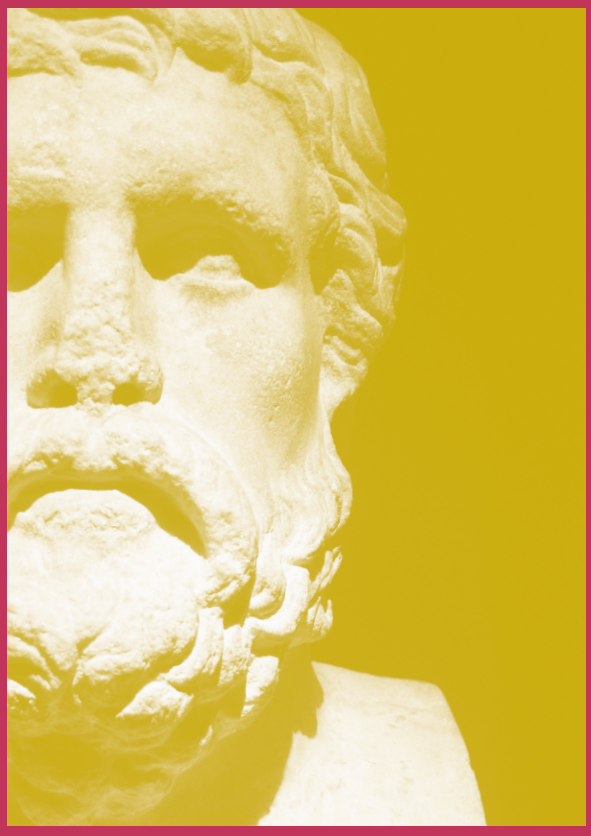
Monica Centanni

LA NASCITA DELLA POLITICA
LA COSTITUZIONE DI ATENE



edizioni**engramma**

collana
engramma**classicA**

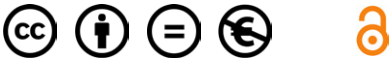
Monica Centanni

LA NASCITA DELLA POLITICA
LA COSTITUZIONE DI ATENE

edizioni**engramma**

in copertina: Busto di Senofonte, marmo,
periodo greco, 120 d.C., Bibliotheca Alexandrina,
Museo Archeologico, Alessandria, Egitto

©2024
edizioni**engramma**, venezia



direttore editoriale
damiano acciarino

direttore della collana engramma**classic**A
maddalena bassani

progetto grafico
anna ghiraldini

www.engramma.org
edizioni@engramma.org

ISBN carta 979-12-55650-54-6
ISBN digitale 979-12-55650-07-2
DOI 10.82016/ee072

Il volume è una riedizione di *La nascita della politica. La Costituzione di Atene* pubblicato da Libreria Editrice Cafoscarina nel 2011.

L'editore dichiara di avere posto in essere le dovute attività di ricerca delle titolarità dei diritti sui contenuti qui pubblicati e di aver impegnato ogni ragionevole sforzo per tale finalità, come richiesto dalla prassi e dalle normative di settore.

Sommario

7 Città impura. Lo stile tragico della democrazia ateniese
53 *Athenàion Politèia:* nota sulla cronologia e l'attribuzione
57 *Athenàion Politèia*: testo e traduzione
79 Commento
117 'Democrazia': genesi e attestazioni della parola nel V secolo a.C.
133 *Politèiai*: le costituzioni delle *póleis* greche, da Crizia a Aristotele
147 Bibliografia

Demokratia incorona il Demos di Atene, rilievo su stele con epigrafe che riporta un decreto contro i tiranni, 337 a.C., Atene, Museo dell'Agorà (nel testo epigrafico si specifica che un esemplare doveva essere posto all'entrata dell'Areopago, un altro nella piazza dell'assemblea).

Città impura. Lo stile tragico della democrazia ateniese

*La città, i molti, l'*areté

La democrazia nasce in Atene nel V secolo a.C. e nasce nel segno di una profonda contraddizione. Dietro il termine 'democrazia' – che nomina una rivoluzione costituzionale tutta ateniese, che storicamente si compie dopo le guerre persiane – si avverte un'istanza forte, provocatoria: riunire in una sola parola il termine che designa il popolo, la collettività indistinta – demos – e il termine che designa il potere – *kratos* – suona in greco poco meno che come un ossimoro. Pericle, o chi per lui forgiò questa parola o per primo la usò in accezione positiva, lanciò una sfida anche sul piano linguistico. Ma quella sfida era il segno inaugurale dell'invenzione della dimensione politica, e la 'democrazia' era destinata a diventare il termine chiave del lessico politico dell'Occidente, il metro su cui tuttora misuriamo le costituzioni attuali, la bontà e la legittimità dei sistemi di governo.[1]

Ma cosa intende Pericle per 'democrazia'? Queste le parole attribuite a Pericle da Tucidide nell'*Epitafio* per i primi caduti ateniesi della guerra del Peloponneso:

> Il sistema politico che abbiamo adottato non emula le leggi dei vicini: ma siamo noi un modello per alcuni, piuttosto che essere noi a imitare gli altri. E quanto al nome, per il fatto che non compete a pochi ma alla maggioranza, viene chiamata 'democrazia'. Secondo le leggi, per quanto riguarda la sfera privata, tutti sono alla pari; invece per quanto riguarda la considerazione pubblica, ciascuno è stimato in quanto gode di reputazione in un determinato campo: non per la parte sociale da cui proviene ma per la sua qualità. E quanto alla povertà nessuno, se può fare qualcosa di bene per la città, è penalizzato dall'oscurità della sua condizione.[2]

Ciò a cui Pericle dà il nome di 'democrazia' è innanzitutto, nella dimensione dei diritti e degli interessi privati, un riconoscimento di parità per tutti

1. Mutuo la metafora da Meier [1993] 1996, pp. 7-ss., che vede nella vittoria di Salamina contro i Persiani del 480 a.C. la "cruna dell'ago" attraverso cui passa l'ingresso di Atene sullo scenario della politica mondiale e, più epocalmente, l'inaugurazione della dimensione politica nella storia del pensiero occidentale.

2. Tucidide II, 37, 1-2: χρώμεθα γὰρ πολιτείᾳ οὐ ζηλούσῃ τοὺς τῶν πέλας νόμους, παράδειγμα δὲ μᾶλλον αὐτοὶ ὄντες τισὶν ἢ μιμούμενοι ἑτέρους. καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ' ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται· μέτεστι δὲ κατὰ μὲν τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον, κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὡς ἕκαστος ἔν τῳ εὐδοκιμεῖ, οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλέον ἐς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ' ἀρετῆς προτιμᾶται, οὐδ' αὖ κατὰ πενίαν, ἔχων γέ τι ἀγαθὸν δρᾶσαι τὴν πόλιν, ἀξιώματος ἀφανείᾳ κεκώλυται [...].

i cittadini di fronte alle leggi, considerate le stelle fisse intorno a cui ruota l'etica pubblica, l'ossatura su cui si costituisce l'assetto della comunità civile. Nella dimensione pubblica, invece, nei luoghi che la città prevede per i continui confronti assembleari, si inaugura uno spazio agonistico in cui tutti, una volta garantita l'uguaglianza di partenza davanti alle leggi, sono in competizione per dignità, e la distinzione avviene in base alla qualità, alla soggettiva, individuale, *areté*: ogni cittadino, anche se la sua condizione di nascita è oscura, in partenza socialmente o economicamente penalizzante, se si distingue per valore in un dato ambito e intende agire per il bene della città, ha la possibilità di acquisire meriti e reputazione, e quindi di accedere alle cariche di governo.

La novità del sistema costituzionale ateniese, avviata già nel VI secolo da Solone e prima delle guerre persiane da Clistene, sta nel fatto che il potere non è più affidato in quota oppure a turno alle famiglie nobili per stirpe o eminenti per censo. A differenza di tutti gli altri sistemi istituzionali, anche rispetto alle costituzioni delle altre città greche, in Atene invale il principio secondo cui gli organi di governo non riflettono mimeticamente una struttura sociale gerarchicamente statica, ma sono figure di una realtà mobile, costitutivamente dinamica. Se già con la riforma di Solone in Atene l'accesso al potere era garantito non più in forza di un privilegio di nascita ma in ragione del censo, all'inizio del V secolo con Clistene la rappresentanza diventa territoriale – per *démoi* – e infine con Efialte e Pericle si compie la rivoluzione 'democratica': solo da questo momento, con l'affermarsi pieno della costituzione democratica in Atene, emerge una dimensione pubblica della convivenza umana che si può definire come propriamente *politica*.

L'invenzione dell'Atene democratica del V secolo è la scoperta di una dimensione del vivere civile – la dimensione politica – che l'uomo riconosce come sua "naturale"; come dirà Aristotele, la polis è l'unico ambiente in cui l'uomo ha occasione di esperire la sua propria *areté*: fuori della città sta chi è meno dell'uomo o più dell'uomo, la bestia o il dio.[3] Ma la rivoluzione democratica che inventa la politica – l'immagine dell'uomo come "animale da polis", che solo nello spazio eminentemente artificiale della città può esperire le sue, molto particolari, virtù – contiene in sé elementi incongruenti e potenzialmente dirompenti. La costituzione di Atene, così come viene reinventata e declinata da Pericle nel V secolo, è un dispositivo che combina istanze prima impensate, che parrebbero ideologicamente incompatibili: un meccanismo di rappresentanza che disloca continuamente l'esercizio del potere, ruotando il *munus* dell'impegno pubblico in modo imprevedibile fra soggetti diversi, senza esclusioni di casta o di censo, associato però – afferma perentoriamente Pericle nell'*Epitafio* – al criterio della repu-

3. Aristotele, *Politica* 1253a 2-4: "È evidente che la polis è tra le cose che sono per natura e l'uomo per natura è animale da polis: l'uomo che vive fuori della città per natura e non per caso o è un essere da niente o è più di un uomo" [φανερὸν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος].

tazione conquistata competitivamente, in una gara di virtù che si esercita continuamente negli spazi pubblici e nelle forme del confronto assembleare. L'ossimoro ideologico della democrazia sta nel mettere insieme forme di potere condiviso, di fatto accessibile a ogni cittadino, e principi di valutazione – l'individuale *areté* e la considerazione sociale meritata sul campo – tipici e distintivi dell'etica aristocratica.

La costituzione ateniese 'democratica', che già gli osservatori antichi considerano iscritta *ab origine* nel codice genetico ateniese, pone un primo problema teorico: i suoi meccanismi di elezione scartano programmaticamente rispetto a qualsiasi gerarchia data, di classe o di censo, e a qualsiasi formula di reclutamento tradizionale, per classi o per famiglie. Gli stessi meccanismi di investitura del potere – sorteggio ed elezione – sono istituzionalmente temporanei, ma anche, consapevolmente, arbitrari e aleatori. E inoltre, secondo il Pericle tucidideo, altrettanto programmaticamente il sistema democratico si propone di eleggere come rappresentanti politici e come governanti solo persone che eccellano per individuale *areté*. Ogni cittadino, qualsiasi elemento della comunità politica denominata indiscriminatamente demos, purché sia dotato di *areté*, può accedere alle cariche di rappresentanza e di governo della città. Per 'cittadini' non si intende tutti quanti abitino nella città, ma solo i cittadini in senso giuridico, cioè i detentori dei diritti politici, esclusi gli schiavi e i meteci (i forestieri che solitamente svolgono nella città attività commerciali o professionali). Perciò una delle premesse istituzionali già della 'democrazia' soloniana degli inizi del VI secolo[4] fu "radunare il demos", ovvero richiamare nuovamente nella polis tutti i cittadini che, profughi o esiliati, ridotti in povertà o in schiavitù, si erano dispersi nei territori circostanti e neppure "parlavano più la lingua attica". Così scrive lo stesso Solone in una elegia politica di cui Aristotele ci conserva un ampio brano:

> Per questi motivi ho chiamato a raccolta il popolo di Atene:
> perché dovrei fermarmi prima di aver compiuto l'opera?
> Come miei testimoni al tribunale del Tempo potrei convocare
> la grande madre di tutte le divinità dell'Olimpo,
> la nera Terra, di cui un giorno
> ho cancellato i confini che ovunque erano tracciati:
> schiava era prima questa terra ed è libera ora.
> Molti qui ad Atene, nella loro patria divina,
> feci tornare: venduti schiavi alcuni ingiustamente,
> altri per giusta punizione, altri per incalzante necessità
> fatti esuli, che non più conoscevano la lingua attica,
> da tanto avevano errato, in altri luoghi dispersi.[5]

4. La definizione della costituzione soloniana come 'democratica' è in Aristotele, *Cost. Ath.* IX, 1-3; XLI, 2; sul punto, *infra*, pp. 120-ss.

5. Aristotele, *Cost. Ath.* XII, 4: ἐγὼ δὲ τῶν μὲν οὕνεκα ξυνήγαγον/δῆμον, τί τούτων πρὶν

L'istituzione democratica ha sempre, fin dalle origini, a che vedere con la definizione del perimetro della cittadinanza e con i criteri di ammissione in quel perimetro: in questo senso la prima 'democrazia' clistenica dell'inizio del V secolo fu soprattutto la precisazione di una nuova articolazione del territorio della polis e la determinazione di nuovi dispositivi di rappresentanza,[6] e il primo provvedimento di Pericle ricordato da Aristotele è la definizione restrittiva dei criteri di riconoscimento della cittadinanza ateniese.[7]

Da subito il sistema politico democratico presta il fianco a duri attacchi: in particolare l'aleatorietà del meccanismo di elezione, fondato anche sul sorteggio, costituisce un argomento privilegiato dell'attacco antidemocratico. L'esercizio del potere, che di tutte le arti è la più complessa e difficile, spetterebbe naturalmente – come dirà Platone – ai pochi che, per nascita e per formazione, sono stati educati a governare. Ma se nelle altre, molto meno importanti, arti si ricerca lo specialista, la città decide invece di affidare l'arte più difficile, l'arte politica, vitale per la sua stessa sopravvivenza, indiscriminatamente a tutti i cittadini. È gioco facile denunciare l'irrazionalità di un simile procedimento. Uno dei primi attacchi espliciti che le fonti registrano contro la "riconosciuta follia" democratica, è quello che Tucidide attribuisce ad Alcibiade, esponente di spicco del partito democratico il quale, nonostante il suo controverso e non limpido operato politico, era destinato a restare sempre al centro delle infuocate passioni del demos di Atene. Ora, proprio Alcibiade, il leader del demos – esule presso i nemici spartani nel 415, contemporaneamente alla catastrofica spedizione in Sicilia, dopo la condanna a morte in contumacia per lo scandalo delle Erme[8] – avrebbe così giustificato il suo schieramento nel partito democratico:

> Quanto al fatto che io sia stato dalla parte del demos, se qualcuno mi considera male per questo, non si creda che sia un motivo giusto per nutrire rancore contro di me. Siamo sempre stati nemici dei tiranni, e tutto ciò che si oppone a chi comanda viene chiamato demos. Inoltre essendo la città [di Atene] governata dal demos era necessario adattarsi alla situazione. […] Noi eravamo alla guida di tutti i cittadini e ritenevamo giusto mantenere la forma di governo in cui la città si era trovata a essere la più potente e la più libera, e che era la forma che ci era stata tramandata. Però noi che abbiamo un briciolo di senno, sapevamo bene cosa fosse la democrazia, e io stesso non meno degli altri, essendomi stati

τυχεῖν ἐπαυσάμην;/συμμαρτυροίη ταῦτ' ἂν ἐν δίκῃ Χρόνου/μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων/ἄριστα, Γῆ μέλαινα, τῆς ἐγώ ποτε/ὅρους ἀνεῖλον πολλαχῇ/πεπηγότας,/πρόσθεν δὲ δουλεύουσα, νῦν ἐλευθέρα./πολλοὺς δ' Ἀθήνας, πατρίδ' εἰς θεόκτιτον,/ἀνήγαγον πραθέντας, ἄλλον ἐκδίκως,/ἄλλον δικαίως, τοὺς δ' ἀναγκαίης ὑπὸ/χρειοῦς φυγόντας, γλῶσσαν οὐκέτ' Ἀττικὴν/ἱέντας, ὡς ἂν πολλαχῇ πλανωμένους·/τοὺς δ' ἐνθάδ' αὐτοῦ δουλίην ἀεικέα/ἔχοντας, ἤθη δεσποτῶν τρομευμένους,/ἐλευθέρους ἔθηκα. ταῦτα μὲν κράτει/νομοῦ βίην τε καὶ δίκην συναρμόσας/ἔρεξα καὶ διῆλθον ὡς ὑπεσχόμην.

6. Sulla 'democrazia' clistenica come organizzazione amministrativa in demi, pp. 103-ss.

7. Aristotele, *Cost. Ath.* XXVI, 3.

8. Sullo scandalo delle Erme, *infra* pp. 34-ss.

> fatti torti gravissimi, potrei parlarne male. Ma su una riconosciuta follia non ci sarebbe nulla di nuovo da dire, e cambiare quel sistema non ci sembrava sicuro nel momento in cui voi ci attaccavate come nemici.[9]

Il ragionamento di Alcibiade si può dividere in due parti: la prima contiene la giustificazione della sua adesione al partito del demos che viene collegata a una definizione politologica e storica del sistema democratico e delle ragioni della sua conservazione in Atene; nella seconda parte si esprime quello che viene presentato come il vero pensiero dello stesso Alcibiade riguardo alla democrazia.

Nella prima parte del discorso si nota innanzitutto l'accenno all'avversione ai tiranni di Alcibiade e di un 'noi' che più che essere un *nos maiestatis* pare alludere al suo *entourage*, e più precisamente al suo *ghénos*: la famiglia degli Alcmeonidi fin dal VII secolo attiva sulla scena della polis contro i tentativi di instaurazione di regimi 'tirannici' in Atene.[10] Questa si propone, già di per sé, come una *captatio benevolentiae* rivolta agli spartani i quali, nello schema retorico restituito dallo stesso Tucidide, amano agitare lo spauracchio della tirannide come *topos* autocelebrativo della solidità del sistema politico laconico. L'argomentazione – e soprattutto quello che viene presentato come un suo corollario: "tutto ciò che si oppone a chi comanda viene chiamato demos" – fa svaporare il contenuto essenziale della democrazia in una definizione indistinta e generica, che definisce antilogicamente il campo dell'opposizione al potere: la pregnanza semantica recede e demos diventa un segno linguistico valido soltanto in funzione dialettica.

Altro punto importante nella prima sezione del discorso di Alcibiade è il riconoscimento del valore, funzionale, storico e istituzionale, della democrazia ateniese. La democrazia – dice l'Alcibiade tucidideo – andava conservata (o piuttosto non poteva essere sostituita) perché aveva dimostrato di essere il sistema politicamente più produttivo – per Atene, ben s'intende

9. Tucidide VI, 89, 3-6: ἢ εἴ τις, διότι καὶ τῷ δήμῳ προσεκείμην μᾶλλον, χείρω με ἐνόμιζε, μηδ' οὕτως ἡγήσηται ὀρθῶς ἄχθεσθαι. τοῖς γὰρ τυράννοις αἰεί ποτε διάφοροί ἐσμεν (πᾶν δὲ τὸ ἐναντιούμενον τῷ δυναστεύοντι δῆμος ὠνόμασται), καὶ ἀπ' ἐκείνου ξυμπαρέμεινεν ἡ προστασία ἡμῖν τοῦ πλήθους. ἅμα δὲ καὶ τῆς πόλεως δημοκρατουμένης τὰ πολλὰ ἀνάγκη ἦν τοῖς παροῦσιν ἔπεσθαι. […] ἡμεῖς δὲ τοῦ ξύμπαντος προέστημεν, δικαιοῦντες ἐν ᾧ σχήματι μεγίστη ἡ πόλις ἐτύγχανε καὶ ἐλευθερωτάτη οὖσα καὶ ὅπερ ἐδέξατό τις, τοῦτο ξυνδιασῴζειν, ἐπεὶ δημοκρατίαν γε καὶ ἐγιγνώσκομεν οἱ φρονοῦντές τι, καὶ αὐτὸς οὐδενὸς ἂν χεῖρον, ὅσῳ καὶ λοιδορήσαιμι. ἀλλὰ περὶ ὁμολογουμένης ἀνοίας οὐδὲν ἂν καινὸν λέγοιτο· καὶ τὸ μεθιστάναι αὐτὴν οὐκ ἐδόκει ἡμῖν ἀσφαλὲς εἶναι ὑμῶν πολεμίων προσκαθημένων.

10. Gli Alcmeonidi, fin dall'età arcaica nobile *ghénos* che si schiera alla testa di un 'partito del demos', ha una storia di empietà e contaminazione, legata a un episodio del VII secolo a.C.: l'eccidio degli uomini di Cilone sugli altari delle Eumenidi, su cui si apre per altro il frammentario incipit della *Costituzione di Atene* di Aristotele. Così Camassa 2008, p. 27: "Se gli Alcmeonidi sono, nel VII e nel VI secolo a.C., sempre in esilio e sempre di ritorno ad Atene, la fluidità dei rapporti di forza permetteva soluzioni variabili a un problema annoso e complesso, come quello dell'eccidio dei Ciloniani. Anche qui il primato spetta anzitutto alla politica".

– di potenza e di libertà; ma la democrazia andava conservata anche perché era la forma politica "che ci era stata tramandata". Dalla valutazione della convenienza funzionale e dell'efficacia storicamente comprovata del governo democratico di Atene, Alcibiade sposta il piano del suo ragionamento alla considerazione della forma istituzionale, evocando il principio della conservazione della 'costituzione' propria, il sistema politico vigente in ciascuna città, da parte di ogni polis;[11] Alcibiade esule a Sparta, fra gente che da sempre si vantava di improntare la propria etica istituzionale, e quindi il proprio assetto politico interno e la propria strategia estera, sui principi della rigida conservazione del sistema politico ereditato dagli avi, ricorre a un argomento molto plausibile, a cui i suoi interlocutori non potevano essere insensibili. Ma in questo accenno alla "forma politica che ci era stata tramandata" c'è di più: è anche il primo germe di quella ideologia della democrazia come *pátrios politèia* di Atene che, contro Platone, prevarrà nel IV secolo e sarà stabilizzata teoreticamente nella *Athenàion Politèia* di Aristotele.[12]

Ma ancor più interessante, dal nostro punto di vista, è la seconda sezione del discorso. Messa da parte la retorica delle giustificazioni istituzionali, storiche, funzionali della democrazia, Alcibiade sembra arrivare al nocciolo del suo giudizio sulla forma politica: la mossa retorica in questo caso prevede il ricorso alla complicità di tutti "noi che abbiamo un briciolo di senno", un gruppo trasversale che include l'élite ateniese, ma anche gli 'assennati' spartani. "Fra di noi" non c'è nulla di nuovo da dire rispetto a quello che viene proposto come giudizio implicito e concorde: la democrazia è liquidabile come "una riconosciuta pazzia", al punto che soltanto le condizioni strategiche di belligeranza con Sparta – suggerisce l'Alcibiade tucidideo – hanno impedito un processo di revisione della forma democratica.

Si tratta, certo, del discorso di un esule all'assemblea dei nemici di Atene e, soprattutto, nemici del demos ateniese: ma si tratta anche del discorso che Tucidide mette in bocca a un leader del partito democratico ed è innegabile che nelle parole dell'Alcibiade tucidideo si avverta una inquietante nota di sincerità riguardo al giudizio di fondo sulla democrazia, un tono autentico che concorre retoricamente con il desiderio di ingraziarsi diplomaticamente gli spartani.

Una follia dunque: una contraddizione, una provocazione per tutte le persone dotate di senno. La democrazia, dirà Socrate, è il principio per cui nell'arte più difficile e più importante di tutte – l'arte del governo della Città – non si richiede la competenza specifica che si pretende invece, per mestieri molto meno importanti, dall'architetto, dal fabbro e in generale da tutti gli artigiani che possiedono un sapere tecnico, la perizia specialistica che si richiede persino al ciabattino.[13] La democrazia, afferma di contro il

11. Sulla *politèia* come forma propria e connaturata a ogni singola polis, pp. 117-ss.

12. Sul taglio storico-istituzionale del trattato aristotelico, pp. 122-ss.

13. Platone, *Protagora* 319c-d: περὶ μὲν οὖν ὧν οἴονται ἐν τέχνῃ εἶναι, οὕτω διαπράττονται·

Pericle tucidideo, è la forma politica in cui non si tiene in conto altro criterio di scelta che non sia l'individuale *areté* da spendere nell'arena pubblica. Il Socrate di Platone mira a colpire il bersaglio del meccanismo di elezione e di sorteggio che porta indiscriminatamente tutti al governo della città; il Pericle di Tucidide non parla di meccanismi più o meno fondati di selezione, ma di un diritto di accesso alle cariche, uguale per tutti, e soprattutto, fissa l'attenzione sul criterio del valore: l'*areté*, nel tempo degli eroi monopolio degli *áristoi*, ora è virtualmente accessibile a qualsiasi elemento del demos.

La democrazia in Atene non sorge da una rivendicazione dal basso, non è una conquista del demos: fin dalla sua protostoria soloniana, nasce come sfida, come provocazione intellettuale di una élite di *áristoi*. Considerato che la società ateniese, per ragioni geopolitiche prima ancora che economiche, è radicalmente diversa rispetto ai modelli 'tradizionali' di altre città greche, si registra il dato di fatto che il metro del giudizio, il 'valore', non sta nelle discriminazioni di sangue, classe o di censo, e perciò si allarga il perimetro, si estende la partecipazione attiva a tutti i cittadini della polis e si inventa così il campo politico: cambiano le coordinate del gioco, ma viene mantenuto fisso il criterio, il metro di valore, l'*areté*. Una *areté* che, in un contesto così mobile, non può più essere considerata come dote innata, come privilegio di una minoranza predeterminata per stirpe (i *ghéne*, le famiglie aristocratiche dell'età arcaica). L'ipotesi filosofica che sta alla base della democrazia (e che è un caposaldo del contemporaneo pensiero filosofico della sofistica) è che l'*areté* sia coltivabile, sia insegnabile e imparabile: sia una dote generalmente umana, e non una prerogativa di casta.

Nell'idea di democrazia, così come ci viene presentata dal Pericle tucidideo, resta attivo dunque il perno concettuale attorno a cui ruota l'etica degli *áristoi*: l'*areté*, l'esperienza attiva del valore. A differenza di Teognide, il poeta che meglio rappresenta le querimonie dei reazionari rancorosi spodestati dai loro privilegi, gli intellettuali greci del V secolo sanno però che nessuna nobiltà di classe e neppure nessuna 'natura' bastano a garantire la presenza di *areté*. Ora l'*áristos* viene riconosciuto tale solo per la sua individuale esperienza di valore. "Più numerosi sono gli *agathòi* per studio ed educazione, che per natura":[14] così l'*áristos* Crizia, appartenente a uno dei più antichi e nobili *ghéne* ateniesi. Ma anche Democrito: "L'esercizio più che la natura, fa divenire più persone *agathoi*";[15] e soprattutto il contem-

ἐπειδὰν δέ τι περὶ τῶν τῆς πόλεως διοικήσεως δέῃ βουλεύσασθαι, συμβουλεύει αὐτοῖς ἀνιστάμενος περὶ τούτων ὁμοίως μὲν τέκτων, ὁμοίως δὲ χαλκεὺς σκυτοτόμος, ἔμπορος ναύκληρος, πλούσιος πένης, γενναῖος ἀγεννής, καὶ τούτοις οὐδεὶς τοῦτο ἐπιπλήττει ὥσπερ τοῖς πρότερον, ὅτι οὐδαμόθεν μαθών, οὐδὲ ὄντος διδασκάλου οὐδενὸς αὐτῷ, ἔπειτα συμβουλεύειν ἐπιχειρεῖ.

14. Crizia, DK 88 B 9: ἐκ μελέτης πλείους ἢ φύσεως ἀγαθοί; sul punto, p. 77.

15. Democrito, DK 68 B 242: πλέονες ἐξ ἀσκήσιος ἀγαθοὶ γίνονται ἢ ἀπὸ φύσιος; cfr. DK 68 B 33: "la natura e l'educazione sono vicine: l'educazione infatti trasforma l'uomo e trasformandolo plasma la sua natura" [ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι. καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταρυσμοῖ τὸν ἄνθρωπον, μεταρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ].

poraneo di Crizia, Antifonte, di cui rimangono frammenti che attestano l'insistenza sull'importanza della *paidèia* e sull'insegnabilità della virtù.[16] Insomma: questa premessa, sul piano politico fondamentale per la democrazia, fa parte della *koine* condivisa da tutti gli intellettuali dell'Atene del V secolo: sull'insegnabilità della virtù sono d'accordo Pericle e Antifonte, Aristofane e Euripide, Alcibiade e Crizia, Gorgia e Socrate.

Una contraddizione, una sfida, una pazzia: propriamente questo è il paradosso del politico, il problema della città. Alla fine della parabola della polis, nel IV secolo, Platone sezionerà questa contraddizione, ne mostrerà i limiti e i difetti e proporrà una chiara e coerente soluzione teorica del problema politico: solo i sapienti, i giusti, i migliori, solo i filosofi e coloro che sanno tenere fisso lo sguardo e fermo il timone del loro agire verso il bene e la verità, avranno i titoli per dirsi 'governanti'. Ma nell'Atene del V secolo, nell'età della polis, la contraddizione della politica riesce a tenersi per pochi decenni, in poche, esemplari, creazioni, in una miracolosa armonia.

Il punto di equilibrio della forma politica di Atene – che si riverbera anche nei suoi prodotti artistici maggiori – l'architettura dell'età periclea e la tragedia attica – è fondato su un presupposto e su un patto.

Il presupposto è l'idea che non esiste potere che non sia espressamente secolare. Per i greci il potere non proviene da una fonte divina, e perciò nessuna gerarchia religiosa è deputata ad autorizzare o a ratificare chi governa: ne consegue che i criteri di attribuzione e di riconoscimento di autorità sono del tutto intrinseci alle forze in gioco. Le uniche garanzie di un sistema politico sono la sua persistenza e la sua resistenza nel confronto agonistico fra le parti in lizza; le sue qualità sono apprezzabili solo in misura della sua durata e della buona riuscita, in misura dell'*àuxesis* della polis.

Anche in politica gli dei greci sono *soltanto* un modo di dire l'esistente: nomi di fenomeni che consentono di dare una rappresentazione agli eventi, che nominano una loro espressione formale. Abbandonati a se stessi gli uomini sono tenuti a ricordare costantemente che la potenza che informa lo schema delle relazioni politiche e sociali è essenzialmente infondata: sia il *basilèus* che il *týrannos*, sia gli *áristoi* che il demos, da sempre consapevoli che nessuna autorità divina garantisce il ruolo del governante, possono trovare esclusivamente in se stessi, nelle proprie qualità e nella buona fortuna, le ragioni del successo o del fallimento della forma di potere di volta in volta adottata. I meccanismi di legittimazione politica del *basileus*, del *týrannos*, e degli *áristoi* – l'appartenenza dinastica al *ghénos*, l'intelligenza e il carisma individuali, le qualità di censo e di educazione – sono intimamente inquinati da velleità di fondamento, mentre, paradossalmente, i meccanismi di legittimazione dei governanti democratici – elezione e sorteggio – sono meno infondati, in quanto basati sul criterio di una *areté* pubblicamente valutabile e politicamente riconosciuta, ma anche in quanto dispositivi eminentemente aleatori. Per i greci, infatti, il metro dell'*areté* è

16. Antifonte, DK 87 B 60, 61.

universalmente accettato come ineccepibile: rispetto al privilegio assoluto derivante dal *ghénos*, nel caso del *basilèus*; rispetto alla *xýnesis*, l'intelligenza e l'abilità carismatica che preludono al successo totalitario e arbitrario del *týrannos*; e anche rispetto allo stesso, assolutizzato, principio di *areté*, considerato come prerogativa esclusiva di una minoranza, come accade nei regimi aristocratico-oligarchici. Proprio l'aleatorietà dell'elezione – bersaglio privilegiato delle critiche antidemocratiche – è segno di una radicale consapevolezza dello scarto incolmabile che separa la realtà dall'irrecuperabile fondamento. "Il vero ruolo dell'elezione popolare […] consiste […] nel sottolineare che i rappresentanti non governano per diritto divino, poiché il loro potere è aleatorio. Le elezioni sono una lotteria che ricorda a tutti che il potere è soltanto prestato ai governanti e che questi non sono come i re, i quali sono legittimi proprietari del loro regno": così Paul Veyne,[17] a proposito dei meccanismi di legittimazione delle democrazie moderne, ma con un occhio all'origine greca della democrazia. Nell'*Iliade* Poseidone ricorda che la spartizione cosmica fra Zeus, lui stesso e Ade, avvenne mediante ballottaggio ed estrazione delle sorti:

> Tre fratelli noi siamo, nati da Crono, partoriti da Rea:
> Zeus, io e Ade per terzo, signore dei morti.
> In tre parti tutto fu diviso, e ciascuno ebbe la sua parte:
> per sorte a me toccò di abitare per sempre nel mare
> bianco di schiuma, toccò ad Ade l'ombra caliginosa,
> toccò a Zeus il cielo immenso tra etere e nuvole.[18]

Fin dalla spartizione cosmogonica è il sorteggio il meccanismo che consente, come sanno i sapienti e i poeti, l'inveramento del destino in forma di fortuna. Così Eschilo nei *Sette contro Tebe*, abbina i sette sfidanti alle sette porte della città mediante un ballottaggio:[19] e sarà proprio quella estrazione fatale che porterà Polinice alla Porta Settima a scontrarsi con il fratello Eteocle, inverando così la profezia di Apollo e la maledizione di Edipo. Sia Omero che Eschilo nominano il sorteggio con le forme aoriste del verbo *lancháno* che condivide il tema radicale *lach-* con Lachesi, uno dei nomi delle Moire. Il sorteggio pare essere l'unica pratica selettiva che realizza la necessità originaria in un evento apparentemente casuale. Anche nella dimensione del potere politico il sorteggio pare essere l'unica forma di siglatura 'divina', di sigillo che ratifica paradossalmente l'autorità.

Ma dato questo presupposto – metro dell'*areté* e aleatorietà del meccanismo di elezione – l'equilibrio della polis democratica si fonda anche, essenzialmente, su un patto tacito e implicito. Gli *áristoi* da parte loro allargano a tutto il demos il privilegio e l'onere della gestione attiva del governo della

17. Meier, Veyne [1988] 1989, p. 91.

18. *Iliade* XV, 187-192.

19. Eschilo, *Sette contro Tebe*, 55-56.

città. Ma il demos restituisce in cambio agli *áristoi* una concessione essenziale: il riconoscimento dello stesso sistema di valori tradizionali, che ha come perno l'*areté* per cui gli *áristoi* possono dirsi tali. Non esiste infatti uno 'stile democratico' alternativo allo 'stile aristocratico': "L'aristocrazia non era scomparsa, né erano scomparsi i modi di rappresentazione connessi con gli ideali aristocratici. Solo il regime politico democratico aveva trasformato l'intero demos in classe elitaria e aveva ereditato, trasformandoli, gli schemi rappresentativi dei *kalòi kagathòi*".[20]

Il patto implicito tra demos e *áristoi* che riconosce come centrali i valori di *areté* e *kalokagathía* ci conferma una volta di più che la democrazia greca, a cui il Pericle tucidideo preferisce dare il nome di *isonomía*, non è frutto di una rivoluzione popolare contro l'élite, né di un'istanza di partecipazione al potere nata dal basso, ma è da considerarsi, piuttosto, l'effetto di un progetto concepito e perseguito dagli *áristoi* che prevede in prima istanza il coinvolgimento attivo della totalità dei cittadini nella vita politica. Scrive Domenico Musti che mentre "l'*eunomía* [il buongoverno] è la parola d'ordine di un'oligarchia conservatrice […] l'*isonomía* [l'uguaglianza di fronte alle leggi] è concezione originariamente propria di una aristocrazia in movimento, o in crisi, o che cercava una risposta ideologica a una crisi; ma poi, per passaggi successivi, essa diventa la parola d'ordine di una democrazia in formazione".[21] Si tratta di quell'estensione della responsabilità all'intera collettività per cui la città greca sarà paragonabile a una nave in cui tutti i cittadini sono impegnati non come passeggeri, ma come indispensabile equipaggio.

