analisi dialettica da cui emergono nella *Politica*, e attribuisse ad Aristotele conclusioni estranee al suo pensiero politico»⁹¹. Quest'operazione, paragonata da Mario Vegetti a un intervento di «filologia chirurgica»⁹², è particolarmente evidente negli scritti di Nussbaum che riportano la sua personale rielaborazione della dottrina politica aristotelica. In effetti, i punti salienti dell'argomentazione nussbaumiana che avallano l'ipotesi di una concezione socialdemocratica della filosofia di Aristotele, se presi singolarmente, potrebbero avere buone possibilità per essere interpretati in un'ottica di democrazia moderna, soprattutto se letti alla luce dei principi stabiliti dall'approccio delle capacità: innanzitutto per il finalismo etico di Aristotele, che concepisce il *τέλος* della comunità politica in termini di sviluppo morale e di prosperità dei suoi membri; secondariamente per la richiesta di alcune condizioni materiali – dei beni esteriori, come la ricchezza, la salute, gli

⁸⁹ R.L. Cardullo, *Il neo-aristotelismo di Martha Nussbaum. Attualizzazione o distorsione storica?*, in «Giornale di Metafisica», XLI, 2 (2019), pp. 525-539, p. 535. Cfr. anche M. Knoll, *How Aristotelian is Martha Nussbaum's «Aristotelian Social Democracy»?*, in «Rivista di filosofia», 2 (2014), pp. 207-221; Id., *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit? Die politische Philosophie des Aristoteles und Martha Nussbaums egalitaristische Rezeption*, Fink, 2009. In particolare, sul dibattito in corso, cfr. Id., *Die «Politik» des Aristoteles – eine unitarische Interpretation*, «Zeitschrift für Politik», LVIII (2011), pp. 123-147; Id., *Die «Politik» des Aristoteles – Aufsatzsammlung oder einheitliches Werk? Replik auf Eckart Schütrumps Erwiderung*, «Zeitschrift für Politik», LVIII (2011), pp. 410-123.

⁹⁰ Cfr. R. Mulgan, *Was Aristotle an «Aristotelian Social Democrat»?*, in «Ethics», 111, 1 (2000), pp. 79-101, p. 80.

⁹¹ L. Bertelli, *Aristotele democratico?*, in «Teoria politica», 8 (2018), pp. 81-103, p. 82. Cfr. anche P. Accattino, *L'anatomia della città nella *Politica* di Aristotele*, cit., p. VII; D. Charles, *Comments on M. Nussbaum*, in G. Patzig, (ed.), *Aristoteles' «Politik»*, Göttingen 1990, pp. 187-201.

⁹² M. Vegetti, *Sbagliare per eccesso di generosità*, in n. E. Berti, J. Conant, M. Vegetti, *Discussione su «La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca» di Martha c. Nussbaum*, in «Iride», 20 (1997), pp. 172-176, p. 175.

amici e la famiglia –, in assenza dei quali non è possibile raggiungere uno stato completo di felicità; inoltre, perché tali bisogni materiali variano da un individuo all'altro, a seconda delle esigenze dei singoli; infine, perché è compito dello Stato fornire a tutti i cittadini gli strumenti necessari per raggiungere la buona vita che hanno scelto di vivere, garantendo un'equa distribuzione dei beni necessari a ciascuno secondo le proprie personali esigenze.

Nonostante i buoni propositi e le intenzioni moralmente rette, quali sembrano quelle condivise da Aristotele nel suo progetto politico, le democrazie greche, in particolare quella ateniese, insegnano che le barriere culturali vigenti in epoca classica erano insormontabili anche per un filosofo lungimirante come lui; per cui nel suo modello di città giusta alle donne, agli schiavi e ai manovali era preclusa qualunque via di accesso a una condizione di una vita buona e felice sulla base di un'inferiorità naturale biologicamente stabilita: un'esclusione sociale che al giorno d'oggi viene respinta perché contraria alla tutela e al rispetto dei diritti fondamentali dell'uomo, e quindi incompatibile con i principi della moderna democrazia⁹³. Ma delle disparità insorgono anche nel trattamento che Aristotele riserva nel suo programma politico a un certo numero di πολῖται. Per forza di cose, infatti, non tutti i maschi liberi avranno pieno accesso alle cariche pubbliche, perché il corpo cittadino potrà ospitare solo un numero limitato di uomini che possono essere mantenuti dallo stato. Parte di questo gruppo sociale è costretto, quindi, a dedicarsi ad altre mansioni che esulano dalla vita politica e dalla ricerca della vita buona, sempre al fine di garantire il buon funzionamento dell'assetto politico e il bene della πόλις.

A questi limiti, che sono i più noti e dibattuti dagli studiosi di Aristotele, si affianca un'ulteriore osservazione, che riguarda la scelta aristotelica di non schierarsi esplicitamente in favore del regime democratico, ma di preferire un sistema costituzionale misto – quello già discusso nel capitolo precedente⁹⁴ –, nel quale il criterio di giustizia distributiva è costituito dal merito, valutato sotto forma di contributo offerto da ciascun cittadino al bene della comunità e dei suoi membri. Inoltre, la raccomandazione di Aristotele ai governi oligarchici di «avere molta cura dei poveri», di non impoverirli ulteriormente e di non escluderli dalle posizioni di potere⁹⁵, lungi dal rappresentare un invito a prevenire l'ingiustizia e favorire l'uguaglianza sociale, ha uno scopo esclusivamente preventivo, volto a preservare il regime ed evitare insurrezioni. Sarebbe proprio la maggiore stabilità del governo democratico rispetto a quello oligarchico a giustificare la leggera preferenza, da parte di

⁹³ Molti studiosi cercano di separare la questione dell'ammissibilità di base alla cittadinanza (da cui erano esclusi le donne, gli schiavi e gli stranieri) da quella della distribuzione dei diritti politici. È quest'ultima questione che, storicamente, ha fornito il contesto per i dibattiti greci sulle rispettive virtù dei diversi tipi di governo: monarchia, aristocrazia, oligarchia e democrazia. È qui che si possono cercare paragoni con le argomentazioni moderne a favore e contro la democrazia, che possono essere applicate alle nostre popolazioni più inclusive. Cfr. *ivi*, p. 83.

⁹⁴ Cfr. *supra*, pp. 148 sgg.

⁹⁵ Cfr. Aristotele, *Pol.* 5, 8, 1309a 20 sgg.

Aristotele, per il primo rispetto al secondo, e non il principio di giustizia che lo guida, quello della libertà. Infine, un altro aspetto della teoria neo-aristotelica di Nussbaum che è stato sottoposto a critica riguarda la presenza, nelle teorizzazioni della studiosa americana, di quell'errore concettuale che in termini moderni prende il nome di fallacia naturalistica e che comporta un salto logico dal piano descrittivo a quello normativo, evidente nel tentativo nussbaumiano di fondare, proprio su basi aristoteliche, un'«etica naturalizzata», che trae i principi morali «da una comprensione della natura umana che a sua volta non può essere impregiudicata da assunti di valore o decisioni ideologiche», col pericolo, inoltre, «di smarrire proprio quella dimensione del rischio, della precarietà delle scelte che Nussbaum rivendica come il carattere essenziale dei progetti di vita dell'uomo»⁹⁶. Ma malgrado le numerose critiche ricevute per molti decenni, il lavoro di Nussbaum ha avuto un enorme successo internazionale, conferendole una certa notorietà soprattutto per l'impegno sociale condotto spesso in prima persona in diversi paesi del mondo.

Invero, i suoi esordi nel panorama culturale internazionale hanno origine in una fase precedente la pubblicazione delle opere dedicate alla presentazione dell'approccio delle capacità; era il periodo in cui la studiosa si dedicava principalmente allo studio speculativo della filosofia antica, soprattutto aristotelica e stoica. La prima opera importante che la fece conoscere nel contesto degli studi umanistici fu *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*⁹⁷, edita nel 1986, nella quale la filosofa affronta alcuni grandi temi della filosofia classica – come il richiamo alle emozioni, all'affettività, al senso del limite – alla luce delle pressioni che la vita moderna impone agli uomini, riprendendoli, sotto un'altra prospettiva filosofica, anche in un altro volume di successo, *The Therapy of Desire*⁹⁸, del 1994. In questi stessi anni, favorita dalla conoscenza approfondita della filosofia antica, Nussbaum riuscì a inserirsi in dibattiti su argomenti di metaetica nel settore della filosofia morale, avvicinandosi sempre più al filone, di derivazione aristotelica, della *Virtue Ethics*. Pur avendo sempre dichiarato di non considerarsi un'esponente dell'*Etica delle virtù*, la filosofa americana è annoverata tra gli studiosi che hanno offerto un valido contributo allo sviluppo di tale approccio, soprattutto dopo la diffusione del saggio intitolato *Non-Relative Virtues*⁹⁹, in cui la studiosa tentò di dimostrare che «le virtù non sono relative al contesto culturale perché, al di là delle differenze di approccio, sono fondate su alcune esperienze fondamentali di cui rappresentano eccellenze. Proprio la presenza nell'uomo di queste *esperienze fondamentali* (*grounding experiences*) permette l'incontro fra uomini di diverse culture»¹⁰⁰. Da questo momento l'interesse di Nussbaum si

⁹⁶ M. Vegetti, *Sbagliare per eccesso di generosità*, cit., p. 176.

⁹⁷ M. Craven Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1986.

⁹⁸ M. Craven Nussbaum, *The Therapy of Desire*, Princeton 1994.

⁹⁹ M. Craven Nussbaum, *Non-relative Virtues: An Aristotelian Approach*, in «Midwest Studies in Philosophy», 13 (1988), pp. 32-53.

¹⁰⁰ A. Campodonico, M. Croce, M.S Vaccarezza, *Etica delle virtù. Un'introduzione*, Roma 2017, p. 62.

spostò sempre più verso l'ambito della riflessione etica, che risultò essere un terreno particolarmente prolifico per l'evoluzione del suo pensiero, divenuto, al contempo, sempre più attento e sensibile a tematiche di grande attualità come il multiculturalismo, le disuguaglianze, le discriminazioni, lo sviluppo dei paesi non industrializzati, l'emarginazione femminile. È significativo il fatto che proprio in quegli anni questa studiosa stava lavorando come consulente per la ricerca al *World Institute for Development Economic Research* di Helsinki – l'Istituto mondiale per la ricerca sull'economia dello sviluppo dell'Università delle Nazioni Unite –, un'esperienza che, come lei stessa racconta, la segnò molto profondamente, perché le consentì di scontrarsi più da vicino con i reali problemi di «giustizia sociale»¹⁰¹, fino a poco tempo prima affrontati solo da una prospettiva teorica, e richiedendo un contributo che potesse convergere nella sfera pratica della prassi politica. D'altronde, come aveva affermato Aristotele secoli fa, l'etica sola non è in grado di far fronte a problemi sociali di così vasta portata, ma necessità di appoggiarsi all'altra scienza pratica – non a caso definita, sempre da Aristotele, scienza «architettonica» –, in grado di adattare secondo le prassi politiche e collettive, quei principi formulati dall'etica in una prospettiva individuale.

¹⁰¹ M. Craven Nussbaum, *Diventare persone*, cit., p. 8

Conclusione

L'obiettivo di questo lavoro di ricerca è stato quello di comprendere, alla luce degli studi contemporanei sulla filosofia politica di Aristotele, se l'interpretazione *socialdemocratica* della teoria politico-costituzionale aristotelica, come quella promossa dalla filosofa americana Martha Nussbaum, possa essere ritenuta una lettura adeguata e accettabile o se si tratti solo di una proposta filosoficamente infondata, accusabile, quindi, di cadere in un grave errore anacronistico. Per poter giungere a formulare una conclusione che fosse coerente e fedele alla dottrina politica di Aristotele, si è reso necessario avviare il lavoro di ricerca con un'analisi storica della democrazia greca, partendo dalla sua fondazione, nel V secolo a.C., nella città di Atene. Dall'analisi delle fonti storiche trattate è emerso che le criticità di cui è accusata la democrazia odierna – ovvero di promuovere politiche di disuguaglianza e discriminazione, piuttosto che di uguaglianza e partecipazione politica – esistevano già nella prima forma di democrazia occidentale, quella promossa dai grandi statisti greci, come Solone e Pericle, che pur dichiarando di aver fondato un sistema costituzionale basato sul potere del popolo (δημος) operavano, in realtà, escludendo una vasta parte della popolazione (donne, i bambini, gli schiavi, i *banausoi*, meteci) dall'esercizio del potere politico, riservato esclusivamente agli uomini (maschi), ateniesi, liberi, proprietari, gli unici a cui era concesso il diritto di cittadinanza.