In questo senso il governante – il *kybernétes* che tiene il timone della nave-città – potrà parlare per conto di tutti i cittadini; e così parla Pericle, nell'*Epitafio* tucidideo, dando voce all'intera comunità politica, a tutti i cittadini ateniesi:

> Amiamo il bello con semplicità e amiamo il sapere senza mollezze; utilizziamo la ricchezza per le opportunità che ci offre e non per farcene vanto a parole. Siamo tutti d'accordo che la povertà non è una vergogna per nessuno, ma è più vergognoso non darsi da fare per liberarsene. In noi è unita la cura degli interessi privati e degli interessi politici e se alcuni si dedicano ad altre attività, tuttavia non mancano mai di conoscere anche l'attività politica: noi infatti siamo i soli che considerano chi non si interessa di politica non un essere ozioso, ma inutile. E analizziamo e riflettiamo bene sulle cose da fare, pensando che parlare non sia un danno per l'azione, ma che sia dannoso piuttosto non istruire le azioni discutendo, prima di andare ad agire. E anche questa è una grande differenza rispetto agli altri: noi mettiamo lo stesso impegno nell'osare azioni e nel ponderare quanto meglio possibile le azioni che andiamo a intraprendere, mentre per gli altri l'ignoranza produce eccesso di audacia mentre il calcolo genera il

20. La Rocca 1988, p. 24.

21. Musti 1981, p. 59.

> blocco dell'azione. I migliori d'animo sono per noi, giustamente, quanti conoscono bene la differenza tra ciò che è temibile e ciò che è piacevole e proprio per questo non voltano le spalle ai pericoli. E anche per quanto riguarda l'*areté* siamo diversi da molti altri: perché ci procuriamo amici non ricevendo benefici ma facendo noi del bene. […] E siamo i soli a far del bene a qualcuno senza timore (che si senta in debito con noi) non per calcolo di interesse, ma per la fiducia che c'è tra gli uomini liberi.[22]

Il manifesto ideologico di Pericle è tutto virato in positivo ma è evidente, nella tessitura del discorso, il contrappunto implicito con una declinazione retorica, tutta diversa e reazionaria, di 'nobiltà', contro cui la nuova etica ed estetica politica fa attrito: contro il lusso esibito, la sobrietà di una bellezza senza orpelli e senza ornamenti; contro l'idea di una sapienza autocompiaciuta, di fatto superflua e oziosa, la "filosofia senza mollezze" come dispositivo per tradurre efficacemente le idee in prassi; contro un'economia autoreferenziale in cui la ricchezza diventa ostentazione di diseguaglianza e indicatore di potere, la spesa dei beni materiali nel quadro di opportunità politicamente condivise; contro l'omeostasi sociale, l'idea che la povertà non solo non è in sé una vergogna ma è riscattabile mediante l'azione, la messa in gioco dell'individuale *areté*; contro l'accanimento nella tutela dei propri interessi privati, l'impegno civile come tratto umano irrinunciabile, per cui il privato cittadino, l''idiota', non è considerato benevolmente come uno svagato *blasé* disinteressato agli affari del mondo, ma giudicato pubblicamente come "un essere 'inutile'" che, secondo la legge di Solone, andrebbe addirittura punito per il suo disimpegno;[23] contro il presupposto che la virtù sia un fattore genetico di classe, il valore dell'interesse e dell'impegno politico, ora indisgiungibile dall'*areté*; contro la retorica del 'fare' *versus*

22. Tucidide II, 40, 1-5: Φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας· πλούτῳ τε ἔργου μᾶλλον καιρῷ ἢ λόγου κόμπῳ χρώμεθα, καὶ τὸ πένεσθαι οὐχ ὁμολογεῖν τινὶ αἰσχρόν, ἀλλὰ μὴ διαφεύγειν ἔργῳ αἴσχιον. ἔνι τε τοῖς αὐτοῖς οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια, καὶ ἑτέροις πρὸς ἔργα τετραμμένοις τὰ πολιτικὰ μὴ ἐνδεῶς γνῶναι· μόνοι γὰρ τόν τε μηδὲν τῶνδε μετέχοντα οὐκ ἀπράγμονα, ἀλλ' ἀχρεῖον νομίζομεν, καὶ οἱ αὐτοὶ ἤτοι κρίνομέν γε ἢ ἐνθυμούμεθα ὀρθῶς τὰ πράγματα, οὐ τοὺς λόγους τοῖς ἔργοις βλάβην ἡγούμενοι, ἀλλὰ μὴ προδιδαχθῆναι μᾶλλον λόγῳ πρότερον ἢ ἐπὶ ἃ δεῖ ἔργῳ ἐλθεῖν. διαφερόντως γὰρ δὴ καὶ τόδε ἔχομεν ὥστε τολμᾶν τε οἱ αὐτοὶ μάλιστα καὶ περὶ ὧν ἐπιχειρήσομεν ἐκλογίζεσθαι· ὃ τοῖς ἄλλοις ἀμαθία μὲν θράσος, λογισμὸς δὲ ὄκνον φέρει. κράτιστοι δ' ἂν τὴν ψυχὴν δικαίως κριθεῖεν οἱ τά τε δεινὰ καὶ ἡδέα σαφέστατα γιγνώσκοντες καὶ διὰ ταῦτα μὴ ἀποτρεπόμενοι ἐκ τῶν κινδύνων. καὶ τὰ ἐς ἀρετὴν ἐνηντιώμεθα τοῖς πολλοῖς· οὐ γὰρ πάσχοντες εὖ, ἀλλὰ δρῶντες κτώμεθα τοὺς φίλους. […] καὶ μόνοι οὐ τοῦ ξυμφέροντος μᾶλλον λογισμῷ ἢ τῆς ἐλευθερίας τῷ πιστῷ ἀδεῶς τινὰ ὠφελοῦμεν.

23. Aristotele, *Cost. Ath.* VIII, 5: "[Solone], vedendo che la città spesso era lacerata da contrasti e che qualcuno dei cittadini per indifferenza si curava soltanto di ciò che lo riguardava direttamente, dispose una legge contro 'coloro che, se la città ha contrasti interni, non prendono le armi e non si schierano da una parte o dall'altra, saranno privati dei diritti ed esclusi dalla vita della città'" [ὁρῶν δὲ τὴν μὲν πόλιν πολλάκις στασιάζουσαν, τῶν δὲ πολιτῶν ἐνίους διὰ τὴν ῥᾳθυμίαν ἀγαπῶντας τὸ αὐτόματον, νόμον ἔθηκεν πρὸς αὐτοὺς ἴδιον, ὃς ἂν στασιαζούσης τῆς πόλεως μὴ θῆται τὰ ὅπλα μηδὲ μεθ' ἑτέρων, ἄτιμον εἶναι καὶ τῆς πόλεως μὴ μετέχειν].

il 'parlare' – il radicato e ripetuto pregiudizio antipolitico sul logos come impaccio parolaio rispetto all'immediatezza dell'azione – una visione delle procedure di decisione politica in cui il logos ha un suo pregio indiscusso, e il passaggio per la discussione è il dispositivo indispensabile per istruire un'azione insieme audace e ponderata; contro un altro pregiudizio, 'eroico' e insieme pragmatista, che oppone l'audacia dell'azione ai dubbi incapacitanti del pensiero, l'idea che i pericoli si affrontano non con l'incoscienza, ma con il coraggio che viene dalla consapevolezza e dalla ponderazione; contro l'idea di una beneficenza graziosamente concessa da chi più ha a chi ha bisogno, il rilancio e l'ampliamente dell'etica aristocratica del dono tra pari in una dimensione che comprende tutta la polis, per cui ora la 'grazia' non è più beneficio dispensato che mette in posizione psicologica di inferiorità il beneficato e ne fa, in pratica, un poco affidabile 'debitore', ma sottraendosi al gioco perverso e gerarchico della gratitudine, è tassello della costruzione di una amicizia pubblica, in cui tutti sono chiamati a partecipare alla pari, contraccambiando materialmente e immaterialmente (con spesa di beni o di pubbliche virtù) dono con dono, e rendendo, grazie a questo generoso 'calcolo' pubblicamente progettato, più solida, più sicura, più affidabile la trama delle relazioni sociali.

I valori della aristocratica *kalokagathía*, un tempo declinati in senso elitario e classista, vengono piegati a farsi ossatura di un'etica pubblica condivisa e si impongono come l'armatura etica ed estetica del nuovo campo energetico a cui Pericle dà orgogliosamente il nome di 'politica ateniese'. Modello comportamentale comune, quei valori sono ora la misura di riferimento per tutto il demos, accessibili singolarmente per ogni suo elemento che verrà giudicato, individualmente, su quel metro. Nelle parole del Pericle tucidideo, così come nella rappresentazione della processione dei cittadini nel fregio del Partenone, tutto il demos è, per così dire, appiattito verso l'alto, chiamato a riconoscersi attivamente nel sistema di valori incarnato, anche fisicamente, dagli *áristoi*:

> Nei contenuti narrativi [del fregio del Partenone] si rivela […] l'ideologia di un grande politico come Pericle, il committente. Ed è così che il fregio partenonico, componendo la tradizione patria e l'innovazione democratica in un momento di raro equilibrio, passa dal significato antiquario della raffigurazione ideale di una processione al pregnante valore di messaggio ideologico-politico, che lo affianca all'*epitáphios lógos* detto da Pericle stesso, sui primi caduti della guerra del Peloponneso.[24]

Etica politica, arte e poesia sono tutte improntate a quell''estetica della grazia', un tempo peculiare degli *áristoi*.[25] Una conferma esplicita di questo disegno ideologico teso a sublimare il popolo nel segno della grazia,

24. Beschi 1988.

25. Meier [1985] 1989.

viene da un importante dato epigrafico-archeologico. La prima fonte che fa riferimento a una personificazione di *Demos*, il Popolo, è un'iscrizione, databile alla prima fase di costruzione della Pnice dopo la metà del V secolo:[26] in base a questo documento è stato ipotizzato che la figura divinizzata di *Demos* fosse associata al culto delle Ninfe. Si tratta di un'associazione che a prima impressione pare alquanto strana, ma che è stata opportunamente messa in relazione con l'esistenza, attestata in epoca posteriore da Demostene, di un altare dedicato dagli abitanti del Chersoneso, alle Grazie e al *Demos* di Atene.[27] Le tracce epigrafiche, come le testimonianze archeologiche e cultuali, confermano che la convenzione iconografica che tende a rappresentare il Popolo come figura della bellezza virile e come attore dell'armonia politica si configura proprio in età periclea. Questa impostazione dell'immagine, a dispetto degli eventi storici, di tutte le critiche teoriche e di tutti i *topoi* letterari, resiste anche nel secolo successivo (e ben oltre, fino alla ripresa del soggetto nella numismatica alessandrina e in età imperiale romana): nella simbologia politica e nell'immaginario artistico, resta insomma l'impronta del progetto metapolitico pericleo che fa di Demos una figura della grazia.[28]

Gli *áristoi* dunque, per necessità storica o per realismo politico, condividono il potere con tutti coloro che, in quanto cittadini, sono gli artefici delle fortune economiche, politiche e militari di Atene. Ma i valori etici, i criteri estetici, e più generalmente lo stile culturale a cui tutti fanno riferimento, restano i valori, i criteri, lo stile degli *áristoi*. Di più: resta attivo il limite di definizione dell'essere *áristos* – l'*areté*, che nel sistema democratico diventa, secondo quanto afferma Pericle, l'unico metro di selezione e di giudizio oggettivamente riconosciuto, applicabile a tutti i cittadini, e quindi al demos nella sua totalità.

I migliori tra gli *áristoi* condividono dunque con il demos lo stesso orizzonte di valori: anche sul piano storico troviamo conferma del fatto che fin dagli inizi del VII secolo, alla testa di un 'partito' che difende il demos dalle tentazioni tiranniche di esponenti oligarchici, sono i nobilissimi Alcmeonidi i quali, per sventare un colpo di stato, erano arrivati a macchiare gli altari delle Eumenidi, le divinità protettrici della città, e a contaminare il proprio nome e il proprio *ghénos* con una taccia di empietà che peserà ancora su Pericle e su Alcibiade.[29] Dunque l'idea di

26. Thompson, Wycherley 1972, pp. 136-137; Alexandri-Tzahou 1986, p. 375.

27. Demostene XVIII, 92: Χερρονησιτῶν οἱ κατοικοῦντες […], ἱδρύονται καὶ Δήμου Ἀθηναίων, ὅτι πάντων <τῶν> μεγίστων ἀγαθῶν παραίτιος γέγονε Χερρονησίταις, ἐξελόμενος ἐκ τῆς Φιλίππου καὶ ἀποδοὺς τὰς πατρίδας, τοὺς νόμους, τὴν ἐλευθερίαν, τὰ ἱερά. καὶ ἐν τῷ μετὰ ταῦτα αἰῶνι παντὶ οὐκ ἐλλείψει εὐχαριστῶν καὶ ποιῶν ὅ τι ἂν δύνηται ἀγαθόν. ταῦτα ἐψηφίσαντο ἐν τῷ κοινῷ βουλευτηρίῳ.

28. Sull'iconografia di Demos e Demokratia, v. *infra* pp. 115-ss.

29. Il ruolo degli Alcmeonidi come difensori del demos è attestato fin dai primi capitoli della storia politica ateniese: vedi l'incipit frammentario della aristotelica *Costituzione degli Ateniesi* che si apre sullo scongiurato colpo di stato di Cilone, nel VII secolo a.C. poi sullo stesso *ghénos*

'democrazia' nacque dai migliori fra i migliori – Solone e Clistene, e poi Efialte, Pericle e lo stesso Alcibiade – i quali, come sosterrà implicitamente la pubblicistica di parte oligarchica, erano fra tutti i più disinteressati, e perciò gli unici in condizione di occuparsi del governo della città con spirito libero e con animo non rivendicativo e, in quanto perfettamente *áristoi*, tenevano più al bene comune che alla conservazione dei loro privilegi, per altro oramai consunti e stantii. Gli inquieti *áristoi*, che vedevano vacillare pericolosamente i fondamenti economici del loro *status* erano insomma materialmente motivati e intellettualmente sollecitati ad arrivare al limite di un radicalismo teoretico e filosofico che salvava il valore cardine dell'*areté* ma di fatto metteva a repentaglio la loro stessa identità di classe. E ciò avvenne nella prima metà del V secolo, in una città come Atene in una situazione sociale tutta particolare e in condizioni geopolitiche straordinarie.

Un doppio, contingente impulso, spinse dunque gli *áristoi* di Atene a inventare l'effimero modello democratico che verrà considerato, fin dalla pubblicistica e dalla storiografia coeva, la *Athenàion Politèia*, il sistema politico propriamente ateniese: la sfida tragica delle armonie difficili, che si respirava nel clima culturale del tempo, incrociata con la precoce consapevolezza del fatto che la città di Atene, per la sua specifica costituzione geografica e per il suo assetto economico, poteva mantenere e rafforzare la sua potenza e la sua egemonia a patto di coinvolgere *tutti* gli attori politici nella responsabilità del suo governo. L'aspetto caratteristico della democrazia ateniese è la responsabilizzazione attiva dell'intera collettività dei cittadini: "In questa strana nave senza passeggeri […], che non imbarca che l'equipaggio, tutti i cittadini sono richiamati all'impegno: 'essere *polítes*', insomma si può tradurre in linguaggio moderno [non con l'espressione 'essere cittadino', ma] con l'espressione 'fare politica'".[30]

L'invenzione della dimensione politica, avvenuta per miracolosa epifania in Grecia tra VI e V secolo, proietta uno spazio comune – la città – in cui le arcaiche tensioni tradizionali tra nobili e popolo, tra i molti e i pochi, vengono neutralizzate: il nuovo spazio della mediazione politica prevede altre polarizzazioni, che corrispondono non più ai consolidati e tradizionali interessi di classe, ma a nuovi e dinamici interessi di parte e di partito. L'impegno attivo e partecipato di tutti i cittadini e addirittura la loro costituzione in 'partiti' è un fenomeno contemporaneo all'instaurarsi della democrazia, ma è anche la condizione stessa per l'avvento della democrazia e della politica: secondo quanto riferisce Aristotele tra i provvedimenti della rivoluzione 'democratica' soloniana era la legge secondo la quale quei

inquisito ed esiliato per sacrilegio, con il macabro rito dell'espulsione dei cadaveri dalla città. Sulla contaminazione antica che accompagna gli Alcmeonidi, esponenti del "*ghénos* maledetto", anche durante tutta la storia ateniese del V secolo (Erodoto V, 70-72; Tucidide I, 126-127), e sulla macchia indelebile del sacrilegio vedi le pagine illuminanti di Mazzarino 1983, I, pp. 30-ss., 95-ss.

30. Meier, Veyne [1988] 1989, pp. 79-ss.

cittadini che nel caso di lotta politica non si fossero impegnati in una parte o nell'altra, non avessero preso parte attiva per uno dei partiti, addirittura impugnando le armi per una causa o per l'altra, sarebbero stati condannati all'*atimía*: la privazione dei diritti politici e l'esclusione dalla vita della città.[31]

Necessità del sistema democratico, aperto potenzialmente a ogni elemento del demos, e ossatura di valori aristocratici, stanno insieme, ad Atene, in difficilissimo e precario equilibrio: stanno insieme – come bene dice Christian Meier – per grazia. La politica dell'Atene periclea ha come suo limite, suo orizzonte di definizione, questa tensione verso la grazia: grazia che è dialettica, dinamica della persuasione tra le parti, armonia e conciliazione degli opposti. Grazia che resta un limite ideale e che solo in rari momenti, in straordinari episodi artistici, trova una sua concreta espressione.

Dissonante armonia

Da quando, nelle guerre contro i Persiani, la città acquista consapevolezza del limite di identità che separa la sua forma dalle altre forme – barbare, nemiche – nasce la storiografia: storia 'epocale' prima, con Erodoto; storia 'politica' poi, con Tucidide. Si impone l'idea che gli eventi siano degni di essere memorizzati, che ci sia un succedersi di fatti, che il *prima* non sia uguale al *dopo*: che valga la pena ricordare ciò che succede come durata di un evento che ha un atto di inizio, uno sviluppo, una fine.[32] Il movimento degli eventi, il succedersi dei fatti all'interno della polis, le dinamiche di *pólemos* e *stásis* fra le diverse città, diventano *ktêma es aèi*: con tutto l'orgoglio che risuona nella definizione dell'opera storica di Tucidide, non narrazione effimera e contingente, ma acquisizione gnoseologica, che vale come possesso per l'eternità, qualcosa che vale la pena conoscere, trascrivere, ricordare per sempre.[33]

Ma prima, all'interno della città il luogo che accoglie la radicalità dei conflitti e che mette in forma la ricerca di una loro contrastata armonia, è il teatro tragico. Anche la tragedia nasce dalla rottura del *continuum* del mito in frammenti drammatici: a un certo momento, ciò che era rito diventa teatro. "Niente a che vedere con Dioniso": un modo di dire proverbiale, che si conserva fino al greco dell'ultimo ellenismo, connette la nascita della tragedia allo strappo da un'originaria rappresentazione rituale delle sofferenze di Dioniso.[34] I primi soggetti tragici si allontano via via sempre più recisamente dalla rappresentazione del lutto per la morte di Dioniso. La litania corale sui *pathémata* dionisiaci si interrompe: una voce – il capocoro che dialoga con il coro, poi un messo che porta l'annuncio di un even-

31. Aristotele, *Cost. Ath.* VIII, 5 (vedi *supra* nota 17).

32. Mazzarino [1965-66] 1990, pp. 125-ss.

33. Tucidide I, 22, 4: κτῆμα ἐς αἰεὶ μᾶλλον ἢ ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα ἀκούειν ξύγκειται.

34. Suida *ad voc.* 'οὐδὲν πρὸς Διόνυσον'.

to – interrompe il canto. In scena accade qualcosa che è dramma, non più rito. Il moto degli eventi prende il sopravvento sulla ripetitività del modulo, sempre uguale a se stesso: il *drâma*, "ha per anima il mito",[35] ma è soprattutto, come nota Aristotele, un'azione. Anche la tragedia è, come la storia, riflessione teoretica sull'identità della città: ma, rispetto alla storia e ai suoi eventi, tutti particolari, la *pòiesis* tragica – come prima l'epica, da cui per parcellizzazione il dramma trae origine – è forma, dirà Aristotele, "più seria e filosofica", in quanto tratta non di fatti accaduti una volta soltanto, ma di fatti che accadono sempre.[36]

La tragedia attica è tragedia della città, e in particolare rappresentazione collettiva della polis che si propone fra tutte come la più potente e la più libera: è forma di Atene. Polis ateniese e dramma tragico sono uniti l'una all'altro come in un *sýmbolon*: uno conforme all'altra come i due pezzi della moneta spezzata adoperata per segno di riconoscimento. Non è casuale che, nell'arco del quinto secolo, la parabola di evoluzione, crescita e fine di queste due straordinarie invenzioni risulti perfettamente coincidente: e che la forma-città colpita nel suo momento di massimo splendore dalla pestilenza del 430 a.C. (in cui morirà anche Pericle), si rifletta come in uno specchio nell'*ouverture* della più perfetta (secondo Aristotele) fra le tragedie, l'*Edipo Re* di Sofocle.

La città è fondata su una essenziale dissonanza: precario equilibrio di opposti, la sua occulta armonia passa, come la corda nell'arco e lira, nel raccordo e nella connessione degli estremi, fra cui corre una dinamica tensione.[37] La tragedia attica è forma della città-Atene, perché è la *pòiesis* che più corrisponde alla sua contraddittoria natura: e questa sarà infatti la forma poetica in cui la polis ateniese del quinto secolo potrà rappresentare le sue contraddizioni. In forma tragica, infatti, la città riesce a dire in una lingua complessa ciò che nella rappresentazione dialettica dell'agone politico – nella piazza, nel tribunale – resta sottinteso, eppure è costante fonte di significati: più che nell'agorà, più che nelle assemblee e nei tribunali, i cui edifici replicano la forma architettonica teatrale, proprio nel teatro la città si esercita mettendo alla prova le sue virtù, svelando le sue antinomie fondamentali. Su intelaiatura mitica, mediante personaggi il cui nome e le cui vicende sono noti a tutti, a tutti comuni, lo spazio tragico è un campo teso e attivo di ridefinizione delle nominazioni elementari, in cui si rimette in gioco la loro sostanza: vincitore-vinto, nemico-amico, barbaro-greco, libero-schiavo, città-stirpe, ordine-caos, vita-gloria e poi madre, figlio, sorella, padre. Nessuna di queste maschere – dicono Serse, Eteocle,

35. Aristotele, *Poetica*, 50a 38: ἀρχὴ μὲν οὖν καὶ οἷον ψυχὴ ὁ μῦθος τῆς τραγῳδίας.

36. Aristotele, Poetica, 51b 06: διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν· ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει.

37. Eraclito, DK 22 B 51: "Armonia che da un estremo ritorna all'altro estremo com'è nell'arco e nella lira" [παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης]; DK 22 B 54: "Armonia invisibile della visibile è più forte" [ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων].

Prometeo, Clitemnestra, Edipo, Medea, Agave, Oreste, Antigone, Alcesti, Ecuba e Andromaca – nessun nome, nel mito tragico è scontato: nessuno ruolo è fisso e rigidamente prevedibile. La tragedia è un campo di energie, il luogo in cui i problemi vengono portati a polarizzarsi in forma dialogica, e in cui si compie una prova di radicale verifica del nucleo delle idee e delle loro rappresentazioni. Sullo schema di un mito, dunque, mediante le maschere, i nomi e le storie che tutti conoscono, la tragedia è la complessa voce di scarti incomponibili, eppure contenibili in una forma. Forma agonale, dialogica: quindi politica. Come l'agone politico, la tragedia è confronto fra le parti, in cui non esiste ragione assoluta, ma solo la dinamica relativa di ragioni parziali, che comprovano la loro, soggettiva, presunzione di assolutezza nello sviluppo del dramma: come nello scontro fra le parti nella città, le verità sono faziose e partigiane e solo l'accettazione delle medesime regole – la partecipazione allo stesso gioco – permette il confronto. Solo il conflitto dà l'occasione, nella tragedia e nella città, di rivelare nelle crepe e nelle dissonanze dialettiche, la memoria di un irrecuperabile fondamento.

I cittadini ateniesi che partecipano in gran massa allo spettacolo teatrale, concorrono alla rappresentazione di un'effimera concordia che trascende la faziosità – sociale, economica, ideologica – delle parti. Essere cittadino comporta, fra gli altri doveri, anche il compito insieme gravissimo e catartico, il dolore e il sollievo, di partecipare allo spettacolo tragico: e la profondità e la difficoltà teoretica, filosofica, letteraria dei testi tragici ci confermano che quello davvero è un momento in cui tutto il popolo è composto da *áristoi*; in cui tutti insieme, con l'occhio fisso alla medesima costellazione di valori, patiscono, imparano, comprendono, hanno pietà di sé e dell'altro e si sollevano dall'angoscia.

La città, come il suo teatro – come Dioniso – non risolve le antinomie ma le contiene in una forma. Nella città il teatro è lo spazio che denuncia, a partire dalla sua forma, il vuoto di senso, la spaziatura da colmare tra la sfera della riflessione intellettuale (filosofica, politica, religiosa, artistica) e la dimensione della vita quotidiana; è lo schermo pubblico in cui viene proiettata e sublimata nella mimesi tragica l'alta sfida del gioco politico, la tenace professione di fede – fede tutta secolare, fondata sulla *téchne politiké* – nella necessità della rappresentazione.

La polis dice, nella sua tragedia, il tentativo di tradurre le tensioni interne potenzialmente distruttive in agonismi costruttivi e fecondi: di ricavare dal caos dell'indistinto un ordine, una forma. Ma Atene, e la sua tragedia, insegnano che l'ordine del sistema politico non è mai perfettamente *kósmos*. Lo spazio della civiltà – quella polis che Aristotele definirà come habitat naturale dell'animale-uomo – nasce come ordine imperfetto: arrischiato e superbo è l'atto di fondazione della città, come ogni atto di nominazione del reale. È un equilibrio sempre precario, effimero e tremendo come l'uomo – "l'essere più tremendo" di quanti sono al mondo[38] – di cui la città

38. Sofocle, *Antigone*, 332-3: "molte sono le cose tremende, ma niente esiste che sia più tremendo

è tremenda opera, *deinòn póiema*: perché la città sempre conserva dentro di sé elementi di tensione irriducibili al discorso della razionalità. Atene insegna, dunque, che la pacificazione politica, neppure nel periodo più splendido della polis periclea, può essere lo stato fisiologico della città: il tempo politico è, per natura della sua intima contraddizione, scandito da ritmi interrotti; è frammentato, discorde. Armonia c'è soltanto in momenti puntuali e perfetti, rari, ma sufficienti per dare speranza di riscatto dall'usura quotidiana della pratica politica. Rappresentazione di questa armonia – che è istantanea grazia – è nel finale dell'*Orestea* di Eschilo: la dea della città è Atena, la "senza madre", la dea dallo sguardo freddo, dea della ragione, del calcolo, del confronto. Come vuole Gottfried Benn è la 'stilizzata' dea dell'espressione:

> Pallade […] mai fuorviata, sempre con l'elmo, mai fecondata, snella dea senza figli, generata senza sesso dal padre. Si avvicina la legge del freddo, della ridotta comunità. […Dal] cuore delle tenebre: [l'uomo] è uscito dalla natura. La sua méta […] è natura elaborata, naturata di pensiero, natura stilizzata – arte. Il mondo dell'espressione! Dinanzi a esso sta Pallade.[39]

È una divinità nuova, come nuovo è il suo tempio – la polis – lo spazio del suo culto: tanto nuova che non conosce le Erinni. Così Atena interpella le Furie a cui nell'*Orestea* è affidato il ruolo mitico e drammaturgico di rappresentare e difendere la legge prepolitica della faida e che la dea, nella meravigliosa finzione tragica, incontra per la prima volta sulla scena del teatro eschileo: "Chi siete voi? […] Non assomigliate a nessuna divinità che mai sia stata vista dagli dei e neppure avete aspetto di mortali".[40] Contro i demoni dei vincoli del sangue, che ostacolano con le loro ancestrali ragioni la fondazione dell'ordine politico, Atena ricorre alla persuasione – alla divina Peitho – e tramite l'incantamento delle parole seduce la Furia, fino a convertirla, a conciliarla al logos, la ragione della città; fino a imporre sui legami ancestrali che Erinni rivendica, il nuovo patto politico che inaugura fra i cittadini un diverso ordine di relazioni, in nome del quale l'uomo – a dispetto e a volte contro l'ordine naturale dei rapporti – è prima *polítes*, cittadino, e poi figlio, padre, fratello.

La forza della persuasione è una magia dialettica davanti alla quale le antichissime divinità si trovano disarmate, sprovvedute: le Erinni, convinte da Atena, si convertono alla fine dell'*Orestea* a diventare Eumenidi, demoni benefici, e a proteggere la città dalle viscere del suo sottosuolo, in cui staranno incatenate. Ma la tragedia ancora una volta insegna che l'an-

dell'uomo" [πολλὰ τὰ δεινὰ κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει].

39. Benn [1959] 1992.

40. Eschilo, *Eumenidi*, 408-412: τίνες ποτ' ἐστέ; πᾶσι δ' ἐς κοινὸν λέγω/[…] /ὑμᾶς θ' ὁμοίας οὐδενὶ σπαρτῶν γένει/οὔτ' ἐν θεαῖσι πρὸς θεῶν ὁρωμένας/οὔτ' οὖν βροτείοις ἐμφερεῖς μορφώμασιν.

tinomia non è risolvibile, ma soltanto contenibile in una forma precaria: l'atto di Atena infatti è fondamentale e costituente, ma non certo definitivo. Le Eumenidi – i 'buoni geni' – sono sempre pronte a ritornare in forma di demoni: come narra la tragedia di Edipo e della sua stirpe, evocate come *Arai*/Maledizioni, possono nuovamente materializzarsi in Erinni e minacciare l'ordine della città, per chiedere conto del sangue versato del figlio, del padre, della madre, del fratello.

La polis, anche l'armoniosa polis periclea, nel linguaggio tragico immagina se stessa come una nave, sempre in pericolo sulle onde del mare.[41] In questa figura la città mostra consapevolezza del fatto che il gesto fondatore di Atena non può essere assolutizzato e fissato una volta per tutte: che dal suolo, dalla terra, dalla notte, dal sangue, è percepibile come un sussurro la minaccia delle Erinni. Ma, finché si tiene in bilico questa difficile armonia, la forma della polis resiste e in essa dura la sua tragedia.

Athenàion Politèia*: la costituzione di Atene nel riflesso della critica contemporanea*

Al di fuori del teatro tragico e della grande storiografia tucididea è difficile trovare testi in cui sia esplicita la piena coscienza delle antinomie che abitano il cuore della polis e che ne costituiscono insieme il fondamento e la minaccia. Singolare è il fatto che la più compiuta e lucida descrizione dei meccanismi costitutivi e funzionali della democrazia ateniese sia un'operetta di indiscutibile intonazione antidemocratica, composta probabilmente verso la fine del V secolo: si tratta dell'*Athenàion Politèia* (Il sistema politico di Atene), tramandata sotto il nome di Senofonte e attribuita da una parte della critica a Crizia, sofista, tragediografo e poeta, impegnato attivamente come cittadino nella fazione oligarchica. L'attribuzione a Crizia in realtà non è affatto certa:[42] ma anche se l'opera non è direttamente di pugno di Crizia, certo è che la posizione teoretica e ideologica dell'Autore (e in particolare del dialogante 'A', l''Oligarca illuminato')[43] bene si situa all'interno del radicalismo degli oligarchi-sofisti di fine secolo, e che di Crizia, e del suo *milieu*, riflette a sprazzi il carattere, le posizioni ideologiche e gli spunti polemici.

L'operetta descrive lo stato attuale del sistema politico ateniese e i rari esempi storici nel testo sono strettamente funzionali alla analisi che si va svolgendo e che ha per oggetto l'interpretazione, seppur polemica, della realtà di fatto. Come si dice esplicitamente nelle prime battute, interesse

41. Sul tema della nave-città rimando al mio commento ai *Sette contro Tebe* in Centanni 2003, pp. 765-6.

42. Per la controversa questione della datazione e della paternità dell'*Athenàion Politèia*, pp. 47-ss.

43. Accolgo la personalizzazione ideologica proposta da Luciano Canfora: sul punto, *infra* pp. 48-49.

centrale dell'Autore è capire e spiegare il paradosso per cui gli ateniesi si fanno governare da "i più", dalla "gentaglia", contraddicendo a ogni principio di valore riconosciuto dagli Elleni; ma, ciononostante, il sistema politico ateniese funziona e la città è grande e potente, più grande e più potente di tutte le altre città greche, che pure hanno cercato di darsi una forma di governo migliore.

Importante in questo senso è anche la forma del testo: la strutturazione in forma antilogica (se non addirittura dialogica)[44] è conforme a un carattere essenziale della trattazione, e in questo modo di procedere si riflette l'epistemologia sofistica dell'Autore. La realtà è problema, e provoca nello sviluppo del discorso la giustapposizione di una ragione all'altra, in un procedimento di affermazione/obiezione, mediazione/affermazione che consente di apprezzare il valore dialettico, mai assoluto, delle argomentazioni. Questa – dialettica, antilogica – è forma eminentemente tragica del logos. Proprio come accade nella tragedia chi la propone ne è insieme il poeta e il *theatés*, attore e spettatore di una incomponibile antinomia: in questo caso la dissonanza costituita dalla voce e dalle istanze degli *áristoi* nella città governata dal demos, in balia della massa dei *kakòi*.

Quanto ai contenuti, il piccolo trattato è fondamentale sotto diversi rispetti: in queste pagine si trova la prima chiara definizione di termini-chiave del lessico politico dell'Occidente, quali *demokratía, démos*, *olígoi*, *politèia*, ma non solo. Si trova senz'altro ribadito, fin dalle prime battute, il topos già arcaico dell'equazione etica (prima che sociologica, economica, o politica) democratici-gentaglia, aristocratici-onesti: si tratta di una opposizione indialettizzabile tra i valori etici che discriminano la "gente per bene", gli "onesti" (*chrestòi*), dai "cattivi" per natura – i plebei, i lavoratori considerati comunque gentaglia (*poneròi*).

Le coordinate teoriche da cui muove l'Autore coincidono dunque con la schematizzazione tradizionale, che mette a confronto da un lato una classe – sociale ed economica, ma anche morale – considerata sprezzantemente nel suo insieme amorfo di *óchlos*, di 'massa';[45] dall'altro le qualità singole e individuali per cui gli *áristoi* si riconoscono fra loro come tali. Nella concezione reazionaria di fondo che ispira il testo, la massa confusa e spersonalizzata del volgo si contrappone in modo radicale all'individualità dell'*áristos*, che vuole soprattutto che la qualità della sua *areté* sia unica, singolare, inconfondibile.

L'*áristos*, in quanto dotato di *areté*, sarebbe dunque naturalmente *dexiótatos*, maggiormente dotato di 'destrezza', anche sul piano politico: la congruenza fra l'essenza del 'migliore' e la capacità, la bravura, è ancora una traccia di nostalgia utopica per un sistema politico in cui le corrispondenze tra potere e virtù dovrebbero essere certe e perfette. Ma la nettezza della polarizzazione terminologica fra gli attributi del demos e quelli degli

44. Sull'impostazione dialogica dell'operetta, pp. 47-ss.

45. *Athenàion Politèia* II, 10.

áristoi vacilla nel momento in cui il discorso sfiora l'assetto economico e sociale della polis: come già protestava Teognide, i 'migliori' – la 'gente per bene', i 'più bravi' – dovrebbero naturalmente essere anche i 'ricchi'; così come, sull'altro versante sarebbe ovvio che la 'gentaglia' coincidesse con la classe sociale dei 'lavoratori', dei 'poveri'. Proprio in questo senso non si può escludere che l'Autore faccia implicitamente riferimento a una polarità semantico-etimologica fra i termini *penía-pénes-ponerós*: in questo caso il gioco retorico servirebbe da conferma del postulato ideologico. Sta di fatto, comunque, che *pénes* è, in greco, chi lavora per vivere, non avendo beni o possedimenti aviti: chiunque lavori, pur anche svolgendo una professione socialmente riconosciuta e non soltanto chi esercita un mestiere artigianale, è in greco definibile come *pénes*.[46] Ma, secondo la concezione tradizionale che l'*Athenàion Politèia* riafferma, è un fatto che il bisogno (e quindi anche la necessità di 'darsi da fare per vivere') sia causa di degenerazione morale; e che invece la mancanza di preoccupazioni pratiche, l'agio, favoriscano una migliore disposizione etica. Dunque la proporzione lavoratori : gentaglia = ricchi : onesti/gente per bene è assunta come petizione di principio, e il concetto persisterà nell'antichità fino a lasciare tracce evidenti nel lessico latino in cui, com'è noto, l'occupazione lavorativa è valutata negativamente come *negotium*, privazione di un tempo dell'*otium* che dovrebbe essere dedicato alle attività liberali. Ma, nella realtà, la distribuzione della ricchezza non è così netta e l'essere ricchi non spetta, obbligatoriamente e inequivocabilmente, ai 'migliori': anche quelli del demos sanno fare bene i loro affari e sanno bene come accumulare ricchezza.[47] A questo punto la caratteristica dell'essere *ploúsioi*, 'ricchi', non è più esclusivamente dipendente dalle premesse etico-sociali, e il termine necessita di una definizione più precisa. A meno di non prescindere totalmente dall'attualità sociale ed economica (che invece l'Autore tiene sempre ben presente), sarà necessario conferire al termine *ploúsioi* non solo l'accezione specifica di 'ricchi' in quanto 'possidenti', ma anche in quanto 'danarosi'. Questa ambiguità terminologica, la scivolosità di termini non sempre applicabili a categorie sociali chiare e distinte, è già una spia significativa della desistenza del sistema etico ed economico arcaico: anche in questo caso si intravvede una crepa nella tassonomia sociale che ricorda lo scarto fra lo sfondo utopico e la realtà.

Al di là dunque dello schema di riferimento tradizionale – e parzialmente in contraddizione rispetto a esso – l'*áristos* autore dell'*Athenàion Politèia* procede al lucido riconoscimento dei fattori economici e geografici che rendono inevitabile in Atene l'arricchimento del demos e necessario il sistema politico democratico. La spregiudicatezza analitica porta così l'Autore a giustificare il sistema politico ateniese dall'interno dei suoi presupposti e delle sue regole, cercando di rintracciare il senso della sua

46. Sul senso di *pénes* nel senso di 'lavoratore', p. 75, nota 10.

47. *Athenàion Politèia* II, 11.

coerenza fenomenologica. In questo senso la democrazia viene presentata come l'espressione costituzionale, l'esito politologico obbligato della natura territoriale, economica, e infine antropologica della città: la democrazia non è, insomma, un sistema politico come un altro, perché 'democratico' è il genio stesso di Atene.

È evidente che l'Autore tiene in particolar modo a relativizzare il sistema democratico; a ribadirne l'eccezione rispetto ai sistemi politici di "tutti gli altri greci" che hanno adottato per le loro città altri sistemi di governo che hanno a fondamento indiscusse istanze di valore. Ma resta il fatto che l'Autore non perde mai di vista un punto cruciale del ragionamento: che la democrazia non solo, come dimostra, è una scelta ontologicamente 'naturale' e funzionalmente vantaggiosa per gli ateniesi, ma, con tutti i suoi limiti di valore (e forse anche in forza di quelli), è anche il sistema politico che ha permesso ad Atene, rispetto alle altre *póleis* greche, di costituire una particolare supremazia, di creare un impero *sui generis*, attivando una serie di meccanismi di controllo non solo sugli alleati, ma anche, per il tramite degli approvvigionamenti marittimi, espandendo a raggiera oltre il territorio della stessa Grecia la propria egemonia. C'è dunque una ragione, una ragione misurabile sul metro dell'efficacia, del fatto che la democrazia sia il sistema politico vincente rispetto agli altri sistemi politici: la forma di governo 'meno bella' ma più efficace, per la città.

La potenza ateniese, la strategia del demos, è combinazione di *téchne* e di *týche*, di 'abilità' e di 'caso'. La cifra di Atene, la sua *téchne* peculiare e impareggiabile, è l'adattabilità, la disponibilità all'imbastardimento con altre tradizioni, altri costumi: Atene è straordinariamente duttile anche nella trasformazione dei cibi e della lingua, aliena da qualsiasi purismo, culinario o linguistico, ma aperta al mondo, pronta ad imbastardirsi, "prendendo il meglio da dovunque venga".[48] La duttilità culturale, la speciale "qualità del polipo" propria della *métis* ateniese,[49] ha una perfetta manifestazione nella capacità di trovare su ogni tipo di costa un punto di attracco, la possibilità di un approdo.[50] La terra nella sua solida elementarietà presenta zone di fragilità: porti, anfratti, punti critici in cui il mare si insinua e la penetra, e perciò anche la terra è vulnerabile dalla città che ha scelto di esercitare signoria sul mare.

"È il caso ad aver messo gli ateniesi in questa situazione":[51] nell'operetta si afferma dunque che è *týche* ad aver messo Atene nella condizione di essere una potenza talassocratica. Ma questo 'caso' non ha nulla di astratto: *tyche*, la fortuna che è l'artefice della talassocrazia ateniese, non è altro che il nome della stessa conformazione geografica dell'Attica con cui la duttile intelligenza del popolo è costretta, fin dalle origini, a fare i conti. Nessun

48. *Athenàion Politèia* II, 8.

49. L'immagine è in Detienne, Vernant [1974] 1977, pp. 27-ss.

50. *Athenàion Politèia* II, 13.

51. *Athenàion Politèia* II, 1.

principio di valore, nessuna astratta ideologia, ha portato Atene a scegliere la strategia dell'espansione marittima, ma soltanto il calcolo esatto e calibrato dei propri mezzi: il sistema politico ateniese si conforma, insomma, anche nella politica estera, alla realtà della situazione geopolitica. Proprio in questo – nella capacità di complicità con il reale e nella sua totale disponibilità e capacità di adattamento agli eventi – sta la forza di Atene.

La *týche* che ha proiettato Atene verso il mare non ha fatto però alla città il dono che avrebbe reso la sua potenza inattaccabile, la sua *politèia* funzionalmente perfetta: Atene infatti non ha avuto in sorte di essere un'isola[52] e pertanto quella ateniese resta comunque una forma imperfetta di talassocrazia, dato che quella perfetta è l'archétipo del mitico impero di Atlantide.

Dunque l'interpretazione del successo della democrazia ateniese sta nella concettualizzazione teoretica della talassocrazia che oppone antinomicamente la dinamica della signoria sul mare a quello che Carl Schmitt denominerà come "*nómos* della terra". Il contrappunto naturale della potenza navale della polis è la debolezza delle sue forze militari terrestri. Fin dai tempi delle guerre persiane anche il contributo degli ateniesi all'esercito panellenico è essenzialmente marittimo: proprio alle agili e formidabili triremi di Atene si deve l'imprevedibile vittoria sulla flotta di Serse a Salamina nel 480 a.C. L'elaborazione tragica (Eschilo) e storica (Erodoto) di quell'evento, nell'enucleare gli elementi che oppongono irriducibilmente i greci ai barbari, mette in luce proprio l'opposizione elementare tra un destino di espansione territoriale dell'impero persiano e il genio marittimo della potenza greca (in realtà, ateniese): non a caso Eschilo nei *Persiani* nel 472 a.C., soltanto otto anni dopo la vittoria e la fine della guerra, sceglie di mettere in scena non l'ultimo e più recente atto dello scontro greco-persiano (la battaglia terrestre di Platea), quanto piuttosto, nella battaglia navale di Salamina, lo scontro in cui meglio si evidenzia l'elementare antinomia tra il *nómos* della terra e la potenza del mare che Serse aveva tentato con vana *hýbris* di aggiogare, tentando un'espansione talassocratica del suo potere incompatibile con la forma propria del potere imperiale.[53]

Il modello tradizionale, e alternativo anche in termini di geografia economica, sono le città come Sparta e Tebe che affidano il loro benessere a una economia di gestione della terra e non al commercio sul mare. Atene invece, allargando al mare l'orizzonte del suo dominio, ha dovuto inventarsi un territorio che non possedeva: la condizione geografica che l'Attica, per sua conformazione fisica, negava, è stata ricostituita da Atene come qualità artificiale del suo orizzonte economico e strategico. Tanto è ribadita la vocazione necessaria e vincente di Atene alla signoria sul mare che in alcuni passaggi dell'*Athenàion Politèia* è stata colta addirittura una nota

52. *Athenàion Politèia* II, 14.

53. Sull'antinomia tra il destino continentale dell'impero persiano e l'*hýbris* che avrebbe indotto Serse a convertire la vocazione terrestre in egemonia sul mare, rimando al mio commento ai *Persiani* di Eschilo, in Centanni 2003, pp. 708-762.

di entusiasmo per l'imperialismo marittimo ateniese: in particolare è stato notato che l'Autore, a proposito della potenza navale di Atene, parla della "nostra città" e si presenta in prima persona come armatore di navi.[54] Certo è che se l'Autore mostra di riconoscere che la talassocrazia è il destino di Atene, segnato dal particolare genio economico e antropologico degli ateniesi, deve anche ammettere che la democrazia nasce direttamente dal fatto che "è il popolo che fa andare le navi e ha dato potenza alla città":[55] quindi il sistema democratico è il corollario diretto del predominio sul mare ed è l'unica forma di governo che garantisca la prosperità della città.[56]

Anche l'orgogliosa considerazione del fatto che "ovunque al mondo i migliori sono avversi alla democrazia",[57] suona in questo quadro come una consolazione assai grama: altro non è, infatti, che la conferma, assiomatica e strettamente autoreferenziale, del fatto che l'ideologia dei 'migliori' risponde puntualmente a criteri di verità e di giustizia – "ovunque al mondo" e quindi anche sul piano della verifica storico-geografica globale. Ma se questa valutazione può bastare come astratta conferma della bontà dei valori aristocratici, il giudizio non intacca neppure marginalmente il dato di fatto innegabile per cui il sistema politico democratico è per Atene funzionale, necessario, efficace. L'Autore mostra di sapere bene che, in politica, la ragione si gioca e si verifica con tutt'altri criteri rispetto al piano del giudizio di valore.

Non c'è alternativa al reale: Atene, proprio perché è governata democraticamente, è una potenza talassocratica e, perciò, vince sulle altre città governate meglio di come la stessa Atene non sia. L'esperienza attuale è l'unica manifestazione di razionalità: l'utopia dei valori resta uno sfondo teorico con cui fare i conti, un modello statico di riferimento comunque irrecuperabile alla realtà degli eventi.

Lo sfondo teoretico da cui prende avvio l'analisi politologica del sistema politico di Atene (che, comunque, resta costantemente in questo testo "la nostra città", e soprattutto *la* Città per antonomasia) è comunque lo scenario di una perdita: la nostalgia per un sistema politico in cui i valori etici, sociali, economici, erano riconosciuti; in cui 'i migliori' (dal punto di vista etico, sociale, estetico e culturale) erano i più potenti, al governo della Città. Ma lo scenario è fin dal suo atto di origine – fin dalle pagine dell'*Athenàion Politèia* – astratto e utopico: le parole dell'Autore suonano amare e disancorate dalla storia. La sponda mentale di riferimento, rispetto al presente degradato, non è un passato storicamente attestato in cui 'i migliori' gover-

54. *Athenàion Politèia* II, 11.

55. *Athenàion Politèia* I, 2.

56. Aristotele, *Cost. Ath.* XXVII, 1: "La costituzione divenne ancora più democratica; infatti [Pericle] tolse alcuni privilegi ai membri dell'Aeropago e soprattutto spinse la città verso il dominio sul mare" [δημοτικωτέραν ἔτι συνέβη γενέσθαι τὴν πολιτείαν. καὶ γὰρ τῶν Ἀρεοπαγιτῶν ἔνια παρείλετο, καὶ μάλιστα προύτρεψεν τὴν πόλιν ἐπὶ τὴν ναυτικὴν δύναμιν].

57. *Athenàion Politèia* I, 5.

nassero e perciò non c'è residuo, in questa prosa, di accenti passatisti. La città ottima, la 'città ideale', è, in questa sua prima formulazione, già pura utopia: è il modello a cui la realtà neppure tende, ma che piuttosto funziona, rispetto al reale, come un paradigma positivo, utile a mettere ostinatamente e continuamente in discussione la realtà del fenomeno, alludendo alla reminiscenza di una sua, sempre inattuale, forma. All'Autore non è neppure possibile infatti citare un solo esempio storico in cui il solidalizio oligarchico abbia portato dei vantaggi ad Atene: anzi, egli può solo, in tutta onestà intellettuale, citare esempi contrari, in cui Atene è stata obiettivamente danneggiata per avere, in politica estera in alcuni sfortunati casi, scelto di appoggiare le fazioni oligarchiche.[58] La scelta della democrazia si impone dunque, fin dall'origine, come l'unica forma possibile per l'amministrazione della città e per il successo della politica imperialistica ateniese sul mare: l'unico sistema politico il cui funzionamento garantisca gli interessi materiali, il benessere della città; il sistema grazie ai cui meccanismi Atene sta al centro del suo impero marittimo come un ragno al centro della tela.[59]

Fin dall'origine, per i vantaggi che comporta alla città, la democrazia si propone come principio costitutivo del sistema economico, sociale, politico ateniese: un sistema non abrogabile, pena la dissoluzione dello stesso sistema. Fin dall'origine, con tutti i suoi difetti e la patina di secolarizzazione rispetto allo scenario dell'utopia dei valori che fa da sfondo e da fondamento alla città, la democrazia è un assioma da accettare qual è: non confutabile né riformabile, se non per questioni marginali e non sostanziali.[60] Da accettare quindi anche con il limite delle sue degenerazioni, i rischi a cui inevitabilmente portano i suoi connaturati difetti: l'economicismo (contro l'etica del dono e del disinteresse, propria dell'aristocrazia); la corruzione (contro l'onestà propria della natura dei migliori); l'irresponsabilità – e la conseguente inaffidabilità – nei patti sociali e diplomatici (contro l'assunzione della responsabilità personale, un vincolo che l'*áristos* deve rispettare); il collettivismo (contro la valorizzazione e il prestigio dell'*areté* individuale). Il demos porta infatti con sé, come tratti caratteriali inalienabili, l'egoismo e la mancanza di considerazione del bene comune, il rifiuto di qualsiasi responsabilità soggettiva e la ricerca del profitto individuale:[61] il popolo calcola con intelligente ponderazione lo scambio costi-benefici e sa trarre il massimo vantaggio con minimo rischio.

Se dunque viene riaffermato il topos aristocratico del "popolo inaffidabile", il *démos ápistos* di tucididea memoria,[62] viene invece del tutto ribaltato il pregiudizio tradizionale sull'irrazionalità dei 'molti', l'idea cioè che il popolo sia *álogos* e la sua condotta sia priva di ragione e criterio. Il popolo,

58. *Athenàion Politèia* III, 11.

59. Mutuo l'immagine da Serra 1979a, p. 27.

60. *Athenàion Politèia* III, 7.

61. *Athenàion Politèia* I, 3.

62. Sul topos del *démos ápistos*, *Athenàion Politèia* II, 17 e pp. 94-ss.

come si ripete più volte nel testo, sa bene discernere ciò che gli conviene e calcola manovre opportune per ottenerlo: questa però è prova certa della razionalità del demos.[63] Resta il fatto che, proprio perché privo di un orizzonte che trascenda il suo specifico interesse materiale, il demos sarà naturalmente incompatibile con le attività come musica, poesia, ginnastica. La *mousiké*, infatti, intesa come complesso delle attività liberali – atletiche, artistiche e intellettuali – è connaturata alla *phýsis* aristocratica; nelle arti nobili infatti l'*áristos* esperisce la sua *areté* e nell'agone, atletico o artistico, si prova la sua dote di *kalokagathía*. Di questi valori, ancora una volta, il popolo lucra soltanto un profitto materiale: il compenso che gli viene dalla prestazione di manodopera negli spettacoli e negli agoni. Il fine del demos e la misura del suo agire è dunque il profitto economico: e proprio questa discrepanza di fini fra 'i più' e 'i migliori' crea uno squilibrio in quanto il nobile, che finanzia per motivi ideali ed edificanti le belle arti, finisce per depauperarsi a favore dell'arricchimento del popolo.[64]

Pur stigmatizzando e ribadendo ferocemente però tutti i limiti topici della democrazia, l'Autore sa bene che si tratta di un sistema necessario e insieme incorreggibile nella sostanza: eliminarne i difetti, correggerne le storture significherebbe, automaticamente, abolirne il carattere che anche da quei difetti trae la sua propria fisionomia e le sue risorse in termini di forza economica e di potenza strategica. Un esempio probante sta nell'accentramento dell'amministrazione della giustizia. Atene impone a tutti gli alleati del suo vasto impero di venire a dibattere i procedimenti giudiziari in città. L'affollarsi delle cause in giudizio provoca senza dubbio l'accumulo di un numero enorme di processi da sbrigare, e ritardi e disagi per i cittadini: ma nel contempo l'accentramento consente ad Atene un controllo diretto sugli alleati, e l'afflusso di forestieri, che convengono in città per i loro traffici, porta un innegabile vantaggio economico a tutti.[65] La dettagliata descrizione della mole di processi e di affari che gli ateniesi si trovano ad affrontare, è dunque condotta nell'*Athenàion Politèia* su un tono giustificativo: il sistema politico che rende gli ateniesi potenti, comporta anche, necessariamente, quelle disfunzioni, che vanno però accettate come uno scotto minimo da pagare in cambio dei vantaggi immensi che il demos di Atene ricava dall'accentramento di tutte le pratiche dell'impero. I difetti sono insomma connaturati al sistema, ma nel conteggio costi-benefici i fastidi e i danni sono, pragmaticamente, di gran lunga inferiori ai vantaggi.

Le correzioni e le riforme del sistema democratico potrebbero, come si è detto, essere solamente marginali, perché quelle sostanziali sarebbero, alla fine dei conti, deleterie per il sistema: il decentramento indebolirebbe il potere economico di Atene sugli alleati e il suo prestigio politico; la semplificazione burocratica, aumenterebbe ancor più la corruzione. Ecco dunque

63. *Athenàion Politèia* I, 19.

64. *Athenàion Politèia* I, 13.

65. *Athenàion Politèia* I, 16-18.

che ogni anomalia viene giustificata dall'Autore nel quadro di una cogente razionalità complessiva: e di conseguenza risulta che, in democrazia, anche quelli che appaiono palesemente come limiti o difetti sono relativizzabili in ordine alla generale razionalità del sistema. Nel quadro di una tale, complessiva, razionalità, il sistema non è più criticabile nel merito, con il metro di criteri assoluti: è soltanto valutabile in base al suo successo, al funzionamento complessivo, al raggiungimento degli obiettivi – che di fatto coincidono con il potere del demos di Atene, in città e sugli alleati. La democrazia è com'è, e in quanto tale va accettata: non si può metterne in discussione un aspetto, senza inficiare l'equilibrio complessivo del meccanismo.

Per questa precisa consapevolezza, l'Autore arriva ad affermare che si possono escogitare molte correzioni per migliorare il sistema ma, dato che deve continuare a esserci la democrazia, bisogna trovare il modo perché si conservi.[66] In una battuta la tragedia della città: la democrazia *non può che* continuare a esserci, e quindi va conservata e protetta, migliorandone i dettagli con correttivi marginali, da inventare di volta in volta. Senza speranze, però, di un miglioramento sostanziale. "Non è facile – aggiunge con amara litote l'Autore – data questa situazione, perseverare nel perseguire l'obiettivo di vivere in una città migliore": la democrazia resta infatti, nella città, il postulato *a quo* vengono fissate le coordinate di partenza, la misura propria del politico con cui tutti, *áristoi* e demos, sono costretti a fare i conti.

Nel riflesso delle considerazioni contenute nell'*Athenàion Politèia* troviamo conferma delle critiche oligarchiche al sistema politico democratico, che tende a evolvere e a svilupparsi in una direzione naturalmente divergente da istanze di tipo etico; ma proprio così – afferma l'Autore – Atene riesce a imporre la sua ragione su ogni altra ragione. Può avvenire dunque, ad Atene, che lo schiavo si prenda eccessive libertà con il padrone; e addirittura che il servo sia – quanto ad abbigliamento e a portamento – indistinguibile dall'uomo libero; che i servi vengano lasciati liberi anche di svolgere attività commerciali, e che i padroni finiscano per diventare "servi dei propri schiavi".[67] È possibile che l'Autore enfatizzi, a fini retorici, la realtà di fatto con una esagerazione antilogica, ma lo scandalo – l'ossimoro sociale e culturale dei "liberi, servi dei loro schiavi" (nella proposizione c'è anche il gusto, tutto sofistico, del paradosso) – è un altro sintomo della degradazione profonda dei fondamenti teoretici su cui poggia l'ideologia della città. Infatti, così come fragile è il limite di discriminazione tra gli onesti e la plebaglia, tra i possidenti e gli arricchiti, allo stesso modo per effetto dell'enfasi retorica, ma forse come portato della lucidità dell'analisi, finisce per assottigliarsi anche il discrimine più resistente nella sociologia (e nell'antropologia) antica: quello che separa lo schiavo dal libero. E ben oltre la stretta considerazione antropologica e sociologica, anche sul piano teoretico la dialettica schiavitù/libertà resta un passaggio chiave

66. *Athenàion Politèia* III, 9.

67. *Athenàion Politèia* I, 10-11.

del paradosso della democrazia greca: nella radicale inconciliabilità tra il conclamato principio della libertà individuale e un assetto politico che prevede comunque che una parte consistente della popolazione sia privata delle più elementari libertà civili, sta uno dei problemi spinosi della polis democratica che l'*Athenàion Politèia*, a modo suo, tocca. E se dal punto di vista legislativo e sociologico la schiavitù sembra un principio mai messo in discussione in tutto l'arco della storia greca (e poi ellenistica e romana), in Atene nella seconda metà del V secolo sulla scena del teatro di Dioniso, soprattutto nelle ultime tragedie euripidee come ad esempio in *Troiane* di Euripide (probabilmente coeve e, sotto tanti rispetti, consentanee alla ideologia dell'Autore dell'*Athenàion Politèia*), grande rilievo ha il tema della infondata e ingiusta violenza dell'avvicendarsi delle sorti per cui, per ragioni tutte esterne, non affatto legate alla nobiltà individuale, in una sola notte la regina di Troia, le principesse sue figlie, la sposa di Ettore, vengono precipitate dal rango del massimo onore sociale al più infimo stato di schiavitù, e diventano corpi senza diritti di cui i vincitori dispongono come pezzi eccellenti del bottino di guerra. Anche se, nella realtà storica, la distinzione tra lo *status* di schiavo e di libero non arriverà mai a essere messa in crisi, il sistema politico democratico che, mediante l'omologazione dei diritti procede all'omogeneizzazione dei valori, mette in crisi al suo limite teoretico anche questo fondamento dell'assetto sociologico antico: se lo schiavo non è più riconoscibile dal cittadino per aspetto, per abito, e neppure per censo, se un servo vive come un signore, viene meno l'essenza stessa della sua definizione, e non solo un meteco, ma lo stesso schiavo può spacciarsi per cittadino.[68]

"Ciò che il popolo vuole – si afferma nell'*Athenàion Politèia* – non è essere schiavo in una città regolata da buone leggi, ma essere libero e comandare, e poco gli importa del malgoverno".[69] L'*eunomía* – il buongoverno – comporterebbe infatti come conseguenza inevitabile la perdita della libertà per i più, e quindi l'aristocrazia è sempre, in qualche misura 'tirannide': prepotenza dei pochi e migliori sui molti e peggiori. L'indiscriminata *parrhesía*, il fatto che – come si dice ancora nello stesso testo – in assemblea abbiano diritto di parola e di voto anche i "pazzi" e i dementi,[70] è, evidentemente, una caratteristica e un limite del sistema democratico;[71] ma non si può dimenticare (e l'Autore non pare dimenticarlo) che l'istanza di libertà che porta quelli del demos a non voler essere schiavi di nessuno è un principio cardine per la stessa autocoscienza identitaria e politica della Grecia. Proprio il principio di libertà, infatti – come avevano già detto Erodoto ed Eschilo e come riaffermerà nel IV secolo Isocrate – distingue i greci dai barbari, che sono, come i sudditi persiani "tutti schiavi di un unico padro-

68. Cfr. *Athenàion Politèia* I, 10 e pp. 80-ss.

69. *Athenàion Politèia* I, 7.

70. *Athenàion Politèia* I, 7.

71. Cfr. *Athenàion Politèia* I, 2 e pp. 74-ss.

ne". Di questa istanza di libertà che qualifica l'essere greco la democrazia è l'estremizzazione: la sua estensione all'intera massa che compone la società della polis.

Dati questi presupposti, ne consegue che i meccanismi di elezione alle cariche di governo – la competizione elettorale in cui il successo si misura mediante il calcolo dei voti e, per alcuni incarichi, il sorteggio casuale – resta l'unico criterio di legittimazione del potere, che sia riconoscibile, dicibile, visibile e verificabile: tutte qualità che esulano dai criteri, tutti impliciti, di (auto)legittimazione degli *áristoi*. Il demos non vuole dunque, né potrebbe, in nome del buongoverno, scegliere di rinunciare alla libertà 'di massa': perciò non può decidere di non essere libero per essere sottomesso (e quindi 'schiavo') di chi è migliore. In questo senso la democrazia diventa un postulato: la democrazia è, in democrazia, l'unico principio indiscutibile, l'unico tema che non si può mettere ai voti. Questa è dal V secolo a.C. fino ad oggi, in Occidente, l'antinomia del politico: il nodo che, già all'origine, si presenta come un problema irresolubile, un'aporia da accettare.

Non solo, dunque l'*áristos* illuminato (come Pericle e Alcibiade) ma anche l'*áristos* ideologicamente attaccato alla conservazione dei privilegi di casta (come l'Oligarca autore dell'*Athenàion Politèia*) è costretto implicitamente a riconoscere come irrinunciabile, per quanto deprecabile, l'istanza di *parrhesía* e di libertà che provoca la rivoluzione democratica. Ma a fronte di tale riconoscimento anche il demos consente con gli *áristoi* su un punto fondamentale: "Il popolo di Atene sa bene chi sono fra i cittadini le persone degne e chi gli abietti, ma, pur sapendolo, predilige chi è verso di loro ben disposto e utile".[72] Al di là della scaltrezza tattica che, secondo l'Oligarca, induce il demos a favorire comunque 'la gentaglia', il demos condivide con i migliori la valutazione etica su ciò che è bene e ciò che è male e sa discriminare, perciò, 'la gentaglia' dagli 'onesti'. Il popolo e i migliori, dunque, che l'Autore distingue e identifica, sul piano etico-sociale, in 'gentaglia' e 'persone degne', al di là delle semplificazioni categoriali, finiscono per condividere la consapevolezza di uno stesso orizzonte di valori, di un comune scenario: Atene, la Città. Un solo mondo – la polis – riassume in sé l'imperfetta composizione dei valori assoluti, delle forme, nella realtà dell'evento. Entrambi, molti e pochi, demos e *áristoi*, sono, in questo senso, abitatori del mondo, e tengono fisso lo sguardo – più ravvicinato gli *áristoi*, più da lontano il demos – sull'orizzonte utopico della *kalokagathía*.

Proprio perché il dualismo etico, sociale e morale, a cui pure l'*Athenàion Politèia* fa riferimento, risulta imperfetto, importanti sono i punti di reticenza e le crepe nella coerenza del lessico e delle argomentazioni. Una capsula di significativa reticenza avvolge ad esempio il limite di definizione della categoria degli *áristoi*: se infatti vengono sottoposte a rigorosa verifica analitica le ragioni del potere del demos, resta del tutto implicito il principio, o la specifica grazia, per cui i 'migliori' sarebbero migliori, quale sia la fonte

72. *Athenàion Politèia* II, 19.

di autorità che dovrebbe legittimare il loro potere. Ma lo schema tentenna anche su un'altra questione cruciale: in ben due punti nel testo si ammette esplicitamente che è prevedibile e probabile, ma niente affatto scontato, che uno del popolo sia 'abietto' per natura: "In alcuni uomini l'incultura e l'ignoranza sono causate dalla mancanza di mezzi";[73] e più sotto: "Alcuni, che di fatto fanno parte del popolo, non hanno natura di gente volgare".[74] Quindi, così come non è perfetta la coincidenza tra mancanza di mezzi e incultura, non è affatto sicura la corrispondenza tra una nascita plebea e la natura 'volgare'. Ma se esiste una limitazione dell'assunto generale, se non si riscontra un riflesso cogente di causalità tra condizione sociale e profilo etico, ciò significa che, per quanto ampia, la considerazione è statistica e non assoluta. In questo caso, dunque, le eccezioni non confermano la regola ma la problematizzano, la mettono in crisi: e se la regola non è più tale, viene meno il sistema complessivo di classificazione che sta alla base del giudizio degli *áristoi* sul demos. Nell'impianto complessivo del ragionamento ammettere anche una sola eccezione – un solo elemento del demos che sia di indole non abietta, se non addirittura 'nobile' – significa inficiare l'intero sistema discriminatorio, minare alle fondamenta le categorie tassonomiche e consentire che esistano nel fenomeno incongruenze fra etica, gerarchie sociali e politica. Come si è visto il clima in cui queste idee sono incubate è la temperie filosofica dei sofisti, i nuovi intellettuali impegnati, più o meno attivamente, nella vita della polis: già Crizia, in sintonia con le istanze di radicalismo teoretico dei suo tempo, affermava che la virtù è acquisibile più con l'educazione che per dote di natura. Ma questo pensiero comporta che esiste una possibilità di riscatto individuale, che la condanna sociologica non risulta più inappellabile:[75] è il caso scandaloso di Socrate, uno del demos, figlio di artigiani, eppure considerato in Atene, e *in primis* dagli *áristoi* – Crizia, Alcibiade e Platone – il migliore, il più virtuoso, il più sapiente fra gli uomini.

Ma nelle pieghe del lessico dell'*Athenàion Politèia* si coglie anche un'altra significativa ambiguità che riguarda proprio l'ambito di definizione politica del demos: il termine infatti non viene utilizzato univocamente per designare la 'fazione del popolo', in opposizione alla fazione oligarchica[76] ma, nella maggior parte delle occorrenze nel testo, demos è contemporaneamente il 'partito popolare', ma anche complessivamente la totalità della cittadinanza ateniese. Quindi, nei limiti ampi di questa definizione relativa, anche 'i migliori', che tali per altro possono dirsi soltanto relativamente alla totalità del corpo politico, sono parte del demos. L'ambiguità e la complessità semantica della parola demos contiene in germe il problema

73. *Athenàion Politèia* I, 5.

74. *Athenàion Politèia* II, 1.

75. DK 88 B 6.

76. In *Athenàion Politèia* I, 16, ad esempio, demos significa inequivocabilmente il 'partito' del popolo.

della rappresentanza delle minoranze in democrazia; ovvero il fatto che una fazione è, nel sistema democratico, strutturalmente impossibilitata a non riconoscersi nel dettato maggioritario: il limite, insomma, demagogico e alfine totalitario (e quindi di una sorta di tirannide rovesciata dei 'molti' sui 'pochi') a cui tende il sistema democratico.

Fondamentali per l'evoluzione delle categorie politiche dell'Occidente, sono dunque le parole di questa prima testimonianza di una riflessione politologica e sociologica contenute nell'*Athenàion Politèia*: nelle istanze di valore da cui muove il ragionamento, nel lucido logos che dirige la rotta dell'analisi, ma anche nelle sue congruenze imperfette e nelle sue pericolose ambiguità, è già scritto per intero il problema dell'antinomia del politico che fin dalle origini contrassegna la difficile armonia della Città.

Figure della tragedia

La città vive finché vivono in precaria armonia le sue due anime. Due personaggi sono insieme le incarnazioni di questa doppia anima della città e le maschere della estremizzazione dei suoi principi: Crizia e Alcibiade. La storia tragica della loro amicizia è la storia della fine dell'armonia della città.

Crizia era di nobile e antichissima famiglia ateniese: figlio di Callescro era imparentato per via materna con Platone (che era più giovane di lui di una generazione):[77] con Alcibiade fu legato a Socrate, e di lui in gioventù insieme ad Alcibiade fu discepolo. Crizia e Alcibiade discepoli eccellenti del 'più sapiente fra gli uomini', morti entrambi nel 404, condividono la tremenda responsabilità storica (a loro espressamente ascritta da Senofonte)[78] di aver fornito *post mortem*, con la loro deprecabile condotta politica, la principale imputazione per il maestro: il capo di accusa più grave – "aver allevato cattivi discepoli" – per cui "il più giusto fra gli uomini" fu condannato a morte dal demos di Atene.[79]

Uniti per razza, per censo, per educazione, entrambi dotati di caratteri eccezionali, erano spinti ad agire da una stessa inquietudine e da un medesimo, formidabile desiderio di gloria: ma l'unica battaglia in cui, alla fine del V secolo, la gloria si poteva acquistare, era la guerra civile, la *stásis* nel teatro della polis. Ciascuno seguendo il suo demone, si impegnano l'uno nella fazione oligarchica, radicalizzandone gli ideali e le passioni, l'altro, pensando che l'esperimento di Pericle fosse ancora ripetibile, cavalca le istanze democratiche e diventa il catalizzatore di tutte le speranze e di tutte le paure del demos ateniese. Alcibiade, nelle straordinarie traversie della sua avventura politica, continuerà fino all'ultimo, con altalenante passione,

77. Diogene Laerzio, *Vitae* III, 1.

78. Senofonte, *Memorabilia* I, 2, 9-13.

79. Per l'amicizia di Crizia e Alcibiade, per la loro chiamata in causa nella condanna di Socrate, per la responsabilità di Senofonte nella demonizzazione di Crizia, e in generale per approfondimenti relativi a questo capitolo, rimando al mio *Atene assoluta* (Centanni 1997).

a essere considerato dal demos l'unica sua opzione di riscatto; Crizia sarà l'anima nera del colpo di stato oligarchico del 404, passato alla storia con il nome truce di "regime dei Trenta Tiranni". Entrambi portati naturalmente a esporsi e a primeggiare, saranno sempre considerati con diffidenza dai concittadini: perché caratteristica della città è alimentare i propri miti di eccellenza e godere nel vederli incarnati in figure, ma, nel contempo, la città è sospettosa verso chi eccelle e sempre pronta a tacciare di 'tirannide' l'emergenza della personalità individuale.

Nel 415, Atene era stata infiammata da un sogno che Alcibiade ad arte aveva alimentato: la conquista della Sicilia. La città è scossa da una febbre dell'avventura che nessun ragionamento ispirato al buon senso e al calcolo delle opportunità e dei rischi riesce a spegnere. Chi tenta fino all'ultimo di opporsi al progetto di Alcibiade, giudicandolo inopportuno e sconsiderato – dopo gli anni di guerra e le gravi pestilenze – è Nicia, che era stato scelto suo malgrado come ammiraglio della spedizione.[80] Ma la brama di Alcibiade suggestiona le menti e provoca un'esaltazione collettiva: la Sicilia ormai non è considerata altro che una sponda, una tappa per la conquista dell'Italia e dell'Occidente: "I giovani, esaltati da quelle speranze, ascoltavano raccontare dai più anziani le molte meraviglie della spedizione, così che molti seduti nelle palestre e nei luoghi di incontro disegnavano per terra la forma dell'isola e la posizione della Libia e di Cartagine".[81] Un eros invade tutta la città e – scrive Plutarco – Alcibiade "dà fuoco a quell'eros". Mentre fervono i preparativi per la partenza, però, in una notte di plenilunio in cui le donne celebrano la festa della morte di Adone, piangendo e cantando lamenti funebri dall'alto delle terrazze fiorite,[82] qualcuno mutila tutte le Erme della città, esclusa quella che si trovava di fronte alla casa di Andocide.[83] Gli ateniesi sono sconvolti da quella profanazione destabilizzante: si tratta di una provocazione gravissima e lo scandalo rischia di bloccare l'imminente partenza della spedizione. Il sospetto investe fra gli altri anche Alcibiade e Crizia.[84] Alcibiade si difenderà invocando l'argomento del *cui prodest* e pretendendo un'inchiesta immediata: riuscirà a partire comunque, fra mille polemiche, e verrà condannato quando ormai sarà lontano da Atene. A lume di logica vale l'argomento di Alcibiade, secondo il quale la mutilazione non poteva essere altro che una provocazione di chi voleva ostacolare la spedizione: certo è che il fatto avvenuto nella notte delle Erme ebbe un effetto del tutto controproducente sulla partenza per la Sicilia e fu avvertito come un cattivo presagio,[85] se non come un vero e

80. Tucidide VI, 8-15; Plutarco, *Vita di Nicia*, 13-14.

81. Plutarco, *Vita di Alcibiade*, 17, 4.

82. Plutarco, *Vita di Alcibiade*, 18; *Vita di Nicia*, 13. Sulla coincidenza fra le Adonie e la mutilazione delle Erme, Detienne [1972] 1975, pp. 88-ss.

83. Plutarco, *Vita di Nicia*, 13, 3.

84. Andocide, *Sui Misteri*, 45-48.

85. Plutarco, *Vita di Nicia*, 13; *Vita di Alcibiade*, 18; Tucidide VI, 27.

proprio insulto portato alla religione e ai costumi tradizionali da chi ormai era tanto arrogante da credersi capace di tutto. Ma altrettanto certo è che il gruppo di giovani e brillanti intellettuali, di cui facevano parte Crizia e Alcibiade, non era nuovo a bravate e a provocazioni di quel tipo, e proprio i figli della casate più nobili della città erano già in sospetto di sacrilegio: durante l'inchiesta qualcuno testimonierà che nella casa di Alcibiade "si mimavano i misteri",[86] e qualcun altro dirà che quella stessa notte dello scandalo una brigata di giovani ebbri – tanto simile al *kómos* capeggiato da Alcibiade, che irrompe a casa di Agatone, nel *Simposio* platonico[87] – fu vista nel teatro di Dioniso mentre metteva in parodia le sacre rappresentazioni.

Se dunque non si tratta (come anche è stato ipotizzato)[88] di una provocazione 'pacifista', giova ricordare che, nella temperie culturale di quegli anni, la speculazione teoretica della sofistica comportava come necessario corollario un razionalismo che sfiorava il nichilismo: il gusto del *beau geste* irriverente o blasfemo contro le consuetudini e le credenze religiose comuni è soltanto l'espressione più estrema ed esibita di una radicale spregiudicatezza di pensiero. Fra gli scarsissimi frammenti dai drammi tragici di Crizia, forse il più noto e il più consistente è un brano dal *Sisifo*, in cui l'eroe della intelligenza multiforme e scaltra, relegato nell'Ade per aver ingannato gli stessi dei, espone le sue idee sull'invenzione di dio: un uomo astuto avrebbe inventato dio, per insediare così un sistema di controllo sulle menti dei mortali, più potente della stessa legge. Se questa non è propriamente – come pure è stato affermato – una delle prime attestazioni di ateismo, si tratta senza dubbio di una chiara espressione dello stesso razionalismo di marca sofistica che già impregna la filosofia poetica di Euripide: un disincanto assoluto che investe non tanto la concezione greca degli dei, ma l'idea di una loro interferenza nelle azioni umane, e insinua il sospetto che la religione sia sorta come arma di mantenimento dell'ordine nel nostro mondo.

Siano o non siano stati davvero coinvolti Crizia e Alcibiade nell'impresa delle Erme, resta il fatto che dalle premesse teoretiche del *Sisifo* criziano può nascere l'impulso a qualsiasi sfida, a qualsiasi provocazione al buon senso comune, a qualsiasi forma di dissacrazione. L'episodio delle Erme comunque – come testimonia Tucidide[89] – fu interpretato politicamente

86. Tucidide VI, 28: "Alcuni meteci e servi testimoniarono non riguardo alle Erme, ma ad altre mutilazioni di statue, avvenute precedentemente per mano di giovani per gioco e in preda al vino, e anche che in alcune case si celebravano i misteri per strafottenza. E di queste cose accusavano anche Alcibiade".

87. Platone, *Simposio*, 212c e seguenti.

88. Un'interpretazione ardita e suggestiva dell'episodio è in Keuls [1985] 1988, pp. 405-ss., secondo cui le responsabili del sacrilegio, compiuto su imitazione dei rituali dionisiaci, sarebbero state proprio le donne in festa per le Adonie, con il progetto antimaschilista e 'pacifista' di bloccare la spedizione bellica in Sicilia.

89. Tucidide VI, 27: "La maggior parte delle Erme di pietra che c'erano in città […] in una sola notte furono mutilate al volto […] e sembrava che ciò fosse avvenuto per una congiura che mirava a una rivoluzione e all'abbattimento del demos" [ὅσοι Ἑρμαῖ ἦσαν λίθινοι ἐν τῇ πόλει τῇ

come una congiura che mirava alla rivoluzione e all'abbattimento della democrazia.

Nel 411 prende il potere in Atene il governo di ispirazione oligarchica dei Quattrocento:[90] nel regime è coinvolto certamente come membro di spicco il padre di Crizia, Callescro, e forse anche lo stesso Crizia. La restaurazione democratica che seguirà di lì a pochi mesi colpisce con un decreto di privazione dei diritti politici tutte le personalità direttamente coinvolte nel regime, accusate di avere stretto attive relazioni politiche con i nemici spartani.[91] Nel frattempo, Alcibiade è lontano da Atene, raggiunto in contumacia dalla condanna per la notte delle Erme, aggravata dall'esito disastroso della spedizione in Sicilia. Alcibiade è esule a Sparta, ma l'esilio è, per i greci, uno stato di morte in vita e intorno alla storia di due amici imprigionati da vivi nell'Ade – Teseo e Piritoo – è incentrata la trama del *Piritoo*, tragedia attribuita a Crizia.[92] Forse con un riferimento alla solidarietà fra gli amici, anche nel momento della sventura più grave – l'esilio – Crizia introduce nella sua tragedia la variante al mito secondo cui Piritoo avrebbe scelto volontariamente di stare nell'Ade "pur da vivo", per non abbandonare l'amico nella disgrazia: la gloria, infatti – come si afferma in un frammento attribuito a questo dramma – "svela l'animo nobile anche dal buio dell'Ade".[93] Nel *Piritoo*, dunque, a quanto è possibile ricostruire dai frammenti e dall'*hypothesis*, si coglie il riflesso di temi cruciali nel dibattito culturale in Atene alla fine del V secolo: l'antinomia tra morte e vita (che politicamente corrisponde all'esilio e all'esclusione dai diritti politici, in contrapposizione all'integrazione nella vita della polis); l'alternativa eroica tra la morte gloriosa e una vita oscura; l'antagonismo tra il legame del sangue e quello dell'amicizia, che nella città prende la forma della consorteria eterica: la nobile e volontaria solidarietà fra compagni di avventura (mitica o politica che sia), più forte di qualsiasi vincolo parentale, unico conforto e sostegno nel tempo della sventura.[94]

Due brevi frammenti da un'elegia composta per il ritorno in città dell'amico attestano che fu personalmente Crizia il promotore del decreto di revoca dell'esilio di Alcibiade:[95] nel 408, dopo sette anni di esilio,

Ἀθηναίων […] μιᾷ νυκτὶ οἱ πλεῖστοι περιεκόπησαν τὰ πρόσωπα. ἐδόκει εἶναι ἐπὶ ξυνωμοσίᾳ ἅμα νεωτέρων πραγμάτων καὶ δήμου καταλύσεως γεγενῆσθαι].