Tale condizione socio-politica sembra mantenersi anche nella proposta costituzionale di Aristotele, così come è presentata e descritta dallo Stagirita nel suo trattato di argomento politico. Dall'analisi filologico-ermeneutica della *Politica*, in particolare dei capitoli dedicati alla teoria dell'ἀρίστη πολιτεία, emerge dichiaratamente una posizione non democratica del filosofo, che classifica anzi la democrazia – insieme alla tirannide e all'oligarchia – come una forma costituzionale «deviata», una degenerazione della πολιτεία, l'unico regime, di natura mista, che Aristotele considera adeguato al cittadino greco. Questi, in quanto animale politico, necessita, per realizzare la sua completa natura, di un sistema socio-politico che lo liberi da tutte le incombenze materiali necessarie alla sopravvivenza dei singoli e al buon funzionamento della πόλις; che gli conceda, dunque, di avere quel tempo libero (σχολή) da dedicare alla vita politica e, se lo desidera, anche alla vita teoretica, riservando i lavori manuali e le attività pratiche a quelle categorie – schiavi e *banausi* – escluse dalla realtà cittadina. Lo Stagirita sembra rifiutare esplicitamente i principi alla base del sistema democratico greco, che appaiono troppo stridenti con i valori tradizionali della cultura greca di epoca classica – ai quali Aristotele rimase fedele per tutta la vita –, che legittimavano l'esistenza della schiavitù e la sottomissione all'autorità maschile di donne e fanciulli.

Dunque, il tentativo degli studiosi contemporanei, in particolare di Martha Nussbaum, di individuare in specifiche parti della teorizzazione aristotelica, – nel caso specifico della filosofa

americana, nella sua personale interpretazione della teoria della giustizia distributiva di Aristotele – un pensiero concretamente democratico, appaiono, non come il risultato di corrette valutazioni storico-filosofiche condotte sui testi aristotelici, ma piuttosto, come ha spiegato Mario Vegetti, operazioni di «filologia chirurgica»¹ volte a estrapolare, decontestualizzandole dal testo e soprattutto dal contesto storico, determinate parti degli scritti di Aristotele che riescano ad avallare la tesi proposta dall'interprete, col rischio non solo di snaturare l'essenza del pensiero aristotelico, ma di diffondere, tra l'opinione pubblica, contenuti filosofici estranei all'originario pensiero di Aristotele.

¹ Cfr. *supra*, p. 193, n. 92.

Bibliografia

Fonti

- Omero, *Illiade*, introduzione e traduzione di M.G. Ciani, commento di E. Avezzù, Venezia 2007.
- Erodoto, *Storie*, a cura di A. Colonna, F. Bevilacqua, Novara 2013.
- Antifonte in *I Sofisti. Tutti i frammenti*, a cura di M. Bonazzi, Milano 2007.
- Tucidide, *Epitafio di Pericle per i caduti del primo anno di guerra*, a cura di O. Longo, Venezia 2000.
- Tucidide, *Le Storie*, a cura di G. Donini, Torino 2000.
- Tucidide, *La Guerra del Peloponneso. Libro II*, a cura di U. Fantasia, Pisa 2003.
- Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, introduzione e traduzione di E. Savino, Milano 2012.
- Ippocrate, *Arie, acque, luoghi 1*, a cura di M. Vegetti, *Opere di Ippocrate*, Torino 1965.
- Ippocrate, *Arie acque luoghi*, a cura di L. Bottin, Venezia 1986.
- Aristofane, *Le Nuvole*, Aristotele, *Politica*, a cura di C.A. Viano, Milano 2002.
- Aristofane, *Gli Acarnesi, Le nuvole, Le vespe, Gli uccelli*, a cura di G. Paduano, Milano 2022.
- Isocrate, *Opere*, a cura di M. Marzi, Torino 1996.
- Senofonte, *Elleniche*, a cura di G. Daverio Rocchi, Milano 2002.
- Senofonte, *Costituzione degli Spartani- Agesilao*, a cura di G. D'Alessandro, Milano 2009.
- Senofonte, *Tutti gli scritti socratici. Apologia di Socrate- Memorabili- Economico- Simposio*, a cura di L. De Martinis, Milano 2013.
- Platone, *Gorgia*, introduzione, traduzione e note a cura di G. Zanetto, Milano 2004.
- Platone, *Apologia di Socrate*, a cura di G. Reale, Milano 2000.
- Platone, *Apologia di Socrate-Critone*, a cura di M. M. Sassi, Milano 2019.
- Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano 2000.
- Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Milano 2007.

- Platone, *Repubblica*, a cura di G. Reale, R. Radice, Milano 2009.
- Platone, *Fedone*, a cura di F. Trabattoni, traduzione di S. Martinelli Tempesta, Torino 2011.
- Platone, *Settima lettera*, introduzione, traduzione e commento di F. Forcignanò, Roma 2020.
- Aristotele, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza, M. Vegetti, Torino 1971.
- Aristotele, *La Costituzione degli ateniesi*, a cura di G. Lozza, Milano 1991.
- Aristotele, *Organon, vol. I, Categorie, Dell'interpretazione, Analitici primi*, a cura di M. Zanatta, Torino 1996.
- Aristotele, *Organon, vol. II, Analitici secondi, Topici, Confutazioni Sofistiche*, a cura di M. Zanatta, Torino 1996.
- Aristotele, *La Politica, Libro II*, a cura di F. Pezzoli, M. Curnis, direzione di L. Bertelli, M. Moggi, Roma 2012.
- Aristotele, *Politica*, vol. I (libri I-IV), introduzioni di L. Canfora e R. Kraut, traduzione di R. Radice e T. Gargiulo, Commento di T.J. Saunders e R. Robinson, Milano 2014.
- Aristotele, *Politica*, vol. II (libri V-VIII), Traduzione di R. Radice e T. Gargiulo, commento di D. Keyt e R. Kraut, Milano 2015.
- Aristotele, *Organon: Categorie, De Interpretatione, Analitici Primi, Analitici Secondi, Topici, Confutazioni Sofistiche*, coordinamento generale di M. Migliori, traduzioni integrali, note, saggi introduttivi e apparati di *Topici* e *Confutazioni Sofistiche* a cura di A. Fermani, Milano 2016.
- Aristotele, *Costituzione degli ateniesi*, a cura di P. J. Rhodes, traduzione di A. Zambrini, T. Gargiulo, e P.J. Rhodes, Milano 2016.
- Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano 2016.
- Aristotele, *Politica*, a cura di C.A. Viano, Milano 2017.
- Aristotele, *Le tre etiche e il trattato sulle virtù e sui vizi*, a cura di A. Fermani, Milano 2018.
- Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale, Milano 2005.
- Plutarco, *Vite Parallele*, a cura di A. Traglia, Novara 2013.
- Plutarco, *Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, a cura di E. Lelli, G. Pisani, Milano 2017.

G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. II, trad. it. di E. Codignola, G. Sanna, Firenze 1964, pp. 275, 293.

Letteratura

AA.VV., *Aspects of Athenian Democracy*, Copenhagen 1990.

AA.VV., *Athenian Identity and Civic Ideology*, A.L. Boegehold, A.C. Scafuro (eds.), Baltimore-London 1994.

AA.VV., *Origins of Democracy in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles-London 2007.

AA.VV., *The Greek Polis and the invention of Democracy: A Politico-cultural Transformation and Its Interpretations*, Hoboken 2013.

AA.VV., *Storia greca*, Roma 2013.

F. Adorno, *Introduzione a Socrate*, Roma-Bari 2008.

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

L.A. Alexander, *The Best Regimes of Aristotle's "Politics"*, in «History of Political Thought» 21, 2 (2000), pp. 189-216.

C. Ampolo, *La politica in Grecia*, Bari 1981.

G. Anagnostopoulos, G. Santas, *Democracy, Justice, and Equality in Ancient Greece. Historical and Philosophical Perspectives*, New York 2018.

G. Anderson, *Why the Athenians Forgot Cleisthenes: Literacy and the Politics of Remembrance in Ancient Greece*, in Cooper G. (ed.), *Politics of Orality*, Leiden-Boston 2007, pp. 103-127.

J.S. Andrews, *Pericles on the Athenian Constitution (Thuc. 2.37)*, in «The American Journal of Philology», 125 (4), 2004, pp. 539-61.

J. Annas, *An Introduction to Platos' Republic*, Oxford 1981.

J. Annas, *Aristotle's "Politics": A Symposium: Aristotle on Human Nature and Political Virtue*, in «The Review of Metaphysics», 49 (4), 1996, pp. 731-53.

H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1958.

J.P. Arnason, K.A. Raaflaub, P. Wagner, *The Greek Polis and the invention of Democracy: A Politico-cultural Transformation and Its Interpretations*, Hoboken 2013.

- D. Asheri, *Identità greche. Identità greca*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società. 2. Una storia greca. II. Definizione*, Torino 1997, pp. 5-26.
- L. Asmonti, *Breve storia di Atene*, Roma 2009.
- L. Asmonti, *Athenian Democracy: A Sourcebook*, London- New York 2015.
- P. Aubenque, A. Tordesillas, *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, Paris 1993.
- V. Azoulay, *Pericle. La democrazia ateniese alla prova di un grand'uomo*, Torino 2017.
- È. Balibar, *Politeía*, in È. Balibar, *Cittadinanza*, Torino 2012.
- R.K. Balot, *Greed and Injustice in Classical Athens*, Princeton 2001.
- R.K. Balot, *Greek Political Thought*, Hoboken 2006.
- R.K. Balot, *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Hoboken 2009.
- A. Banfi, *Il governo della città. Pericle nel pensiero antico*, Bologna 2003.
- C. Baracchi, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, Cambridge 2008.
- A. Barbera, C. Fusaro, *Il governo delle democrazie*, Bologna 2009.
- R. Barrow, *Athenian democracy*, London 1999.
- R.C. Bartlett, *Aristotle's Science of the Best Regime*, in «The American Political Science Review» 88, 1 (1994), pp. 143-155.
- R. Bartlett, S. Collins, *Action and contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, Albany 1999.
- A.M. Battezzatore, A. De Marini, *δημοκρατία. Analogia di studi storici*, Milano 1993.
- A. M. Battezzatore, *La Dicotomia greci-barbari nella Grecia classica: riflessioni su cause ed effetti di una visione etnocentrica*, in «Sandalion – Quaderni di cultura classica, cristiana e medievale» XVIII (1996), pp. 5-34.
- C. Bearzot, *Platone e i moderati ateniesi*, Milano 1981.
- C. Bearzot, *Vivere da democratici: studi su Lisia e la democrazia ateniese*, Roma 2007.
- C. Bearzot, *La giustizia nella Grecia antica*, Roma 2008.

- C. Bearzot, *La polis greca*, Bologna 2009.
- C. Bearzot, *Come si abbatte una democrazia. Tecniche di colpo di Stato nell'Atene antica*, Roma-Bari 2013.
- C. Bearzot, *Processo decisionale e assunzione di responsabilità nella democrazia ateniese*, in «Hormos», 9 (2017), pp. 263-280.
- W. Belardi, *Il linguaggio nella filosofia di Aristotele*, Roma 1975.
- H.H. Benson (ed.), *A companion to Plato*, Malden-Oxford-Carlton 2006.
- L. Bertelli, *Platone contro la democrazia (e l'oligarchia)*, in M. Vegetti (a cura di), *Platone. Repubblica*, vol. IV, Napoli 2005, pp. 295-396.
- L. Bertelli, "Salvare la città" in Aristotele, in S. Cataldi, E. Bianco, G. Cuniberti (a cura di), *Salvare le poleis, Costruire la concordia, Progettare la pace*, Alessandria 2012, pp. 281-297.
- L. Bertelli, *Aristotele democratico?*, in «Teoria politica», 8 (2018), pp. 81-103.
- E. Berti, *La nozione di società politica in Aristotele*, in O. Gigon, M.W. Fischer (Hrsg.), *Antike Rechts- und Sozialphilosophie*, «Salzburg Schriften zur Rechts-, Staat- und Sozialphilosophie», VI, Frankfurt a M. 1988, pp. 80-96.
- E. Berti, *La philosophie pratique d'Aristote et sa «réhabilitation» récente*, in «Revue de métaphysique et de morale», 95 (1990), pp. 249-266.
- E. Berti, *La filosofia pratica di Aristotele nell'odierna filosofia anglo-americana*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 145 (1992), pp. 31-40.
- E. Berti, *La razionalità pratica nella concezione aristotelica*, in S. Galvan (a cura di), *Forme di razionalità pratica*, Milano, 1992, pp. 81-94.
- E. Berti, *Aristotele e l'odierna rinascita della filosofia pratica*, in C. Natale, F. Ferrari (a cura di), *Modelli di ragionamento nella filosofia antica. Una proposta didattica*, Roma-Bari 1994, pp. 212-231.
- E. Berti, *Il pensiero politico di Aristotele*, Roma-Bari 1997.
- E. Berti, *Un aristotelismo non conservatore*, in E. Berti, J. Conant, M. Vegetti, *Discussione su "La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca" di Martha c. Nussbaum*, in «Iride», 20 (1997), pp. 157-176.
- E. Berti, *Declino (reale) ed ascesa (ideale) della «polis greca»*, in D. Losurdo, M. Viroli (a cura di), *Ascesa e declino delle repubbliche*, Napoli 1997.