90. Tucidide VIII, 47-54: suggerisce un'interferenza esterna di Alcibiade sul complotto oligarchico. Sul regime dei Quattrocento e sulle procedure di instaurazione dell'oligarchia fondamentale è quanto riferisce Aristotele in *Cost. Ath.* XXIX-XXXIII.

91. *Athenàion Politèia* II, 15 e pp. 93-ss.

92. Per la ricostruzione del *Piritoo* di Crizia e per l'ipotesi di precise eco della tragedia nelle *Rane* di Aristofane, rimando a Centanni 1997, pp. 184-212.

93. DK 88 B 24: φήμη τὸν ἐσθλὸν κἀν μυχοῖς δείκνυσι γῆς; cfr. anche DK 88 B 20, 22.

94. Il tema della solidarietà fra i *phíloi*, messa alla prova soprattutto nella disgrazia, viene trattato anche da Euripide, *Oreste*, 725-ss.

95. La fonte di questo episodio è un'elegia di Crizia (di cui sono giunti due frammenti: DK 88

Alcibiade torna in patria e la città si infiamma nuovamente di entusiasmo per il suo campione, che giunge al Pireo come in un trionfo, accolto da una folla in delirio: "Quando scese dalla nave […] tutti correvano gridando verso di lui, lo abbracciavano, lo portavano in trionfo, gli si facevano appresso per incoronarlo; e quelli che non riuscivano ad avvicinarsi, lo ammiravano da lontano, e i più vecchi lo indicavano ai giovani".[96] Atene da sempre è mossa da una contrastata passione per questo suo figlio in tutto eccessivo – troppo nobile, troppo bello, troppo audace, troppo intelligente, troppo ricco – che, da sempre, incarna nella città l'illusione del *deus ex machina*: il demone del cambiamento, dalla democrazia all'oligarchia, dall'oligarchia alla tirannide, dalla tirannide alla democrazia. Da qualsiasi situazione a qualsiasi altra. Di fronte agli eccessi di questa sua splendida, dorata gioventù, fatalmente votata alla tirannide, la città – dirà Aristofane – è "come in travaglio: […] lo ama, lo detesta, lo riama".[97] Il demos prova fastidio, ma insieme anche invidia, per l'immagine di perfezione che i suoi spregiudicati campioni incarnano e, nel carisma delle loro eccezionali personalità, proietta con isterica incostanza le sue paure, le sue speranze, le sue illusioni di riscatto.

Alcibiade presto riparte da Atene, disgustato dall'aria mefitica della politica ateniese di fine secolo: disgustato da quel luogo singolare, che lui stesso aveva contribuito a inventare, dove – nel segno di Atena – le parole e gli intrighi possono tutto e il contrario di tutto. Andrà dietro alla sua stella, che brilla ormai di una luce nera, a tentare di nuovo l'avventura sul mare e a ritirarsi infine nei suoi castelli sull'Ellesponto, difesi da un esercito di mercenari, sotto l'occhio vigile e diffidente del satrapo persiano. Mutevole e incostante è il desiderio che nutre Alcibiade per Atene e da sempre ricatta la Città agitando altri possibili scenari per il suo valore, altri teatri per l'esercizio della sua polimorfica *areté*: prima era stata l'avventura bellica in Sicilia, poi l'esilio a Sparta, dove – lui che aveva fatto dell'esibizione del lusso la cifra della sua immagine pubblica[98] – aveva conquistato gli spartani adottando uno stile di vita radicalmente sobrio, diventando più spartano degli stessi. Ora è l'Ellesponto e nella molle e lussuosa Ionia rilancerà all'altro eccesso il suo stile di vita, superando in fasto, raffinatezza e lussuria gli stessi satrapi.

B 4, 5), ricordata nella tradizione indiretta per una singolarità metrica: l'autore per far entrare nel verso il nome dell'amico – prosodicamente incompatibile con il distico elegiaco – modificò la struttura del verso.

96. Plutarco, *Vita di Alcibiade*, 32, 3; nello stesso passaggio Plutarco riferisce, avanzando però forti dubbi sulla verosimiglianza della fonte, che secondo Duride di Samo Alcibiade avrebbe fatto scalo ad Atene sulla nave ammiraglia, con vele di porpora, alla testa di una processione di navi addobbate come per uno scenografico trionfo, al suono dei flauti e con gli equipaggi vestiti con costumi teatrali.

97. Aristofane, *Rane*, 1423-1425.

98. Plutarco, *Vita di Alcibiade*, 23, 3.

Crizia invece resta ad Atene: una breve parentesi in Tessaglia fra il 407 e il 405 – verdi spazi, cavalli, avventurose prove di rivoluzione popolare[99] – lo ha convinto che il gioco è tutto nella polis. Solo ad Atene, solo per Atene, si può acquistare fama: *kléos*, la gloria della rinomanza è la meta a cui Crizia – come l'amico Alcibiade – tende, la conquista che ricerca, come massima fra tutte le umane aspirazioni. Così viene affermata l'alta aspirazione alla *dóxa euklèias* in un frammento dal dramma *Radamanto*, di incerta attribuzione a Crizia: "Varie passioni nella nostra vita: c'è chi brama […] di essere signore di molte ricchezze […]; altri cercano turpi guadagni […]: la vita dei mortali è tutta un errare. Io invece, che nulla di tutto questo voglio mi tocchi, io, vorrei invece avere fama di gloria".[100] La fama di gloria di Crizia era destinata a venir presto oscurata se, solo qualche decennio dopo la sua morte, Aristotele poteva citare il suo nome come esempio di "nome oscuro" in contrasto con la fama che rende a tutti noto il nome di Achille: "Bisogna richiamare alla mente i fatti notori, per cui la maggior parte dei discorsi non ha bisogno di spiegazione: così se vuoi tessere le lodi di Achille (di cui tutti conoscono le gesta) devi darle per scontate; il contrario avviene se vuoi tessere le lodi di Crizia: infatti non molti ne conoscono le gesta".[101]

A differenza di Alcibiade, Crizia non conosce altra lingua che non sia quella di Atene; altra poesia, che quella tragica che si rappresenta nel teatro della polis. Non c'è altro scenario che questo, per mettere alla prova la propria *areté*: perché Crizia, a quel punto, sembra sapere che non c'è altra città che *questa* Atene; che *areté* può essere soltanto virtù della polis. E proprio a Crizia "poeta, filosofo e cittadino" esemplare, un giorno, a quanto racconta Platone, Socrate aveva affidato il compito di ricapitolare la storia remota di Atene, per ricostruire nella memoria della città ideale, l'utopia dello stato perfetto.[102]

Nel 404, a seguito della vittoria spartana a Egospotami, si insedia in Atene un governo oligarchico: per nove mesi Crizia è leader del governo dei Trenta, all'inizio affiancato dal moderato Teramene. Ma Crizia è, eticamente, l'opposto del trasformista Teramene che nell'ultimo decennio si era meritato il soprannome di "coturno",[103] la scarpa teatrale buona per entrambi i piedi, e per tutte le rappresentazioni – fossero esse democrazia, oligarchia o tirannide. Sotto i Trenta, Teramene paga con la vita il suo opportunismo;

99. Filostrato, *Vita dei Sofisti* I, 16.

100. DK 88 B 15: ἔρωτες ἡμῖν εἰσὶ παντοῖοι βίου˙/ὁ μὲν γὰρ εὐγένειαν ἱμείρει λαβεῖν,/τῶι δ' οὐχὶ τούτου φροντίς, ἀλλὰ χρημάτων/πολλῶν κεκλῆσθαι βούλεται πάτωρ δόμοις˙/ἄλλωι δ' ἀρέσκει μηδὲν ὑγιὲς ἐκ φρενῶν/λέγοντι πείθειν τοὺς πέλας τόλμηι κακῆι˙/οἱ δ' αἰσχρὰ κέρδη πρόσθε τοῦ καλοῦ βροτῶν/ζητοῦσιν˙ οὕτω βίοτος ἀνθρώπων πλάνη./ἐγὼ <δὲ> τούτων οὐδενὸς χρήιζω τυχεῖν,/δόξαν δὲ βουλοίμην ἂν εὐκλείας ἔχειν.

101. Aristotele, *Retorica* 1416b 26-29.

102. Platone, *Timeo* 20a.

103. Teramene soprannominato 'il coturno' per la sua capacità di adattarsi ai cambiamenti di regime politico (Aristofane, *Rane*, 46 e *sch. ad* 541; Senofonte, *Elleniche* II, 3, 30-31, 47) dopo aver condiviso con Crizia la leadership dei Trenta – di cui rappresentava l'ala più moderata.

racconta Senofonte che, incarcerato per ordine di Crizia, "il coturno" trovò occasione di interpretare la scena madre della sua carriera di istrione della politica: prese la tazza di cicuta che Crizia gli aveva inviato, la fece ruotare, come nel gioco simposiale del *kóttabos*, e dedicò lo spruzzo di veleno uscito dalla coppa al suo assassino, come fosse l'amasio – "Al bel Crizia, questo brindisi!".[104]

Eliminata con Teramene l'ala più moderata della rivoluzione oligarchica, Crizia gestisce il potere con radicale determinazione e spietata durezza, perseguendo un progetto di laconizzazione dell'Attica che comporta migliaia di bandi di esilio, confische di terre e di beni, deportazione del demos nelle campagne, centinaia di condanne a morte. Effetto dell'illusione di restaurazione dei valori della *pátrios politèia*, la costituzione avita, è la violenza indiscriminata, la desertificazione della città: con l'esperienza oligarchica del 411 prima, e poi con il regime totalitario dei Trenta, imposto in forza del sostegno militare spartano, l'immagine di un'Atene antica, utopica e perduta che Platone riproporrà nel *Timeo*, cerca di sostituirsi all'anima reale di Atene, rinnegando la sua conformazione geografica ed economica, l'unicità della sua invenzione politica, la sua stessa storia. In questo confronto impossibile e velleitario con il modello astratto di una città ideale, Atene perde se stessa, la sua natura doppia e complessa. Dopo la sanguinosa restaurazione democratica del 403 a.C., il segno che i mesi di terrore oligarchico lasciano in eredità alla storia ateniese (e non solo) rende ardua per sempre l'ipotesi di un'alternativa a una democrazia integralista e alla correlata, rovinosa, demagogia populista. Dopo il regime dei Trenta Tiranni, che aveva risposto in modo reazionario e violento alla degradazione della democrazia ateniese, torna in auge una democrazia in versione violenta e totalitaria: non c'è più alcuna possibilità di espressione per l'anima aristocratica della polis, che perde tutte le proprie parole ed è costretta alla traduzione dei suoi valori nel linguaggio necessariamente fazioso dei vincitori.

E in quei mesi estremi Crizia si macchia anche di un altro delitto: mentre il regime oligarchico impone alla città la legge del terrore e i fuoriusciti democratici incalzano, preparando la riscossa, gli spartani reclamano l'eliminazione di Alcibiade. Tutti sanno che "vivo Alcibiade l'oligarchia è in pericolo";[105] Alcibiade, ritirato fra i suoi mercenari sull'Ellesponto, rappresenta ancora per il partito del demos la proiezione fantasmatica di una speranza di riscatto, il *deus ex machina* che potrebbe provocare, per l'ennesima volta, un ribaltamento della situazione politica in città. *Phíloi* erano stati Alcibiade e Crizia e anche nei momenti più difficili avevano dato prova della solidità di quel vincolo indissolubile. Ma entrambi sapevano che quel patto (in nome del quale – come nella tragedia che Crizia inventa[106] per

104. Senofonte, *Elleniche* 3, 15-56.

105. Plutarco, *Vita di Alcibiade*, 38, 5.

106. Sulla drammatizzazione del mito della discesa agli Inferi di Teseo e Piritoo, operata da

Teseo e Piritoo – l'amico per amore dell'amico poteva sfidare addirittura la morte) solo in un campo poteva e doveva essere tradito: nella contesa per la gloria. La storia – la degenerazione degli eventi in quei tragici mesi – porta gli amici a questo ultimo agone: la gloria del nome di Alcibiade contro la gloria del nome di Crizia. Non c'è più una sfida comune: il gioco va condotto individualmente, ciascuno per sé, fino in fondo. Nella gara finale per il *kléos*, non c'è più amicizia: c'è chi vince e chi perde. Anzi: c'è chi perde subito – Alcibiade – e chi perderà fra poco – Crizia – perché della sua gloria nessuno si farà cantore e un velo di oblio si stenderà sul suo nome. Crizia non ostacola – e forse favorisce – l'eliminazione dell'amico Alcibiade che viene eseguita sull'Ellesponto da sicari del satrapo Farnabazo, su mandato dello spartano Lisandro, a sua volta – secondo Senofonte – istigato da Crizia perché vivo Alcibiade l'oligarchia non sarebbe mai stata al sicuro. L'amicizia fra Crizia e Alcibiade era nata nel segno di Hermes: l'avventura, l'irriverenza, lo scandalo, il patto. Forse nella notte di Hermes, la notte dello scandalo del 415, Crizia e Alcibiade avrebbero potuto scambiarsi le parti – 'demagogo-tiranno' il primo, 'tiranno-oligarca' il secondo – e l'esito sarebbe stato lo stesso. E forse, nella notte di delirio di onnipotenza in cui insieme mutilarono le erme e profanarono il teatro di Dioniso, proprio così fecero, tirando a sorte l'uno per l'altro i ruoli dell'agone e spartendosi l'anima complessa di Atene. Ora, mentre Alcibiade si crede al sicuro nel suo castello, e sogna se stesso vestito e imbellettato come una donna,[107] arriva il sicario, forse inviato da Crizia, che gli porta il veleno. Hermes, che conduce alla morte, è anche l'amico che tradisce. La lacerazione profonda che strappa in due l'anima della città ha così un tragico epilogo nella fine dell'amicizia dei suoi eccezionali protagonisti.

Poco dopo la morte di Alcibiade anche Crizia muore, nella battaglia di Munichia contro i fuoriusciti democratici riorganizzati da Trasibulo: cade sul campo, combattendo da eroe, tanto che molti secoli dopo, quando ormai la condanna della storia si sarà abbattuta irrevocabile sul suo nome, Filostrato si chiederà se una morte così valorosa possa riscattare i crimini politici.[108] Secondo una fonte alessandrina, sulla tomba di Crizia sarebbe stata posta un'immagine di Oligarchia che, impugnando una fiaccola, cercava di dar fuoco a Democrazia, e la scritta: "Questo è il monumento di uomini valorosi, che il maledetto demos ateniese per breve tempo frenarono dall'arroganza".[109]

Crizia nella sua versione di quel mito in tragedia, rimando ancora a Centanni 1997, pp. 159-ss.

107. Plutarco, *Vita di Alcibiade*, 39, 2.

108. DK 88 A 1: δοκεῖ δ' ἐνίοις ἀνὴρ ἀγαθὸς γενέσθαι παρὰ τὴν τελευτήν, ἐπειδὴ ἐνταφίωι τῆι τυραννίδι ἐχρήσατο· ἐμοὶ δὲ ἀποπεφάνθω μηδένα ἀνθρώπων καλῶς δὴ ἀποθανεῖν, ὑπὲρ ὧν οὐκ ὀρθῶς εἵλετο. δι' ἅ μοι δοκεῖ καὶ ἡ σοφία τοῦ ἀνδρὸς καὶ τὰ φροντίσματα ἧττον σπουδασθῆναι τοῖς Ἕλλησιν· εἰ γὰρ μὴ ὁμολογήσει ὁ λόγος τῶι ἤθει, ἀλλοτρίαι τῆι γλώττηι δόξομεν φθέγγεσθαι, ὥσπερ οἱ αὐλοί.

109. DK 88 A 13: μνῆμα τόδ' ἐστ' ἀνδρῶν ἀγαθῶν, οἳ τὸν κατάρατον δῆμον Ἀθηναίων ὀλίγον χρόνον ὕβριος ἔσχον. Sulla tomba di Crizia con la raffigurazione di Demokratia, pp. 112-ss.

Nel teatro della città, Crizia persegue la gloria come poeta tragico, come politico, come filosofo: nella sua figura l'attività poetica, l'impegno teoretico, la militanza politica non sono pensabili come disgiunti. Crizia vuole che il suo nome, la sua gloria, resti nella città: ad Atene vuole legare il suo nome, improntandola di un suo segno. Ma nella sua sfida Crizia perde la scommessa più alta: quella sulla gloria del nome. Passerà alla storia come 'sofista', ma otterrà una gloria negativa soprattutto come 'tiranno', cittadino e militante politico della fazione oligarchica, ideologo e leader del sanguinoso regime dei Trenta.

Le opere di Crizia sono andate quasi totalmente perdute: la *damnatio memoriae* che ha colpito il nome del leader del regime antidemocratico dei Trenta Tiranni, ha condizionato anche la trasmissione dei suoi scritti. La città maledirà il nome politico di Crizia e l'appellativo infamante di 'tiranno' oscurerà nella tradizione il nome del poeta, del filosofo e del cittadino: non come egli sperava, *dóxa euklèias*, fama di gloria, ma una luce fosca riverbererà sul suo nome.

Epilogo: coatte armonie

La città si tiene salda proprio sulla contraddizione fra lo sfondo dell'etica e dell'estetica aristocratiche – i valori disinteressati e ottimi da tutti riconosciuti per tali: le leggi, la giustizia, la *kalokagathía*, l'*areté* – e la necessità del sistema democratico.

Con tutti i suoi difetti e i suoi indispensabili dispositivi di compensazione, infatti, la democrazia – nella situazione specifica – ad Atene, nella realtà di *questo* mondo, in cui è fondante e universalmente riconosciuta l'esigenza di libertà – è la scelta più giusta e più vantaggiosa per tutti.

Crizia (o qualcun altro come lui impegnato per le stesse idee, nella stessa fazione e negli stessi anni della storia di Atene) nella *Athenàion Politèia* mette in scena la tragedia – sfida e paradosso – che sta all'origine della città. La sanguinosa rottura fra i *phíloi* Alcibiade e Crizia e il tragico epilogo delle loro storie racconta che quel paradosso non regge. Finché dura la contraddizione della città – la sua preziosa imperfezione – nel suo teatro vengono rappresentate tragedie. Finché resta possibile dislocare la peste o la stasi – la guerra fratricida – nell'altrove imaginale della Tebe del mito, la città sopporta l'astratta sublimazione dei suoi mali e la loro contemplazione teoretica che suscita pietà e terrore: la loro rappresentazione in tragedia.[110] Finché pure si tratta di crimini della città, eccessi e atrocità provocati da automatismi di conservazione del potere ma esercitati altrove, lontano, la città sopporta la traduzione dell'evento in tragedia, nel linguaggio dei vinti del mito: come fa Euripide sublimando drammaticamente, nelle *Troiane*, lo

110. Serra 1994, p. 13: "La 'rappresentazione' abolisce la distanza su cui si fonda l'efficacia stessa del 'racconto', conferisce potenza metaforica a nomi ed eventi, permette identificazioni; ciascuno di noi è anche Edipo o Tiresia o Giocasta; Tebe, che a teatro è la cupa dimora degli orrori, nasconde Atene, la realtà che nutre le nostre paure".

spietato eccidio dei Meli di cui, secondo Plutarco, proprio Alcibiade sarebbe stato il primo responsabile.[111]

Ma nell'ultimo decennio del quinto secolo Atene vive fasi alterne di profondo squilibrio; Tucidide chiamava già la guerra che da trent'anni infuriava nel Peloponneso, con il nome di *stásis* – non *pólemos*, ma *stásis*: guerra civile fra greci. Poco a poco però la *stásis* si insinua nel cuore della città, a minarne dall'interno la forma. La guerra si fa intestina e assume la forma di una lotta tra fazioni accanite, una contro l'altra, che arrivano al punto di allacciare alleanze con fazioni di altre città, tradendo la prima identità politica, il patto fra cittadini: così agirà – aprendo le porte agli spartani – la fazione oligarchica nel 411 e nel 404; così farà la fazione democratica nel 404, quando Trasibulo ricorrerà al soccorso dei tebani per abbattere il regime oligarchico dei Trenta. La guerra è ora guerra civile, scontro tribale tra fazioni di cittadini ateniesi che cercano di eliminarsi a vicenda. In questa lotta distruttiva, che nega qualsiasi spazio di mediazione e di composizione del conflitto, ritorna, potente, la violenza primaria di Erinni.

Nel 403 dopo i mesi di espropri, di espulsioni, di eccidi e di terrore del regime dei Trenta, il partito democratico riacquista definitivamente il potere, non senza aver sparso a sua volta sangue fraterno. Prima nel 404, sul campo di Munichia, nello scontro fratricida fra oligarchi e democratici, si compie un dramma definitivo. Crizia e Carmide muoiono: contro di loro, condotti da Trasibulo, sono schierati 'fratelli' ateniesi. Lisia stesso, nella casa del cui padre Cefalo, Crizia era stato ospite nel giorno in cui con Socrate 'i migliori' vagheggiavano la città ideale,[112] è fra i finanziatori e i promotori della riscossa democratica:[113] lui, meteco, arma cittadini ateniesi contro l'antico ospite. Ormai i 'fratelli-nemici'[114] non possono più essere i fantasmi tragici del mito: non più Eteocle e Polinice, ma Trasibulo e Carmide, Lisia e Crizia, si disputano le spoglie della città.

I superstiti oligarchi resistono per alcuni mesi a Eleusi, finché saranno sterminati in uno scontro che – fra le reticenze e le ambiguità delle fonti – si

111. Plutarco, *Vita di Alcibiade*, 16, 5: "[Alcibiade] prese con sé una donna di Melos, una delle prigioniere di guerra, convisse con lei e allevò un bambino nato da quella. E questo fu considerato un atto di bontà, anche se lui aveva la principale responsabilità di aver fatto massacrare i Meli in età di portare le armi, avendo appoggiato la votazione in questo senso". Una ricognizione completa delle fonti sull'eccidio compiuto dagli ateniesi sugli alleati Meli è stata condotta da Canfora 1992.

112. Che Crizia fosse fra gli ospiti della casa di Cefalo, il padre di Lisia, nel giorno in cui Platone ambienta la *Repubblica*, è esplicitamente affermato dallo stesso Platone nel *Timeo*.

113. La fonte è il frammento del Pap. Oxy. 1606 dall'orazione *Contro Ippoterse*, in cui Lisia dopo la restaurazione democratica per ottenere, per quanto possibile, il risarcimento dei beni espropriatigli dai Trenta, vanta fra i suoi meriti quello di aver finanziato Trasibulo con una grossa somma.

114. *Les frêres énnèmis* è il titolo di un poemetto su Eteocle e Polinice, composto dal poeta Robert Brasillach, nel 1945 negli ultimi giorni di vita, mentre nel carcere di Fresnes attendeva dai 'fratelli' francesi la condanna a morte per collaborazionismo con i nemici, durante l'occupazione tedesca della Francia.

intuisce essere stato un vero e proprio eccidio. Le epurazioni democratiche durano per anni e culminano, nel 399, nell'episodio clamoroso della condanna a morte di Socrate accusato, fra altri gravi capi di imputazione, di essere stato "maestro di tiranni". Ora che la *stásis*, la guerra civile fraterna e lacerante che la città patisce direttamente sul suo corpo, è al culmine della sua acutizzazione, nessuna sublimazione è più possibile. L'atrocità del reale – il sangue versato nelle repressioni oligarchiche prima, nelle rappresaglie democratiche poi[115] – supera l'effetto di ogni paura e ogni pietà teatrali e non può essere depurato nella catarsi della rappresentazione tragica.

Il sistema politico di Atene è, fin dai tempi di Pericle, "come un pezzo di metallo, minato all'interno da un difetto di fusione";[116] ma proprio quel difetto – la crepa costituita dalla presenza degli *áristoi* e dei loro valori nel corpo del demos – era un punto di sutura, su cui la città si teneva in equilibrio, contenendo i suoi contrasti nello schema dell'agone.

Come scrive Platone nel *Timeo*,[117] se l'agone è il fluido ritmico in cui le forme provano la resistenza del loro schema, è pur vero che nelle forme continuamente sottoposte alla tensione del confronto, interviene un logorio, paragonabile a quello a cui sono sottoposte le strutture elementari della materia: come gli angoli di un triangolo, sottoposti all'usura dell'incontro-scontro con altri angoli, la stessa durezza dello scontro in cui le forme trovano occasione di mostrare la loro qualità, è contemporaneamente ciò che fa sì che le forme 'perdano forma'. Quando – per reciproco logorio – i due elementi di cui era composta la città si eliminano a vicenda, reciprocamente demonizzandosi, qualcosa fa leva dentro alla crepa di fusione che caratterizzava la forma della polis ateniese, e la struttura non tiene più: l'equilibrio si rompe, il sistema politico implode, la città si disintegra. Scrive Peter Szondi: "Tragico è soltanto il soccombere che deriva dall'unità dei contrari, dal rovesciarsi di ciò che è uno nel suo contrario, dall'autoscissione. Ma tragico è anche solo il perire di qualcosa che non può perire e dopo il cui allontanamento la ferita non si rimargina".[118] In questo senso, dopo il 403, la guarigione della polis dalla tentazione oligarchica abolisce di fatto qualsiasi possibilità di tragedia. Come non poteva reggere il regime di terrore oligarchico, che tentava di neutralizzare il partito del demos come soggetto politico, così non può reggere il giustizialismo totalitario della democrazia che riesce, sull'onda di reazione all'altrui prepotenza, ad abolire lo sfondo etico ed estetico del buongoverno degli *áristoi*: a cancellare il miracolo ef-

115. Lisia – fonte certo non sospetta di simpatie filoligarchiche – testimonia che, durante la fase della repressione anti-oligarchica post 403, soltanto "essere rimasti in città" nei mesi della tirannide era considerato un atto di collaborazionismo (25, 1-19).

116. L'immagine è plutarchéa, ma l'applicazione alla politica ateniese è mediata da Serra 1994, p. 128: "La pace 'interna' o 'concordia' fra i due 'partiti' tradizionali, il democratico e l'aristocratico, assomigliava, per usare un'espressione di Plutarco (*Vita di Pericle*, 11) a un pezzo di ferro minato da un occulto difetto di fusione".

117. Platone, *Timeo*, 81b-d.

118. Szondi [1961] 1993, pp. 74-75.

fimero dell'armonia tra le parti, della concordia.[119] Su quei due pilastri, in perenne tensione agonale e in contraddizione feconda, Atene con la sua costituzione aveva trovato un punto di equilibrio: nel breve limite della composizione del contrasto in armonia, stava il miracolo di una politica democratica, eppure pervasa dalla grazia.

In qualche sua opera Crizia aveva affermato che "l'anima è sangue":[120] nel sangue sparso in terra patria, nello scontro fratricida a Munichia, Crizia, il cittadino perderà la sua anima. Ma in quel sangue versato da mano fraterna, così come nel sangue fraterno sparso nei mesi della repressione oligarchica, si disperde anche l'anima complessa del genio di Atene.

Con il regime dei Trenta prima, e poi con la violenta restaurazione del demos, dopo Munichia ed Eleusi, viene meno lo stato di precario equilibrio in cui la democrazia ateniese aveva potuto sviluppare la sua inedita formula. Alla città succede allora qualcosa di irreparabile: la restaurazione democratica riporta al potere incontrastato il demos e sconfigge per sempre, con l'abominio e la taccia perpetua di 'tirannide', l'idea di una città fatta a misura dei 'migliori' capaci di spendere i loro titoli di valore nella dimensione del bene pubblico. Ma così risulta anche irrecuperabilmente risolto il problema essenziale della città, della sua costituzione, della sua anima politica, tagliato via il suo nodo vitale. Cessa il precario stato di grazia: nessuna conciliazione tra le parti, nessuna persuasione è più possibile. Finisce la tragedia della città e interviene uno squilibrio insanabile: la grandezza dell'*éthos* aristocratico non fa più da fondale al sistema democratico, non è più un principio operante nelle dinamiche dell'orizzonte politico ma si ritira nell'utopia della cittadella filosofica o, qualche decennio più tardi, nello sconfinamento dell'ideale cosmocratico; nei progetti totalitari di Platone e, sul piano della realtà storica, nella cosmocrazia di Alessandro e nelle nuove tirannidi monarchiche del IV e del III secolo.

Paradossalmente dunque, con la vittoria definitiva del demos in Atene, alla fine del V secolo, finisce la polis democratica, si dissolve il suo profilo: e con essa la sua tragedia. Venuto meno, per fuga centrifuga e assolutizzazione dei componenti, l'arduo sforzo di composizione della forma-città, cessa di conseguenza la tragedia. Se i democratici condannano 'giustamente' a morte Socrate, cattivo maestro di tiranni,[121] Platone caccia i poeti tragici

119. Non sarà casuale che la maggior parte dei frammenti che possediamo del sofista Antifonte (l'anima, secondo Tucidide, del regime oligarchico dei Quattrocento, nel 411) derivi da un trattato *perì homonoias*, 'Sulla Concordia'.

120. Crizia, DK 88 A 23: αἷμα […] ἔλεγεν εἶναι τὴν ψυχήν. Sia Aristotele nel *De Anima* sia Filopono a commento del passo aristotelico, attribuiscono a Crizia la teoria materialistica dell''anima-sangue', solitamente attribuita a Empedocle (DK 31 B 105).

121. Che il capo di imputazione fosse essenzialmente politico è chiaro, a dispetto degli intenzionali travisamenti di Senofonte, prima e più che di Platone, preoccupato di costruire una biografia agiografica di Socrate, martire della libertà anche sotto i Trenta: sulla questione rimando ancora a Centanni 1997.

dalla sua Città; la riflessione tragica è soltanto dannosa al politico: "Noi – dicono i governanti platonici – siamo i poeti della migliore tragedia".[122]

Ci si può chiedere infatti, con Amleto (e con Carl Schmitt), perché mai "piangere ancora per Ecuba"? Cosa serve mettere in scena la tragedia di una guerra fratricida del mito – i *Sette contro Tebe* che il demos probabilmente ripropone, ad ultima sfida contro gli oligarchi poco prima del 405[123] – se la realtà fornisce immagini ben più efficaci, ben più spaventose? Così ironizza amaramente il Platone del *Menesseno*, rievocando l'orrore dell'ultimo scontro fratricida, del 401 a Eleusi, fra i democratici e i superstiti oligarchi: "Con quanta gioia e familiarità i cittadini […] si incontrarono fra loro […] e con quanta moderazione misero fine alla guerra ad Eleusi!".[124]

Ora infatti che il conflitto è imploso, che il sangue del fratricidio è stato realmente versato, l'arte non ha più nulla da sublimare e dopo la morte di Sofocle, nel 405, non ci sarà più, propriamente, tragedia. Come osserva Carl Schmitt, Amleto non può piangere "per Ecuba" quando la casa – qui e ora – gronda di sangue reale: sangue parentale veramente versato.[125] Quando la *stásis* rivela tutta la sua distruttiva potenza, la peste di Tebe che aveva simboleggiato nella tragedia sofoclea la malattia endogena, la febbre della città, si riduce a poco più di una macabra fantasia e non resta più spazio né per la polis né per la sua tragedia. Alla fine, parafrasando Eschilo, chi trionfa è la maledizione atavica, che insidia l'ordine politico, è il demone – Ate, il cieco errore: Erinni, nuovamente fatta maligna – che pianta il suo trofeo sulla porta della città.[126]

La formula del sistema politico ateniese era un elaborato complesso e non semplificabile, per la cui sopravvivenza era indispensabile la compresenza discorde ma miscelata di due ingredienti: la nuova scommessa democratica (che prevedeva la distribuzione delle responsabilità e del potere a tutti i cittadini) e la cultura tradizionale (l'antico sistema di valori) degli *áristoi*. Atene insegna che lo stile della città deve essere armonia di dissonanze, e

122. *Leggi* VII, 817b-ss.

123. Sull'ipotesi di una ripresa teatrale dei *Sette contro Tebe* nell'ultimo decennio del V secolo a.C., vedi Donadi 1978, p. 64 e Centanni 2011.

124. Platone, *Menesseno*, 243e-244a: nel dialogo Aspasia recita un epitafio per i caduti nelle tante battaglie per la Città. La paternità platonica del dialogo è stata messa in dubbio per alcuni grossolani anacronismi, ma da ultimo Canfora 1992, p. 19, così nota: "il gioco delle allusioni, a cominciare dallo stesso ricorso ad Aspasia come 'doppio' di Pericle, è troppo eloquente perché le perplessità, ormai in declino, dei moderni abbiano peso".

125. Schmitt [1956] 1983, p. 88: "Possiamo piangere per Ecuba, possiamo piangere per molte cose, molte cose suscitano la nostra tristezza, ma il tragico ha origine da un dato di fatto, da una realtà che è data come ineluttabilmente presente ed effettuale".

126. Eschilo, *Sette contro Tebe*, 956-960: "Infisso il trofeo di Ate sta sulla porta/dove [i fratelli] si colpirono: il demone/che li ha vinti entrambi/ ora è placato" [στακε δ' Ἄτας τροπαῖον ἐν πύλαις,/ἐν αἷς ἐθείνοντο, καὶ δυοῖν κρατή/σας ἔληξε δαίμων]. Questi versi fanno parte della sezione finale del dramma, interpolata probabilmente per la rappresentazione messa in scena tra il 411 e il 406.

che quando quel difficile concerto si rompe, allora si afferma, prepotente su ogni altra norma, la legge del terrore e del sangue; oppure la legge del cosmo e del suo ordine, altrettanto spaventosa perché traduce la complessa, tragica, armonia della città in una musica ossessiva e coatta.

Con la fine della polis e dell'ardua democrazia che Atene seppe inventare, nascono le tentazioni totalitarie. Convertire una volta per tutte, per sempre, la contraddizione in perfezione, il caos in cosmo, fare della polis tragica una città ideale è, fin da Platone, una tentazione forte, una seducente utopia. Ma da Platone in poi, tutti i mostruosi meccanismi organici costruiti per la durata della perfezione tradiscono l'anima complessa della polis, la escludono dal suo costitutivo problema.

L'esito della democrazia ateniese fra il V e il IV secolo prefigura ciò che la tragica storia del secolo XX conferma: che la degenerazione fisiologica del sistema democratico, lo svuotamento della sua tensione energetica, costituisce un ottimo terreno di coltura per la teorizzazione e l'attuazione di progetti totalitari, o per l'insediarsi di una retorica demagogica che provoca il decadimento del fragile sistema nei suoi vizi endogeni.

L'uomo è "animale da polis"; ma la polis, lo spazio per eccellenza umano, in cui l'uomo può vivere, costruire, abitare, il luogo fatto per esprimere l'umana essenza, è una costruzione in bilico sull'abisso: una nave, in equilibrio precario, circondata da ogni parte da un mare minaccioso, costantemente a rischio di naufragio. La polis è un'invenzione tragica che tiene insieme Erinni e Atena: in essa non può imperare la legge del sangue, il terrore, la faida, e perciò la sua forma non deve essere risucchiata nella spirale viscerale di Erinni; ma in essa non può neppure installarsi l'ordine geometrico della pacificazione coatta che abolisce il gioco dialettico fra le parti. Perciò non può essere, esclusivamente, né la città delle Erinni, né la città delle Eumenidi.

In un romanzo epocale sulla tragedia ultima della Città, Ernst Jünger racconta la tentazione totalitaria di un arcaico futuro prossimo-venturo, disegnando la desolazione di una città che ha inglobato nell'astrattezza di uno schema totalitario anche la tecnica e ne ha fatto strumento di un potere staticamente impolitico: questa città porta il nome di *Eumeswil*, città in cui le Erinni sono ormai, per sempre, irrevocabilmente convertite in Eumenidi e in cui la tecnica ha perso la sua energia incandescente e si è fatta strumento di potere. Ma la città pacificata delle Eumenidi, non è più – come voleva Aristotele – l'habitat ideale per l'animale-uomo. L'uomo libero, infatti, a cui Jünger dà il nome di Martin Venator, l'Anarca, alla fine del romanzo abbandona la Città e sceglie di tornare alla fonte dell'origine. Lasciata Eumeswil, l'Anarca jüngeriano ritorna alla selva, caos che è madre e fonte, che è *hýle*, materia di tutte le forme: il luogo da cui, forse, l'uomo saprà trarre nuova materia per un'altra costruzione e inventare un nuovo spazio che sappia fare da fondale, possa dare ambiente alla sua specificità. Perché l'uomo è pur sempre un animale dotato di logos che, per vivere ed esprimere la sua propria, autentica essenza, ha bisogno di stare in una

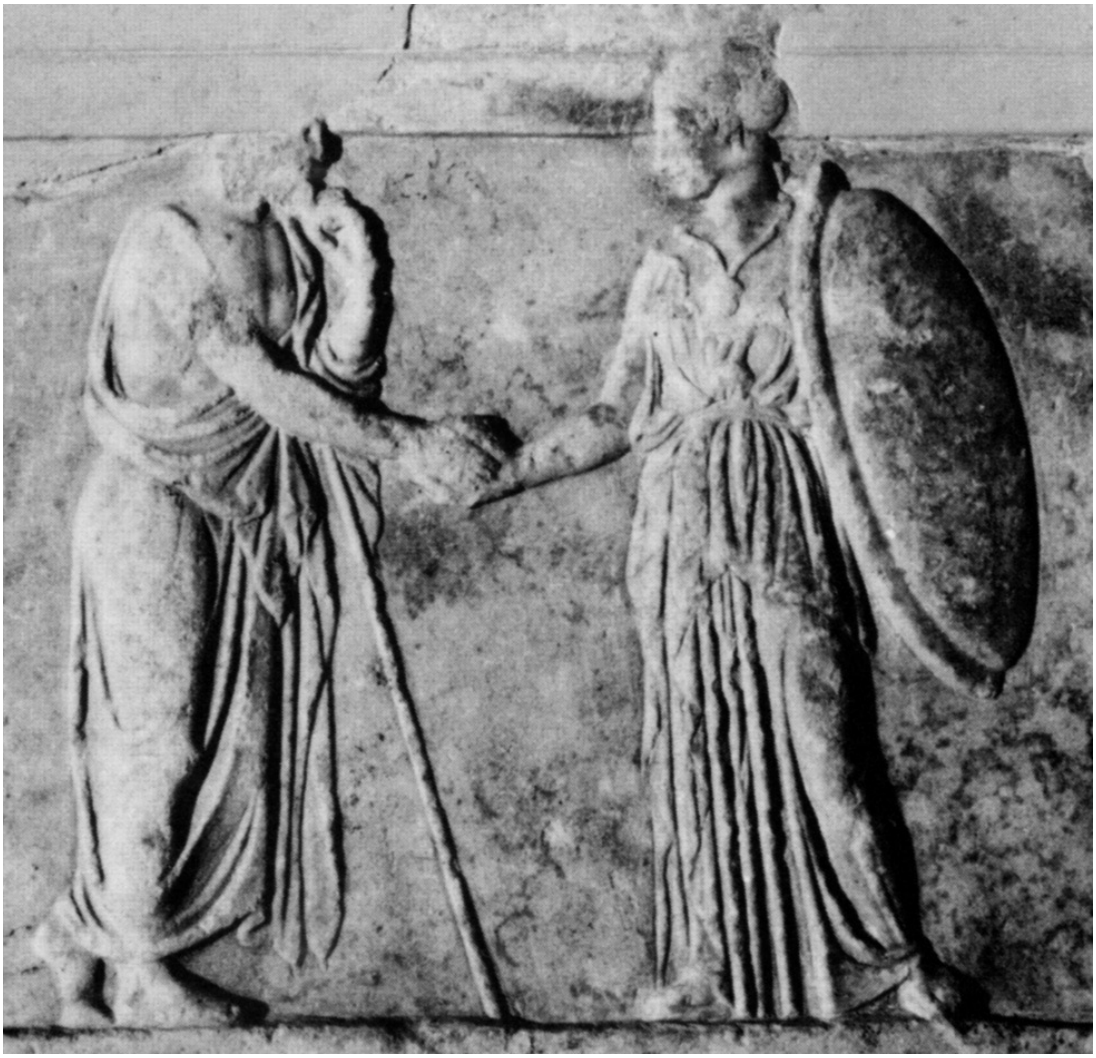
forma, e di riconoscere il suo limite proprio nell'amore per questa forma – purché essa sia capace di contenere anche la sua libertà.

Finita la città com'era stata pensata nel V secolo, combinazione difficile e impura di tensioni diverse, finisce la stagione breve – e così rara nella storia dell'uomo – della politica, e finisce per naturale estinzione della sua ragion d'essere, anche la tragedia: la sublimazione tragica non basta più a contenere in forma l'evento, a polarizzare in antinomia originaria le contraddizioni della città – non serve più a dire la città. Dopo il 405 nessun Timoteo[127] potrà prendere più il posto di Eschilo, di Sofocle, di Euripide che mette in scena le sue ultime *Baccanti* a Pella, presso la corte macedone, lontano dal teatro di Atene.

I tempi sono maturi perché Aristotele teorizzi la vastità e la finitezza del mondo, e implicitamente, lo sfondamento della forma-città nella cosmocrazia: perché insegni ad Alessandro – spinto dalla voglia di dar prova di *areté* e di conquistare *kléos* (gli stessi valori che animavano Pericle, Alcibiade, Crizia, e già Achille) – ad abbandonare Pella, la città in cui fu composta l'ultima tragedia, e a partire verso oriente, per trovare e sfondare i confini del mondo conosciuto.

Alessandro costellerà, è vero, il suo immenso ed effimero impero di molte città da lui fondate: ma, per sua imperitura gloria, si chiameranno tutte 'Alessandria'. La Città non avrà più – come voleva Pericle, ma come volevano anche da entrambe le parti i fratelli-nemici, Cimone e Pericle, Trasibulo e Carmide, Alcibiade e Crizia – il nome difficilissimo di Atene.

127. Del tutto privi della grande tensione politica che anima la tragedia attica del V secolo furono, a quanto è possibile ricostruire dai frammenti, i drammi del IV secolo: grande fortuna ebbero a teatro composizioni di tipo melodrammatico, spesso composte con brani antologici da monodie o duetti lirici euripidei.



Il Demos di Atene (identificato da una iscrizione) e Atena si stringono la mano, rilievo in marmo dall'Asklepieion, 398 a.C., Museo Nazionale di Atene.

Athenàion Politèia: nota sulla cronologia e l'attribuzione

L'operetta è stata tramandata nel *corpus* delle opere di Senofonte con il titolo *Athenàion Politèia*, forse ricavato dallo stesso incipit dell'opera: diversi motivi, di ordine formale e contenutistico (lessicale, stilistico, storico), hanno indotto la critica a disconoscere la paternità senofontea. È stato sostenuto che la composizione dell'operetta andrebbe anticipata, rispetto a Senofonte, di una generazione ovvero, secondo parte della critica, di qualche decennio: la datazione più probabile oscilla però tra il 428 (l'anno della morte di Pericle e dell'inizio della fase più acuta della guerra del Peloponneso e degli attriti tra la fazione oligarchica e democratica in Atene) e il periodo intorno al 411 a.C. (l'anno del regime dei Quattrocento), ma è stata proposta anche una datazione più bassa, a ridosso del colpo di stato oligarchico del 404, o addirittura, di recente, la datazione è stata abbassata al primo decennio del IV secolo. Vari argomenti sono chiamati in causa a sostegno dell'una o dell'altra datazione: fra i tanti motivi, contro la cronologia bassa starebbero le uniche menzioni certe di eventi storici che il trattato riporta al capitolo III, 11, riferibili alla terza guerra messenica (ca. 464 a.C.); l'affermazione in I.1 "il popolo sa ben conservare la democrazia" che ad alcuni pare poco plausibile dopo il regime oligarchico del 411 (per altro eletto 'democraticamente'); il passaggio I.3 sulla riluttanza del demos a farsi eleggere nelle cariche di maggior responsabilità, che andrebbe contro il fatto che Cleone (che comunque era un ricco commerciante di pellami, non un *quisque de populo*) fu stratega nel 425. Santo Mazzarino pur proponendo una datazione alta, tra gli anni '40 e gli anni '30 del V secolo, riconduce la personalità dell'Autore a "quei gruppi medesimi da cui poi ebbe origine il colpo di stato del giugno 411. Uno scrittore, insomma, come quell'Antifonte (secondo Tucidide la 'mente' del regime dei Quattrocento), che Tucidide considerava geniale nell'arte di concepire ed esprimere le sue idee" (Mazzarino [1965-1966] 1990, pp. 300-301). Nel caso fosse confermata la datazione più alta l'*Athenàion Politèia* sarebbe da considerarsi l'opera in prosa attica più antica che ci sia pervenuta. Molti elementi però interni al testo (di cui si darà conto via via nelle note di commento), ad esempio i punti in cui pare di sentire un'eco di passaggi tucididei, inducono ad avvicinare la composizione del testo alla cronologia più bassa; per altro una datazione all'ultimo decennio del quinto secolo renderebbe più comprensibile anche la confusione dell'operetta nel *corpus* senofonteo.

Tra le identificazioni proposte per l'Autore, un'ipotesi, che risale ad Augusto Böck nel XIX secolo e che è stata rilanciata con convinzione da Luciano Canfora, vorrebbe fosse Crizia (Canfora 1980, 1982) che, come testimoniano diverse fonti, fu autore di operette in versi e in prosa sui sistemi politici delle diverse città greche (di alcune di queste *Politèiai* è giunto

anche qualche frammento: sul punto, pp. 117-ss.). Vero è che, soprattutto nel caso fosse confermata la cronologia più bassa, nel pensiero dell'Autore si possono agevolmente riconoscere motivi criziani: posizioni ideologiche e spunti polemici che bene si attagliano al radicalismo teoretico degli oligarchi di fine secolo. Ma è opportuno, tuttavia, mettere in rilievo alcuni elementi che rendono dubbia l'attribuzione a Crizia.

Una prima considerazione: non è affatto scontato che uno scritto di Crizia sia andato confuso tra le opere di Senofonte, perché portato da Senofonte stesso (questa l'ipotesi di Canfora) con sé in esilio. Senofonte infatti, al di là delle semplificazioni che lo vedrebbero, insieme a Crizia, militante di uno stesso partito filo-oligarchico, in realtà ebbe posizioni politiche assai distanti da quelle di Crizia, e infatti non solo si dimostra decisamente ostile al leader dei Trenta sia nelle *Elleniche* sia nei *Memorabili*, ma si può affermare che egli sia il maggior responsabile della demonizzazione di Crizia sia sul piano del giudizio storico sia sul piano filosofico-culturale (Centanni 1997).

La seconda osservazione è di ordine formale e stilistico: la scrittura di Crizia doveva avere un'impronta stilistica tanto marcata, che a distanza di secoli Erode Attico potè rilanciare la moda del *kritiazein*, lo scrivere *à la* Crizia. Di quella prosa così originale e riconoscibile ci resta ben poco, ma quel poco che ci rimane ha una stoffa stilistica infinitamente superiore, e infinitamente più sorvegliata, rispetto alla lingua dell'*Athenàion Politèia*.

Insomma: i frammenti dell'opera di Crizia che la tradizione ha conservato e tutte le fonti antiche indirette sullo stile di Crizia testimoniano di una ricercatezza quasi virtuosistica nel lessico e di una politezza sintattica, di cui invano si cercherebbero tracce in questo testo. Invece Luciano Canfora, nel tentativo di portare più argomenti possibile a favore della paternità criziana dell'opera, cerca di rintracciare in questo testo stilemi e sintagmi che le fonti antiche considerano peculiari di Crizia, nonché analogie lessicali e tematiche fra questa prosa e i frammenti criziani rimasti (Canfora 1980: sul punto, pp. 97-ss.). Non va esclusa comunque l'ipotesi che il testo, nella storia della sua travagliata tradizione, possa avere subito rimaneggiamenti sostanziali, che potrebbero avere offuscato un'originale brillantezza formale.

Canfora ripropone anche un'altra ipotesi, formulata nel secolo scorso e tornata all'attenzione della critica negli ultimi decenni: che l'opera fosse originariamente strutturata in una forma dialogica successivamente obliterata, e che quindi la redazione non-dialogica a noi giunta sia comunque, almeno in questo senso, alterata. Della originale forma dialogica resterebbero tracce nella personalizzazione delle argomentazioni (anche mediante il ricorso insistito ai pronomi personali), e soprattutto nell'assetto retorico dell'operetta, non coerentemente dimostrativo, ma che presenta a tratti un andamento antilogico. Sempre secondo Canfora due sarebbero gli interlocutori del 'dialogo', ed entrambi ateniesi: il primo – che seguendo la suddivisione ipotizzata indichiamo con <A> – sarebbe un 'oligarca intelligente' e illuminato il quale, pur non approvando (per ragioni di nascita, di status sociale, e quindi ideologiche) il sistema democratico, purtuttavia si

dispone lucidamente all'analisi dei suoi meccanismi di funzionamento e di conservazione; il secondo – indicato con <B> – sarebbe invece un reazionario più conservatore e retrivo, che controbatte agli argomenti del primo con obiezioni tratte dal repertorio delle argomentazioni visceralmente antidemocratiche. Lo schema dialogico a due interlocutori non pare però del tutto certo, sia perché il carattere e il ruolo nell'interlocuzione della voce <A> sarebbero qualitativamente e quantivamente squilibrati rispetto a <B>; sia perché la linea delle obiezioni di <B> ad <A> non è del tutto coerente. Vero è comunque che il procedere dell'argomentazione segue uno schema di giustapposizioni antilogiche. In questo senso, per il procedere del pensiero a battute di affermazioni e contro-obiezioni, si può riconoscere nel testo dell'*Athenàion Politèia* l'influsso delle antilogie sofistiche, ma anche un primo abbozzo del genere dialogico che diverrà la forma privilegiata della filosofia in forma letteraria (e non più epico-naturalistica) di Platone.

L'incertezza della stessa struttura dell'opera, dovuta forse alla sua accidentata tradizione, ha portato diversi studiosi, fin dal XIX secolo, a ipotizzare piccole e grosse lacune testuali, e addirittura ad esercitarsi nel rimontare le sezioni dell'opera in una successione diversa rispetto a quella tràdita. È stato anche ipotizzato, come si è detto poco sopra, che i disturbi del testo possano dipendere almeno in parte dall'obliterazione di una composizione originariamente dialogica.

Lo stato incerto del testo rende particolarmente arduo definire quale fosse il genere e la destinazione dell'operetta che, nonostante il titolo, non è facilmente ascrivibile al genere delle *Politèiai*, in prosa o in versi, che conosciamo grazie alle opere, frammentarie o complete, di Crizia, di Antifonte, di Senofonte, fino alla *Costituzione degli Ateniesi* di Aristotele (sul punto, pp. 117-ss.). Un'interpretazione rilanciata di recente ascrive l'operetta al genere delle esercitazioni sofistiche degli ultimi decenni del quinto secolo (Cartledge [2009] 2011). Un'ipotesi sulla forma e la finalità del piccolo trattato è forse deducibile dallo strano finale in cui compare un brusco e inatteso riferimento "a chi si trova ingiustamente privato dei diritti politici" e quindi, proprio in chiusura, un appello per la restituzione dei diritti agli stessi *átimoi*, restituzione che – si afferma – non costituirebbero un pericolo per il demos ateniese (*Athenàion Politèia* III, 12-13). Questo accenno, su cui pare precipitare e condensarsi il senso di tutte le argomentazioni contenute nel testo, indurrebbe a inquadrare l'operetta nel contesto storico ateniese degli anni successivi al governo filo-oligarchico del 411, in quella temperie politica di rivendicazioni e di profonde divisioni nel *corpus* civile della città di cui si sentono ancora le eco nelle *Rane* di Aristofane e nell'*Edipo a Colono* di Sofocle (datato al 404 a.C.).

L'*Athenàion Politèia* è da considerarsi comunque la prima testimonianza di un dissenso antidemocratico che esibisce le proprie ragioni (Ober [1998] 2002; Cartledge [2009] 2011), e se è plausibile la proposta di una datazione bassa dell'opera, la forza di questo primo pamphlet politico starebbe proprio nel taglio retorico e nel suo preciso obiettivo finale: i *topoi* della

retorica oligarchica vengono a patti con le ragioni del demos in nome dell'istanza, puntualmente tattica, di perorare la causa della restituzione dei diritti politici ai fiancheggiatori collusi con i Quattrocento nel regime del 411, per alcuni anni privati dello *status* di cittadini ateniesi.

Athenàion Politèia: testo e traduzione

In questo lavoro per il testo si fa riferimento all'edizione critica di Giuseppe Serra (Serra 1979b); si evidenzia però nel testo, e in parallelo nella versione italiana, la restituzione della forma dialogica, con l'identificazione degli interlocutori <A> e <B> proposta da ultimo da Luciano Canfora.

Nella traduzione si è cercato di restituire la mediocre qualità stilistica dell'originale; le note infratesto c_1, c_2, etc. fanno riferimento al Commento al testo (da pagina 69).

Ἀθηναίων πολιτεία

I. [1] — περὶ δὲ τῆς Ἀθηναίων πολιτείας, ὅτι μὲν εἵλοντο τοῦτον τὸν τρόπον τῆς πολιτείας οὐκ ἐπαινῶ διὰ τόδε, ὅτι ταῦθ᾽ ἑλόμενοι εἵλοντο τοὺς πονηροὺς ἄμεινον πράττειν ἢ τοὺς χρηστούς· διὰ μὲν οὖν τοῦτο οὐκ ἐπαινῶ. ἐπεὶ δὲ ταῦτα ἔδοξεν οὕτως αὐτοῖς, ὡς εὖ διασῴζονται τὴν πολιτείαν καὶ τἆλλα διαπράττονται ἃ δοκοῦσιν ἁμαρτάνειν τοῖς ἄλλοις Ἕλλησι, τοῦτ᾽ ἀποδείξω.

[2] πρῶτον μὲν οὖν τοῦτο ἐρῶ, ὅτι δικαίως <δοκοῦσιν> αὐτόθι καὶ οἱ πένητες καὶ ὁ δῆμος πλέον ἔχειν τῶν γενναίων καὶ τῶν πλουσίων διὰ τόδε, ὅτι ὁ δῆμός ἐστιν ὁ ἐλαύνων τὰς ναῦς καὶ ὁ τὴν δύναμιν περιτιθεὶς τῇ πόλει, καὶ οἱ κυβερνῆται καὶ οἱ κελευσταὶ καὶ οἱ πεντηκόνταρχοι καὶ οἱ πρῳρᾶται καὶ οἱ ναυπηγοί, – οὗτοί εἰσιν οἱ τὴν δύναμιν περιτιθέντες τῇ πόλει πολὺ μᾶλλον ἢ οἱ ὁπλῖται καὶ οἱ γενναῖοι καὶ οἱ χρηστοί. ἐπειδὴ οὖν ταῦτα οὕτως ἔχει, δοκεῖ δίκαιον εἶναι πᾶσι τῶν ἀρχῶν μετεῖναι ἔν τε τῷ κλήρῳ καὶ ἐν τῇ χειροτονίᾳ, καὶ λέγειν ἐξεῖναι τῷ βουλομένῳ τῶν πολιτῶν.

[3] ἔπειτα ὁπόσαι μὲν σωτηρίαν φέρουσι τῶν ἀρχῶν χρησταὶ οὖσαι καὶ μὴ χρησταὶ κίνδυνον τῷ δήμῳ ἅπαντι, τούτων μὲν τῶν ἀρχῶν οὐδὲν δεῖται ὁ δῆμος μετεῖναι· — οὔτε τῶν στρατηγιῶν κλήρῳ οἴονταί σφισι χρῆναι μετεῖναι οὔτε τῶν ἱππαρχιῶν. — γιγνώσκει γὰρ ὁ δῆμος ὅτι πλείω ὠφελεῖται ἐν τῷ μὴ αὐτὸς ἄρχειν ταύτας τὰς ἀρχάς, ἀλλ᾽ ἐᾶν τοὺς δυνατωτάτους ἄρχειν· ὁπόσαι δ᾽ εἰσὶν ἀρχαὶ μισθοφορίας ἕνεκα καὶ ὠφελείας εἰς τὸν οἶκον, ταύτας ζητεῖ ὁ δῆμος ἄρχειν.

[4] ἔπειτα δὲ ὃ ἔνιοι θαυμάζουσιν ὅτι πανταχοῦ πλέον νέμουσι τοῖς πονηροῖς καὶ πένησι καὶ δημοτικοῖς ἢ τοῖς χρηστοῖς, ἐν αὐτῷ τούτῳ φανοῦνται τὴν δημοκρατίαν διασῴζοντες. οἱ μὲν γὰρ πένητες καὶ οἱ δημόται καὶ οἱ χείρους εὖ πράττοντες καὶ πολλοὶ οἱ τοιοῦτοι γιγνόμενοι τὴν δημοκρατίαν αὔξουσιν· ἐὰν δὲ εὖ πράττωσιν οἱ πλούσιοι καὶ οἱ χρηστοί, ἰσχυρὸν τὸ ἐναντίον σφίσιν αὐτοῖς καθιστᾶσιν οἱ δημοτικοί.

[5] ἔστι δ᾽ <ἐν> πάσῃ γῇ τὸ βέλτιστον ἐναντίον τῇ δημοκρατίᾳ· ἐν γὰρ τοῖς βελτίστοις ἔνι ἀκολασία τε ὀλιγίστη καὶ ἀδικία, ἀκρίβεια δὲ πλείστη εἰς τὰ χρηστά, ἐν δὲ τῷ δήμῳ ἀμαθία τε πλείστη καὶ ἀταξία καὶ πονηρία· ἥ τε γὰρ πενία αὐτοὺς μᾶλλον ἄγει ἐπὶ τὰ αἰσχρὰ καὶ ἡ ἀπαιδευσία καὶ ἡ ἀμαθία <ἡ> δι᾽ ἔνδειαν χρημάτων <ἔνεστι> ἐνίοις τῶν ἀνθρώπων.

Il sistema politico di Atene

I. [1] <A> A proposito del sistema politico degli ateniesi, sul fatto che abbiano scelto questo tipo di sistema politico,[c–1] li disapprovo per il seguente motivo: che scegliendo così, hanno scelto che la gentaglia stia meglio della gente onesta, ed è proprio questo il motivo per cui li disapprovo.[c–2] Ma, dato che è così che hanno deciso, dimostrerò come difendano bene il loro sistema politico, e insieme perché, per tutto il resto, si comportino in modo tale per cui a tutti gli altri greci sembra che siano in errore.[c–3]

[2] Per prima cosa, dunque dirò che qui <ad Atene>[c–4] a buona ragione[c–5] sia i lavoratori sia il popolo hanno più potere dei nobili e dei ricchi ed è per questo motivo: perché è il popolo che fa andare le navi e dà potenza alla città. Timonieri, caporematori, sottoufficiali, piloti, carpentieri: sono costoro che danno potenza alla città molto più degli opliti, dei nobili, delle persone oneste.[c–6] E dato che è così che stanno le cose, pare giusto che tutti possano partecipare alle cariche politiche, sia alle elezioni per sorteggio sia per alzata di mano,[c–7] e che abbia la facoltà di prendere la parola chiunque dei cittadini lo voglia.[c–8]

[3] Comunque per quanto riguarda tutte quelle cariche che, se gestite degnamente portano salvezza, ma se non sono gestite degnamente comportano un pericolo per tutto il popolo, questo tipo di cariche il popolo non richiede di condividerle – e perciò ritengono di non dover partecipare al sorteggio per l'elezione degli strateghi, né a quello per i comandanti della cavalleria. Sa bene infatti, il popolo, che ha più vantaggio a non farsi carico direttamente di quelle cariche, ma a lasciarle a chi è più capace di governare. Invece tutte le cariche che prevedono un compenso e dei profitti personali, queste il popolo cerca di accaparrarsele.[c–9]

[4] Quanto al fatto poi che alcuni si stupiscono che in tutti i campi diano più spazio alla gentaglia, ai lavoratori, a quelli del popolo, piuttosto che alle persone oneste, apparirà chiaro che proprio così preservano la democrazia. Infatti se i lavoratori, la gente del popolo e, insomma, i peggiori, stanno bene, essendo questi in molti rafforzano la democrazia; se invece stanno bene i possidenti e le persone oneste, quelli del partito del popolo rafforzano la parte a loro avversa.[c–10]

[5] Dovunque al mondo, infatti, i migliori sono avversi alla democrazia: nei migliori, infatti, si trovano in minimo grado intemperanza e ingiustizia e c'è invece la massima cura dell'onestà; nel popolo si trovano invece al massimo grado ignoranza, indisciplina e disonestà.[c–11] Perché è soprattutto la povertà che li trascina alla bassezza, e l'incultura e l'ignoranza che in alcuni derivano dalla mancanza di mezzi.[c–12]

[6] — εἴποι δ᾽ ἄν τις ὡς ἐχρῆν αὐτοὺς μὴ ἐᾶν λέγειν πάντας ἑξῆς μηδὲ βουλεύειν, ἀλλὰ τοὺς δεξιωτάτους καὶ ἄνδρας ἀρίστους.
— οἱ δὲ καὶ ἐν τούτῳ ἄριστα βουλεύονται ἐῶντες καὶ τοὺς πονηροὺς λέγειν. εἰ μὲν γὰρ οἱ χρηστοὶ ἔλεγον καὶ ἐβουλεύοντο, τοῖς ὁμοίοις σφίσιν αὐτοῖς ἦν ἀγαθά, τοῖς δὲ δημοτικοῖς οὐκ ἀγαθά. νῦν δὲ λέγων ὁ βουλόμενος ἀναστάς, ἄνθρωπος πονηρός, ἐξευρίσκει τὸ ἀγαθὸν αὑτῷ τε καὶ τοῖς ὁμοίοις αὑτῷ.

[7] — εἴποι τις ἄν, τί ἂν οὖν γνοίη ἀγαθὸν αὑτῷ ἢ τῷ δήμῳ τοιοῦτος ἄνθρωπος;
— οἱ δὲ γιγνώσκουσιν ὅτι ἡ τούτου ἀμαθία καὶ πονηρία καὶ εὔνοια μᾶλλον λυσιτελεῖ ἢ ἡ τοῦ χρηστοῦ ἀρετὴ καὶ σοφία καὶ κακόνοια.

[8] εἴη μὲν οὖν ἂν πόλις οὐκ ἀπὸ τοιούτων διαιτημάτων ἡ βελτίστη, ἀλλ᾽ ἡ δημοκρατία μάλιστ᾽ ἂν σῴζοιτο οὕτως.
— ὁ γὰρ δῆμος βούλεται οὐκ εὐνομουμένης τῆς πόλεως αὐτὸς δουλεύειν, ἀλλ᾽ ἐλεύθερος εἶναι καὶ ἄρχειν, τῆς δὲ κακονομίας αὐτῷ ὀλίγον μέλει.
— ὃ γὰρ σὺ νομίζεις οὐκ εὐνομεῖσθαι, αὐτὸς ἀπὸ τούτου ἰσχύει ὁ δῆμος καὶ ἐλεύθερός ἐστιν.

[9] εἰ δ᾽ εὐνομίαν ζητεῖς, πρῶτα μὲν ὄψει τοὺς δεξιωτάτους αὐτοῖς τοὺς νόμους τιθέντας· ἔπειτα κολάσουσιν οἱ χρηστοὶ τοὺς πονηροὺς καὶ βουλεύσουσιν οἱ χρηστοὶ περὶ τῆς πόλεως καὶ οὐκ ἐάσουσι μαινομένους ἀνθρώπους βουλεύειν οὐδὲ λέγειν οὐδὲ ἐκκλησιάζειν. ἀπὸ τούτων τοίνυν τῶν ἀγαθῶν τάχιστ᾽ ἂν ὁ δῆμος εἰς δουλείαν καταπέσοι.

[10] — τῶν δούλων δ᾽ αὖ καὶ τῶν μετοίκων πλείστη ἐστὶν Ἀθήνησιν ἀκολασία, καὶ οὔτε πατάξαι ἔξεστιν αὐτόθι οὔτε ὑπεκστήσεταί σοι ὁ δοῦλος.
— οὗ δ᾽ ἕνεκέν ἐστι τοῦτο ἐπιχώριον ἐγὼ φράσω. εἰ νόμος ἦν τὸν δοῦλον ὑπὸ τοῦ ἐλευθέρου τύπτεσθαι ἢ τὸν μέτοικον ἢ τὸν ἀπελεύθερον, πολλάκις ἂν οἰηθεὶς εἶναι τὸν Ἀθηναῖον δοῦλον ἐπάταξεν ἄν· ἐσθῆτά τε γὰρ οὐδὲν βελτίων ὁ δῆμος αὐτόθι ἢ οἱ δοῦλοι καὶ οἱ μέτοικοι καὶ τὰ εἴδη οὐδὲν βελτίους εἰσίν.

[6] <B> Ma qualcuno potrebbe dire che non si doveva lasciare a tutti, uno via l'altro, la libertà di prendere la parola e il potere di decisione in Consiglio, ma solo ai più capaci, ai migliori.[c–13]
<A> Invece gli ateniesi anche in questo hanno deciso nel modo che più gli convenne, lasciando facoltà di parola anche alla gentaglia. Se infatti fossero gli onesti ad avere facoltà di parola e a decidere in Consiglio, sarebbe un bene per i loro pari ma non per quelli del popolo. Ora invece chiunque voglia, anche se è una canaglia, si alza in piedi a parlare, e ottiene ciò che è bene per sé e per i suoi simili.[c–14]

[7] <B> Qualcuno potrebbe dire: come può un tipo del genere riconoscere ciò che è bene per sé e per il popolo?
<A> Ma il fatto è che sanno bene che un'ignoranza del genere, unita alla disonestà e alla buona disposizione <nei loro confronti>, comporta per loro un vantaggio maggiore della virtù, della saggezza e della cattiva disposizione <nei loro confronti> di una persona onesta.

[8] Certo che non è con comportamenti di questo tipo che si avrà la migliore delle città, ma è proprio questo il modo con cui la democrazia si preserva.[c–15]
<B> Perché ciò che il popolo vuole non è essere schiavo in una città retta a buongoverno; vuole invece essere libero e comandare, e poco gli importa del malgoverno.
<A> Però è proprio da ciò che tu giudichi contrario al buongoverno che il popolo trae la sua forza e la libertà.

[9] Se invece è il buongoverno che cerchi, per prima cosa ti accorgerai che sono i più capaci a fare le leggi, e vedrai poi gli onesti punire la gentaglia, e soltanto gli onesti prendere decisioni, senza consentire a dei dementi la facoltà di decidere in Consiglio, di prendere la parola e di riunirsi in assemblea. Ma con questi buoni principi, in brevissimo tempo il popolo cadrebbe in schiavitù.[c–16]

[10]<B> Schiavi e immigrati hanno invece, in Atene, la più grande impunità: non è lecito, qui, bastonarli, né uno schiavo mai ti cederà il passo per strada.
<A> La ragione per cui sia in vigore questa disposizione ateniese ora te la dirò. Se ci fosse una legge secondo cui uno schiavo – o fosse un immigrato, o un liberto – può essere bastonato da un libero cittadino, capiterebbe spesso a qualcuno di bastonare un cittadino ateniese, prendendolo per uno schiavo. Infatti, qui, quanto all'abito la gente del popolo non si distingue affatto dagli schiavi e dagli immigrati, e neppure nell'aspetto si distingue.

[11] εἰ δέ τις καὶ τοῦτο θαυμάζει, ὅτι ἐῶσι τοὺς δούλους τρυφᾶν αὐτόθι καὶ μεγαλοπρεπῶς διαιτᾶσθαι ἐνίους, καὶ τοῦτο γνώμῃ φανεῖεν ἂν ποιοῦντες. ὅπου γὰρ ναυτικὴ δύναμίς ἐστιν, ἀπὸ χρημάτων ἀνάγκη τοῖς ἀνδραπόδοις δουλεύειν, ἵνα λαμβάνωμεν <ὧν> πράττῃ τὰς ἀποφοράς, καὶ ἐλευθέρους ἀφιέναι. ὅπου δ᾽ εἰσὶ πλούσιοι δοῦλοι, οὐκέτι ἐνταῦθα λυσιτελεῖ τὸν ἐμὸν δοῦλον σὲ δεδιέναι.
— ἐν δὲ τῇ Λακεδαίμονι ὁ ἐμὸς δοῦλος σ᾽ ἐδεδοίκει.
— ἐὰν δὲ δεδίῃ ὁ σὸς δοῦλος ἐμέ, κινδυνεύσει καὶ τὰ χρήματα διδόναι τὰ ἑαυτοῦ ὥστε μὴ κινδυνεύειν περὶ ἑαυτοῦ.

[12] διὰ τοῦτ᾽ οὖν ἰσηγορίαν καὶ τοῖς δούλοις πρὸς τοὺς ἐλευθέρους ἐποιήσαμεν — καὶ τοῖς μετοίκοις πρὸς τοὺς ἀστούς, διότι δεῖται ἡ πόλις μετοίκων διά τε τὸ πλῆθος τῶν τεχνῶν καὶ διὰ τὸ ναυτικόν· διὰ τοῦτο οὖν καὶ τοῖς μετοίκοις εἰκότως τὴν ἰσηγορίαν ἐποιήσαμεν.

[13] τοὺς δὲ γυμναζομένους αὐτόθι καὶ τὴν μουσικὴν ἐπιτηδεύοντας καταλέλυκεν ὁ δῆμος, νομίζων τοῦτο οὐ καλὸν εἶναι, γνοὺς ὅτι οὐ δυνατὸς ταῦτά ἐστιν ἐπιτηδεύειν. ἐν ταῖς χορηγίαις αὖ καὶ γυμνασιαρχίαις καὶ τριηραρχίαις γιγνώσκουσιν ὅτι χορηγοῦσι μὲν οἱ πλούσιοι, χορηγεῖται δὲ ὁ δῆμος, καὶ γυμνασιαρχοῦσιν οἱ πλούσιοι καὶ τριηραρχοῦσιν, ὁ δὲ δῆμος τριηραρχεῖται καὶ γυμνασιαρχεῖται. ἀξιοῖ γοῦν ἀργύριον λαμβάνειν ὁ δῆμος καὶ ᾄδων καὶ τρέχων καὶ ὀρχούμενος καὶ πλέων ἐν ταῖς ναυσίν, ἵνα αὐτός τε ἔχῃ καὶ οἱ πλούσιοι πενέστεροι γίγνωνται. ἔν τε τοῖς δικαστηρίοις οὐ τοῦ δικαίου αὐτοῖς μᾶλλον μέλει ἢ τοῦ αὐτοῖς συμφόρου.

[14] περὶ δὲ τῶν συμμάχων, ὅτι ἐκπλέοντες συκοφαντοῦσιν ὡς δοκοῦσι καὶ μισοῦσι τοὺς χρηστούς, — γιγνώσκοντες ὅτι μισεῖσθαι μὲν ἀνάγκη τὸν ἄρχοντα ὑπὸ τοῦ ἀρχομένου, εἰ δὲ ἰσχύσουσιν οἱ πλούσιοι καὶ οἱ χρηστοὶ ἐν ταῖς πόλεσιν, ὀλίγιστον χρόνον ἡ ἀρχὴ ἔσται τοῦ δήμου τοῦ Ἀθήνησι, διὰ ταῦτα οὖν τοὺς μὲν χρηστοὺς ἀτιμοῦσι καὶ χρήματα ἀφαιροῦνται καὶ ἐξελαύνονται καὶ ἀποκτείνουσι, τοὺς δὲ πονηροὺς αὔξουσιν. οἱ δὲ χρηστοὶ Ἀθηναίων τοὺς χρηστοὺς ἐν ταῖς συμμαχίσι πόλεσι σῴζουσι, γιγνώσκοντες ὅτι σφίσιν ἀγαθόν ἐστι τοὺς βελτίστους σῴζειν ἀεὶ ἐν ταῖς πόλεσιν.

[15] — εἴποι δέ τις ἂν ὅτι ἰσχύς ἐστιν αὕτη Ἀθηναίων, ἐὰν οἱ σύμμαχοι δυνατοὶ ὦσι χρήματα εἰσφέρειν.
— τοῖς δὲ δημοτικοῖς δοκεῖ μεῖζον ἀγαθὸν εἶναι τὰ τῶν συμμάχων χρήματα ἕνα ἕκαστον Ἀθηναίων ἔχειν, ἐκείνους δὲ ὅσον ζῆν, καὶ ἐργάζεσθαι ἀδυνάτους ὄντας ἐπιβουλεύειν.

[11] E se qualcuno anche di questo si stupisce, del fatto che qui si consenta che gli schiavi vivano agiatamente e che alcuni conducano una vita addirittura lussuosa, anche questo parrà evidente che lo fanno a ragion veduta.[c–17] Laddove infatti c'è una potenza navale, per far denaro è necessario diventare servi dei propri schiavi, per trarre il massimo profitto dalle loro attività: occorre, insomma, che li si lasci liberi.[c–18] E dove poi gli schiavi sono ricchi, non c'è più bisogno che il mio schiavo abbia soggezione di te.
<B> A Sparta invece il mio schiavo ha da sempre soggezione di te![c–19]
<A> E se il tuo schiavo ha soggezione di me, rischierebbe anche di affidarmi il suo denaro per non rischiarlo in proprio.

[12] Questo è il motivo per cui abbiamo concesso anche agli schiavi pari diritto di parola rispetto ai liberi, e anche agli immigrati[c–20] rispetto ai cittadini, perché la città ha bisogno degli immigrati per tanti mestieri, e anche per la flotta. Questo insomma pare sia il motivo per cui abbiamo concesso diritto di parola anche agli immigrati.[c–21]

[13] Quanto a quelli che esercitano attività ginniche o artistiche, il popolo li ha sempre danneggiati, proprio perché non crede nelle arti e sa bene di non essere capace di esercitarle. D'altronde, negli allestimenti teatrali, nei finanziamenti delle attività sportive e nell'armamento delle triremi sanno bene che per il teatro chi paga gli allestimenti sono i ricchi, ma è il popolo a mettere in scena gli spettacoli, e così per le triremi e per gare sportive, i ricchi danno i sovvenzionamenti ma è il popolo che fa andare le triremi e partecipa alle gare.[c–22] Cosicché il popolo ritiene di dover prendere del denaro se canta, se corre, se danza o se si imbarca sulle navi, di modo che loro prendono soldi, mentre i ricchi diventano sempre più poveri. E anche nei tribunali, a loro nulla importa della giustizia, ma del profitto che ne ricavano.[c–23]

[14] Quanto poi agli alleati, sul fatto che quando fanno spedizioni navali, calunniano, perseguitano e ricattano gli onesti, <lo fanno> perché sanno bene che per forza chi comanda è odiato da chi è comandato, e che se in tutte le città si rafforzassero i ricchi e i potenti, l'impero del popolo di Atene durerebbe pochissimo. Questo è il motivo per cui privano dei diritti gli onesti, li espropriano dei loro beni, li mettono al bando e li uccidono, e sostengono invece la gentaglia. Fra gli ateniesi, invece, quanti sono onesti sostengono gli onesti nelle città alleate, ben sapendo che è un vantaggio per loro stessi preservare sempre i migliori nelle altre città.[c–24]

[15] <B> Qualcuno però potrebbe dire che la forza di Atene sta proprio nel fatto che gli alleati siano in grado di pagare il tributo.
<A> Ma i democratici ritengono sia meglio che il denaro degli alleati l'abbiano gli ateniesi, distribuito un po' per ciascuno, e che agli alleati è bene che resti solo quanto basta per vivere, e che debbano lavorare senza aver tempo così per poter organizzare trame contro di loro.[c–25]

[16] — δοκεῖ δὲ ὁ δῆμος ὁ Ἀθηναίων καὶ ἐν τῷδε κακῶς βουλεύεσθαι, ὅτι τοὺς συμμάχους ἀναγκάζουσι πλεῖν ἐπὶ δίκας Ἀθήναζε.
— οἱ δὲ ἀντιλογίζονται ὅσα ἐν τούτῳ ἔνι ἀγαθὰ τῷ δήμῳ τῷ Ἀθηναίων· πρῶτον μὲν ἀπὸ τῶν πρυτανείων τὸν μισθὸν δι᾽ ἐνιαυτοῦ λαμβάνειν· εἶτ᾽ οἴκοι καθήμενοι ἄνευ νεῶν ἔκπλου διοικοῦσι τὰς πόλεις τὰς συμμαχίδας, καὶ τοὺς μὲν τοῦ δήμου σῴζουσι, τοὺς δ᾽ ἐναντίους ἀπολλύουσιν ἐν τοῖς δικαστηρίοις· εἰ δὲ οἴκοι εἶχον ἕκαστοι τὰς δίκας, ἅτε ἀχθόμενοι Ἀθηναίοις τούτους ἂν σφῶν αὐτῶν ἀπώλλυσαν οἵτινες φίλοι μάλιστα ἦσαν Ἀθηναίων τῷ δήμῳ.