- E. Berti, *I barbari di Platone e di Aristotele*, in «Filosofia politica», 3 (2003), pp. 365-382.
- E. Berti, *Saggezza o filosofia pratica?*, In «Etica e Politica», VII, 2 (2005), pp. 1-14.
- E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari 2008.
- E. Berti, *Sumphilosophein. La vita nell'Accademia di Platone*, Roma-Bari 2010.
- E. Berti (a cura di), *La razionalità pratica di Aristotele*, Roma 2018.
- M. Bettini (a cura di), *Lo straniero, ovvero l'identità culturale a confronto*, Roma-Bari 1992.
- S. Blasucci, *Il pensiero Politico di Aristotele*, Bari 1977.
- M. Blitz, *Plato's Political Philosophy*, Baltimore 2010.
- J. Blok, *Citizenship in Classical Athens*, Cambridge-New York 2017.
- R. Bodéüs, *Politique et philosophie chez Aristote. Recueil d'études*, Namur 1991.
- R. Bodéüs, *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*, New York 1993.
- R. Bodéüs, *Aristote. La justice et la cité*, Paris 1996.
- R. Bodéüs, *La Véritable Politique et ses Vertus Selon Aristote*, Leuven 2004.
- G. Bonabello, *I Greci a Valladolid. Sul problema della genesi del razzismo nella cultura occidentale*, in «ACME – Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano» LVII, 2 (2004), pp. 3-44.
- M. Bonazzi, *I sofisti*, Roma 2010.
- M. Bonazzi, I sofisti, in I.d. (a cura di), *Storia della filosofia antica, Vol. I, Dalle origini a Socrate*, Carocci, Roma, 2016, pp. 195-214.
- M. Bonazzi, *Atene, la città inquieta*, Torino 2017.
- M. Bonazzi, *Processo a Socrate*, Roma-Bari 2018.
- J. Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusq 'à Aristote*, Paris 1982.
- A.B. Bosworth, *The historical context of Thucydides' funeral oration*, in «The Journal of Hellenic Studies», 120, 2000, pp. 1-16.

- K.I. Boudouris (ed.), *Aristotle's Political Philosophy: Proceedings of the 6th International Conference on Greek Philosophy*, 2 vols., Athens 1995.
- D. Braund, *L'impatto sui Greci di Traci e Sciti*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società. 3. I Greci oltre la Grecia*, Torino 2001, pp. 5-38.
- S. Brenne, *Ostrakismos und Prominenz in Athen*, Wien 2001.
- T.C. Brickhouse, N.D. Smith, *Socrates on Trial*, Oxford 1989.
- T.C. Brickhouse, N.D. Smith, *Plato's Socrates*, Oxford 1994.
- T.C. Brickhouse, N.D. Smith, *The Trial and Execution of Socrates. Sources and Controversies*, New York-Oxford 2002.
- T.C. Brickhouse, N.D. Smith, *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Trial of Socrates*, New York 2004.
- L. Brisson, *Les accusations portées contre Socrate. Évanescence de la réalité et puissance du mythe*, in G. Romeyer Dherbey, J.-B. Gourinat (eds.), *Socrate et les socratiques*, Paris 2001, pp. 71-94.
- R. Brock, *Greek Political Imagery from Homer to Aristotle*, London-New York 2013.
- S. Buckle, *Aristotle's republic or, why Aristotle's ethics is not virtue ethics*, in «Philosophy», 77 (4), 2002, pp. 565-95.
- U. Bultrighini, *Maledetta democrazia. Studi su Crizia*, Alessandria 1999.
- U. Bultrighini (a cura di), *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco: Atti del Convegno internazionale di studi, Chieti, 9/11 aprile 2003*, Alessandria 2005. (biblio disfor)
- U. Bultrighini, *Pace platonica*, in S. Cataldi, E. Bianco, G. Cuniberti (a cura di), *Salvare le poleis Costruire la concordia Progettare la pace*, Alessandria 2012, pp. 247-265.
- U. Bultrighini, *Platone e la democrazia. Studi sul Platone politico*, Lanciano 2016.
- T.W. Burns, *The Problematic Character of Periclean Athens*, in G.C Kellow, N. Leddy (eds.), *On Civic Republicanism. Ancient Lessons for Global Politics*, Toronto 2016.
- J. Bussanich, *Socrates and Religious Experience*, in S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (eds.) *A Companion to Socrates*, Oxford 2006, pp. 200-213.
- J. Bussanich, *Socrates' Religious Experience*, in Bussanich J., Smith N. D. (eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates*, London-New York 2013, pp. 276-300.

- F.M. Cacciatore, *Coloro che arrivano. Ricerche storico-filosofiche tra isogonia e isonomia*, in «Mimesis», 286 (2013), pp. 7-85.
- F. Calabi, *La città dell'Oikos. La politica di Aristotele*, Lucca 1984.
- F. Calabi, *Aristotele discute la Repubblica*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. III, libro IV, Napoli 2000, pp. 421-438.
- G. Camassa, *Cronaca degli anni fecondi: Clistene, il demos e le eterie*, in «Quaderni di storia», 51, 2000, pp. 41-56.
- G. Camassa, *Atene: la costruzione della democrazia*, Roma 2007.
- G. Camassa, *Forme della vita politica dei Greci in età arcaica e classica*, Bologna 2007.
- G. Camassa, *Clistene e la democrazia ateniese (508-411 A.C.)*, in «HESPERIA», 30, 2013, pp. 317-328.
- G. Cambiano, *I filosofi e la costruzione a governare nella «Repubblica» platonica*, in G. Casertano (a cura di), *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche*, Napoli 1988, pp. 43-58.
- G. Cambiano, *Aristotele e gli oppositori anonimi della schiavitù*, in M.I. Finley (a cura di), *La schiavitù nel mondo antico*, Roma-Bari 1990, pp. 27-57.
- G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Roma-Bari 1991.
- G. Cambiano, *Polis. Un modello per la cultura europea*, Roma-Bari 2000.
- G. Cambiano, *I filosofi e il potere in Platone e Aristotele*, in R. Uglione (a cura di), *Intellettuali e potere nel mondo antico. Atti del convegno nazionale di studi (Torino, 22-24 aprile 2002)*, Alessandria 2003, pp. 63-82.
- G. Cambiano, *Platone e il governo misto*, in D. Felice (a cura di), *Governo misto. Ricostruzione di un'idea*, Napoli 2011, pp. 3-22.
- G. Cambiano, *Come nave in tempesta: il governo della città in Platone e Aristotele*, Roma-Bari 2016.
- A. Camerotto, F. Pontani (a cura di), *Xenia. Migranti, stranieri, cittadini tra i classici e il presente*, Milano-Udine 2018.
- A. Campodonico, M. Croce, M.S. Vaccarezza, *Etica delle virtù. Un'introduzione*, Roma 2017.
- L. Candiotta, *La vita politica e la vita contemplativa nella concezione aristotelica della felicità*, in «Peitho. Examina antiqua», 1, 3 (2012), pp. 143-154.
- L. Canfora, *Un mestiere pericoloso. La vita quotidiana dei filosofi greci*, Palermo 2000.

- L. Canfora, *Il cittadino*, in *L'uomo greco*, a cura di J.-P. Vernant, Roma-Bari 2001.
- L. Canfora, *Democracy in Europe. A History of an Ideology*, trad. a cura di S. Jones, Hoboken 2006.
- L. Canfora, *La legge o la natura?*, in I. Dionigi (a cura di), *La legge sovrana. Nomos Basileus*, Milano 2006.
- L. Canfora, *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Bari 2010.
- L. Canfora, *La democrazia di Pericle. I volti del potere*, Roma-Bari 2010.
- L. Canfora, *La democrazia ateniese*, Parma 2011.
- L. Canfora, *Il mondo di Atene*, Roma-Bari 2011.
- L. Canfora, *Se la democrazia degli antichi sia ancora utile per emendare quella dei moderni*, in C. Altini (a cura di), *Democrazia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, Bologna 2011, pp. 63-80.
- A.L. Carbone, *Aristotele, Vita, attività e carattere degli animali. Historia animalium VIII (VII)-IX (VIII)*, Palermo 2008.
- J.A. Cardona, *Il secolo di Atene: lo splendore della Grecia classica*, Milano 2017.
- R.L. Cardullo, *Aristotele. Profilo introduttivo*, Roma 2007.
- R.L. Cardullo, *Atene come polis multiculturale. L'età classica*, in G. J. Kaczyński (a cura di), *Il paesaggio multiculturale. Immigrazione, contatto culturale e società locale*, Milano 2008, pp. 13-35.
- R.L. Cardullo, *Felicità e scholê nel pensiero etico-politico di Aristotele*, in F. Eustacchi, M. Migliori, *Per la rinascita di un pensiero critico contemporaneo. Il contributo degli antichi*, Milano 2017, pp. 219-230.
- R.L. Cardullo, *Tra bestie e dèi: forme dell'umano in Aristotele. Uno studio ricognitivo*, in Radice R., Zanatta M., De Simone P., *Aristotele e le sfide del suo tempo a 2400 anni dalla sua nascita. Atti del convegno (Milano, 9-11 novembre 2016)*, Milano 2018, pp. 47-73.
- R.L. Cardullo, *Il neo-aristotelismo di Martha Nussbaum. Attualizzazione o distorsione storica?*, in «Giornale di Metafisica», XLI, 2 (2019), pp. 525-539.
- C. Carey, *Democracy in Classical Athens*, London 2017.
- G. Carillo, *Katechein: uno studio sulla democrazia antica*, Napoli 2003.

- P. Cartledge, *The Greeks: A Portrait of Self and Others*, Oxford 1992.
- P. Cartledge, *The political economy of Greek slavery*, in P. Cartledge, E. E. Cohen, L. Foxhall (eds.), *Money, Labour and Land. Approaches to the economies of ancient Greece*, Routledge, London-New York 2002, pp. 156-166.
- P. Cartledge, *Ancient Greek political thought in practice*, Cambridge-New York 2009.
- P. Cartledge, *Democracy: A Life*, Oxford-New York 2016.
- B. Cassin, J.-L. Labarrière (eds.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris 1997.
- S. Castignone, G. Lanata (a cura di), *Filosofi e animali nel mondo antico*, Pisa 1994.
- C. Castoriadis, *The greek Polis and the creation of democracy*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal», 9 (2), 1983, pp. 79-115.
- A. Castronuovo, *Il mito di Atene: alle origini della democrazia*, Imola 2001.
- S. Cataldi, *La polis in Aristotele*, in M. Intrieri, P. Siniscalco (a cura di), *La città. Frammenti di storia dall'antichità all'età contemporanea. Atti del seminario di studi (Università della Calabria, 16-17 novembre 2011)*, Roma 2013, pp. 15-35.
- F. Catenaro, *Il pensiero politico in Platone. La vita politica come scelta di vita morale*, Teramo 2013.
- G. M. Cazzaniga, *Stratificazione sociale, rapporti di dipendenza e forme servili nel mondo antico*, in L. Sichirolo (a cura di), *La schiavitù antica e moderna*, Guida, Napoli 1979, pp. 139-158.
- D. Charles, *Comments on M. Nussbaum*, in G. Patzig, (ed.), *Aristoteles' "Politik"*, Göttingen 1990, pp. 187-201.
- K.M. Cherry, *The Problem of Polity: Political Participation and Aristotle's Best Regime*, in «The Journal of Politics» 71, 4 (2009), pp. 1406-1421.
- K.M. Cherry, *'Does Aristotle Believe Greeks Should Rule Barbarians'*, in «History of Political Thought» 35, 4 (2014), pp. 632-55.
- T. Christiaens, *Aristotle's Antropological Machine and Slavery in advance*, in «Epoché: A Journal for the History of Philosophy» 23, 1 (2018), pp. 239-262.
- P. Christodoulou, *«Thucydides' Pericles. Between Historical Reality and Literary Representation»*, in Tsakmakis A., Tamiolaki M. (eds.), *Thucydides Between History and Literature*, in «Trends in Classics- Supplementary Volumes», 17 (2013), pp. 225-257.