[17] πρὸς δὲ τούτοις ὁ δῆμος τῶν Ἀθηναίων τάδε κερδαίνει τῶν δικῶν Ἀθήνησιν οὐσῶν τοῖς συμμάχοις. πρῶτον μὲν γὰρ ἡ ἑκατοστὴ τῇ πόλει πλείων ἡ ἐν Πειραιεῖ· ἔπειτα εἴ τῳ συνοικία ἐστίν, ἄμεινον πράττει· ἔπειτα εἴ τῳ ζεῦγός ἐστιν ἢ ἀνδράποδον μισθοφοροῦν· ἔπειτα οἱ κήρυκες ἄμεινον πράττουσι διὰ τὰς ἐπιδημίας τὰς τῶν συμμάχων.

[18] πρὸς δὲ τούτοις, εἰ μὲν μὴ ἐπὶ δίκας ᾖεσαν οἱ σύμμαχοι, τοὺς ἐκπλέοντας Ἀθηναίων ἐτίμων ἂν μόνους, τούς τε στρατηγοὺς καὶ τοὺς τριηράρχους καὶ πρέσβεις· νῦν δ᾽ ἠνάγκασται τὸν δῆμον κολακεύειν τὸν Ἀθηναίων εἷς ἕκαστος τῶν συμμάχων, γιγνώσκων ὅτι δεῖ μὲν ἀφικόμενον Ἀθήναζε δίκην δοῦναι καὶ λαβεῖν οὐκ ἐν ἄλλοις τισὶν ἀλλ᾽ ἐν τῷ δήμῳ, ὅς ἐστι δὴ νόμος Ἀθήνησι. καὶ ἀντιβολῆσαι ἀναγκάζεται ἐν τοῖς δικαστηρίοις καὶ εἰσιόντος του ἐπιλαμβάνεσθαι τῆς χειρός. διὰ τοῦτο οὖν οἱ σύμμαχοι δοῦλοι τοῦ δήμου τῶν Ἀθηναίων καθεστᾶσι μᾶλλον.

[19] πρὸς δὲ τούτοις διὰ τὴν κτῆσιν τὴν ἐν τοῖς ὑπερορίοις καὶ διὰ τὰς ἀρχὰς τὰς εἰς τὴν ὑπερορίαν λελῆθασι μανθάνοντες ἐλαύνειν τῇ κώπῃ αὐτοί τε καὶ οἱ ἀκόλουθοι· ἀνάγκη γὰρ ἄνθρωπον πολλάκις πλέοντα κώπην λαβεῖν καὶ αὐτὸν καὶ τὸν οἰκέτην, καὶ ὀνόματα μαθεῖν τὰ ἐν τῇ ναυτικῇ·

[20] καὶ κυβερνῆται ἀγαθοὶ γίγνονται δι᾽ ἐμπειρίαν τε τῶν πλόων καὶ διὰ μελέτην· ἐμελέτησαν δὲ οἱ μὲν πλοῖον κυβερνῶντες, οἱ δὲ ὁλκάδα, οἱ δ᾽ ἐντεῦθεν ἐπὶ τριήρεσι κατέστησαν· οἱ δὲ πολλοὶ ἐλαύνειν εὐθὺς [ὡς] οἷοί τε εἰσβάντες εἰς ναῦς, ἅτε ἐν παντὶ τῷ βίῳ προμεμελετηκότες.

II. [1] τὸ δὲ ὁπλιτικὸν αὐτοῖς, ὃ ἥκιστα δοκεῖ εὖ ἔχειν Ἀθήνησιν, οὕτω καθέστηκεν, καὶ τῶν μὲν πολεμίων ἥττους τε σφᾶς αὐτοὺς ἡγοῦνται εἶναι καὶ ὀλείζους, τῶν δὲ συμμάχων, οἳ φέρουσι τὸν φόρον, καὶ κατὰ γῆν κρατιστεύουσι, καὶ νομίζουσι τὸ ὁπλιτικὸν ἀρκεῖν, εἰ τῶν συμμάχων κρείττονές εἰσι.

[16] <B> Pare poi che il popolo di Atene abbia preso una pessima decisione anche su un'altra questione: costringere gli alleati a navigare fino ad Atene per i processi. <A> Ma quelli controbattono con tutti i vantaggi che soltanto per questo ha il popolo degli ateniesi: per prima cosa grazie al fondo delle cauzioni ogni anno c'è da prendere lo stipendio; poi, standosene a casa propria, senza dover affrontare viaggi per mare, amministrano le città alleate e nei processi salvano quelli che stanno dalla parte del popolo, e rovinano per contro i loro nemici. Se invece ciascuno avesse a casa propria i tribunali, per l'odio che portano agli ateniesi rovinerebbero tutti quanti fra loro simpatizzano per il partito del popolo di Atene.[c–26]

[17] Inoltre il popolo di Atene ricava i seguenti guadagni dal fatto che i processi degli alleati si tengano in Atene: per prima cosa l'incremento per la città della tassa della centesima <sulle navi che arrivano> al Pireo. Poi, se uno ha da affittare una casa, gli affari gli vanno meglio; un altro, se ha animali da trasporto o uno schiavo da noleggiare, ha il suo guadagno; poi, ancora, con il via vai in città degli alleati gli affari vanno meglio anche per i messi pubblici.[c–27]

[18] Inoltre se gli alleati non venissero più per i processi, terrebbero in considerazione solo gli ateniesi che navigano per mare: ammiragli, capitani di navi, ambasciatori. Ora invece ciascuno degli alleati si trova costretto ad adulare il popolo di Atene, ben sapendo che deve andare ad Atene per avere giustizia o per essere condannato, e che non sarà nelle mani di nessun altro se non del popolo, che in Atene è per l'appunto la legge. E si trova costretto nei tribunali a supplicare e a prendere per il braccio chiunque incontri. Per questo motivo gli alleati si trovano a essere sempre più schiavi del popolo ateniese.[c–28]

[19] Inoltre per i possedimenti in terre d'oltremare e per le cariche che assumono nelle terre d'oltremare, senza accorgersene hanno imparato a maneggiare il remo, loro e insieme il loro seguito: infatti, per forza capita che uno che naviga spesso si trovi a prendere in mano il remo, lui e il suo servo, e che impari i termini dell'arte nautica.

[20] Sono diventati così bravi piloti per l'esperienza di navigazione e per la pratica. C'è chi fa pratica pilotando imbarcazioni comuni, chi navi da trasporto, mentre altri poi sono passati sulle triremi da guerra: i più sono capaci ad andare per mare da subito, appena salgono a bordo, come se prima, in tutta la loro vita, non si fossero esercitati a fare altro.[c–29]

II. [1] Quanto all'esercito oplitico, che a quanto pare è molto debole ad Atene, la situazione è questa, e cioè: rispetto ai nemici sono consapevoli di essere inferiori per valore e per numero, ma rispetto agli alleati che pagano tributo, sono più forti anche nelle milizie di terra, e ritengono che l'esercito oplitico sia sufficiente se sono più forti degli alleati.[c–30]

[2] πρὸς δὲ καὶ κατὰ τύχην τι αὐτοῖς τοιοῦτον καθέστηκε· τοῖς μὲν κατὰ γῆν ἀρχομένοις οἷόν τ᾽ ἐστὶν ἐκ μικρῶν πόλεων συνοικισθέντας ἀθρόους μάχεσθαι, τοῖς δὲ κατὰ θάλατταν ἀρχομένοις, ὅσοι νησιῶταί εἰσιν, οὐχ οἷόν τε συνάρασθαι εἰς τὸ αὐτὸ τὰς πόλεις· ἡ γὰρ θάλαττα ἐν τῷ μέσῳ, οἱ δὲ κρατοῦντες θαλασσοκράτορές εἰσιν· εἰ δ᾽ οἷόν τε καὶ λαθεῖν συνελθοῦσιν εἰς ταὐτὸ τοῖς νησιώταις εἰς μίαν νῆσον, ἀπολοῦνται λιμῷ·

[3] ὁπόσαι δ᾽ ἐν τῇ ἠπείρῳ εἰσὶ πόλεις ὑπὸ τῶν Ἀθηναίων ἀρχόμεναι, αἱ μὲν μεγάλαι διὰ δέος ἄρχονται, αἱ δὲ μικραὶ πάνυ διὰ χρείαν· οὐ γὰρ ἔστι πόλις οὐδεμία ἥτις οὐ δεῖται εἰσάγεσθαί τι ἢ ἐξάγεσθαι. ταῦτα τοίνυν οὐκ ἔσται αὐτῇ, ἐὰν μὴ ὑπήκοος ᾖ τῶν ἀρχόντων τῆς θαλάττης.

[4] ἔπειτα δὲ τοῖς ἄρχουσι τῆς θαλάττης οἷόν τ᾽ ἐστὶ ποιεῖν ἅπερ τοῖς τῆς γῆς ἐνίοτε, τέμνειν τὴν γῆν τῶν κρειττόνων· παραπλεῖν γὰρ ἔξεστιν ὅπου ἂν μηδεὶς ᾖ πολέμιος ἢ ὅπου ἂν ὀλίγοι, ἐὰν δὲ προσίωσιν, ἀναβάντα ἀποπλεῖν· καὶ τοῦτο ποιῶν ἧττον ἀπορεῖ ἢ ὁ πεζῇ παραβοηθῶν.

[5] ἔπειτα δὲ τοῖς μὲν κατὰ θάλατταν ἄρχουσιν οἷόν τ᾽ ἀποπλεῦσαι ἀπὸ τῆς σφετέρας αὐτῶν ὁπόσον βούλει πλοῦν, τοῖς δὲ κατὰ γῆν οὐχ οἷόν τε ἀπὸ τῆς σφετέρας αὐτῶν ἀπελθεῖν πολλῶν ἡμερῶν ὁδόν· βραδεῖαί τε γὰρ αἱ πορεῖαι καὶ σῖτον οὐχ οἷόν τε ἔχειν πολλοῦ χρόνου πεζῇ ἰόντας. καὶ τὸν μὲν πεζῇ ἰόντα δεῖ διὰ φιλίας ἰέναι ἢ νικᾶν μαχόμενον, τὸν δὲ πλέοντα, οὗ μὲν ἂν ᾖ κρείττων, ἔξεστιν ἀποβῆναι <οὗ δ' ἂν μὴ ᾖ, μὴ ἀποβῆναι> ταύτῃ τῆς γῆς, ἀλλὰ παραπλεῦσαι, ἕως ἂν ἐπὶ φιλίαν χώραν ἀφίκηται ἢ ἐπὶ ἧττους αὐτοῦ.

[6] ἔπειτα νόσους τῶν καρπῶν αἳ ἐκ Διός εἰσιν οἱ μὲν κατὰ γῆν κράτιστοι χαλεπῶς φέρουσιν, οἱ δὲ κατὰ θάλατταν ῥᾳδίως. οὐ γὰρ ἅμα πᾶσα γῆ νοσεῖ· ὥστε ἐκ τῆς εὐθενούσης ἀφικνεῖται τοῖς τῆς θαλάττης ἄρχουσιν.

[7] εἰ δὲ δεῖ καὶ σμικροτέρων μνησθῆναι, διὰ τὴν ἀρχὴν τῆς θαλάττης πρῶτον μὲν τρόπους εὐωχιῶν ἐξηῦρον ἐπιμισγόμενοι ἄλλῃ ἄλλοις· <ὥστε> ὅ τι ἐν Σικελίᾳ ἡδὺ ἢ ἐν᾽Ιταλίᾳ ἢ ἐν Κύπρῳ ἢ ἐν Αἰγύπτῳ ἢ ἐν Λυδίᾳ ἢ ἐν τῷ Πόντῳ ἢ ἐν Πελοποννήσῳ ἢ ἄλλοθί που, ταῦτα πάντα εἰς ἓν ἥθροισται διὰ τὴν ἀρχὴν τῆς θαλάττης.

[8] ἔπειτα φωνὴν πᾶσαν ἀκούοντες ἐξελέξαντο τοῦτο μὲν ἐκ τῆς, τοῦτο δὲ ἐκ τῆς· καὶ οἱ μὲν Ἕλληνες ἰδίᾳ μᾶλλον καὶ φωνῇ καὶ διαίτῃ καὶ σχήματι χρῶνται, Ἀθηναῖοι δὲ κεκραμένῃ ἐξ ἁπάντων τῶν Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων.

[2] Perché è la fortuna ad averli posti in questa situazione: infatti quanti sono soggetti a una egemonia terrestre, possono sempre radunarsi dalle loro piccole città e combattere tutti assieme; invece quelli che sono soggetti a una egemonia marittima, se abitano su isole, non possono riunire le loro città nello stesso luogo, perché c'è il mare di mezzo, e il mare è controllato dai signori del mare; e se anche mai fosse possibile agli abitanti delle isole radunarsi di nascosto in uno stesso luogo, in una sola isola, soccomberebbero per fame.

[3] Quanto invece alle città di terraferma che stanno sotto il dominio di Atene, le grandi sono sottomesse per paura, le piccole per assoluta necessità. Non esiste infatti città che non abbia bisogno di importare o di esportare qualcosa, e questo non le sarà possibile se non si sottomette a chi ha il dominio sul mare.

[4] Inoltre chi ha il dominio sul mare può fare ciò che a chi domina sulla terraferma è possibile solo di rado, ovvero devastare il territorio dei nemici più forti di loro. Possono, infatti, navigare costeggiando terre dove non ci sia nessun nemico o dove ce ne siano pochi, e se il nemico si fa avanti, possono salpare e ripartire per mare: e così facendo, hanno sempre una via d'uscita a differenza di chi interviene via terra.

[5] Inoltre chi ha il dominio sul mare può salpare quando vuole dal proprio territorio, mentre quelli che hanno il dominio sulla terra, non possono allontanarsi dal loro territorio per un viaggio di molti giorni: lente infatti sono le marce e quanto al cibo non è possibile portarne scorte per molto tempo, andando a piedi. Chi va a piedi, poi, deve passare per paesi amici oppure procedere combattendo e vincendo <i nemici>; invece chi va per mare può approdare dove è più forte, e <se non può fare approdo> su quel territorio, può invece navigare lungo la costa, finché non giunge in un territorio amico o presso gente meno forte di lui.

[6] Quanto poi alle malattie dei raccolti che vengono dal cielo, per chi domina sulla terraferma sono dure da sopportare, facili invece per chi domina sul mare. Infatti non è mai malata tutta insieme, la terra: e così, dai paesi in cui il raccolto è andato bene, possono arrivare <rifornimenti> a chi domina sul mare.[c–31]

[7] Se poi dobbiamo ricordare anche cose meno importanti, con il dominio sul mare innanzitutto hanno trovato diversi stili culinari, venendo in contatto con posti diversi: e quanto c'è di prelibato in Sicilia, in Italia, a Cipro, in Egitto, in Lidia, nel Ponto, nel Peloponneso o in qualsiasi altro posto, si trova riunito in un solo luogo, <ad Atene> grazie al dominio sul mare.

[8] E inoltre, ascoltando tutte le lingue, hanno preso una parola da una lingua una dall'altra; e così, mentre gli altri greci hanno ciascuno la propria lingua, il proprio stile di vita, il proprio costume, gli ateniesi invece hanno mescolato elementi presi da tutti i greci e dai barbari.[c–32]

[9] θυσίας δὲ καὶ ἱερὰ καὶ ἑορτὰς καὶ τεμένη γνοὺς ὁ δῆμος ὅτι οὐχ οἷόν τέ ἐστιν ἑκάστῳ τῶν πενήτων θύειν καὶ εὐωχεῖσθαι καὶ ἵστασθαι ἱερὰ καὶ πόλιν οἰκεῖν καλὴν καὶ μεγάλην, ἐξηῦρεν ὅτῳ τρόπῳ ἔσται ταῦτα. θύουσιν οὖν δημοσίᾳ μὲν ἡ πόλις ἱερεῖα πολλά· ἔστι δὲ ὁ δῆμος ὁ εὐωχούμενος καὶ διαλαγχάνων τὰ ἱερεῖα.

[10] καὶ γυμνάσια καὶ λουτρὰ καὶ ἀποδυτήρια τοῖς μὲν πλουσίοις ἔστιν ἰδίᾳ ἐνίοις, ὁ δὲ δῆμος αὐτὸς αὑτῷ οἰκοδομεῖται ἰδίᾳ παλαίστρας πολλάς, ἀποδυτήρια, λουτρῶνας· καὶ πλείω τούτων ἀπολαύει ὁ ὄχλος ἢ οἱ ὀλίγοι καὶ οἱ εὐδαίμονες.

[11]τὸν δὲ πλοῦτον μόνοι οἷοί τ' εἰσὶν ἔχειν τῶν Ἑλλήνων καὶ τῶν βαρβάρων. εἰ γάρ τις πόλις πλουτεῖ ξύλοις ναυπηγησίμοις, ποῖ διαθήσεται, ἐὰν μὴ πείσῃ τὸν ἄρχοντα τῆς θαλάττης; τί δ' εἴ τις σιδήρῳ ἢ χαλκῷ ἢ λίνῳ πλουτεῖ πόλις, ποῖ διαθήσεται, ἐὰν μὴ πείσῃ τὸν ἄρχοντα τῆς θαλάττης; ἐξ αὐτῶν μέντοι τούτων καὶ δὴ νῆές μοί εἰσι, παρὰ μὲν τοῦ ξύλα, παρὰ δὲ τοῦ σίδηρος, παρὰ δὲ τοῦ χαλκός, παρὰ δὲ τοῦ λίνον, παρὰ δὲ τοῦ κηρός.

[12] πρὸς δὲ τούτοις ἄλλοσε ἄγειν οὐκ ἐάσουσιν οἵτινες ἀντίπαλοι ἡμῖν εἰσιν ἢ οὐ χρήσονται τῇ θαλάττῃ. καὶ ἐγὼ μὲν οὐδὲν ποιῶν ἐκ τῆς γῆς πάντα ταῦτα ἔχω διὰ τὴν θάλατταν, ἄλλη δ' οὐδεμία πόλις δύο τούτων ἔχει, οὐδ' ἔστι τῇ αὐτῇ ξύλα καὶ λίνον, ἀλλ' ὅπου λίνον ἐστὶ πλεῖστον, λεία χώρα καὶ ἄξυλος· οὐδὲ χαλκὸς καὶ σίδηρος ἐκ τῆς αὐτῆς πόλεως οὐδὲ τἆλλα δύο ἢ τρία μιᾷ πόλει, ἀλλὰ τὸ μὲν τῇ, τὸ δὲ τῇ.

[13] ἔτι δὲ πρὸς τούτοις παρὰ πᾶσαν ἤπειρόν ἐστιν ἢ ἀκτὴ προύχουσα ἢ νῆσος προκειμένη ἢ στενόπορόν τι· ὥστε ἔξεστιν ἐνταῦθα ἐφορμοῦσι τοῖς τῆς θαλάττης ἄρχουσι λωβᾶσθαι τοὺς τὴν ἤπειρον οἰκοῦντας.

[14] ἑνὸς δὲ ἐνδεεῖς εἰσιν· εἰ γὰρ νῆσον οἰκοῦντες θαλασσοκράτορες ἦσαν Ἀθηναῖοι, ὑπῆρχεν ἂν αὐτοῖς ποιεῖν μὲν κακῶς, εἰ ἐβούλοντο, πάσχειν δὲ μηδέν, ἕως τῆς θαλάττης ἦρχον, μηδὲ τμηθῆναι τὴν ἑαυτῶν γῆν μηδὲ προσδέχεσθαι τοὺς πολεμίους· νῦν δὲ οἱ γεωργοῦντες καὶ οἱ πλούσιοι Ἀθηναίων ὑπέρχονται τοὺς πολεμίους μᾶλλον, ὁ δὲ δῆμος, ἅτε εὖ εἰδὼς ὅτι οὐδὲν τῶν σφῶν ἐμπρήσουσιν οὐδὲ τεμοῦσιν, ἀδεῶς ζῇ καὶ οὐχ ὑπερχόμενος αὐτούς.

[9] Quanto poi ai sacrifici, ai riti, alle feste religiose, alla costruzione dei templi, il popolo sapendo bene che non è possibile al singolo plebeo, ciascuno per conto proprio, fare sacrifici, imbandire banchetti sacri, procurarsi le vittime, e fare bella e grande la città che abitano, hanno trovato questo modo: fanno i riti a spese pubbliche e la città celebra molti sacrifici, ma è poi il popolo che gode dei banchetti e che si divide le vittime.

[10] Quanto poi a palestre, bagni, spogliatoi: ci sono alcuni ricchi che ne hanno di privati, e invece il popolo costruisce per il suo uso privato molte palestre, spogliatoi, bagni <pubblici>, e di tutto questo gode la massa più che non i pochi e i benestanti.[c–33]

[11] Quanto alle risorse, sono loro i soli capaci di procurarsene fra tutti i greci e i barbari. Perché se una città è ricca di legname per costruire navi, dove mai lo potrà piazzare senza il consenso di chi ha il dominio sul mare? E come farà un'altra città che sia ricca di ferro, di bronzo o di lino, dove piazzerà i suoi prodotti senza il consenso di chi ha il dominio sul mare? Ora, è proprio con queste materie prime che io costruisco le mie navi: da uno importo legno, da un altro ferro, da un altro bronzo, da un altro lino, da un altro ancora cera.

[12] Inoltre non permetteranno di esportare altrove a chi ci è nemico, o non gli concederanno l'accesso via mare. Così io, senza trarre alcun prodotto da questa terra, ho tutto grazie al mare, mentre non esiste nessun'altra città che abbia a disposizione due <insieme> di questi prodotti: non ce n'è una <ad esempio> che abbia insieme legno e lino, perché dove c'è abbondanza di lino, il paesaggio è brullo e quindi privo di legname. Non c'è neppure bronzo e ferro che venga dalla medesima città, come non ci sono due o tre materiali che siano prodotti dalla stessa città, ma uno viene da una, uno da un'altra.[c–34]

[13] C'è da aggiungere che lungo tutto il continente la costa ha promontori o un'isola di fronte, o uno stretto, cosicché chi domina sul mare può agevolmente ancorarsi là e attaccare gli abitanti della terraferma.[c–35]

[14] Una sola cosa però a loro manca: se gli ateniesi fossero i signori del mare stando su un'isola, sarebbe loro possibile attaccare gli altri, se volessero, senza subire alcun danno, fintantoché mantenessero il dominio sul mare: il loro territorio non potrebbe essere devastato, né essere invaso dai nemici. Ora invece i proprietari terrieri e i possidenti di Atene si trovano a blandire i nemici, mentre il popolo, poiché sa bene che niente di sua proprietà sarà bruciato né distrutto, vive senza timore, senza dover blandire i nemici.[c–36]

[15] πρὸς δὲ τούτοις καὶ ἑτέρου δέους ἀπηλλαγμένοι ἂν ἦσαν, εἰ νῆσον ᾤκουν, μηδέποτε προδοθῆναι τὴν πόλιν ὑπ᾽ ὀλίγων μηδὲ πύλας ἀνοιχθῆναι μηδὲ πολεμίους ἐπεισπεσεῖν· πῶς γὰρ νῆσον οἰκούντων ταῦτ᾽ ἂν ἐγίγνετο; μηδ᾽ αὖ στασιάσαι τῷ δήμῳ μηδέν, εἰ νῆσον ᾤκουν· νῦν μὲν γὰρ εἰ στασιάσαιεν, ἐλπίδα ἂν ἔχοντες ἐν τοῖς πολεμίοις στασιάσειαν, ὡς κατὰ γῆν ἐπαξόμενοι· εἰ δὲ νῆσον ᾤκουν, καὶ ταῦτ᾽ ἂν ἀδεῶς εἶχεν αὐτοῖς.

[16] ἐπειδὴ οὖν ἐξ ἀρχῆς οὐκ ἔτυχον οἰκήσαντες νῆσον, νῦν τάδε ποιοῦσι· τὴν μὲν οὐσίαν ταῖς νήσοις παρατίθενται, πιστεύοντες τῇ ἀρχῇ τῇ κατὰ θάλατταν, τὴν δὲ Ἀττικὴν γῆν περιορῶσι τεμνομένην, γιγνώσκοντες ὅτι εἰ αὐτὴν ἐλεήσουσιν, ἑτέρων ἀγαθῶν μειζόνων στερήσονται.

[17] ἔτι δὲ συμμαχίας καὶ τοὺς ὅρκους ταῖς μὲν ὀλιγαρχουμέναις πόλεσιν ἀνάγκη ἐμπεδοῦν· ἢν δὲ μὴ ἐμμένωσι ταῖς συνθήκαις † ἢ ὑφ᾽ ὅτου ἀδικεῖ † ὀνόματα ἀπὸ τῶν ὀλίγων οἳ συνέθεντο· ἅσσα δ᾽ ἂν ὁ δῆμος σύνθηται, ἔξεστιν αὐτῷ ἑνὶ ἀνατιθέντι τὴν αἰτίαν τῷ λέγοντι καὶ τῷ ἐπιψηφίσαντι ἀρνεῖσθαι τοῖς ἄλλοις ὅτι οὐ παρῆν οὐδὲ ἀρέσκει ἔμοιγε, ἃ συγκείμενα πυνθάνονται ἐν πλήρει τῷ δήμῳ, καὶ εἰ μὴ δόξαι εἶναι ταῦτα, προφάσεις μυρίας ἐξηύρηκε τοῦ μὴ ποιεῖν ὅσα ἂν μὴ βούλωνται. καὶ ἂν μέν τι κακὸν ἀναβαίνῃ ἀπὸ ὧν ὁ δῆμος ἐβούλευσεν, αἰτιᾶται ὁ δῆμος ὡς ὀλίγοι ἄνθρωποι αὐτῷ ἀντιπράττοντες διέφθειραν, ἐὰν δέ τι ἀγαθὸν σφίσιν αὐτοῖς τὴν αἰτίαν ἀνατιθέασι.

[18] κωμῳδεῖν δ᾽ αὖ καὶ κακῶς λέγειν τὸν μὲν δῆμον οὐκ ἐῶσιν, ἵνα μὴ αὐτοὶ ἀκούωσι κακῶς, ἰδίᾳ δὲ κελεύουσιν, εἴ τίς τινα βούλεται, εὖ εἰδότες ὅτι οὐχὶ τοῦ δήμου ἐστὶν οὐδὲ τοῦ πλήθους ὁ κωμῳδούμενος ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, ἀλλ᾽ ἢ πλούσιος ἢ γενναῖος ἢ δυνάμενος, ὀλίγοι δέ τινες τῶν πενήτων καὶ τῶν δημοτικῶν κωμῳδοῦνται, καὶ οὐδ᾽ οὗτοι ἐὰν μὴ διὰ πολυπραγμοσύνην καὶ διὰ τὸ ζητεῖν πλέον τι ἔχειν τοῦ δήμου· ὥστε οὐδὲ τοὺς τοιούτους ἄχθονται κωμῳδουμένους.

[19] φημὶ οὖν ἔγωγε τὸν δῆμον τὸν Ἀθήνησι γιγνώσκειν οἵτινες χρηστοί εἰσι τῶν πολιτῶν καὶ οἵτινες πονηροί· γιγνώσκοντες δὲ τοὺς μὲν σφίσιν αὐτοῖς ἐπιτηδείους καὶ συμφόρους φιλοῦσι, κἂν πονηροὶ ὦσι, τοὺς δὲ χρηστοὺς μισοῦσι μᾶλλον· οὐ γὰρ νομίζουσι τὴν ἀρετὴν αὐτοῖς πρὸς τῷ σφετέρῳ ἀγαθῷ πεφυκέναι, ἀλλ᾽ ἐπὶ τῷ κακῷ· καὶ τοὐναντίον γε τούτου ἔνιοι, ὄντες ὡς ἀληθῶς τοῦ δήμου, τὴν φύσιν οὐ δημοτικοί εἰσι.

[15] Inoltre si libererebbero anche da un altro timore, se abitassero un'isola: la città infatti non potrebbe venire consegnata <ai nemici> da una minoranza <di traditori>, le porte non potrebbero venire aperte, i nemici fatti entrare all'interno. Come potrebbe, infatti, accadere ciò, se abitassero in un'isola? E poi non potrebbe esserci alcuna rivolta contro il partito del popolo, se abitassero in un'isola: ora infatti chi promuove rivolte lo può fare contando sui nemici <di Atene>, sperando che arrivino rinforzi via terra, ma se abitassero un'isola anche da questo punto di vista sarebbero al sicuro.[c–37]

[16] Però dato che, fin dalle origini, non hanno avuto in sorte di abitare un'isola, ora fanno così: il loro tesoro lo custodiscono nelle isole, confidando sul proprio dominio del mare; quanto al territorio dell'Attica, invece, quando viene devastato stanno a guardare, ben sapendo che se si lasciassero prendere dalla pietà perderebbero altri, e ben maggiori, beni.[c–38]

[17] Riguardo poi alle alleanze e ai patti, le città rette a oligarchia devono osservarle di necessità: infatti se non rispettano i patti, o se da qualcuno viene commesso un torto, i nomi dei responsabili sono fra quei pochi che hanno siglato gli accordi. Ma quando invece è il popolo che fa i patti, può sempre addebitare la responsabilità al solo relatore della proposta o a chi l'ha messa ai voti, mentre gli altri possono sostenere che non c'erano o che non erano d'accordo, seppure erano stati tutti, certamente, informati in piena assemblea delle condizioni. In sostanza, se il popolo decide che i patti non devono più essere tali, escogita mille pretesti per non fare ciò che non vuole.[c–39] E se poi c'è qualche conseguenza negativa delle decisioni prese dal popolo, il popolo stesso denuncia che una minoranza, al fine di contrastarlo, ha fatto danno <alla città>; al contrario, se invece capita qualcosa di positivo, rivendicano a se stessi il merito.

[18] Del resto poi, non permettono che il popolo sia messo in burla in commedia o che se ne parli male, per non essere messi in cattiva luce, e invece incoraggiano gli attacchi personali, se qualcuno li vuole fare, ben sapendo che per lo più non è uno del popolo né della massa a essere ridicolizzato in commedia, ma il ricco, o il nobile, o il potente. Pochi sono invece i lavoratori e la gente del popolo che vengono presi di mira nella commedia, e anzi non capita mai a meno che non si tratti di un faccendiere o di qualcuno che cerca di emergere rispetto al resto del popolo: perciò, se è gente di questo tipo a essere ridicolizzata in commedia, non se la prendono.[c–40]

[19] Io dico perciò che il popolo ad Atene sa bene chi fra i cittadini sono gli onesti e chi la gentaglia, ma che, proprio perché lo sanno bene, prediligono chi è bendisposto verso di loro e chi è a loro utile, anche se si tratta di gentaglia; hanno invece un odio particolare contro gli onesti, perché credono che la virtù in loro innata non vada a loro vantaggio ma a loro danno.[c–41]
<B> Ma, al contrario, alcuni, che pure in verità vengono dal popolo, non hanno natura di gente volgare.[c–42]

[20] — δημοκρατίαν δ᾽ ἐγὼ μὲν αὐτῷ τῷ δήμῳ συγγιγνώσκω· αὐτὸν μὲν γὰρ εὖ ποιεῖν παντὶ συγγνώμη ἐστίν· ὅστις δὲ μὴ ὢν τοῦ δήμου εἵλετο ἐν δημοκρατουμένῃ πόλει οἰκεῖν μᾶλλον ἢ ἐν ὀλιγαρχουμένῃ, ἀδικεῖν παρεσκευάσατο καὶ ἔγνω ὅτι μᾶλλον οἷόν τε διαλαθεῖν κακῷ ὄντι ἐν δημοκρατουμένῃ πόλει μᾶλλον ἢ ἐν ὀλιγαρχουμένῃ.

III. [1] καὶ περὶ τῆς Ἀθηναίων πολιτείας, τὸν μὲν τρόπον οὐκ ἐπαινῶ· ἐπειδήπερ δ᾽ ἔδοξεν αὐτοῖς δημοκρατεῖσθαι, εὖ μοι δοκοῦσι διασῴζεσθαι τὴν δημοκρατίαν τούτῳ τῷ τρόπῳ χρώμενοι ᾧ ἐγὼ ἐπέδειξα.
— ἔτι δὲ καὶ τάδε τινὰς ὁρῶ μεμφομένους Ἀθηναίους, ὅτι ἐνίοτε οὐκ ἔστιν αὐτόθι χρηματίσαι τῇ βουλῇ οὐδὲ τῷ δήμῳ ἐνιαυτὸν καθημένῳ ἀνθρώπῳ.
— καὶ τοῦτο Ἀθήνησι γίγνεται οὐδὲν δι᾽ ἄλλο ἢ διὰ τὸ πλῆθος τῶν πραγμάτων οὐχ οἵοί τε πάντας ἀποπέμπειν εἰσὶ χρηματίσαντες.

[2] πῶς γὰρ ἂν καὶ οἷοί τε εἶεν, οὕστινας πρῶτον μὲν δεῖ ἑορτάσαι ἑορτὰς ὅσας οὐδεμία τῶν Ἑλληνίδων πόλεων ἐν δὲ ταύταις ἧττόν τινα δυνατόν ἐστι διαπράττεσθαι τῶν τῆς πόλεως, ἔπειτα δὲ δίκας καὶ γραφὰς καὶ εὐθύνας ἐκδικάζειν ὅσας οὐδ᾽ οἱ σύμπαντες ἄνθρωποι ἐκδικάζουσι, τὴν δὲ βουλὴν βουλεύεσθαι πολλὰ μὲν περὶ τοῦ πολέμου, πολλὰ δὲ περὶ πόρου χρημάτων, πολλὰ δὲ περὶ νόμων θέσεως, πολλὰ δὲ περὶ τῶν κατὰ πόλιν ἀεὶ γιγνομένων, πολλὰ δὲ καὶ <περὶ τῶν ἐν> τοῖς συμμάχοις, καὶ φόρον δέξασθαι καὶ νεωρίων ἐπιμεληθῆναι καὶ ἱερῶν; ἆρα δή τι θαυμαστόν ἐστιν, εἰ τοσούτων ὑπαρχόντων πραγμάτων μὴ οἷοί τ᾽ εἰσὶ πᾶσιν ἀνθρώποις χρηματίσαι;
— λέγουσι δέ τινες·

[3] ἢν τις ἀργύριον ἔχων προσίῃ πρὸς βουλὴν ἢ δῆμον, χρηματιεῖται.
— ἐγὼ δὲ τούτοις ὁμολογήσαιμ᾽ ἂν ἀπὸ χρημάτων πολλὰ διαπράττεσθαι Ἀθήνησι, καὶ ἔτι ἂν πλείω διαπράττεσθαι, εἰ πλείους ἔτι ἐδίδοσαν ἀργύριον· τοῦτο μέντοι εὖ οἶδα, διότι πᾶσι διαπρᾶξαι ἡ πόλις […] τῶν δεομένων οὐχ ἱκανή, οὐδ᾽ εἰ ὁποσονοῦν χρυσίον καὶ ἀργύριον διδοίη τις αὐτοῖς.

[4] δεῖ δὲ καὶ τάδε διαδικάζειν, εἴ τις τὴν ναῦν μὴ ἐπισκευάζει ἢ κατοικοδομεῖ τι δημόσιον· πρὸς δὲ τούτοις χορηγοῖς διαδικάσαι εἰς Διονύσια καὶ Θαργήλια καὶ Παναθήναια καὶ Προμήθια καὶ Ἡφαίστια ὅσα ἔτη· καὶ τριήραρχοι καθίστανται τετρακόσιοι ἑκάστου ἐνιαυτοῦ, καὶ τούτων τοῖς βουλομένοις <δεῖ> διαδικάσαι ὅσα ἔτη· πρὸς δὲ τούτοις ἀρχὰς δοκιμάσαι καὶ διαδικάσαι καὶ ὀρφανοὺς δοκιμάσαι καὶ φύλακας δεσμωτῶν καταστῆσαι.

[20] <A> Però, che la democrazia stia bene al popolo ben lo concedo: si può ben concedere infatti che ciascuno faccia l'interesse suo proprio. Chi invece non essendo del popolo sceglie di vivere in una città retta a democrazia piuttosto che in una retta a oligarchia, vuol dire che ha in animo di commettere qualche illegalità perché sa che, per uno che sia un malfattore, è più facile farla franca in una città democratica piuttosto che in una oligarchica.[c–43]

III. [1] Insomma, riguardo al sistema politico degli ateniesi, non ne approvo la forma, ma dato che hanno deciso di essere retti a democrazia, mi pare che difendano bene la democrazia, nei modi che ho descritto.
<B> Ma vedo anche che alcuni biasimano gli ateniesi per il fatto che ad Atene talvolta il Consiglio o l'assemblea del popolo non riescono a dare risposte, e uno resta in attesa anche fino a un anno.
<A> Anche questo ad Atene accade non per altri motivi ma per la pletora di questioni che devono sbrigare, per cui non sono in grado di licenziare tutti con una sentenza.

[2] E come potrebbero mai, infatti? Per prima cosa hanno così tante celebrazioni da celebrare, quante nessun'altra città greca – e durante le feste c'è ancor meno possibilità di sbrigare gli affari pubblici; in secondo luogo devono esaminare cause penali, civili e rendiconti dei magistrati, tante quante neppure tutta l'umanità insieme ne esamina; molte volte poi il Consiglio deve decidere sulla guerra, molte altre sulle entrate, molte altre sulle proposte di legge, molte volte su quanto accade correntemente in città, molte altre su questioni relative agli alleati; e poi riscuotere i tributi, e ancora prendersi cura degli arsenali e dei templi. C'è davvero da stupirsi se, con una tale massa di affari, non sono in grado di dare risposte a tutti quanti?
<B> Ma dicono anche:

[3] se uno si presenta davanti al Consiglio o all'assemblea del popolo con del denaro, avrà la sua risposta.
<A> Io posso anche essere d'accordo con chi dice che con i soldi ad Atene si sbrigano tante cose, e ancora più se ne sbrigano se sono in tanti a sborsare denaro. Ma so anche bene che la città non sarebbe in grado comunque di sbrigare le questioni di tutti […] quelli che ne hanno bisogno, e non potrebbe neppure se qualcuno offrisse qualsiasi somma d'oro o d'argento.

[4] Devono poi deliberare anche su altre questioni: se uno non ripara la nave o se costruisce sul suolo pubblico; e poi devono deliberare sulle coregie per le Dionisie, le Targelie, le Panatenee, le Prometie, le Efestie e, per tutte queste feste, ogni anno. E ancora: i trierarchi vengono insediati in numero di quattrocento ogni anno, e ogni anno devono dirimere le questioni che spettano a loro. Inoltre devono poi sottoporre all'esame della commissione e deliberare sulle magistrature, sottoporre a esame della commissione gli orfani e insediare le guardie carcerarie.

[5] ταῦτα μὲν οὖν ὅσα ἔτη· διὰ χρόνου δὲ δικάσαι δεῖ † στρατιᾶς καὶ ἐάν τι ἄλλο ἐξαπιναῖον ἀδίκημα γίγνηται, ἐάν τε ὑβρίζωσί τινες ἄηθες ὕβρισμα ἐάν τε ἀσεβήσωσι. πολλὰ ἔτι πάνυ παραλείπω· τὸ δὲ μέγιστον εἴρηται πλὴν αἱ τάξεις τοῦ φόρου· τοῦτο δὲ γίγνεται ὡς τὰ πολλὰ δι᾽ ἔτους πέμπτου.
— φέρε δὴ τοίνυν, ταῦτα οὐκ οἴεσθαι <χρὴ> χρῆναι διαδικάζειν ἅπαντα;

[6] — εἰπάτω γάρ τις ὅ τι οὐ χρῆν αὐτόθι διαδικάζεσθαι. εἰ δ᾽ αὖ ὁμολογεῖν δεῖ ἅπαντα χρῆναι διαδικάζειν, ἀνάγκη δι᾽ ἐνιαυτοῦ· ὡς οὐδὲ νῦν δι᾽ ἐνιαυτοῦ δικάζοντες ὑπάρχουσιν ὥστε παύειν τοὺς ἀδικοῦντας ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἀνθρώπων.

[7] — φέρε δή, ἀλλὰ φήσει τις χρῆναι δικάζειν μέν, ἐλάττους δὲ δικάζειν.
— ἀνάγκῃ τοίνυν, ἐὰν μὴ ὀλίγα ποιῶνται δικαστήρια, ὀλίγοι ἐν ἑκάστῳ ἔσονται τῷ δικαστηρίῳ· ὥστε καὶ διασκευάσασθαι ῥᾴδιον ἔσται πρὸς ὀλίγους δικαστὰς καὶ συνδεκάσαι πολὺ ἧττον δικαίως δικάζειν.

[8] πρὸς δὲ τούτοις οἴεσθαι χρὴ καὶ ἑορτὰς ἄγειν χρῆναι Ἀθηναίους, ἐν αἷς οὐχ οἷόν τε δικάζειν.
— καὶ ἄγουσι μὲν ἑορτὰς διπλασίους ἢ οἱ ἄλλοι.
— ἀλλ᾽ ἐγὼ μὲν τίθημι ἴσας τῇ ὀλιγίστας ἀγούσῃ πόλει. τούτων τοίνυν τοιούτων ὄντων οὔ φημι οἷόν τ᾽ εἶναι ἄλλως ἔχειν τὰ πράγματα Ἀθήνησιν ἢ ὥσπερ νῦν ἔχει, πλὴν ἢ κατὰ μικρόν τι οἷόν τε τὸ μὲν ἀφελεῖν τὸ δὲ προσθεῖναι· πολὺ δ᾽ οὐχ οἷόν τε μετακινεῖν, ὥστε μὴ οὐχὶ τῆς δημοκρατίας ἀφαιρεῖν τι.

[9] ὥστε μὲν γὰρ βέλτιον ἔχειν τὴν πολιτείαν, οἷόν τε πολλὰ ἐξευρεῖν, ὥστε μέντοι ὑπάρχειν μὲν δημοκρατίαν εἶναι, ἀρκούντως δὲ τοῦτο ἐξευρεῖν, ὅπως βέλτιον πολιτεύσονται, οὐ ῥᾴδιον, πλήν, ὅπερ ἄρτι εἶπον, κατὰ μικρόν τι προσθέντα ἢ ἀφελόντα.

[10] — δοκοῦσι δὲ Ἀθηναῖοι καὶ τοῦτό μοι οὐκ ὀρθῶς βουλεύεσθαι, ὅτι τοὺς χείρους αἱροῦνται ἐν ταῖς πόλεσι ταῖς στασιαζούσαις.
— οἱ δὲ τοῦτο γνώμῃ ποιοῦσιν. εἰ μὲν γὰρ ᾑροῦντο τοὺς βελτίους, ᾑροῦντ᾽ ἂν οὐχὶ τοὺς ταὐτὰ γιγνώσκοντας σφίσιν αὐτοῖς· ἐν οὐδεμιᾷ γὰρ πόλει τὸ βέλτιστον εὔνουν ἐστὶ τῷ δήμῳ, ἀλλὰ τὸ κάκιστον ἐν ἑκάστῃ ἐστὶ πόλει εὔνουν τῷ δήμῳ· οἱ γὰρ ὅμοιοι τοῖς ὁμοίοις εὖνοί εἰσι. διὰ ταῦτα οὖν Ἀθηναῖοι τὰ σφίσιν αὐτοῖς προσήκοντα αἱροῦνται.

[5] E tutto questo ogni anno. Di tanto in tanto, poi, devono fare processi contro gli strateghi, o procedere contro qualche delitto imprevisto, o se qualcuno compie crimini insoliti o se si compiono sacrilegi.[c–44] E sono ancora molte le cose di cui assolutamente non tratto, ma il più è stato detto; anzi no, manca ancora la definizione dei tributi: questa avviene per lo più ogni quattro anni.
<B> Stai dicendo allora che non sarebbe necessario deliberare su tutte queste materie?

[6] <A> E qualcuno dica su quale questione ad Atene non si dovrebbe deliberare! Ma se invece dobbiamo convenire che è necessario deliberare su tutto, è inevitabile che debba essere fatto ogni anno. Ecco perché neppure sedendo a giudizio per tutto l'anno possono perseguire i colpevoli, per la pletora dei casi.

[7] <B> Va bene, ma allora qualcuno potrebbe dire che è necessario fare i processi, ma che devono essere in meno a giudicare.
<A> Inevitabilmente capiterà però che, se non riducono i tribunali, rimarranno pochi giudici per ciascun tribunale: e così, essendo pochi, sarà più facile corromperli e indurli a giudicare ancor meno giustamente.

[8] Inoltre bisogna pensare che gli ateniesi hanno anche molte feste religiose, nelle quali è proibito celebrare i processi.
<B> Già hanno il doppio di feste rispetto agli altri![c–45]
<A> Ma poniamo anche che siano altrettante, pari a quelle della città che ne abbia meno di tutte. Anche fosse questa la situazione, io affermo che le cose ad Atene non è possibile che vadano diversamente da ora, eccezion fatta per qualche piccola modifica che si può apportare, aggiungendo o togliendo qualche dettaglio: molto non si può cambiare, a meno di non abolire qualcosa della stessa democrazia.

[9] Perché certo, per migliorare un sistema politico si possono escogitare molte cose; ma posto che deve continuare a esserci la democrazia, mantenerla in vigore e trovare il modo perché siano governati in modo migliore, non è facile, a meno che, come ho appena detto, non si intervenga aggiungendo o togliendo qualche piccolo dettaglio.[c–46]

[10] <B> Gli ateniesi poi mi sembra che prendano sempre decisioni sbagliate, ed è un fatto che, nelle rivolte interne alle città, si schierano sempre dalla parte dei peggiori.
<A> Ma fanno così a ragion veduta: se infatti si schierassero con i migliori, non sceglierebbero certo chi si riconosce nei loro stessi principi, dato che non c'è città dove la parte migliore sia favorevole al partito del popolo, mentre al partito del popolo è favorevole, in ogni città, la gente peggiore: i simili favoriscono i loro simili. Questo è il motivo per cui gli ateniesi scelgono di appoggiare sempre il partito che a loro conviene.

[11] ὁποσάκις δ᾽ ἐπεχείρησαν αἱρεῖσθαι τοὺς βελτίστους, οὐ συνήνεγκεν αὐτοῖς, ἀλλ᾽ ἐντὸς ὀλίγου χρόνου ὁ δῆμος ἐδούλευσεν ὁ ἐν Βοιωτοῖς· τοῦτο δὲ ὅτε Μιλησίων εἵλοντο τοὺς βελτίστους, ἐντὸς ὀλίγου χρόνου ἀποστάντες τὸν δῆμον κατέκοψαν· τοῦτο δὲ ὅτε εἵλοντο Λακεδαιμονίους ἀντὶ Μεσσηνίων, ἐντὸς ὀλίγου χρόνου Λακεδαιμόνιοι καταστρεψάμενοι Μεσσηνίους ἐπολέμουν Ἀθηναίοις.

[12] — ὑπολάβοι δέ τις ἂν ὡς οὐδεὶς ἄρα ἀδίκως ἠτίμωται Ἀθήνησιν. ἐγὼ δέ φημί τινας εἶναι οἳ ἀδίκως ἠτίμωνται.
— ὀλίγοι μέντοι τινές <εἰσιν>· ἀλλ᾽ οὐκ ὀλίγων δεῖ τῶν ἐπιθησομένων τῇ δημοκρατίᾳ τῇ Ἀθήνησιν.

[13] ἐπεί τοι καὶ οὕτως ἔχει.
— οὐδὲν ἐνθυμεῖσθαι ἀνθρώπους οἵτινες δικαίως ἠτίμωνται, ἀλλ᾽ εἴ τινες ἀδίκως.
— πῶς ἂν οὖν ἀδίκως οἴοιτό τις ἂν τοὺς πολλοὺς ἠτιμῶσθαι Ἀθήνησιν, ὅπου ὁ δῆμός ἐστιν ὁ ἄρχων τὰς ἀρχάς; ἐκ δὲ τοῦ μὴ δικαίως ἄρχειν μηδὲ λέγειν τὰ δίκαια <μηδὲ> πράττειν, ἐκ τοιούτων ἄτιμοί εἰσιν Ἀθήνησι. ταῦτα χρὴ λογιζόμενον μὴ νομίζειν εἶναί τι δεινὸν ἀπὸ τῶν ἀτίμων Ἀθήνησιν.

[11] Ogniqualvolta poi hanno provato a schierarsi con i migliori, certo non gli è convenuto, e in breve tempo il partito del popolo è stato soggiogato […] come accadde in Beozia; e lo stesso quando a Mileto scelsero di appoggiare i migliori, in breve tempo si sollevarono e fecero a pezzi il partito del popolo. Lo stesso accadde quando scelsero di appoggiare gli spartani anziché gli abitanti di Messene: poco dopo gli spartani, sgominati gli abitanti di Messene, erano in guerra con Atene.[c–47]

[12] <B> Qualcuno potrebbe poi supporre che nessuno, in Atene, si trovi ingiustamente privato dei suoi diritti, ma io invece affermo che ci sono alcuni che sono stati privati dei loro diritti ingiustamente.
<A> Ma sono certo pochi! E non bastano pochi per attaccare la democrazia di Atene,

[13] dato che la situazione è questa <che abbiamo descritto>.
<B> Però noi non dobbiamo preoccuparci di quanti sono stati privati giustamente dei diritti, ma se ci sono alcuni che ne siano stati privati ingiustamente.
<A> Ma come si potrebbe pensare che siano in molti ad essere privati ingiustamente dei loro diritti proprio in Atene, dove il partito del popolo è al governo in tutte le cariche? Per aver esercitato cariche in modo ingiusto, per aver detto o fatto cose ingiuste: per questi motivi si è privati dei diritti ad Atene. E in base a tali considerazioni, non dobbiamo credere che potrà venire una qualche minaccia da parte di quanti sono stati privati dei diritti in Atene.[c–48]

Atena porge una statuetta di Nike-Vittoria al Demos di Atene; tra di loro un serpente, rilievo in marmo da Atene, 331 a.C., Museo Nazionale di Atene.

Commento

c_1 I. [1] L'incipit dialettico

L'incipit dell'*Athenàion Politèia* sembra rispondere puntualmente, ma in una prospettiva rigorosamente capovolta, alle parole del Pericle tucidideo che, nella celeberrima orazione per i primi caduti della guerra del Peloponneso, vanta l'eccezionalità e il primato del sistema politico ateniese: "In virtù di quali principi siamo giunti a costituire il nostro impero, con quale sistema politico e con quale modo di vivere il nostro potere è divenuto grande, questo per prima cosa mi preparo a dimostrare, <dicendo perché> lodo il sistema politico di Atene" (Tucidide II, 36, 4). Rispetto all'edificante linearità argomentativa dell'orazione tucididea, considerata il manifesto politico dell'Atene di Pericle, l'Autore ingloba nella stessa proposizione del tema della sua opera un innesco dialettico che risente intimamente dell'antilogia sofistica: il tema è dimostrare perché il sistema politico di Atene – non lodabile, deprecabile e deprecato, in assoluto e universalmente, sotto il profilo etico e teoretico, da tutte le persone 'oneste' per nascita e per cultura – è il sistema che ha garantito ad Atene l'egemonia su tutte le altre *póleis*.

c_2 I. [1] Gli onesti e la gentaglia, verità e apparenza

Già dalle prime battute emerge un'opposizione all'apparenza incomponibile tra i valori etici che discriminano la 'gente per bene', gli 'onesti', le 'persone degne' (*chrestòi*), dalla 'gentaglia', persone indegne e tendenzialmente malvage (*poneròi*). Questa opposizione, che ha importanti rifrazioni sull'assetto sociale e politico dell'Atene del quinto secolo, potrebbe riflettere a sua volta l'irriducibile antinomia parmenidea tra *alétheia* e *dóxa*, verità e apparenza: laddove infatti nella dimensione di *alétheia* "verità e valore coincidono", nella dimensione di *dóxa*, in cui avvengono gli eventi mondani – e quindi anche la costituzione dei sistemi politici – "non coincidono valore e razionalità" (Serra 1979b, p. 51; cfr. Vegetti 1977, pp. 38-ss.). Ma forse lo schema antinomico *alétheia/dóxa* non è in questo caso il più appropriato sotto il profilo ermeneutico, e più in generale una lettura eccessivamente carica del significato assoluto dei termini e delle locuzioni utilizzati nel testo rischia di falsare il carattere retorico, e squisitamente politico, di questo pensiero e del suo stile argomentativo. Più importante è dar conto di un presupposto teoretico, implicito sottotraccia nel testo, che dà un'impronta decisiva di realismo politico alla filosofia dell'Autore: 'onesti' e 'malvagi', persone 'degne' e 'gentaglia' coabitano nella stessa dimensione, la dimensione mondana in cui la 'verità', grazie all'atto di

decisione degli ateniesi che "così hanno scelto", finisce per coincidere con la realtà. In questo senso, la 'verità' potrà anche essere chiamata in causa per spiegare la non perfetta coincidenza tra estrazione sociale e indole etica: si noti in particolare il ricorso all'espressione ὡς ἀληθῶς in II, 19: "Alcuni, che pur in verità vengono dal popolo, non hanno natura di gente volgare" (vedi anche c_42 al paragrafo II, 19). Notava al proposito Giuseppe Serra: "L'opposizione parmenidea fra *alétheia*, intesa come reciproca inabitazione della verità e del valore, e *dóxa*, quale identità di *opinione* e *disvalore*, si ritira così nella sua acropoli, abbandonando *buoni* e *cattivi* a disputarsi il possesso di questo mondo – 'la città', 'tutta la terra' (I, 5) – che è l'unico mondo esistente: un mondo naturalmente solcato dai 'sentieri del tempo e dell'apparenza'" (Serra 1979b, p. 53). In questo senso il ricorso continuo nel testo alle espressioni ἔδοξεν, δοκοῦσιν, δοκεῖ non sarà, come pure è stato sostenuto, un richiamo allusivo ma insistente all'opposizione teoretica *dóxa/alétheia* e quindi il segnale indicatore di una dimensione 'dell'opinione' (in opposizione alla dimensione 'della verità') in cui si ambienterebbe il ragionamento politico, ma sarà piuttosto da intendersi in senso più sfumato, nella più comune accezione di 'parer giusto' che prende qui la coloritura tecnico-politica di 'stabilire, decidere' in base a un'opinione parziale: l'opinione che 'pare giusta' ai più. A conferma di questa accezione (non filosofica ma fraseologica e nel contempo politica) del verbo, lo stesso primo paragrafo si conclude con il ricorso del verbo δοκεῖ a proposito dell'opinione negativa (e perciò, sul piano del valore e della verità, secondo l'Autore, corretta) che gli altri greci hanno del sistema politico democratico di Atene: "Dimostrerò perché a tutti gli altri greci *sembra* che siano in errore (δοκοῦσιν ἁμαρτάνειν τοῖς ἄλλοις Ἕλλησι)". Il sistema politico ateniese, insomma, è presentato come unico e, per dare evidenza alla sua singolarità, non sono prese in considerazione, a questo punto del ragionamento, le costituzioni 'democratiche' di altre *póleis* greche (ma vedi *Athenàion Politèia*, III, 10-11). Ribaltando la nota definizione del Pericle in Tucidide II, 37 (e forse, ammettendo una cronologia bassa dell'operetta, in intenzionale controcanto rispetto a essa) l'eccezione di Atene non solo non si propone come "paradigma per tutti i greci", ma al contrario il modello ateniese "a tutti gli altri greci" pare sia un vero e proprio errore.

c_3 I. [1] Realismo politico

Una lucida spregiudicatezza induce l'Autore a giustificare il sistema politico ateniese dall'interno dei suoi presupposti, delle sue stesse, eticamente discutibili, regole, dei suoi propri meccanismi di funzionamento. La chiarezza analitica rintraccia il senso primo della coerenza fenomenologica del sistema, senza obliterare però il giudizio di merito: la relativizzazione della forma costituzionale ateniese rispetto ai sistemi politici vigenti nelle altre *póleis* greche, presentati tutti come sistemi che hanno a fondamento istanze

di valore più fondate. L'Autore non perde mai di vista questo punto cruciale del ragionamento: non solo, come dimostrerà, il sistema politico di Atene è una scelta funzionalmente vantaggiosa, ma è fisiologica, in relazione alla stessa conformazione geopolitica della città. Rispetto al giudizio negativo di "tutti gli altri greci", con tutti i suoi limiti di valore (e probabilmente anche in forza di quei limiti), questa *politèia* è il sistema che ha consentito alla città di costruirsi una solida e indiscussa egemonia, di creare con la talassocrazia una forma inedita di imperialismo, attivando meccanismi di controllo non solo sugli alleati, ma anche, tramite gli approvvigionamenti marittimi, su tutte le città che insistono sullo stesso spazio acqueo in cui Atene predomina. La scelta degli ateniesi a favore del sistema politico democratico non risponde, dunque, a un'opzione contingente, giustificata in un determinato momento storico, e neppure, soltanto, alla ricerca di un vantaggio tattico, ma corrisponde a ragioni profonde insite nella stessa natura, geografica e sociale, della città di Atene: anche dalla prospettiva ideologica oligarchica (che l'Autore esprime) la costituzione di Atene è la forma di governo meno bella, meno eticamente plausibile, ma è il sistema politico che risulta di fatto (e perciò 'in verità') il più efficace per il successo della città, il sistema vincente "rispetto a tutti gli altri greci". Questo è il problema che l'Autore pone nettamente al centro della sua riflessione. Così commenta Santo Mazzarino la postura ideologica, amara e insieme lucidissima, dell'Autore: "Quest'uomo dichiara di disprezzare la democrazia ateniese e tuttavia analizza e spiega e giustifica la presenza *storica* di essa […]. Solo l'intellettualismo greco poteva arrivare a questo estremo distacco […]. Quell'obiettiva freddezza può apparire, considerata dall'esterno, come una voluttà, quasi morbosa, di vedere dinanzi allo specchio il fallimento dei propri ideali" (Mazzarino [1965-1966] 1990, p. 301).

c_4 I. [2] Luogo e ambientazione del 'dialogo'

Le indicazioni locative nel testo (a partire da questo αὐτόθι; ma vedi anche più sotto il passaggio di I, 11 in cui αὐτόθι è contrapposto a "Sparta") sono indicative, ma non dirimenti, per ambientare lo scenario dell'operetta ad Atene o nell'ambito degli oligarchi esiliati per ragioni politiche: per i fautori di questa seconda ipotesi, una possibile condizione di esiliato politico dell'Autore sarebbe la ragione dell'attribuzione già antica dell'operetta al fuoriuscito Senofonte. Secondo Luciano Canfora l'ambientazione dell'operetta, che aveva forma di dialogo, non è "né Atene […] né Sparta" e sarebbe invece la Tessaglia, in cui Crizia (da identificare come l'Autore), si rifugiò dal 407 al 404 e dove, secondo Filostrato "fece intese con i potenti del luogo e attaccava ogni forma di democrazia e calunniava gli ateniesi, come coloro che più di ogni altro sono in errore (ὡς πλεῖστα ἀνθρώπων ἁμαρτάνοντας, DK 88 A 1= Filostrato, *Vita di Crizia*: cfr. *supra* I, 1: ἃ δοκοῦσιν ἁμαρτάνειν)" (Canfora 1986, pp. 304-ss.). Ma sulle inquiete imprese politiche durante l'esilio in Tessaglia si noti che Senofonte, molto più vicino cronologica-

mente a Crizia di Filostrato e impegnato nelle stesse vicende politiche di quegli anni, sostiene invece che Crizia avrebbe "istituito in Tessaglia, la democrazia con Prometeo [personaggio altrimenti ignoto] e armato i lavoratori contro i padroni" (ἐν Θετταλίᾳ μετὰ Προμηθέως δημοκρατίαν κατεσκεύαζε καὶ τοὺς πενέστας ὥπλιζεν ἐπὶ τοὺς δεσπότας, *Elleniche* II, 3, 36). Secondo Giuseppe Serra il vero luogo in cui viene pensata quest'opera, ed, eventualmente, ambientato il suo scenario dialogico, è una casa aristocratica ateniese: la casa del nobile, luogo "essenzialmente ospitale […] spazio 'dialogico' dove i simili si incontrano per riconoscersi" (Serra 1979a, 63). Come ci insegna Platone la casa dell'*áristos* è bensì un altrove protetto ed esclusivo, uno spazio astratto dai rumori e dagli affari della polis, epperò è anche il punto di prospettiva da cui sulla polis, sulle sue regole, sulle sue ragioni, si può distendere uno sguardo teoretico libero e radicale: la casa che fornisce lo spazio al dialogo fra i simili non è necessariamente la casa di un nobile, ma la casa di un intellettuale (la casa del tragediografo Agatone che fa festa per la sua vittoria teatrale e ospita i ragionamenti sull'amore del *Simposio*); o anche, la casa di un ricco commerciante, addirittura non cittadino (come il caso di Cefalo, meteco, il padre di Lisia, in cui è ambientato il dialogo sulla *politèia*, la *Repubblica*). Si tratta quindi, non già del riparo dove i simili si confortano di un reciproco riconoscimento certo e indiscusso in base all'appartenenza per nascita a una casta sociale come quella degli *áristoi/chrestòi/ghennàioi*, ma comunque, di un luogo aperto: per l'appunto di uno spazio dialogico, del tutto politico.

c_5 I. [2] 'Giusto' secondo *díke*

L'avverbio δικαίως non è riferibile a una astratta idea di 'giustizia', ma alla 'buona ragione' per cui il popolo è al potere in Atene, la giusta, logica, consequenzialità rispetto ai presupposti: la *díke* che informa il sistema ateniese è lo spirito degli specifici *nómoi* della città, e quindi, ancora da un punto di vista interno, parziale e relativo, è il diritto ateniese, diverso dal diritto di altre città. C'è una relazione forte e necessaria tra la forma democratica e la giustizia-*díke* (e come dirà più avanti l'Autore, anche la amministrazione della stessa giustizia che Atene accentra: vedi *infra* I, 16-18). *Díke*, questo nome della giustizia, diverso dai nomi di *thémis* (giustizia fondata e inconcussa) e di *némesis* (giustizia del risarcimento di un torto subìto), cela in sé, nascosto nel suo stesso nome, il principio del conflitto. Due parti vengono a contesa, si confrontano, si misurano: una vince sull'altra. Così avviene nel teatro, nell'agorà, nel tribunale, così accade sempre nello spazio della città: il confronto dialettico, l'agonismo è la cifra della vita nella polis. Etimologicamente, ricorda Émile Benveniste, *díke* appartiene all'area semantica del greco *dèiknymi* e del latino *dicere*. *Díke* è la giustizia in quanto pronunciamento, in quanto sentenza, e dunque necessariamente, come ogni sentenza, questa giustizia segue a un confronto oppure, in tribunale, a un dibattimento ed è frutto di un arbitrato. In questo senso, *díke* è la giusti-

zia del patteggiamento, della negoziazione tra diverse, opposte ragioni; *díke* è una formula, un nome convenzionale di un diritto necessario e vitale che però, per la natura dialettica del suo fondamento conserva comunque in sé una memoria della violenza sulla ragione sconfitta, una traccia, implicita ma essenziale, di prepotenza e di arbitrio. Nella città democratica, nello spazio del confronto e dell'agone, *díke* è l'unica giustizia possibile, la sola praticabile. Il confronto, il conflitto è connaturato alla vita, è esso stesso principio di vita. E nel momento in cui si risolve precariamente il conflitto tra opposte ragioni, si instaura *díke*: giustizia e diritto. *Díke* dunque è anche un nome della spartizione che segue il conflitto: la parte vincente impone la sua legge, o meglio la sua legge parziale, il suo *nomos*. E per questo *díke* è anche il nome, tutto relativo, del processo in cui si incarna la 'giustizia'. Nota Eraclito: "La guerra è insita in tutte le cose che sono: la giustizia [*díke*] è contesa, e tutto accade secondo contesa e necessità" (πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών, DK 22 B 80). La vita della polis, così come il confronto fra le diverse città, è necessariamente animata dalla contesa fra le diverse parti, è necessariamente regolata da diritti parziali che si misurano, si confrontano, e si contendono di volta in volta l'imposizione, sempre relativa e parziale, sempre revocabile nel movimento proprio della vita politica, della loro *díke*.

c_6 I. [2] Il demos, i lavoratori e talassocrazia ateniese

Si ripropone l'opposizione sociale, che diventa etica e politica, tra 'ricchi' e 'poveri'. I *pénetes* però in greco corrispondono ai nostri 'lavoratori', ai 'proletari': di fatto tutti quanti, non avendo beni o possedimenti aviti, lavorano per vivere. Chiunque lavori, e non soltanto chi esercita un mestiere artigianale, è in greco definibile come *pénes* (laddove i veri poveri, coloro a cui manca il necessario per vivere, non appartengono alla categoria sociale dei *pénetes* ma degli *ptochòi*). Nel pensiero dell'Autore la forma democratica del sistema politico di Atene è motivata dal potere reale che hanno, nella stessa società ateniese, i lavoratori, e in particolare i lavoratori connessi alle attività economiche, produttive, militari della flotta. Parte della critica ha colto in questo passaggio del testo un nota di entusiasmo per l'imperialismo marittimo ateniese: certo è che l'Autore mostra di ben sapere che lo spazio del mare è l'unico su cui Atene può esercitare potere. Importante è la connessione che l'Autore instaura tra il successo del sistema politico democratico e la particolare declinazione marittima dell'economia ateniese: il sistema politico che Atene ha adottato per sé è insieme causa e presupposto di quella vocazione al mare che le assicurerà, sul mare, il predominio. Così sosterrà anche Aristotele, mettendo in stretta relazione il rafforzarsi del sistema democratico e l'espansione talassocratica dell'Atene periclea: "La costituzione divenne ancora più democratica; infatti egli [Pericle] tolse alcuni privilegi ai membri dell'Aeropago e soprattutto spinse la città al dominio sul mare" (Aristotele, *Cost. Ath.* XXVII). La connessione potere

del demos / potenza della flotta ateniese, che manca in Tucidide, ha invece, come suggerisce Canfora 1980, p. 89, un'eco precisa in *Leggi* 707, laddove Platone osserva: "Se uno Stato dipende dal potere navale, gli onori toccano a quella parte che non costituisce certo il fior fiore del combattenti. Infatti la vittoria è merito dei timonieri, dei pentecontarchi, dei rematori e di gente del genere, non di valorosi combattenti". Ma se la talassocrazia è il destino di Atene, segnato dal particolare genio economico e antropologico degli ateniesi, la democrazia – sostiene l'Autore – è giocoforza l'unica forma di governo che garantisca la prosperità della città. Non c'è alternativa al reale: Atene governata democraticamente vince sulle altre città pur governate da sistemi migliori. L'esperienza fattuale è l'unica manifestazione di razionalità: l'utopia dei valori resta uno sfondo teorico con cui fare i conti, una forma comunque irrecuperabile alla realtà attuale degli eventi. In questo senso, in totale controtendenza con gli interessi della città, sarà l'esperimento di violenta riconversione geografica dell'Attica tentato dagli oligarchi nei mesi del regime dei Trenta nel 404/403, con l'utopia della creazione di un inesistente latifondo in cui deportare il demos per modificare alla radice la configurazione geo-economica che aveva favorito l'insorgere della democrazia: un progetto di "laconizzazione dell'Attica" (l'espressione è di Canfora 1986, pp. 300-ss., a proposito del programma di Crizia e dei Trenta).

c_7 I. [2] Partecipazione attiva del demos al governo della città

In ragione della configurazione politico-sociale, dunque, in Atene "pare sia giusto" (δοκεῖ δίκαιον εἶναι) anche che chiunque del demos possa partecipare alle elezioni per cariche pubbliche. Com'è noto il sistema elettorale ateniese è un sistema misto che, attraverso i meccanismi di elezione e sorteggio, garantisce a tutti i cittadini l'accesso alle magistrature (sulle procedure delle elezioni nell'Atene del V e del IV secolo vedi la dettagliatissima descrizione in Aristotele, *Cost. Ath.* XLII-LXIX). Una prima testimonianza del demos che esercita il suo potere per *cheirotonía*, alzando la mano – in una votazione fondativa della partecipazione del demos alle decisioni di governo della città – è già in Eschilo, *Supplici*, 600-625, nella vibrante scena della votazione sull'accoglienza in Argo delle migranti, le egizie Danaidi. La tragedia eschilea è datata al 462, proprio negli anni delle riforme democratiche di Efialte (la riduzione dei poteri dell'arcaico tribunale dell'Areopago; le procedure di controllo sulle magistrature; l'allargamento dell'accesso all'arcontato a un numero maggiore di cittadini), dell'assassinio dello stesso Efialte e dell'ascesa politica di Pericle. Che il sistema politico ateniese fosse irreversibilmente ancorato ai suoi istituti di elezione democratica e a meccanismi consolidati di rappresentanza e di ratifica delle decisioni è comprovato dal fatto che votazioni ed elezioni non saranno abolite neppure durante le brevi parentesi di regimi oligarchici: esemplare sotto questo rispetto il caso di Socrate, sorteggiato come pri-

tane durante il regime dei Trenta, che si sottrae alla consegna dell'arresto di Leonte di Salamina (Platone, *Apologia* 32d-e, *Epistole* VII 324 e-325a). D'altronde, negli anni difficili che seguono l'avventura siciliana del 415, stando ad Aristotele, il regime dei Quattrocento in Atene e poi anche l'insediamento dello stesso governo dei Trenta Tiranni furono ratificati da una (sia pur fittizia e meramente formale) votazione in assemblea: "il popolo sotto costrizione votò per alzata di mano l'oligarchia" (*Cost. Ath.* XXXIV, 3: καταπλαγεὶς ὁ δῆμος ἠναγκάσθη χειροτονεῖν τὴν ὀλιγαρχίαν).

c_8 I. [2] *Parrhesía*

Lo scandalo maggiore della democrazia è il fatto che in Atene non solo è lecito, ma "pare giusto" (δοκεῖ δίκαιον εἶναι) che chiunque del demos abbia facoltà di prendere la parola in assemblea. L'atto del prendere parola è un'azione efficace che si impone, fin dalle sue prime definizioni nell'Atene del V secolo, come dispositivo principe della democrazia in *statu nascenti*. *Parrhesía* non è, semplicemente, 'libertà di parola': Michel Foucault ci insegna che *isonomía* (uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alle leggi) e *isegoría* (diritto di parola assicurato pariteticamente a tutti i cittadini) sono presupposti necessari alla *parrhesía*: *isonomía* e *isegoría* garantiscono, infatti, il quadro costituzionale e giuridico entro cui si iscrive l'azione del parresiasta (Foucault [1983] 2005, Foucault [2008] 2010). Ma solo l'atto di *parrhesía* garantisce e insieme invera il dispositivo democratico: *parrhesía* è precisamente l'azione per cui, nell'assemblea in cui le leggi sono uguali per tutti i cittadini e tutti i cittadini hanno garantiti i diritti politici, un cittadino si alza in piedi e prende parola, giocando in questa mossa la sua *areté*, le sue virtù di sapienza, di tecnica retorica, di coraggio individuale. Rispetto alla reticenza tutta apollinea dell'oracolo che "non dice e non nega", rispetto alla apofatica sapienza aurea che gioca di riflesso con la luce, *parrhesía* è atto di coraggio tutto umano, tutto politico. Anche nella tragedia (ad esempio nello *Ione* di Euripide, uno dei testi che lo stesso Foucault utilizza come fonte e trama del suo ragionamento), l'uomo si pone ritto di fronte alla reticenza del divino e gli chiede ragione delle sue azioni. Il parresiasta è figura esclusivamente umana, nessun dio è titolare di *parrhesía*: contro la reticenza dell'oracolo, così come contro l'infondata arroganza di ogni autorità costituita, soltanto l'uomo può arrischiare la potenza del logos interrogante e in questo senso l'atto di *parrhesía* è perciò, sempre, un atto di virtù e di coraggio individuale. *Parrhesía* si presenta dunque come dispositivo politico in ambiente assembleare, all'interno delle garanzie preventive di *isonomía* e *isegoría,* e si configura come un tratto stilistico costitutivo della pratica democratica. Solo in una seconda fase, con la crisi della polis del V secolo, *parrhesía* si converte a divenire un comportamento proprio dell'*éthos* di alcune categorie particolari di cittadino, nei loro rapporti con il potere: il filosofo *versus* il tiranno, il discepolo *versus* il maestro. *Parrhesía* è quindi un atteggiamento, uno stile dell'azione politica: sia esso

il cittadino *vs*. l'assemblea, il filosofo *versus* il tiranno, il discepolo *versus* il maestro, è la postura coraggiosa di un individuo virtuoso, capace di esercitare al meglio l'*areté* dell'umano, che si alza in piedi e prende la parola di fronte al potente, per metterlo in crisi e poi, eventualmente, in forza della sua abilità dialettica, conquistare il potere. Aspro è il nucleo etico, il gioco agonistico di coraggio e di valore, che anima lo spirito inquieto e fragile della democrazia. *Parrhesía* è atto efficace, non semplicemente performativo: dopo l'arrischiato 'franco parlare' l'assemblea democratica potrà decidere di votare o non votare la mozione del cittadino, il tiranno potrà prestare ascolto o mettere a morte il filosofo, il maestro potrà apprezzare la libertà che ha insegnato al discepolo o allontanarlo da sé. Ma comunque, di fronte all'atto parresiastico, non si dà una reazione di neutralità: il mondo non è più lo stesso perché la voce libera ha messo in crisi il suono compatto e unitario della massa, dissonando ha rivelato il conflitto, la possibilità di un'altra armonia. Cittadino, filosofo, discepolo: figure della *parrhesía* che è pratica difficile, paradossale, e che politicamente si compie soltanto nella cornice costituzionale democratica ma che, istituendo nuove relazioni di potere, minaccia il fondamento egalitario della stessa democrazia. "In fondo – insegna Foucault – la libertà di parola che irrompe tra gli uomini, nel pericolo di chi la pronuncia, echeggia nella polis, declina con essa e ad essa ritorna, nelle forme ambigue, ma comunque date, del presente" (Dal Lago 2008).

c_9 I. [3] Il prezzo della democrazia attiva

Secondo Aristotele il primo a istituire una indennità (*misthophorìa*) per i giudici fu Pericle che intendeva così "dividendo il denaro pubblico fra i semplici cittadini" contrastare la magnanimità principesca di Cimone che aveva molti più mezzi a disposizione di lui: secondo lo stesso Aristotele fu proprio questa procedura che aumentò la corruzione, poiché si prestavano al sorteggio per le cariche con indennità più "persone a caso che persone oneste" (Aristotele, *Cost. Ath.* XXVII, 3-5). L'attribuzione di un *misthòs* anche per la partecipazione all'assemblea sarà da datare invece agli inizi del IV secolo, nella fase della restaurazione democratica dopo il regime dei Trenta (Aristotele, *Cost. Ath.* XLI, 3). Di fatto – è Aristotele stesso a suggerirlo – l'attivazione dell'intera cittadinanza nella gestione della cosa pubblica implica, necessariamente, il gettone di indennità per l'azione svolta, pena la delega di tutte le decisioni ai più ricchi che possono permettersi di fare politica gratuitamente. Rispetto alla messa in discussione dell'indennità per le cariche pubbliche – uno dei cavalli di battaglia della retorica antidemocratica fino e oltre Platone – lo stesso Aristotele mostra un giudizio più aperto: nel descrivere la situazione della democrazia ateniese del IV secolo dichiara che il potere che il popolo detiene nell'assemblea e nei tribunali è la migliore garanzia di incorruttibilità "perché pochi sono più facilmente corruttibili che molti" (Aristotele, *Cost. Ath.* XLI, 2).