- A.H. Chroust, *Socrates. Man and Myth. The two Socratic Apologies of Xenophon*, London 1957.
- F. Cimatti, S. Gensini, S. Plastina (a cura di), *Bestie, filosofi e altri animali*, Milano 2016.
- W.S. Cobb, *Fear of Diversity: The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*, in «Review of Metaphysics» 48, 1 (1994), pp. 162-163.
- J. Colaiaco, *Socrates against Athens: Philosophy on Trial*, New York and London 2001.
- J.E. Coleman, *Ancient Greek Ethnocentrism*, in J.E. Coleman, C.A. Walz (eds.), *Greeks and Barbarians. Essays on the Interaction between Greeks and Non-Greeks in Antiquity and the Consequences for Eurocentrism*, Bethesda 1997, pp. 175-220.
- S.D. Collins, *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*, Cambridge 2006.
- S.D. Collins, *Aristotle and Aristotelianism in norms of liberty*, in A. J. Skoble (ed.), *Reading Rasmussen and Den Uyl: Critical Essays on Norms of Liberty*, Lanham 2008.
- J.M. Cooper, *Justice and Rights in Aristotle's "Politics"*, in «The Review of Metaphysics» 49, 4 (1996), pp. 859-872.
- A. Corcella, *Erodoto e l'analogia*, Palermo 1984.
- M. Corsaro, L. Gallo, *Storia greca*, Firenze 2010.
- L. Cortella, *Aristotele e la razionalità della prassi. Una analisi del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germania*, Venezia 1987.
- G. Cotta, *Politica e antropologia nel pensiero di Platone*, in Chiodi G.M., Gatti R. (a cura di), *La filosofia politica di Platone*, Milano 2008, pp. 97-104.
- V. Costa, «*Le genti d'Asia non hanno coraggio*». *Popoli e culture a giudizio in Aristotele*, *Politica VII 1327B*, in «*La Politica di Aristotele e la storiografia locale*», *Atti della giornata di studio, Fisciano, 12-13 giugno 2008*, a cura di M. Polito, C. Talamo, Roma, 2010, pp. 157-168.
- M. Craven Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1986.
- M. Craven Nussbaum, *The Therapy of Desire*, Princeton 1994.
- M. Craven Nussbaum, *Non-relative Virtues: An Aristotelian Approach*, in «*Midwest Studies in Philosophy*», 13 (1988), pp. 32-53.
- M. Craven Nussbaum, *Aristotelian Social Democracy*, in R. B. Douglass, G. M. Mara, H. S. Richardson (eds.) *Liberalism and the Good*, New York 1990, pp. 203-52.

- M. Craven Nussbaum, *Nature, Function, and Capability: Aristotle and Political Distribution*, in G. Patzig (ed.), *Aristoteles' «Politik». Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Göttingen 1990, pp. 152-186.
- M. Craven Nussbaum, *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics*, in J.E.J Altham, R. Harrison (eds.), *World, Mind, and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge 1992.
- M. Craven Nussbaum, A. Sen, *The Quality of Life*, Oxford 1993.
- M. Craven Nussbaum, *Aristotle, Politics, and Human Capabilities. A response to Antony, Arneson, and Mulgan*, in «Ethics», 111 (2000), pp. 102-140.
- M. Craven Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Bologna 2001.
- M. Craven Nussbaum, *Aristotelian Social Democracy*, in A. Tessitore (a cura di), *Aristotle and Modern Politics: the Persistence of Political Philosophy*, Notre Dame 2002, pp. 47-104.
- M. Craven Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, Bologna 2002.
- M. Craven Nussbaum, *Una concezione aristotelica della socialdemocrazia*, in M. Craven Nussbaum, *Capacità personale e democrazia sociale*, Reggio Emilia 2003.
- M. Craven Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, Bologna 2007.
- M. Craven Nussbaum, *Creating Capabilities. The human development approach*, Harvard 2011.
- D. Crocker, *Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethics*, in «Political Theory», 20 (1992), pp. 584-612.
- U. Curi, *Democrazia*, Padova 2001.
- U. Curi, *Il farmaco della democrazia: alle radici della politica*, Milano 2003.
- A. Da Re, *L'etica tra felicità e dovere. L'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Bologna 1987.
- G. Danzig, *Apologizing for Socrates: Plato and Xenophon on Socrates' Behavior in Court*, in «Transactions of the American Philological Association», 133 (2003), pp. 281-321.
- G. Daverio Rocchi, *Città-stato e stati federali della Grecia classica: lineamenti di storia delle istituzioni politiche*, Milano 1993.
- E. David, *An oligarchic democracy: Manipulation of democratic ideals by Athenian oligarchs in 411 BC*, in «Eirene», L (2014), pp. 11-38.

- J.K. Davies, *La Grecia classica*, Bologna 1996.
- M. Davis, *The Politics of Philosophy. A commentary on Aristotle's 'Politics'*, Lanham 1996.
- G. De Anna, *La naturalezza della politica. Il (possibile) contributo di Aristotele alla riflessione politica anglo-americana*, in «Fenomenologia e società», 29 (2006), pp. 107-134.
- M. De Bakker, *The Epitaphios, civic ideology and the cityscape of classical Athens*, in J. Heirman, J. Klooster (eds.), *The ideologies of lived space in literary texts, ancient and modern*, Gent 2013, pp. 175-99.
- N. De Federicis, *Platone, le forme, e la crisi della democrazia*, in Chiodi G.M., Gatti R. (a cura di), *La filosofia politica di Platone*, Milano 2008, pp. 133-145.
- F. de Luise, *Sul paradigma platonico e le sue regole d'uso*, in «Quaderni», 3 (2013), pp. 27-33.
- 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*, in «Teoria politica», 8 (2018), pp. 105-126.
- M.E. De Luna, *La comunicazione linguistica fra alloglotti nel mondo greco. Da Omero a Senofonte*, Pisa 2003.
- V. de Magalhães-Vilhena, *Socrate et la légende platonicienne*, Paris 1952.
- J. De Romilly, *Thucydide et l'impérialisme athénien*, Paris 1951.
- L. Díaz Lopez, *Dêmos Basileús, or Why Aristotle Rejects the Athenian Democracy?*, in «Las Torres de Lucca. International Journal of Political Philosophy» 8, 14 (2019), pp. 55-81.
- M.G. Dietz, *Between Polis and Empire: Aristotle's Politics*, in «American Political Science Review» 106, 2 (2012), pp. 275-293.
- A. Diller, *Race Mixture among the Greeks before Alexander*, Urbana 1937.
- I. Dionigi (a cura di), *La legge sovrana. Nomos Basileus*, Milano 2006.
- S. Di Piazza, *Congetture e approssimazioni. Forme del sapere in Aristotele*, Milano-Udine 2011.
- M. Donato, *Spigolature sullo xenos, da Omero a Platone*, in N. Di Vita (a cura di), *Hostis, hospes. Lo straniero e le ragioni del conflitto*, Napoli 2020, pp. 33-56.
- L.-A. Dorion, *The Rise and Fall of the Socratic Problem*, in D.R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge 2010, pp. 1-23.

- L.-A. Dorion, *Socrate et la politique: les raisons de son abstention selon Platon et Xénophon*, in L.-A. Dorion, *L'autre Socrate. Études sur les écrits socratiques de Xénophon*, Paris 2013, pp. 171-193.
- K.J. Dover, *Linguaggio e caratteri aristofanei*, in «RCCM» 18 (1976), pp. 357-371.
- H. Dreitzel, *Reason of state and the crisis of political aristotelianism: an essay on the development of 17th century political philosophy*, in «History of European Ideas», 28, 3 (2002), pp. 163-87.
- D. Ebrey, R. Kraut (eds.), *The Cambridge Companion to Plato. Second edition*, Cambridge 2022.
- V. Ehrenberg, *From Solon to Socrates. Greek History and civilization during the sixth and fifth cent. b.C.*, London-New York 2010.
- J.P. Euben, *Democracy and Political Theory: A Reading of Plato's Gorgias*, in J.P. Euben, R. Wallach, J. Ober (eds.), *Athenian Political Thought and the Reconstitution of American Democracy*, Ithaca-London 1994, pp. 198-226.
- C. Farrar, *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens*, Cambridge 1989.
- G. Fassò, *La Democrazia in Grecia*, Bologna 1967.
- A. Fermani, *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Brescia 2012.
- A. Fermani, *Modelli esplicativi della schiavitù in Aristotele*, in E. Cattanei, F. Fronterotta, S. Maso (a cura di), *Studi su Aristotele e l'Aristotelismo*, Roma 2015, pp. 77-92.
- A. Fermani, *Quando la natura "detta legge". Quali diritti umani in Aristotele?* in F. Totaro (a cura di), *Legge naturale e diritti umani*, Brescia 2016, pp. 235-242.
- A. Fermani, *The multifocal approach as an assumption of the complexity of reality: a few introductory insights*, in E. Cattanei, A. Fermani, M. Migliori (a cura di), *By the Sophists to Aristotle through Plato Necessity and utility of a multifocal approach*, Sankt Augustin 2016, pp. 7-31.
- A. Fermani, in «*Fatti non foste a viver come bruti*». *Esseri umani, animali e bestialità: la differenza antropologica nella riflessione etica aristotelica*, in D. Pagliacci (a cura di), *La differenza antropologica*, Roma 2018, pp. 33-55.
- A. Fermani, *Per una giustizia dal 'volto umano'. Aristotele, l'equità e il modello del Regolo di piombo*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 1-2 (2018), pp. 201-223. (pdf)

- A. Fermani, *Aristotele e la felicità: flessibilità metodologica e versatilità esistenziale*, in M. Migliori, A. Fermani (a cura di), *Platone e Aristotele, Dialettica e logica*, Brescia 2008, pp. 122-123
- A. Fermani, *Aristotele, Il giudizio etico. Imparare a distinguere il bene e il male per vivere felici*, Brescia 2023.
- F. Ferrari (a cura di), *Socrate fra personaggio e mito*, Milano 2007.
- F. Ferrari (a cura di), *Platone. Contro la democrazia*, Milano 2008.
- F. Ferrari (a cura di), *Platone. Il governo dei filosofi («Repubblica» VI)*, Venezia 2014.
- F. Ferrari, *L'immagine della nave e la natura della tecnica politica in Platone*, «Teoria politica», V (2015), pp. 101-111.
- G.R.F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge 2007.
- M.G. Fileni, *La comunicazione linguistica fra Greci e barbari nella Grecia antica*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 83, 2 (2006), pp. 97-118.
- J. Filonik, *“Living as one wishes” in Athens: the (anti-)democratic polemics*, in «Classical Philology», 114, 1 (2019), pp. 1-24.
- M.I. Finley, *Was Greek civilization based on slave labour?*, «Historia», 8 (1959), pp. 145- 164.
- M.I. Finley, *Slavery in Classical Antiquity*, Cambridge-New York 1960.
- M.I. Finley, *Race Prejudice in the Ancient World*, in «The Listener» 79 (1968), pp. 146-147.
- M.I. Finley, *The Ancient Greeks and Their Nation*, in M.I. Finley, *The Use and Abuse of History*, London 1975, pp. 120-133.
- M.I. Finley, *Tra schiavitù e libertà*, in L. Sichirolo (a cura di), *La schiavitù antica e moderna*, Napoli 1979, pp. 40-64.
- M.I. Finley., *Ancient Slavery and Modern Ideology*, London 1980.
- M.I. Finley, *The Freedom of the Citizen in the Greek World*, in M. I. Finley, *Economy and Society in Ancient Greece*, London 1981.
- M.I. Finley, *La politica nel mondo antico*, Bari 1985.
- M.I. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Roma-Bari 2005.

- E. Flores, *Il sistema non riformabile. La pseudo-senofontea Costituzione degli Ateniesi e l'Atene periclea*, Napoli 1982.
- S. Floresta, *Pòiesis e praxis. Aristotele nella filosofia di Jürgen Habermas*, in «Fenomenologia e società», 29 (2006), pp. 69-83.
- S. Forsdyke, *Exile, Ostracism, and Democracy. The Politics of Expulsion in Ancient Greece*, Princeton-Oxford 2005.
- W. W. Fortenbaugh, *Aristotle on Prior and Posterior, Correct and Mistaken Constitutions*, in «Transactions of the American Philological Association», 106 (1976), pp. 125-137.
- A. Fouchar, *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, Besançon-Paris 1997.
- J. Frank, *A Democracy of Distinction: Aristotle and the Work of Politics*, Chicago 2005. (pdf)
- G.M. Fredrickson, *Racism: A Short History*, Princeton 2002.
- F. Fronterotta, *La Repubblica di Platone fra totalitarismo, dissimulazione e utopia*, in «Studia Philologica Valentina» 16, 13 (2014), pp. 31-50.
- A. Fuks, *Social Conflicts in Ancient Greece*, Leiden 1984.
- P. Funke, *Atene nell'epoca classica*, Bologna 2001.
- E. Garver, *Confronting Aristotle's Ethics: Ancient and Modern Morality*, Chicago 2006.
- E. Garver, *Aristotle's Politics: Living Well and Living Together*, Chicago 2011. (pdf)
- S. Gastaldi, *Lo 'spoudaios' aristotelico tra etica e politica*, in «Elenchos», 8 (1987), pp. 63-104.
- S. Gastaldi, *L'uomo buono e il buon cittadino in Aristotele*, in «Elenchos», 16 (1995), pp. 253-290.
- S. Gastaldi, *Storia del pensiero politico antico*, Roma 1998.
- S. Gastaldi, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, Roma-Bari 2015.
- P. Gauthier, *Notes sur l'étranger et l'hospitalité en Grèce et à Rome*, in «Ancient Society», IV (1973), pp. 1-21.
- L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1995.
- M. Giangiulio, *Identità civica e partecipazione: Clistene e Atene*, in M. Giangiulio (a cura di), *Storia d'Europa e del Mediterraneo, I. Il mondo antico, II. La Grecia*, Roma 2007, pp. 533-560.

- M. Giangiulio, *Democrazie greche: Atene, Sicilia, Magna Grecia*, Roma 2015.
- M. Giangiulio, *Due paradossi della democrazia di Atene*, in F. de Luise (a cura di), *Legittimazione del potere, autorità della legge. Un dibattito antico*, Trento 2016, pp. 35-51.
- G. Giannantoni, *Che cosa ha veramente detto Socrate*, Roma 1971.
- G. Giannantoni, *Socrate. Tutte le testimonianze: da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*, Bari 1971.
- G. Giannantoni, , *Les perspectives de la recherche sur Socrate*, in G. Romeyer Dherbey G. Gourinat J.-B. (eds.), *Socrate et les socratiques*, Paris 2001, pp. 1-19.
- G. Giannantoni, *Che cosa ha veramente detto Socrate*, Nuova edizione a cura di E. Spinelli, F. Verde, Napoli 2022.
- B. Giovanola, A. Fermani, *Ethics, Economic Organizations, and Human Flourishing: Lessons from Plato and Aristotle*, in G.P. Prastacos, F. Wang, K.E. Soderquista (eds.), *Leadership Through the Classics, Learning Management and Leadership from Ancient East and West Philosophy*, Berlin-Heidelberg 2012, pp. 273-287.
- V. Goldschmidt, *La teoria aristotelica della schiavitù*, in L. Sichirolo (a cura di), *La schiavitù antica e moderna*, Napoli 1979, pp. 183-203.
- T. Gontier, *L'homme et l'animal. La philosophie antique*, Paris 1999.
- L.E. Goodman, R.B. Talisse, *Aristotle's Politics Today*, New York 2012.
- G. Gösta, *Wish, motivation and the Human Good in Aristotle*, in «Phronesis», 60, 1 (2015), pp. 60-87.
- S.J. Gould, *The Mismeasure of Man*, New York 1996
- L. Grecchi, *Gli stranieri nella Grecia classica: paralleli con il nostro tempo*, Pistoia 2011.
- E. Greco (a cura di), *La città greca antica: istituzioni, società e forme urbane*, Roma 1999.
- C.L. Griswold, *Socrates' Political Philosophy*, in D.R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge 2011, pp. 333-354.
- W.K.C. Guthrie, *Socrates*, Cambridge 1971.
- T. Gutschker, *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart-Weimar 2002.

- P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, Milano 2010.
- E. Hall, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford 1989.
- I. Hannafor, *Race. The History of an Idea in the West*, Baltimore 1996.
- M.H. Hansen, *The Trial of Sokrates – from the Athenian Point of View*, in «The Royal Danish Academy of Sciences and Lettres», 71 (1975), pp. 2-36.
- M.H. Hansen, *The Athenian “Politicians”, 403-322 B.C.*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», XXIV, 1983, pp. 33-55.
- M.H. Hansen, *Solonian democracy in Fourth-Century Athens*, in «Classica e Mediaevalia», XL, 1989, pp. 71-99
- M.H. Hansen, *The 2500th Anniversary of Cleisthenes' Reform and the Tradition of Athenian Democracy*, in R. Osborne, S. Hornblower, *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*, Oxford 1994, pp. 25-37.
- M.H. Hansen, *Polis and City-State: An Ancient Concept and its Modern Equivalent. Symposium, January 9, 1998. Acts of the Copenhagen Centre vol. 5*, Copenhagen 1998.
- M.H. Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, London 1999.
- M.H. Hansen, *La democrazia ateniese nel IV secolo a. C.*, Milano 2003.
- M.H. Hansen, *The Tradition of Ancient Greek Democracy and its Importance for Modern Democracy*, Copenhagen 2005.
- M.H. Hansen, *Polis: introduzione alla città-stato dell'antica Grecia*, Milano 2012.
- E.M. Harris, *Pericles' praise of Athenian democracy. Thucydides 2.37.1*, in «Harvard Studies in Classical Philology», 94, 1992, pp. 157-67.
- E.M. Harris, *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens: Essays on Law, Society, and Politics*, Cambridge 2006.
- F. Hartog, *Lo specchio di Erodoto*, Milano 1992.
- D. Held, *Models of Democracy*, Stanford 2006.
- A.B. Hentschke, *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles. Die Stellung der Nomoi im Platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles*, Frankfurt 1971.

- J. Hesk, *Deception and Democracy in Classical Athens*, Cambridge 2000.
- O. Höffe, *Aristoteles Politik*, Berlin 2001.
- S. Hornblower, *A commentary on Thucydides, I*, Oxford 1991.
- K. Inamura, *Justice and Reciprocity in Aristotle's Political Philosophy*, Cambridge 2015.
- M. Intrieri, *Immagini della polis in Tucidide*, in M. Intrieri, P. Siniscalco (a cura di), *La città. Frammenti di storia dall'antichità all'età contemporanea. Atti del seminario di studi (Università della Calabria, 16-17 novembre 2011)*, Roma 2013, pp. 37-64.
- K.D. Irani, M. Silver, *Social Justice in the Ancient World*, Westport-London 1995.
- B. Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton 2004. (PDF)
- S. Isager, M.H. Hansen, *Aspects of the Athenian Society in the Fourth Century B.C.*, Odense 1975.
- M. Isnardi Parente, *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, Milano 1989.
- M. Isnardi Parente, *Il pensiero politico di Platone*, Roma-Bari 1996.
- W. Jaeger, *Paideia: die Formung des griechischen Menschen*, Berlin 1934, trad. it. di L. Emery, A. Setti, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Milano 2003.
- B. Jochen, *Wann begann die athenische Demokratie*, in «Historische Zeitschrift», 260,2 (1995), pp. 337-364.
- C.N. Johnson, *Aristotle's Polity: Mixed or Middle Constituton?*, in «History of Political Thought», 9, 2 (1988), pp. 189-204.
- C.N. Johnson, *Aristotle's Theory of the State*, New York 1990. (PDF)
- C.N. Johnson, *Socrates' Political Philosophy*, in J. Bussanich, N. D. Smith (eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates*, London-New York 2013, pp. 233-256.
- C.N. Johnson, *Philosophy and Politics in Aristotle's Politics*, New York 2016.
- H. Joly, *Études platoniciennes: la question des étrangers*, Paris 1992.
- H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a M. 1979, trad. it. a cura di P.P. Portinaro. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino 2009.

- N.F. Jones, *The Associations of Classical Athens. The Response to Democracy*, New York-Oxford 1999.
- I. Jordovic, *Aristotle on Extreme Tyranny and Extreme Democracy*, in «Historia», 60 (2011), pp. 36-64.
- D. Kagan, *Pericle di Atene e la nascita della democrazia*, a cura di R. Montuoro, Milano 1993.
- D. Kasimis, *The Perpetual Immigrant and the Limits of Athenian Democracy*, Cambridge 2018.
- D. Keyt, *Aristotle's Theory of Distributive Justice*, In D. Keyt, F.D. Jr. Miller (eds.), *A Companion to Aristotle Politics*, Oxford 1991, pp. 240-278.
- D. Keyt, *Aristotle's Political Philosophy*, in M.L. Gill, P. Pellegrin, *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford 2006, pp. 393-412.
- D. Keyt, M.F. Dycus (eds.), *Freedom, Reason, and the Polis: Essays in Ancient Greek Political Philosophy*, Cambridge 2007.
- H.A. Khan (ed.), *The Birth of the European Identity: The Europe-Asia Contrast in Greek Thought, 490-322 B.C.* Nottingham 1994.
- K. Knight, *Aristotelianism Versus Communitarianism*, in «Analyse & Kritik», 27, 2 (2005), pp. 259-73.
- K. Knight, *Aristotelian philosophy. Ethics and Politics from Aristotle to McIntyre*, Cambridge 2007.
- M. Knoll *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit? Die politische Philosophie des Aristoteles und Martha Nussbaums egalitaristische Rezeption*, Fink 2009.
- M. Knoll, *Die «Politik» des Aristoteles – eine unitarische Interpretation*, «Zeitschrift für Politik», LVIII (2011), pp. 123-147.
- M. Knoll, *Die «Politik» des Aristoteles – Aufsatzsammlung oder einheitliches Werk? Replik auf Eckart Schütrumps Erwiderung*, «Zeitschrift für Politik», LVIII (2011), pp. 410-123.
- M. Knoll, *How Aristotelian is Martha Nussbaum's «Aristotelian Social Democracy»?*, in «Rivista di filosofia», 2 (2014), pp. 207-221.
- M. Knoll, *Aristóteles y el pensamiento político aristocrático*, in «Revista de Filosofía», 73 (2017), pp. 87-106.
- R. Kraut, *Socrates and the State*, Princeton 1984.

- R. Kraut, *Are There Natural Rights in Aristotle?*, in «Review of Metaphysics», 49, 4 (1996), pp. 755-74.
- R. Kraut, *Aristotelianism and Libertarianism*, in «Critical Review», 11, 3 (1997), pp. 359-72.
- R. Kraut, *Politics, Neutrality, and the Good*, in «Social Philosophy and Policy», 16 (1), 1999, p. 315-32.
- R. Kraut, *Aristotle: Politics. Books V and VI*, in «Ethics», 111, 3 (2001), pp. 620-22.
- R. Kraut, *From Socrates and the State*, in T.C. Brickhouse, N.D. Smith (eds.), *The Trial and Execution of Socrates. Sources and Controversies*, New York-Oxford 2002, pp. 224-234.
- R. Kraut, *Aristotle: Political Philosophy*, Oxford 2004.
- R. Kraut, S. Skultety (eds.), *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Oxford 2005.
- R. Kraut, *Aristotle's Egalitarianism*, in «Philosophical Inquiry», 28, 1-2 (2006), pp.123-34.
- R. Kraut, *Introduzione alla «Politica» di Aristotele*, in Aristotele, *Politica, vol. I (libri I-IV)*, introduzioni di L. Canfora e R. Kraut, traduzione di R. Radice e T. Gargiulo, Commento di T.J. Saunders e R. Robinson, Milano 2014, pp. XCI-CXVI.
- W. Kullmann, *Il pensiero politico di Aristotele*, Milano 1992.
- J.L. Labarrière, *Raison humaine et intelligence animale dans la philosophie grecque*, in «Terrain» 34 (2000), pp. 107-122.
- J.L. Labarrière, *Zôon politikon et zôa politika: d'une prétendue métaphore chez Aristote*, in J.L. Labarrière, *La condition animale. Etudes sur Aristote et le stoïciens*, Louvain-la-Neuve, pp. 35-62.
- E. Lanzillotta, *Lo stato del cittadino nella "Politica" di Aristotele*, in S. Cataldi (a cura di), *Poleis e Politeiai: esperienze politiche, tradizioni letterarie, progetti costituzionali. Atti del convegno internazionale di storia Greca (Torino, 29-31 maggio 2002)*, Alessandria 2004, pp. 385-391.
- P. Laschia, *Aristotele e gli animali*, in F. Cimatti, S. Gensini, S. Plastina (a cura di), *Bestie, filosofi e altri animali*, Mimesis, Milano 2016, pp. 17-35.
- P. Laschia, *Per una lettura non antropocentrica della filosofia della natura di Aristotele*, in A. Le Moli, R. Mirelli (a cura di), *Nature umane, Ischia International Festival of Philosophy 2018, "La Filosofia il Castello e la Torre"*, Palermo 2019, pp. 57-68.
- P. Laschia, *Per una crescita felice. Immagini della natura nell'ontogenesi umana all'interno del Corpus aristotelicum*, in AA.VV., *Crescere / Svilupparsi. Teorie e rappresentazioni fra mondo antico e scienze della vita contemporanee*, Palermo 2020, pp. 129-146.

- R. Laurenti, *Introduzione alla Politica di Aristotele*, Roma 1992.
- M. Lazzaro, *Determinismo geografico e carattere dei popoli. Studio sulla Politica di Aristotele*, in R.L. Cardullo, L.M. Daher, G. Arena (a cura di), *Cura di sé, cura del mondo. L'impatto della crisi ambientale sul fisico (sôma) e sul morale (psyché) dell'uomo*, Atti della Giornata di Studi, Catania 30 giugno-1luglio 2021, Firenze 2022, pp. 40-55.
- M. Lazzaro, *Animali umani e non umani: rapporto tra zoologia e caratterologia negli scritti biologici di Aristotele*, in R.L. Cardullo (a cura di), *Uomo e natura, un rapporto da riscrivere. Prospettive interdisciplinari di "cura" di sé e del mondo*, Pisa, in corso di stampa.
- R. Lefevre, *Aristote: zoologie et éthique*, in «Archai», XI (2013), pp. 101-110.
- J.G. Lennox, *Aristotle on Genera, Species, and "the More and the Less"*, in «Journal of the History of Biology», 13 (1980), pp. 321-346.
- J.G. Lennox, *Aristotle's Biology and Aristotle's Philosophy*, in M.L. Gill, P. Pellegrin, *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford 2006, pp. 292-315.
- W. Leszl, *Il processo a Socrate in due libri recenti*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia – Università di Firenze», 8 (1992), pp. 3-88.
- P. Lévêque, P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI siècle à la mort de Platon*, Paris 1973.
- P. Lévêque, P. Vidal-Naquet, *Cleisthenes the Athenian: an essay on the representation of space and time in Greek political thought from the end of the sixth century to the death of Plato*, Atlantic Highlands 1996.
- M.A. Levi, *Pericle e la democrazia ateniese*, Santarcangelo di Romagna 1996.
- E. Lévy, *Naissance du concept de barbare*, in «Ktema», 9 (1984), pp. 5-14.
- E. Lévy, *La théorie aristotélicienne de l'esclavage et ses contradictions*, in M.M. Mactoux, E. Geny (éds.), *Mélanges Pierre Lévêque*, vol. III, Paris 1989, pp. 197-213.
- P. Li Causi, *Generare in comune. Teorie e rappresentazioni dell'ibrido nel sapere zoologico dei Greci e dei Romani*, Palermo-Firenze 2008.
- P. Li Causi, *Animali e uomini nel pensiero greco antico*, in P. Li Causi, R. Pomelli (a cura di), *L'anima degli animali*, Torino 2015, pp. ix-xxxix.
- P. Li Causi, *Gli animali nel mondo antico*, Bologna 2018.

- T. Lindsay, *Aristotle's Qualified Defense of Democracy through "Political Mixing"*, in «The Journal of Politics» 54, 1 (1992), pp. 101-119.
- T. Lindsay, *Liberty, Equality, Power: Aristotle's Critique of the Democratic "Presupposition"*, in «American Journal of Political Science» 36, 3 (1992), pp. 743-761.
- A. Lintott, *Aristotle and the Democracy*, in «Classical Quarterly», 42, 1 (1992), pp. 114-28.
- G.E.R. Lloyd, *Science, Folklore and Ideology: Study in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge 1983, tr. it. di A. Fiore, B. Fiore, *Scienza, folklore, ideologia: le scienze della vita nella Grecia antica*, Torino 1987.
- T.C. Lockwood, *Polity, Political Justice and Political Mixing*, in «History of Political Thought» 27, 2 (2006), pp. 207-222.
- Lockwood, Thornton. 2021. 'Aristotle's Politics on Greeks and Non-Greeks'. *The Review of Politics* 83 (4): pp. 465–485.
- M. Lombardo, *La polis: società e istituzioni*, in E. Greco (a cura di), *La città greca antica*, Roma 1999, pp. 5-35.
- T. Long, *Barbarians in Greek Comedy*, Carbondale 1995.
- A.A. Long, *How Does Socrates' Divine Sign Communicate with Him?*, in S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Oxford 2006, pp. 63-74.
- N. Loraux, *Clistene e i nuovi caratteri della lotta politica*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte società. 2. Una storia greca. I. Formazione*, Torino 1996.
- C. Lord, D.O. O'Connor (eds.), *Essays on the Foundations of the Aristotelian Political Science*, Berkeley 1991.
- E. Luppino Manes, *Democrazia e moderatismo nel mondo greco: a ridosso degli ultimi anni del V sec. a.C.*, in G. Urso (a cura di), *Popolo e potere nel mondo antico: atti del convegno internazionale*, Cividale del Friuli, 23-25 settembre 2004, Pisa 2005, pp. 25-35.
- G. Luri Medrano, *El proceso de Sócrates. Sócrates y la transcripción del socratismo*, Madrid 1998.
- A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame 1981.
- A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1988.
- S.F. Magni, *Etica delle capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum*, Bologna 2006.

- G. Manetti, *Linguaggio e segni in Aristotele*, in G. Manetti, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milano 1994, pp. 104-134.
- G. Manetti, *Linguaggio degli uomini e linguaggio degli animali a partire da Aristotele*, in G. Manetti, *In principio era il segno. Momenti di storia della semiotica nell'antichità classica*, Milano 2013, pp. 185-204.
- B. Manin, *Principi del governo rappresentativo*, Bologna 2010.
- P.B. Manville, *Il cittadino e la polis. Le origini della cittadinanza nell'Atene antica*, Genova 1999.
- J. Marangos, N. Astroulakis, *Il contributo aristotelico all'etica dello sviluppo*, in «Journal of Economic Issues», XLIV, 2, (2010), pp. 551-558.
- L. Marchettoni, *La democrazia ateniese*, in L. Marchettoni, *Breve storia della democrazia: da Atene al populismo*, Firenze 2018.
- A. Marcone, *Democrazie antiche: istituzioni e pensiero politico*, Roma 2002.
- J. Marincola (ed.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, vol. 2, Malden 2007.
- J. Marincola (ed.), *Greek and Roman Historiography*, Oxford 2011.
- T.R. Martin, *Storia dell'antica Grecia*, Roma 2004.
- J. Maskivker, *Participation and Rights in Athenian Democracy: A Habermasian Approach*, in «The European Legacy», 15 (7), 2010, pp. 855-70.
- S. Mazzone, *Democrazia e cittadinanza in Martha Nussbaum*, in P. Mulè (a cura di), *Il curricolo verticale e l'insegnamento di Cittadinanza e Costituzione.*, Lecce 2019, pp. 71-86.
- M.L. McPherran, *The Religion of Socrates*. University Park, PA 1996.
- M.L. McPherran, *Socratic Theology and Piety*, in Bussanich J., Smith N. D. (eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates*, London-New York 2013, pp. 257-275.
- C. Meier, *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Bologna 1988.
- C. Meier, P. Veyne, *L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia*, Bologna 1989.
- C. Meier, *The Greek Discovery of Politics*, Harvard 1990.
- C. Meier, *Cultura, libertà e democrazia. Alle origini dell'Europa, l'antica Grecia*, Milano 2011.
- C. Meier, *Athen: Ein Neubeginn der Weltgeschichte*, New York 2012.

- E. Meier, P. Veyne, *L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia*, Bologna 1989.
- E. Meiksins Wood, *Peasant-Citizen and Slave: the foundations of Athenian democracy*, London-New York 1989.
- E. Meiksins Wood, *Contadini, cittadini & schiavi. La nascita della democrazia ateniese*, Milano 1994.
- E. Meiksins Wood, *Schiavitù e lavoro*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società*. 1. *Noi e i Greci*, Torino 1996, pp. 611-639.
- P. Mercier, *Storia dell'antropologia*, Bologna 1972.
- F.D. Miller (ed.), *A Companion to Aristotle Politics*, Oxford 1991.
- F.D. Miller, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford 1997. (pdf)
- F.D. Miller, *Virtue and rights in Aristotle's best regime*, in T. D. Chappell (ed.), *Values and Virtues: Aristotelianism in Contemporary Ethics*, Oxford 2006, pp. (mancano le pagine)
- J. Miller, *Democratic Characterizations of Democracy: Liberty's Relationship to Equality and Speech in Ancient Athens*, in «History of Political Thought», 22 (3), 2001, pp. 400-17.
- T.N. Mitchell, *Democracy's Beginning: The Athenian Story*, London 2015.
- T.N. Mitchell, *Athens: A History of the World's First Democracy*, New Haven 2019.
- M. Moggi, *Greci e barbari: uomini e no*, in L. De Finis (a cura di), *Civiltà Classica e mondo dei barbari. Due modelli a confronto*, Trento 1991, pp. 31-46.
- M. Moggi, *Lo straniero ovvero l'identità culturale a confronto*, Roma-Bari 1992.
- M. Moggi, *Lingua e identità culturale nel mondo antico*, in R. Bombi, G. Graffi (a cura di), *Ethos e comunità linguistica: un confronto metodologico interdisciplinare*, Atti del Convegno Internazionale (Udine, 5-7 dicembre 1996), Udine 1998, pp. 97-117.
- J. Moles, *Herodotus and Athens*, in E.J. Bakker., I.J.F. De Jon, H. Van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 33-52.
- S.S. Monoson, *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton N. J. 2000.
- M.F.A. Montagu, *Man's Most Dangerous Myth. The Fallacy of Race*, New York 1952.
- M. Montuori, *Socrate. Dal mito alla storia*, Atene 1967.

- M. Montuori, *Socrate. Filosofia e politica*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», I (1970), pp. 87-99.
- M. Montuori, *The Socratic Problem. The History, the Solution*, Amsterdam 1992.
- M. Montuori, *Socrate. Fisiologia di un mito*, Milano 1998.
- M. Montuori, *Se questo è Socrate*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», 50 (2001), pp. 245-65.
- P. Moraux, *À la recherche de l'Aristote perdu, Le Dialogue «Sur la Justice»*, Louvain-Paris 1957.
- D.R. Morrison, *Aristotle's Definition of Citizenship: A Problem and Some Solution*, in «History of Philosophy Quarterly», 16, 2 (1999), pp. 143-65.
- D.R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge 2011.
- D.R. Morrison, *The Utopian Character of Plato's Ideal City*, in G.R.F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge 2007, pp. 232-255.
- C. Mossé, *La fin de la démocratie athénienne*, Paris 1962.
- C. Mossé, *La démocratie grecque*, Paris 1986.
- C. Mossé, *Le monde grec et l'Orient*, Paris 1988.
- C. Mossé, *Histoire d'une démocratie: Athènes*, Paris 1992.
- C. Mossé, *Politique et Société en Grèce ancienne. Le «modèle» athénien*, Paris 1995.
- C. Mossé, *Le procès de Socrate*, Paris 1996.
- C. Mossé, *Le procès de Socrate: Un philosophe victime de la démocratie?*, Bruxelles 2012.
- C. Mossé, *Il Cittadino nella Grecia antica*, a cura di Palmisciano R., Roma 1998.
- C. Mossé, A. Schnapp-Gourbeillon, *Storia dei Greci. Dalle origini alla conquista romana*, Roma 2002.
- C. Mossé, *Les Grecs inventent la politique*, Bruxelles 2005.
- C. Mossé, *Pericle. L'inventore della democrazia*, Roma-Bari 2006.
- C. Mossé, *Au nom de la loi. Justice et politique à Athènes à l'époque classique*, Paris 2010.

- C. Mossé, *Regards sur la démocratie athénienne*, Paris 2013.
- R. Mulgan, *Aristotle's Political Theory*, Oxford 1977.
- R. Mulgan, *Was Aristotle an "Aristotelian Social Democrat"?*, in «Ethics», 111, 1 (2000), pp. 79-101.
- D. Musti, *Pubblico e privato nella democrazia periclea*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 20 (2), 1985, pp. 7-17.
- D. Musti, *Demokratia. Origini di un'idea*, Roma-Bari 1999.
- D. Musti, *Introduzione alla storia greca: dalle origini all'età romana*, Bari 2012.
- D. Musti, *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Roma-Bari 2008.
- D. Nails, *The Trial and Death of Socrates*, in S. Ahbel Rappe, R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Oxford 2006, pp. 5-20.
- L. Napolitano Valditara, «*Querelles*» dialettiche sulla vita più felice (*Plat. Resp. IX; Aristot. "EN" I, 4 e 5*), in M. Migliori, A. Fermani (a cura di), *Platone e Aristotele. Dialettica e logica*, Brescia 2008, pp. 265-293.
- M. Nardi, *Demos e Kratos: la fondazione della democrazia ateniese*, Pisa 1971.
- C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Napoli 1989.
- A. Natalicchio, *Atene e la crisi della democrazia: i Trenta e la querelle Telamene-Cleofonte*, Bari 1996.
- A. Nehamas, *Voices of Silence: On Gregory Vlastos' Socrates*, in «Arion: A Journal of Humanities and the Classics», Third Series, 2, 1 (1992), pp. 157-186.
- A. Neschke-Hentschke, *Justice socratique, justice platonicienne*, in M. Dixsaut (a cura di), *Études sur «La République» de Platon*, vol. I: *De la justice, éducation, psychologie et politique*, Paris 2005, pp. 227-245.
- M.P. Nichols, *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics*, Oxford 1992.
- R. Nicolai, *La terminologia delle parti politiche ateniesi tra VI e V secolo a.C. Alcune riflessioni in 'Partiti' e fazioni nell'esperienza politica greca*, a cura di C. Bearzot, F. Landucci, Milano 2008, pp. 3-31.
- J. L. O'Neil, *The origins and development of ancient Greek democracy*, Lanham 1995.

- J. Ober, *Review Article: The nature of Athenian Democracy*, in «Classical Philology», 84, 4 (1989), pp. 322-334.
- J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, ideology, and the power of people* Princeton 1989.
- J. Ober, *The Athenian Revolution of 508/7 B.C.: Violence, Authority, and the Origins of Democracy*, in C. Dougherty, L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*, Cambridge 1993, pp. 215-232.
- J. Ober, *The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton 1996.
- J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton 1998.
- J. Ober, *Quasi-rights: Participatory citizenship and negative liberties in democratic Athens*, in «Social Philosophy and Policy», 17 (2000), pp. 1-54.
- J. Ober, *Law and Political Theory*, in Michael Gagarin (ed.), *Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge 2005, pp. 394-411.
- J. Ober, *Democracy and Knowledge: Innovation and Learning in Classical Athens*, Princeton 2008.
- J. Ober, *The Original Meaning of "Democracy": Capacity to Do Things, no Majority Rule*, in «Constellations», 15 (2008), pp. 3-9.
- J. Ober, *Socrates and Democratic Athens*, in D.R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge 2011, pp. 138-179.
- J. Ober, *Political Animals Revisited*, in «The Good Society» 22, 2 (2013), pp. 201-214.
- J. Ober, *Nature, History, and Aristotle's Best Possible Regime*, in T. Lockwood, T. Samaras (eds.), *Aristotle's 'Politics': A Critical Guide*, Cambridge 2015, pp. 224-243.
- R. Osborne, *Law in Action in Classical Athens*, in «Journal of Hellenic Studies» 105 (1985), pp. 40-58.
- R. Osborne, *Athens and Athenian Democracy*, Cambridge 2010.
- M. Ostwald, *Nomos and the Beginning of Athenian Democracy*, Oxford 1969.
- M. Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, society, and politics in fifth-century Athens*, Berkeley 1986.

- C. Pacchiani, *Democrazia e costituzione. La lezione di Aristotele*, in G. Duso (a cura di), *Oltre la democrazia: un itinerario attraverso i classici*, Roma 2004.
- R. Paden, *Liberalism and Neo-Aristotelianism*, in «International Studies in Philosophy», 22, 1 (1990), pp. 51-8.
- T.L. Pangle, *Aristotle's Teaching in the "Politics"*, Chicago 2013. (pdf)
- L. Patriquin, *Economic Equality and Direct Democracy in Ancient Athens*, New York 2015.
- G. Patzig (ed.), *Aristoteles Politik. Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Göttingen 1990.
- P. Pellegrin, *La théorie aristotélicienne de l'esclavage: tendances actuelles de l'interprétation*, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 107 (1982), pp. 345-357.
- P. Pellegrin, *Aristotle's Classification of Animals. Biology and the Conceptual Unity of the Aristotelian Corpus*, Berkeley 1986.
- P. Pellegrin, *La théorie aristotélicienne de l'esclavage: tendances actuelles de l'interprétation*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger» 107 (1982), pp. 345-357.
- P. Pellegrin, *Dictionnaire Aristote*, Paris 2007.
- P. Pellegrin, *Animals in the World. Five Essays on Aristotle's Biology*, trad. di A. Preus, Albany (NY) 2023.
- F. Peonidis, *Aristotle's Relevance to Modern Democratic Theory*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 94 (2008), pp. 283-294.
- S. Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*, Torino 2003.
- S. Petrucciani, *Democrazia*, Torino 2014.
- F. Piangerelli, *Un esempio dell'utilità del Multifocal Approach: Platone e i barbari*, in M. Tagliani, V. Canciani e F. Tommasi F. (eds), *Humanities in the Third Millennium: Approaches, Contaminations and Perspectives*, Cierre Edizioni, Verona 2020, pp. 51-60.
- M. Pinna, *La teoria dei climi. Una falsa dottrina che non muta da Ippocrate e Hegel*, Roma 1998.
- D. Piovan, *Partiti e democrazia in Atene classica*, Bologna 2015.
- D. Piovan, *Atene o l'utopia della democrazia*, Sesto San Giovanni 2019.
- C. Platanakis, *Aristotle on Political Participation*, in P. M. Kitromilides (ed.), *Athenian Legacies: European Debates on Citizenship*, Firenze 2014.

- E. Poddighe, *Aristotele, Atene e le metamorfosi dell'idea democratica. Da Solone a Pericle (594-451 a.C.)*, Roma 2014.
- M. Polito, C. Talamo (a cura di), *Istituzioni e costituzioni in Aristotele tra storiografia e pensiero politico*, Atti della giornata internazionale di studio, Fisciano, 30 settembre-1ottobre 2010, Tivoli (RM) 2012.
- G. Poma, *Le istituzioni politiche della Grecia in età classica*, Bologna 2003.
- K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici. Platone totalitario, Volume primo*, Roma 1981.
- R. Pozzo (ed.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, Washington 2004.
- J.-F. Pradeau, *Platon, les démocrates et la démocratie*, Napoli 2005.
- G.A. Press (ed.), *The Bloomsbury Companion to Plato*, London-New York 2015.
- K.A. Raaflaub, *Receptions of Democracy in Fifth Century Athens*, in AA.VV., *Aspects of Athenian Democracy*, Copenhagen 1990.
- K.A. Raaflaub, *Equalities and Inequalities in Athenian Democracy*, in J. Ober, Ch. Hedrick (eds.), *Dēmokratia. A conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton 1996, pp. 139-174.
- M. Ralkowski, *The Politics of Impiety: Why was Socrates prosecuted by the Athenian Democracy?*, in Bussanich J., Smith N. D. (eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates*, London-New York 2013, pp. 301-327.
- J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.) 1971.
- G. Reale, *Introduzione a Aristotele*, Roma-Bari 1977.
- G. Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Segrate 2013.
- C.D.C. Reeve, *Socrates in the Apology: an essay on Plato's Apology of Socrates*, Indianapolis 1989.
- F. Remotti, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino 2009.
- F. Remotti, *Il nodo delle somiglianze e il destino dell'etnologia. Protagora, Erodoto, Platone*, in «Teoria politica» 7 (2017), pp. 315-343.
- M. Riedel, *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt 1975.
- A. Reszler, *Il mito di Atene: storia di un modello culturale europeo*, Milano 2007.

- P.J. Rhodes, *A commentary on the Aristotelian Athenaiion Politeia*, Oxford 1993.
- P.J. Rhodes, "Alles eitel gold"? *The Sixth and Fifth centuries in Fourth-Century Athens*, in M. Piérart, *Aristote et Athènes: Fribourg, Suisse, 23-25 mai 1991: séminaire d'histoire ancienne de l'Université de Fribourg*, Paris 1993, pp. 53-64.
- P.J. Rhodes, *Ancient Democracy and Modern Ideology*, London 2003.
- P.J. Rhodes, *Nothing to do with democracy: Athenian drama and the polis*, in «Journal of Hellenic Studies», 123 2003, pp. 104-19.
- P.J. Rhodes, *Athenian Democracy*, Oxford 2004.
- P.J. Rhodes, *The Greek City States: A Sourcebook*, Cambridge 2007.
- P.J. Rhodes, *Storia dell'antica Grecia*, Bologna 2016.
- M. Riedel (Hrsg), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol. I Freiburg i. B. 1972.
- M. Riedel (Hrsg), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol. II Freiburg i. B. 1974.
- J. Ritter, "Naturrecht" bei Aristoteles. *Zum Problem einer Erneuerung des Naturrechts*, Stuttgart 1961.
- J.T. Roberts, *Athens on Trial: The Antidemocratic Tradition in Western Thought*, Princeton 1994.
- E.W. Robinson, *Ancient Greek Democracy: Readings and Sources*, Hoboken 2008.
- E.W. Robinson, *The first democracies: early popular government in Greek classical age*, Cambridge-New York 2011.
- E.W. Robinson, *Democracy beyond Athens: Popular Government in the Greek Classical Age*, New York 2011.
- P. Rodrigo, *D'une Excellente Constitution: Notes sur Politeia chez Aristote*, in «Revue de Philosophie Ancienne» 5, 1 (1987), pp. 71-93.
- L. Rossetti, *Il dialogo socratico come unità comunicazionale "aperta"*, in G. Mazzara (a cura di), *Il Socrate dei dialoghi*, Seminario palermitano del gennaio 2006, Bari 2007, pp. 33-52.
- C. Rowe, *Aims and Methods in Aristotle's Politics*, in D. Keyt, F.D. Miller Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford-Cambridge 1991, pp. 57-74.

- C. Rowe, *Killing Socrates: Plato's later thoughts on democracy*, «The journal of Hellenic Studies», 121 (2001), 63-76.
- H. Ryffel, *Metabolepoliteion. Der Wandel der Staatsverfassungen. Untersuchungen zu einem Problem der griechischen Staatslehre*, Bern 1949.
- S.G. Salkever, *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton 1990.
- S.G. Salkever, *The Cambridge Companion to Ancient Greek political Thought*, Cambridge 2009.
- N. Salomon, *Atene e i Greci d'Asia nel "Panegirico" di Isocrate*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia» 1, 1 (1996), pp. 41-60.
- L.J. Samons (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Pericles*, Cambridge-New York 2007.
- G.X. Santas, , *Socrate. La filosofia dei dialoghi giovanili di Platone*, Milano 2003.
- R.A. Santiago Álvarez, *La familia léxica de xénos en Homero: usos y significados, II (Odisea)*, «Faventia», XXVI, 2 (2004), pp. 25-42.
- M.M. Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Torino 1988.
- M.M. Sassi, *Pensare la diversità umana senza le razze: l'ambiguità della physis*, in «I quaderni del ramo d'oro», III (2000), pp. 137-162.
- M.M. Sassi, *Reality and its Classification: Women and Barbarian*, in M.M. Sassi, *The science of man in ancient Greece*, Chicago-London 2001, pp. 82-139.
- M.M. Sassi, *Indagine su Socrate. Persona, filosofo, cittadino*, Milano 2015.
- M.M. Sassi, *Lezioni aristoteliche di democrazia*, in F. Eustacchi, M. Migliori, *Per la rinascita di un pensiero critico contemporaneo. Il contributo degli antichi*, Milano 2017, pp. 263-274.
- M.M. Sassi, *I trattati di Aristotele "sugli animali": nascita di una disciplina*, in M.M. Sassi, E. Coda, G. Feola (a cura di), *La zoologia di Aristotele e la sua ricezione dall'età ellenistica e romana alle culture medievali*, Pisa 2017, pp. 15-34.
- A.W. Saxonhouse, *Fear of Diversity: The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*, Chicago-London 1992.
- A.W. Saxonhouse, *Athenian Democracy: Modern Mythmakers and Ancient Theorists*, Notre Dame 1996.
- A.W. Saxonhouse, *Diversity and Ancient Democracy*, in «Political Theory», 24 (2), 1996, pp. 321-5.

- P. Schmitt Pantel, F. de Polignac (eds.), *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé*, Paris 2015.
- M. Schofield, *Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery*, in G. Patzig (ed.), *Aristoteles "Politik". Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8.-3.9.1987*, Göttingen 1990, pp. 1-27.
- M. Schofield, *Socrates on Trial in the USA*, in T.P. Wiseman (ed.), *Classics in progress. Essays on Ancient Greece and Rome*, Oxford 2002, pp. 263–284.
- M. Schofield, *Plato. Political philosophy*, Oxford 2006.
- E. Schütrumpf, *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam 1980.
- G. Seel, *La giustificazione del dominio nella «Politica» di Aristotele*, in E. Berti, L.M. Napolitano Valditara, *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, L'Aquila 1989, pp. 57-73.
- A. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco 1970.
- A. Sen, *On Economic Inequality*, Oxford 1973.
- A. Sen, *Rawls versus Bentham: An Axiomatic Examination of the Pure Distribution Problem*, in N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, Oxford 1975.
- A. Sen, *Equality of What?*, in S. McMurrin, *Tanner Lectures on Human Values*, Vol. 1. Cambridge 1980, 197-220.
- A. Sen, *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford 1982.
- A. Sen, *Utilitarismo e welfarismo*, in S. Zamagni (a cura di), *Saggi di filosofia della scienza economica*, Firenze 1982, pp. 179-205.
- A. Sen, B. Williams, *Introduzione: utilitarismo e oltre*, in A. Sen, B. Williams (a cura di), *Utilitarismo e oltre*, Milano 1984.
- A. Sen, *Rights and Capabilities*, in T. Honderich, *Morality and Objectivity*, London 1985.
- A. Sen, *Well-being Agency, and Freedom: The Dewey Lectures 1984*, in «The Journal of Philosophy», 82 (1985), pp. 169-221.
- A. Sen, *Commodities and Capabilities*, Amsterdam 1985.
- A. Sen, *Rights and Agency*, in S. Scheffler (ed.), *Consequentialism and its Critics*, Oxford 1988.

- A. Sen, *Capacità e benessere*, in A. Sen, *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà*, Venezia 1993, pp. 91-132
- A. Sen, *La diseguaglianza. Un riesame critico*, Bologna 1994.
- A. Sen, *Diritti personali e capacità*, in A. Sen, *Risorse, valori, sviluppo*, Torino 1992.
- A. Sen, *Etica ed economia*, Roma-Bari 2000.
- A. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, Milano 2000.
- J.L. Shear, *Polis and Revolution. Responding to Oligarchy in Classical Athens*, Cambridge 2011.
- E.E. Sikes, *The Anthropology of the Greeks*, London 1914.
- M. Simpson, *Manners and Morals: Hospitality in the Odyssey*, in D. Burton et al. (eds), *The Odyssey and Ancient Art: An Epic in Word and Image*, Annandale-on-Hudson (NY) 1992, pp. 186-192.
- R.K. Sinclair, *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge 1991.
- T.A. Sinclair, *Il pensiero politico classico*, Roma-Bari 1993.
- N.D. Smith, *Aristotle's Theory of Natural Slavery*, in «Phoenix», 37, 2 (1983), pp. 109-22.
- N.D. Smith, P. Woodruff (eds.), *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, Oxford 2000.
- F.M. Snowden Jr., *The Negro in Ancient Greece*, in «American Anthropologist» 50 (1948), pp. 31-44. (pdf)
- F.M. Snowden Jr., *Blacks in Antiquity. Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, Cambridge (MA) 1970.
- F.M. Snowden Jr., *Before Colour Prejudice: the Ancient View of Blacks*, Cambridge (MA) 1983.
- F.M. Snowden Jr., *Greeks and Ethiopians*, in J.E. Coleman, C.A. Walz (eds.), *Greeks and Barbarians. Essays on the Interaction between Greeks and Non-Greeks in Antiquity and the Consequences for Eurocentrism*, Bethesda 1997, pp. 111-126.
- P.A. Stadter, *A commentary on Plutarch's Pericles*, London 1989.
- R. Stalley, *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, in D. Keyt, F.D. Miller (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge (Mass.) 1991, pp. 182-199.

- D. Steele, *Global Society and Its Ancient Greek Antecedents*, in «The European Legacy», 12 (1), 2007, pp. 1-21.
- G. Steiner, *Lo scandalo della rivelazione*, in «MicroMega», 5 (1993), pp. 115-140.
- P. Steinmetz (ed.), *Schriften zu den Politika des Aristoteles*, Hildesheim-New York 1973.
- D. Stockton, *The Classical Athenian Democracy*, Oxford 1990.
- M. Stokes, *Three Defences of Socrates: Relative Chronology, Politics and Religion*, in F. Hobden-C. Tuplin (eds.), *Xenophon: Ethical Principles and Historical Inquiry*, Leiden 2012, pp. 243-267.
- I.F. Stone, *The Trial of Socrates*, London 1988, trad. it. di F. Olivieri, *Il processo a Socrate. Perché una democrazia condanna a morte un filosofo?*, Milano 1990.
- L. Strauss, *On Classical Political Philosophy*, in «Social Research», 12,1 (1945), pp. 98-117.
- L. Strauss, *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, 13, 3 (1946), pp. 326-367.
- L. Strauss, *Political Philosophy and History*, in «Journal of the History of Ideas», 10, 1 (1949), pp. 30-50.
- L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, in «The Journal of Politics», 19, 3 (1957), pp. 343-368.
- L. Strauss, *What is Political Philosophy? And other Studies*, Chicago & London 1959.
- L. Strauss, *The Liberalism of Classical Political Philosophy*, in «The Review of Metaphysics», 12, 3 (1959), pp. 390-439.
- L. Strauss, *La città e l'uomo. Saggi su Aristotele, Platone e Tucidide*, Bologna 2010.
- G. Striker, *Aristotle's ethics as political science*, in B. Reis, S. Haffmans (eds.), *The Virtuous Life in Greek Ethics*, Cambridge 2006, pp. 127-?
- D. Susanetti, *Tucidide. I discorsi della democrazia*, Milano 2015.
- J.A. Swanson, *The Public and The Private in Aristotle's Political Philosophy*, Ithaca 1992.
- Q. Taylor, *Public Deliberation and Popular Government in Aristotle's Politics*, in «Interpretation», 29, 3 (2002), pp. 241-60.
- F. Teisserenc, *The question of Barbarians: Plato or Aristotle?*, in «Revue de Philosophie Ancienne» 1 (2014), pp. 87- 136.
- A. Tessitore, *Reading Aristotle's Ethics. Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*, Albany (N.Y.) 1996.

- W.G. Thalmann, *Guest-friendship*, in M. Finkelberg (ed.), *The Homer Encyclopedia*, vol. I, Chichester 2011, pp. 324-325.
- D. Thouard (éd), *Aristote au XIX siècle*, Villeneuve d'Ascq 2004.
- A.M. Trott, *Logos and the Political Nature of Anthropos in Aristotle's Politics*, in «Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought», 27, 2 (2010), pp. 292-307.
- A.M. Trott, *Rancièrè and Aristotle: Parapolitics, Part-y Politics and the Institution of Perpetual Politics*, in «Journal for Speculative Philosophy», 26, 4 (2012), pp. 627-46.
- A.M. Trott, *Rule in Turn: Political Rule against Mastery in Aristotle's Politics*, in «Epoché: A Journal for the History of Philosophy», 17, 2 (2013), pp. 301-11.
- A.M. Trott, *Aristotle on the Nature of Community*, Cambridge 2014.
- A.M. Trott, 'Not Slavery, But Salvation': *Aristotle on Constitution and Government*, in «Polis», 34, 1 (2017), pp. 115-35.
- A.M. Trott, *Nature, Action, and Politics*, in «Ancient Philosophy», 37, 1 (2017), pp. 113-28.
- P. Trude, *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Staatsphilosophie*, Berlin 1955.
- C. Tullio-Altan, *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Milano 1995.
- C. Tuplin, *Greek Racism? Observations on the Character and Limits of Greek Ethnic Prejudice*, in G.R. Tsetschladze (ed.), *Ancient Greek West and East*, Leiden 1999, pp. 47-75.
- D. Sviatoslav, *The Birth of the Athenian Community: from Solon to Cleisthenes*, New York 2017.
- J. Thorley, *Athenian Democracy*, London-New York 2004.
- F. Trabattoni, *Platone*, Roma 2009.
- F. Trabattoni (a cura di), *Storia della filosofia antica, vol. 2, Platone e Aristotele*, Roma 2016.
- A.M. Trott, *Nature, Action, and Politics*, in «Ancient Philosophy», 37 (1), 2017, pp. 113-28.
World Congress of Philosophy”, 50, 2008, pp. 823-35.
- R. Vattuone, *Pericle*, Bologna 2017.
- M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari e donne alle origini della razionalità scientifica*, Milano 1979.

- M. Vegetti, *Sbagliare per eccesso di generosità*, in n E. Berti, J. Conant, M. Vegetti, *Discussione su "La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca" di Martha c. Nussbaum*, in «Iride», 20 (1997), pp. 172-176.
- M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Torino 2003.
- M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 2004.
- M. Vegetti, *La letteratura socratica e la competizione fra generi letterari*, in F. Roscalla (a cura di), *L'autore e l'opera. Attribuzioni, appropriazioni, apocrifi nella Grecia antica, Atti del Convegno internazionale (Pavia, 27-28 maggio 2005)*, Pisa 2007, pp. 119-31.
- M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Roma-Bari 2007.
- M. Vegetti, *Politica dell'anima e anima del politico nella Repubblica*, in «Etudes Platoniciennes» 4 (2007), pp. 343-350.
- M. Vegetti, *Il problema della giustizia nella Repubblica di Platone*, in Chiodi G.M., Gatti R. (a cura di), *La filosofia politica di Platone*, Milano 2008, pp. 27-38.
- M. Vegetti, «Un paradigma in cielo». *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Roma 2009.
- M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 2010.
- M. Vegetti, *Platone politico nel Novecento*, in E. Narducci, S. Audano, L. Fezzi (a cura di), *Aspetti della fortuna dell'antico nella cultura europea, Atti della diciassettesima giornata di studi*, Sestri Levante, 20 marzo 2008, Pisa 2010, pp. 51-63.
- M. Vegetti, *Il paradigma in cielo e la critica alla democrazia*, in «Quaderni», 3 (2013), pp. 13-26.
- M. Vegetti, *La nascita dei saperi scientifici nel V secolo*, in M. Bonazzi (a cura di), *Storia della filosofia antica. Dalle origini a Socrate, vol. I*, Roma 2016, pp. 165-176.
- M. Vegetti, *Chi comanda nella città. I Greci e il potere*, Roma 2017.
- M. Vegetti, *I fondamenti del sapere politico. Aristotele contro Platone?*, in «Teoria politica. Nuova serie» VIII (2018), pp. 23-34.
- D. Ventura, *Giustizia e Costituzione in Aristotele. Che cos'è la «filosofia pratica»?* , Milano 2009.
- S. Vergnieres, *Éthique et Politique chez Aristote. Physis, Êthos, Nomos*, Paris 1995.
- S. Vida, *La politica aristotelica e l'elogio della medietà*, in D. Felice (a cura di), *Governo misto. Ricostruzione di un'idea*, Napoli 2011, pp. 23-66.

- P. Vidal-Naquet, *Riflessioni sulla storiografia greca della schiavitù*, in L. Sichirollo (a cura di), *La schiavitù antica e moderna*, Napoli 1979, pp. 159-181.
- P. Vidal-Naquet, *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme d'articolazione sociale nel mondo greco antico*, Milano 2005.
- D. Villa, *Socratic Citizenship*, Princeton 2001.
- B. Virgilio, *Atene: le radici della democrazia*, Bologna 1994.
- G. Vlastos, *The Historical Socrates and Athenian Democracy*, in «Political Theory», 11 (1983), pp. 495-516.
- G. Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991.
- G. Vlastos, *Socratic Piety*, in Smith N.D., Woodruff P.B. (eds.), *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, Oxford 2000, pp. 55-73.
- G. Vlastos, Burnyeat M. (ed.), *Socratic Studies*, Cambridge 1994.
- F. Volpi, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in C. Pacchiani (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano 1980, pp. 11-97.
- F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padova 1984.
- F. Volpi, *La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità*, in «il Mulino», 6 (1986), pp. 928-949.
- F. Volpi, *È ancora possibile un'etica? Heidegger e la "filosofia pratica"*, in «Acta philosophica», 11, 2 (2002), pp. 291-313.
- F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Roma-Bari 2010.
- J.R. Wallach, *Democracy in Ancient Greek Political Theory: 1906-2006*, in «Polis», 23 (2), 2006, pp. 350-67.
- J.R. Wallach, *Demokratia and Arete in Ancient Greek Political Thought*, in «Polis», 28 (2), 2011, pp. 181-215.
- J.K. Ward, T.L. Lott, *Philosophers on Race. Critical Essays*, Oxford 2002.
- R. Waterfield, *Why Socrates Died. Dispelling the Myths*, London-New York 2009.
- R. Waterfield, *The Quest for the Historical Socrates*, in J. Bussanich, N.D. Smith, *The Bloomsbury Companion to Socrates*, London-New York 2013, pp. 1-20.

- A. Wayne, 'Aristotle on Nature and Politics: The Case of Slavery', in « Political Theory» 15, 3 (1987), pp. 390-410.
- M. Weinman, *Living Well and the Promise of Cosmopolitan Identity: Aristotle's ergon and Contemporary Civic Republicanism*, in G.C. Kellow, N. Leddy (eds.), *On Civic Republicanism. Ancient Lessons for Global Politics*, Toronto 2016.
- H.D. Westlake, *Individuals in Thucydides*, Cambridge 1968.
- D. Whitehead, *The Ideology of the Athenian Metic*, Cambridge 1977.
- D. Wiggins, *Neo-Aristotelian Reflexions on Justice*, in «Mind», 113 (2004), pp. 477-512.
- B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge (Mass.) 1985.
- E. Wilson, *The death of Socrates*, Cambridge (Massachusetts) 2007.
- J.L. Wilson, *Deliberation, Democracy, and the Rule of Reason in Aristotle's "Politics"*, in «The American Political Science Review» 105, 2 (2011), pp. 259-274.
- A.D. Winspear, T. Silverberg, *Who was Socrates?*, New York 1939.
- R.I. Winton, *Thucydides 2.37.1: Pericles on Athenian Democracy*, in «Rheinischen Museum für Philologie», 147 (1), 2004, pp. 26-34.
- F. Wolff, *Aristote et la politique*, Parigi 1991.
- E.M. Wood, N. Wood, *Class Ideology and Ancient Political Theory: Socrates, Plato, and Aristotle in Social Context*, Oxford 1978.
- B. Yack, *The Problems of a Political Animal. Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*, Berkeley 1993.
- G. Zanetti, *La nozione di Giustizia in Aristotele*, Bologna 1993.
- A.E. Zimmern, *The Greek Commonwealth. Politics and Economics in Fifth Century Athens*, Oxford 1961.
- A. Zucker, *Aristote et les classifications zoologiques*, Louvain-la-Neuve 2005.