c_10 I. [4] 'Democrazia', ricchi e poveri, onesti e gentaglia

Sia che si accetti la cronologia alta o la cronologia bassa della composizione dell'opera, leggiamo probabilmente in questo passo la prima occorrenza del termine *demokratía* nell'accezione non equivoca di "governo del demos". La questione è, per l'Autore, innanzitutto banalmente numerica: la democrazia è il regime voluto e preservato dal demos perché salvaguarda gli interessi e il benessere dei più; l'oligarchia, che salvaguarda le ragioni dei pochi, è sostenuta dalle *élites*. Ma questa definizione, da essere poco più che una parafrasi etimologica, scivola immediatamente sul piano della valutazione sociale, economica e morale. Sul piano socio-economico, come dirà Aristotele nella *Politica*, la forma ultima della democrazia è il governo della "massa dei non abbienti e non delle leggi", garantito dalle indennità che consentono a tutti i cittadini di avere quel tempo libero da dedicare alla politica che in altre situazioni è prerogativa e privilegio dei benestanti: τέταρτον δὲ εἶδος δημοκρατίας ἡ τελευταία τοῖς χρόνοις ἐν ταῖς πόλεσι γεγενημένη. […] μετέχουσι μὲν πάντες τῆς πολιτείας διὰ τὴν ὑπεροχὴν τοῦ πλήθους […] διὸ γίνεται τὸ τῶν ἀπόρων πλῆθος κύριον τῆς πολιτείας, ἀλλ' οὐχ οἱ νόμοι (Aristotele, *Politica* 1293a 3-10). Tornando al punto della dialettica politico-sociale che vede contrapposti 'ricchi' a 'poveri', e alla definizione dei 'poveri' rispetto ai 'ricchi', in questo passaggio e in tutta l'operetta, le definizioni degli *status* sociali ed economici sono da intendere in un'accezione complessa: il demos infatti, come si dice chiaramente nello stesso testo, sa fare bene i suoi affari e sa bene anche come accumulare denaro (I, 13). Se dunque, come già si è visto, nel lessico dell'*Athenàion Politèia* il termine *pénetes* designa non tanto i poveri nullatenenti ma la classe dei lavoratori, così *ploùsioi* designa non chi generalmente ha denaro, quanto piuttosto i possidenti, quanti hanno un patrimonio famigliare (e quindi di fatto, i 'migliori', i 'nobili' per tradizione famigliare, di *ghénos*). Rientra qui in gioco, per una concatenazione logica che scatta automatica, la valutazione morale delle classi chiamate in causa dall'Autore: 'poveri' *versus* 'ricchi' significa anche 'gentaglia' *versus* 'onesti'. L'identificazione *pénetes* = *poneròi*, *ploùsioi* = *chrestói* è postulata come assioma e non si può escludere che l'Autore intenda anche creare una polarità semantico-etimologica fra i termini che indicano la povertà e la malvagità morale – *penía*, *pénes*, *ponerós* – con un gioco retorico che viene a supportare il postulato ideologico. L'assioma è posto comunque come una constatazione oggettiva: è un fatto che *penía*, il bisogno (e quindi anche la necessità di 'darsi da fare') sia causa di degenerazione morale; e che invece la mancanza di preoccupazioni pratiche, l'agio, inducano una migliore disposizione etica (ma sul paradosso dei non abbienti che in democrazia hanno più tempo libero dei possidenti, vedi, *infra*, c_17 al paragrafo I.10-11). Il presupposto implicito, ma a cui continuamente il testo allude, è dunque che i 'lavoratori' siano moralmente 'gentaglia', laddove gli 'abbienti' siano 'persone oneste': si tratta dello stesso processo semantico che, con uno slittamento dal riconoscimento sociale alla

reputazione morale produce, nella lingua italiana, la classe degli 'onesti' nei due sensi, sia etico sia sociale, di 'buoni' e di 'rispettabili'. Nelle coordinate ideologiche dell'Autore comunque la convergenza tra democrazia e *ponerìa*, la malvagità della gentaglia, pare inevitabile: è quel che pensa (o dice di pensare) anche l'Alcibiade che Tucidide ci rappresenta dopo la condanna per lo scandalo delle Erme, alla corte del persiano Tissaferne mentre sta attivando le manovre con gli *áristoi* di Atene per la revoca del bando di esilio (quel decreto che verrà siglato a breve dalla firma di Crizia) e per ciò raccomanda che "a proposito di lui si ricordassero che voleva vivere in un regime oligarchico, non nel regime supportato dalla gentaglia, ovvero in quella democrazia che l'aveva esiliato" (Tucidide VIII, 47, 2: ὥστε μνησθῆναι περὶ αὐτοῦ ἐς τοὺς βελτίστους τῶν ἀνθρώπων ὅτι ἐπ᾽ ὀλιγαρχίᾳ βούλεται καὶ οὐ πονηρίᾳ οὐδὲ δημοκρατίᾳ τῇ αὐτὸν ἐκβαλούσῃ).

c_11 I. [5] Scarto della democrazia ateniese rispetto al 'mondo'

Si intravvede una crepa tra il giudizio di valore negativo sulla democrazia e il successo del sistema politico ateniese, e questa incongruenza ricorda insistentemente lo scarto tra lo sfondo utopico e la realtà attuale. Nel caso la verifica della realtà storico-politica – la valutazione statistica che "dovunque al mondo" i migliori avversano il sistema democratico – è certo di conforto alla fondatezza dell'ideologia aristocratica, ma si tratta di un conforto molto parziale e del tutto astratto. La conferma che nello scenario utopico di sfondo (che in questo caso è fatto coincidere con 'tutto il mondo', ovvero tutte le *póleis* greche, eccetto Atene) vige una necessaria corrispondenza tra realtà e valori, poco interferisce con il fatto che il sistema politico democratico sia funzionale, necessario, efficiente, la rappresentazione giusta rispetto alla conformazione antropologica sociale ed economica di Atene. Il confronto con l'altrove (ἐν πάσῃ γῇ) serve solo a confermare – se qualcuno ne sentisse il bisogno, ma l'Autore, ovviamente, non è fra questi – la bontà universalmente riconosciuta dell'ideologia aristocratica. Ma in politica la ragione si gioca e si verifica su un altro piano ed è questo il problema che l'*Athenàion Politèia* denuncia.

c_12 I. [5] Il popolo e l'incultura

È dato per scontato il rapporto tra la mancanza di mezzi (intesa nel senso della 'povertà' *penía*, definita come sopra si è detto) e l'incultura; ma il fatto che la relazione causa/effetto tra povertà e ignoranza non sia valida per tutti gli uomini, ma solo "per alcuni", come si dice in questo passaggio, inficia la generalità dell'assunto. È questa un'altra spia di una complessità che, in questo ragionamento, rimane irrisolta: se esistono eccezioni significative e la causalità non è necessaria, ciò significa che, per quanto ampia, la considerazione è statistica e non assoluta. Significa che "per alcuni" la mancanza di risorse economiche e sociali produce ignoranza (e quindi abiezione an-

che morale), ma esistono altri per cui questa equazione non vale (e quindi anche che, di converso, qualcuno può essere ignorante e abietto pur avendo abbondanza di mezzi). C'è insomma una possibilità di riscatto individuale: la condizione sociale di partenza non è una condanna inappellabile. Sull'importanza della *paidèia* rispetto al dato di natura, oltre ai frammenti di Antifonte, probabilmente da identificare con l'intellettuale di punta dell'esperimento di restaurazione della *pátrios politèia* dei Quattrocento nel 411 (Tucidide VIII, 65-ss.), Stobeo riporta un'affermazione di Crizia che conferma l'idea, già sofistica ed euripidea, che lo studio e l'educazione più che la natura producano uomini 'dabbene': ἐκ μελέτης πλείους ἢ φύσεως ἀγαθοί (DK 88 B 9).

c_13 I. [6] La 'destrezza' e gli *áristoi*

L'*áristos* è considerato, pregiudizialmente, *dexiòtatos*: il più bravo, il maggiormente dotato, per natura, di 'destrezza', e quindi anche di abilità sul piano retorico-politico. Se qui, ovviamente, l'aggettivo *dexiòtatos* ha una valenza molto generica, non sarà da sottovalutare però che già in questo testo compare come qualificazione propria degli *áristoi*: a significare che il demos invece non ha quella destrezza che di per sé è connaturata al valore – *areté* – e che, perciò, qualificherebbe e insieme legittimerebbe i detentori del potere. La congruenza tra il valore dei migliori e la 'destrezza' è ancora una traccia di nostalgia utopica per un sistema politico in cui le corrispondenze tra potere e virtù erano certe e perfette. È singolare che per vie diverse la metafora persista in epoca moderna e fino al lessico attuale, in relazione alla divisione spaziale dell'emiciclo parlamentare, nelle categorie politologiche di 'destra' e di 'sinistra', fortuna si trascina anche al di là della loro effettiva vitalità ideologica.

c_14 I. [7] La discutibile libertà di parola

Questo passaggio ci restituisce icasticamente la rappresentazione propria della libertà di parola concessa a tutti: il cittadino qualunque che si alza in assemblea e prende la parola, facendosi attore e protagonista della scena politica. Secondo Platone il fatto che qualunque cittadino in Atene potesse esprimere il suo giudizio, anche su decisioni importanti relative al bene comune, è una (mala) educazione innescata dalla partecipazione dei cittadini, in qualità di spettatori/giudici attivi, alle gare teatrali. La data di 'democratizzazione' delle istituzioni politiche della città sarebbe da porre al periodo successivo alle guerre contro i Persiani: prima, secondo il filosofo, nell'indefinito passato in cui vigeva il sistema politico arcaico – la *pátrios politèia*, la costituzione avita di Atene – "tutti erano disposti a vivere sottomessi alle leggi" (Platone, *Leggi* 699e). Solo dopo le guerre persiane, secondo questa ricostruzione, gli ateniesi sarebbero incorsi nell'errore opposto rispetto a quello commesso dai potenti nemici: se i barbari avevano sbagliato "a

ridurre il popolo in schiavitù", così gli ateniesi sbagliarono "indirizzando il popolo verso la totale libertà". Nell'aurea, predemocratica, era delle origini, il popolo "si sottometteva volentieri" anche alle leggi che regolavano la produzione e la ricezione delle arti. Ma se prima era chiara la distinzione fra i diversi generi artistico-musicali e il giudizio era affidato a competenti, in seguito i generi artistici, prima rigidamente divisi, si confusero in opere di nuovo genere – tra cui la tragedia – offerte all'indiscriminato giudizio dell'intera cittadinanza: ibridi eterogenei, forme accattivanti che mirano a suscitare piacere anziché alla sublimazione delle passioni, su cui tutti, da allora, pretesero di avere capacità e diritto di giudizio. E quindi, Platone prosegue: "Ecco che i teatri, dall'essere silenziosi, si riempirono di urla assordanti, quasi che il popolo fosse in grado di intendere ciò che è bello e ciò che non lo è. Così, al posto dell'aristocrazia dell'arte insorse una forma deteriore di teatrocrazia. E se almeno in questa teatrocrazia fosse cresciuta una democrazia di uomini liberi, non sarebbe stato poi così grave: invece, da tale atteggiamento verso l'arte insorsero fra noi [ateniesi] la convinzione di sapere tutto su tutto, la tracotanza e la libertà senza freni" (Platone, *Leggi* 701a). Platone insomma chiama in causa l'arte, e in particolar modo l'estetica della ricezione teatrale, come prova della decadenza dei criteri gerarchici e sapienziali che avrebbero dovuto presiedere sia alla critica artistica sia al giudizio pedagogico-politico. Il fatto che sia lo spettatore a decidere e a giudicare della qualità dell'opera rappresentata instaura, in questa logica, il parallelo teatrocrazia = licenza politica. E la democrazia che deriva *recta via* da tali pratiche di giudizio popolare, in questa prospettiva non è un'educazione di massa alla libertà, ma è istigazione alla licenza, a tutti concessa e da tutti rivendicata, di poter giudicare su tutto.

c_15 I. [7-8] 'Sapienza' del demos: città reale e città ideale

Pur pregiudizialmente ignorante e interessato solo al rendiconto personale, il demos ha una sapienza, una abilità politica tutta sua: sa riconoscere cosa gli conviene e, conoscendoli, si affida ai meccanismi del favore e del consenso. La democrazia produce la realtà e non tende a evocare la città 'ottima': fin da questa sua prima formulazione (tutta dialettica e relativa) la città ideale è pura utopia, è un modello su cui la realtà della democrazia ateniese neppure intende misurarsi. Ma il modello utopico funziona, nella costruzione ideologica che l'Autore presenta, come paradigma positivo rispetto al reale, per mettere ostinamente e continuamente in discussione la realtà del fenomeno, attivando la reminiscenza di una, tutta inattuale, form demos a ideale.

c_16 I. [7-8] Libertà del demos e malgoverno

"Al popolo poco importa del malgoverno. Però è proprio da ciò che tu stesso giudichi contrario al buongoverno, che il popolo trae la sua for-

za e la libertà". L'articolazione del ragionamento in questo punto è uno dei passaggi-chiave a sostegno dello schema dialogico dell'*Athenàion Politèia*: l'esplicitazione del pronome personale sembra essere la traccia di un vero e proprio scambio di battute, piuttosto che un riferimento fraseologico generico, a un 'tu' impersonale. E in questo vivace contrappunto di botta e risposta si può cogliere, come parte della critica ha fatto, l'eco del dibattito politico intorno al 411, in cui il programma dei promotori del colpo di stato filo-oligarchico aveva proprio come fine ultimo, ci conferma Tucidide, il difficile compito di "togliere la libertà al demos che […] per circa cinquant'anni si era abituato ad avere il potere" (χαλεπὸν γὰρ ἦν τὸν Ἀθηναίων δῆμον […] ἐλευθερίας παῦσαι […] ἄλλων ἄρχειν εἰωθότα, Tucidide VIII, 68, 4). "Il popolo non vuole essere ben governato, vuole essere libero": in una battuta si formalizza la tragedia del politico, l'antinomia da sempre incomponibile tra libertà e armonia politica, tra potere del popolo e buongoverno. Perché la tendenza democratica, secondo la prospettiva oligarchica, non è il buon governo: "L'*eunomía* è la parola d'ordine di un'oligarchia conservatrice" (Musti 1981, p. 59), una parola d'ordine che, implicitamente, allude sempre al paradigma del buongoverno di Sparta. L'*eunomía* – che Solone teorizzava nelle sue elegie e su cui si imposta il primo innesco della democrazia ateniese – se realizzata comporterebbe come conseguenza inevitabile la perdita della libertà per i più che dovrebbero comunque sottomettersi alle leggi possibilmente scritte una volta per sempre (come lo stesso Solone procurò fossero: Aristotele, *Cost. Ath.* IX, 2). Ma se declinata in versione oligarchica, *eunomía* comporta sempre, in qualche misura, prepotenza dei migliori sui molti e peggiori. Lo stato di 'schiavitù' del demos è ottenuto anche grazie alla scarsa trasparenza del criterio per cui i migliori si considerano tali; ovvero quanto più oscura sarà la fonte dell'autorità dei migliori rispetto agli altri cittadini, tanto più i pochi potranno esercitare potere. L'implicita infondatezza del criterio di (auto)legittimazione dei (sedicenti) *áristoi* si contrappone al criterio di legittimazione riconoscibile, dicibile, visibile e verificabile: la libertà per tutti, la gara per la virtù nello spazio dell'agone politico proclamata a chiare lettere da Pericle nell'*Epitafio*. Il diritto di parola (ovvero l'indiscriminata *parrhesía*), il diritto di voto e le procedure di elezione già introdotte da Solone (di cui la più discussa è ovviamente il sorteggio casuale fra i cittadini per alcuni incarichi: Aristotele, *Cost. Ath.*, VIII-ss.) comportano secondo l'Autore la certezza matematica del malgoverno, ma servono a dare potere (qualsiasi potere, anche cattivo potere purché sia) al popolo e ai suoi rappresentanti – e questo è ciò che al demos interessa.

c_17

I. [10-11] Impunità e uguaglianza di aspetto fra cittadini, schiavi, immigrati

Nel riferimento all'impunità di cui godevano schiavi e meteci – gli immigrati attivi in città sotto garanzia di un cittadino ateniese – è stato

riconosciuto il preciso riferimento a una legge ateniese: la *hybrèos graphè* che sanzionava le violenze in pubblico, e per la quale Demostene conferma che la sanzione scattava anche se la vittima era un servo (*Contro Midia*, 21, 46). Schiavi (*doùloi*) e immigrati (*metoíkoi*) sono in questo passaggio unificati in virtù di una condizione negativa, il loro *status* di non-cittadini, e questa omologazione è propria dell'ideologia conservatrice di parte oligarchica. I meteci infatti, garantiti dal cittadino ospite (il *pròxenos*), costituivano una risorsa economica importante nell'Atene del quinto secolo, ed essendosi molti di loro distinti come fiancheggiatori e sponsor del partito democratico nelle turbolente vicende dell'ultimo decennio del secolo, avevano ottenuto il diritto di cittadinanza (il riferimento in I, 11 ai diritti concessi agli immigrati è un altro buon argomento per spostare la cronologia dell'opera all'ultimo scorcio del secolo). Il testo, stigmatizzando l'atteggiamento impunito di schiavi e immigrati che si presentano e si comportano pubblicamente come cittadini, ci fornisce anche un'informazione preziosa sul codice giuridico e sul costume sociale in vigore nelle altre *póleis*, dove era evidentemente permesso battere uno schiavo pubblicamente, e dove schiavi e immigrati erano tenuti a cedere il passo in segno di rispetto ai loro padroni e in generale ai cittadini. La spiegazione paradossale dell'anomalia che il testo propone in forma dialettica, se non apertamente dialogica, è che l'impunità di schiavi e immigrati sarebbe assicurata di fatto dal loro aspetto esteriore, indistinguibile da quello dei padroni e dei cittadini: quindi l'impunità di tutti, anche dei non-cittadini, costituirebbe una garanzia per gli stessi cittadini a pieno titolo, che altrimenti rischierebbero di essere maltrattati perché non identificabili *de visu* rispetto alle categorie socialmente inferiori. In realtà, ben oltre la battuta dell'interlocutore del dialogo che l'*Athenàion Politèia* inscena, anche questo passaggio amaramente paradossale è spia di una complessità tutta da interrogare: nella città democratica fragili e infondati appaiono tutti i criteri di giudizio – etico, sociale, economico, estetico – che dovrebbero garantire l'ordine e la leggibilità del reale se la società fosse gerarchicamente organizzata e socialmente immobile. Proprio su questa difficoltà continuamente inciampa la linearità del ragionamento svolto nel testo, si ammetta o no l'interlocuzione a due voci in dialogo tra loro: per la valutazione etica, impossibile è stabilire a priori chi è 'onesto' e chi è 'gentaglia'; per la classificazione socio-economica, discriminare i 'ricchi-possidenti' dagli 'arricchiti'; per l'educazione, decidere se una bassa condizione di origine sia una tara di cui l'individuo dotato e virtuoso si può liberare o meno. Come è stato ben scritto: "La terminologia dell'anonimo è ibrida e piena di sinergismi concettuali: una terminologia 'vecchia' animata da significati 'nuovi', un frasario noto e sfruttato che cerca di adeguarsi alla realtà in mutamento, e che per ciò stesso acquista una pregnanza intraducibile. Siamo lontanissimi dagli sclerotici valori di un Teognide e dalle sue monolitiche opposizioni […] di tipo etico-sociale, ma tutte quante prive di un valore politico assoluto"

(Lapini 1997, p. 52). Per lo stesso motivo si assottigliano anche i discrimini più resistenti nell'antropologia e nella sociologia antica: la differenza tra i barbari e i greci (perché, come afferma Antifonte: "Per natura siamo uguali, barbari e greci": φύσει πάντα πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες, DK 87 B 44), e quello che separa gli 'schiavi' dai 'liberi'. La temperie culturale dell'Atene democratica induce a un'incessante verifica critica delle credenze che strutturano il pensiero della realtà: un clima ad alta temperatura intellettuale a cui concorre ampiamente, oltre che l'andamento elastico, antilogico, paradossale del pensiero della sofistica, anche l'invenzione della rappresentazione teatrale che allena e provoca incessantemente gli spettatori-cittadini, con la maschera e il gioco dell'identità/alterità, al ribaltamento di ogni prospettiva data. Di fatto la democrazia al suo limite teoretico mette in crisi anche la distinzione tra le categorie di schiavo e di libero (anche se, storicamente, non arriverà in realtà mai a farlo): se lo schiavo non è più riconoscibile dal cittadino per l'abito, e neppure per il censo, e anche nei codici di comportamento quotidianamente praticati c'è omologazione e uniformità di aspetto e di costumi, viene a traballare l'essenza stessa della definizione di schiavo e di libero. E questo vale anche per la distinzione tra cittadino nativo e immigrato. La democrazia, neutralizzando nella nuova figura unica del cittadino attivo protagonista della scena pubblica le differenze di censo e di *ghénos*, procede naturalmente verso l'omologazione totale dei diritti, riconoscendo di fatto, se non *de iure*, anche agli schiavi e agli immigrati un trattamento 'da cittadini'.

c_18 I. [10] Servi dei propri schiavi

Il paradosso degli schiavi che si presentano come liberi (così come la figura dell'immigrato-cittadino, una figura che resta sullo sfondo nello spunto polemico di questo passo perché concettualmente meno provocatoria dello schiavo-libero) denuncia una realtà socio-economica di grande mobilità: il quadro che si presenta è quello di una città in cui i possidenti affidano il loro capitale agli schiavi che investono e fanno profitto. L'utile degli imprenditori è direttamente proporzionale alla libertà di movimento degli schiavi, i quali diventano però così, a loro volta, soggetti imprenditoriali che si muovono liberamente sul mercato traendo il massimo profitto per sé e per i propri (nominali) padroni. Chi era padrone è così 'schiavo' dei suoi servi, alla cui abilità è, di fatto, affidato l'incremento del capitale, e più in generale il successo e la fortuna del 'padrone'. Forse ha ragione chi, fra gli studiosi, legge in questa descrizione della realtà socio-economica ateniese del tempo un eccesso di enfasi, un'esagerazione antilogica provocata dal risentimento dell'aristocratico per il 'vivere da gran signori' degli schiavi. Ma lo scandalo, l'ossimoro sociale dei liberi 'servi dei propri schiavi' si presenta come un ulteriore sintomo di logoramento dei fondamenti teoretici su cui si fonda l'ideologia oligarchica.

c_19 I. [11] Il fantasma di Sparta

In uno scambio veloce di battute i due interlocutori A e B (o comunque l'andatura dialettica del ragionamento) fanno riferimento al ben diverso atteggiamento di rispetto che, a Sparta, gli schiavi tengono nei confronti dei loro padroni. Per questo riferimento parte della critica ha ipotizzato un'ambientazione spartana dell'*Athenàion Politèia*, smentita però dal chiaro riferimento ad Atene esplicitato dal 'qui' (αὐτόθι) in I, 2; nello stesso senso è stata ipotizzata anche una nazionalità spartana dell'interlocutore B. Ma sarà più plausibile leggere in questa evocazione una traccia del fantasma di Sparta che nel quinto secolo inquieta come modello politico alternativo le fantasie utopiche degli oligarchi ateniesi. Sarà utile mettere a confronto questo passaggio sul trattamento degli schiavi a Sparta con il frammento di Crizia a proposito degli iloti, dal trattato *Il sistema politico degli spartani* citato da Libanio (XXV, 63 = DK 88 B 37):

> οἱ Λακεδαιμόνιοι οἱ κατὰ τῶν εἱλώτων ἐξουσίαν σφίσιν αὐτοῖς ἀνοίγοντες φόνου, καὶ περὶ ὧν Κ. φησίν, ὡς μάλιστα δοῦλοί τε ἐν Λακεδαίμονι καὶ ἐλεύθεροι. […] ἀπιστίας εἵνεκα τῆς πρὸς τοὺς εἵλωτας τούτους ἐξαιρεῖ μὲν Σπαρτιάτης οἴκοι τῆς ἀσπίδος τὸν πόρπακα. τοῦτο δὲ οὐκ ἔχων ἐπὶ τῆς στρατείας ποιεῖν διὰ τὸ δεῖν πολλάκις ὀξύτητος, τὸ δόρυ ἔχων ἀεὶ περιέρχεται, ὡς κρείττων γε ταύτηι τοῦ εἵλωτος ἐσόμενος, ἢν ἀπὸ μόνης νεωτερίζηι τῆς ἀσπίδος. μεμηχάνηνται δὴ καὶ κλεῖδας, ἃς οἴονται τῆς παρ' ἐκείνων ἐπιβουλῆς ἰσχυροτέρας εἶναι. ταυτὶ δ' ἂν εἴη συνοικούντων τε φόβωι καὶ μηδ' ἀναπνεῖν ἐωμένων ὑπὸ τῶν ἐν ταῖς ἐλπίσι δεινῶν. οὓς οὖν ἀριστοποιουμένους καὶ καθεύδοντας καὶ ἐπ' ἄλλο τι βαδίζοντας τὸ δεῖμα τῶν οἰκετῶν ὁπλίζει, πῶς ἂν οὗτοί γε […] καθαρᾶς ἀπολαύσειαν τῆς ἐλευθερίας;
>
> Gli spartani si erano data piena libertà di uccidere gli iloti: a proposito di loro Crizia dice, che "a Sparta ci sono le persone più schiave e insieme più libere" […]; non fidandosi infatti degli iloti, lo spartiata, quando si trovano in casa <in tempo di pace>, sottrae loro la bardatura dello scudo. Non potendo farlo invece durante le spedizioni militari, perché spesso c'è bisogno di muoversi rapidamente, allora gira sempre con in mano la lancia con cui conta di avere la meglio sull'ilota se mai tentasse di ribellarsi armato di solo scudo. Hanno inventato anche le chiavi, con cui sperano di mettersi al riparo dalle loro insidie. Proprio questa è la loro condizione: convivere con il terrore e non poter neppure respirare a causa di coloro [gli iloti] che sono temibili per le speranze che covano. Questi nobili, che la paura degli schiavi fa correre alle armi mentre banchettano o riposano o sono in giro per qualche altra faccenda, come potranno mai […] godere della vera libertà!

Nel brano criziano si trova una conferma del passo del nostro testo, in relazione alla totale libertà di vita e di morte degli spartiati sugli iloti. È evidente però che nel quadro offertoci da Crizia la condizione spartana dei liberi rispetto ai loro schiavi non viene presentata certo come invidiabile e serena.

Terrorizzati dalla possibilità di rivolte covate nell'odio e nel rancore da parte dei maltrattati iloti, i liberi sono in Sparta – dice Crizia – i veri schiavi, in quanto soggetti alla più terribile delle servitù, quella della diffidenza e della paura. Alla condizione dei liberi cittadini ateniesi 'servi dei propri schiavi' per opportunità, al fine di trarre il massimo profitto dai loro affari, si giustappone il clima di sospetto in cui vivono immersi gli spartiati, schiavi del terrore, indotti persino a inventare chiavi e serrature perché si sentono insidiati fin dentro le loro case.

c_20 I. [10-12] Razionalità delle anomalie della democrazia

Trattamento privilegiato, e omologato rispetto ai cittadini, di schiavi e di immigrati; arricchimento degli schiavi; diritti concessi agli immigrati: sia che si tratti di un'articolazione interna del ragionamento, sia che invece, ammettendo la struttura dialogica del testo, si tratti di una vera e propria interlocuzione, a ogni battuta che mette in risalto una particolarità della situazione ateniese, risponde un argomento che insiste sulla singolarità della democrazia rispetto agli altri sistemi politici. Se il giudizio di valore negativo resta sottotraccia come basso continuo della trattazione, nella strutturazione retorica del discorso, di fatto, ogni anomalia si giustifica all'interno di una razionalità complessiva: come se, in democrazia, anche quelli che appaiono come patenti limiti o difetti, teoretici o morali, fossero sempre relativizzabili in ordine a una specifica funzione, nella cornice precisa di un progetto. E in questo senso la democrazia si sottrae alle critiche che si appuntano sui suoi vizi valoriali e teorici, e si rende disponibile a essere giudicata soltanto sul metro del buon funzionamento e del raggiungimento degli obiettivi rispetto ai suoi propri presupposti.

c_21 I. [12] Soldi, diritti, scambi commerciali: schiavi, immigrati e cittadini

Servi che prestano denaro ai padroni; schiavi che hanno lo stesso diritto di parola di un libero cittadino; immigrati che condividono diritti civili e politici con i cittadini: tutto si spiega perché il sistema democratico, intimamente connesso con l'imperialismo marittimo di Atene, per autoalimentarsi e mantenere al potere il demos – il demos nella sua totalità – ha bisogno di tante risorse, tanti uomini, tanti, diversi mestieri. Il diritto alla parola concesso alla pari anche ai non cittadini si definisce nel testo come diritto di parola (*isegoría*), un termine che, fin da Erodoto, viene proposto quasi come sinonimo e complementare dell'uguaglianza di fronte alla legge (*isonomía*), ma nel nostro testo è presentato in modo più specifico, come allargamento della *parrhesía*, la libertà di espressione che il cittadino democratico ateniese rivendica come tratto caratterizzante del suo profilo politico (vedi *supra* note 7, 8, 14) a tutti coloro che esercitano attività economiche in città. "Tutto è accentrato intorno a una spiegazione economica del contrasto di classe e delle varie tendenze ateniesi in politica estera"; così commenta

Santo Mazzarino e secondo lo studioso, proprio per lo specifico filtro socio-economico attraverso cui osserva la realtà, la prospettiva dell'Autore si distingue dall'angolatura più prettamente politica di Tucidide: "L'affinità fra l'*Athenàion Politèia* e l'opera di Tucidide è altrettanto notevole quanto la loro diversità. Simili pel medesimo sforzo di 'obiettività' scientifica, simili persino nella commozione che entrambi agita sotto la maschera severa della freddezza, i due scrittori si distinguono più o meno come un sociologo si distingue da uno storico" (Mazzarino [1965-1966] 1990, p. 307).

c_22 I. [12] La cultura e le arti non più appannaggio degli *áristoi*

La *mousikè* intesa come complesso delle attività liberali – atletiche, artistiche e intellettuali – è privilegio della *paidèia* aristocratica che, nell'immaginario filo-oligarchico del V secolo, ha un riflesso (in realtà del tutto utopico) nel sistema politico spartano, non in Atene: nell'agone, atletico o artistico o intellettuale, l'*áristos* ha occasione di esperire la sua formazione di classe e la sua propria *areté*, di provare la propria dote di *kalokagathia*. Di tutto ciò, ancora una volta nella prospettiva parziale e malfidente dell'Autore, il popolo è ben consapevole e vuole ricavare soltanto un profitto materiale: il compenso che gli viene dalla prestazione di manodopera negli spettacoli e negli agoni. La misura del popolo è l'utile economico per cui si crea uno squilibrio tra l'áristos che per motivi edificanti sponsorizza le belle arti ma così progressivamente depaupera il proprio patrimonio, e il popolo che si arricchisce grazie all'indotto economico delle attività culturali. Da notare che, sotto la costante nota querimoniosa contro il demos interessato soltanto ad arricchirsi a scapito del mecenatismo dei nobili, l'Autore mette sullo stesso piano la partecipazione del popolo alle imprese militari e commerciali della flotta ateniese e le prestazioni nelle attività agonali e artistiche della città, e così di fatto mostra di condividere con il Pericle tucidideo la notazione positiva della pervasività del demone politico in tutte le attività pubbliche dell'Atene democratica: partecipare agli allestimenti agonistici o teatrali nelle festività civiche, o imbarcarsi come equipaggio sulle triremi ateniesi ha, nel quinto secolo in Atene, un'analoga, precisa, valenza politica. In questo passaggio Luciano Canfora avverte anche un riferimento storico-politico preciso "alla liquidazione politica di Tucidide di Melesia, ostracizzato nel 443 e tenuto fuori Atene per oltre un decennio" (in seguito sarebbe stato fra i fautori del colpo di stato del 411) e anche se l'allusione non fosse precisa e mirata resta vero, come nota Canfora, che "la ginnastica era il 'simbolo araldico' di alcune grandi famiglie aristocratiche, fra cui quella di Tucidide di Melesia" (Canfora 1980, p. 17).

c_23 I. [12] Il popolo ricco e i ricchi depauperati

La *misthophoria*, il pagamento di un compenso per alcune cariche, come si è detto più sopra, venne introdotto da Pericle proprio per garantire l'ac-

cesso alle cariche politiche anche ai nullatenenti che non avrebbero potuto permettersi il lusso di rinunciare a una giornata di salario (Aristotele, *Cost. Ath.* XXVII, 3-5). Dunque, alla mobilità etica ed estetica propria della democrazia consegue anche una mobilità economico-sociale, per cui il popolo è progressivamente più ricco, e i ricchi diventano via via più poveri. Aristotele andrà oltre rispetto a questa considerazione, stigmatizzando il fatto che nella forma ultima di democrazia si assiste al paradosso che il popolo, grazie all'indennità (il *misthos*) ha paradossalmente più tempo da dedicare alla politica di quanto ne abbiano i possidenti, che non hanno tempo di frequentare l'assemblea e i tribunali perché debbono comunque occuparsi della gestione delle loro proprietà (Aristotele, *Politica*, 1293a 8-10: καὶ μάλιστα δὲ σχολάζει τὸ τοιοῦτον πλῆθος· οὐ γὰρ ἐμποδίζει αὐτοὺς οὐθὲν ἡ τῶν ἰδίων ἐπιμέλεια, τοὺς δὲ πλουσίους ἐμποδίζει, ὥστε πολλάκις οὐ κοινωνοῦσι τῆς ἐκκλησίας οὐδὲ τοῦ δικάζειν). Dunque il *misthos*, originariamente introdotto per garantire una parità di libertà e quindi una possibilità di attività politica emancipata dai bisogni del quotidiano ai non abbienti come ai benestanti, finisce paradossalmente per escludere di fatto dalla vita pubblica i possidenti che hanno altre attività da seguire. Perciò, ancora paradossalmente, il popolo ha più tempo libero (μάλιστα σχολάζει), mentre i 'ricchi' spesso non possono prendere parte all'attività deliberativa dell'assemblea e giudiziaria dei tribunali (il riferimento all'interesse, utilitaristico e strategico, che ha il popolo a partecipare alle attività giudiziarie sarà sviluppato più ampiamente nei paragrafi I, 16-18, III, 6-7). Si denuncia una sfumatura di definizione nella tassonomia sociale che ricorda insistentemente lo scarto tra lo sfondo utopico e la realtà attuale. Ma se l'ambiguità di fondo della struttura sociale per caste e la fluttuazione dei confini fra le categorie sociali fa sì che non sempre coloro che hanno mezzi siano gli 'onesti', le 'persone per bene', la scivolosità dei termini non sempre applicabili a classi chiare e distinte è spia di un problema: non è più valida la coincidenza tra ricchezza e onestà.

c_24 I. [14] Interventismo del demos ateniese in politica estera

Con poche efficaci pennellate l'Autore abbozza un quadro della situazione di conflitto permanente che, dai contrasti della politica interna di Atene, investe anche le relazioni con gli alleati. Il ragionamento si esprime in una forma sincopata, e questa è stata probabilmente la causa di una cattiva trasmissione del passo (diversamente risolto nelle varie edizioni critiche): comunque pare evidente che i riferimenti impliciti alludono a episodi storici recenti che dovevano essere ben noti ai destinatari dello scritto, nel quadro di una politica (di cui Tucidide ci dà numerose conferme) che prevedeva spedizioni di sostegno alle città alleate, e più precisamente alle fazioni 'democratiche' delle città alleate. La stessa notazione gnomica "chi comanda è odiato da chi è comandato", in cui alcuni studiosi hanno avvertito una intonazione pre-machiavellica, è data come premessa del successo delle

spedizioni eversive dell'ordine costituito (l'ordine degli 'onesti') che il demos di Atene promuove a sostegno dei partiti democratici nelle altre città. Anche nelle città alleate il popolo opera con gli stessi, discutibili, mezzi propri del sistema ateniese: calunniatori e ricattatori di professione (i famosi sicofanti, figure più volte sbeffeggiate nella commedia contemporanea e ben presenti anche nell'oratoria giudiziaria del tempo), bandi di esilio ed espropri perpetrati ai danni dei migliori. Dal passo si ricava che a una mobilità interventista del partito del demos si contrappone una riluttanza delle 'persone oneste' a intervenire con spedizioni navali in situazioni di conflitto interno alle altre *póleis*. Pare di capire che mentre la solidarietà tra *áristoi* è il dato di fatto, perché sarebbe naturale che i migliori (che sono, o dovrebbero essere, per definizione anche ricchi e potenti) avessero e mantenessero il potere nelle varie città, l'attivismo interventista del demos ateniese è la cifra di novità che il sistema politico di Atene porta con sé e innesca anche nelle città alleate. La democrazia ateniese fonda il suo potere interno anche su una strategia internazionale, di alleanze con altre città in cui si sia costituita spontaneamente una costituzione democratica o, piuttosto, in cui la costituzione democratica sia stata esportata dalla stessa Atene. Se gli *áristoi* hanno una rete di alleanze con i partiti oligarchici nelle varie città, che rinverdisce la rete di relazioni di ospitalità che nel codice arcaico univa i *ghéne* nobiliari, il partito democratico ha una sua propria, molto più potente ed efficace, rete di relazioni internazionali che alimenta il suo stesso potere. Questa situazione ha un riflesso importante in politica interna dove le calunnie, le persecuzioni fino ai procedimenti di privazione dei diritti politici (come l'*atimía* comminata ai collaborazionisti del regime dei Quattrocento del 411 a.C., di cui forse questa è nel testo la prima allusione, che sarà ripresa nel finale) scattano contro gli 'onesti' – gli *áristoi* – ogniqualvolta sia in discussione una spedizione per appoggiare la fazione democratica di una città alleata. L'impero di Atene, altrimenti destinato a non durare, ha trovato un suo punto di forza nella rete: si tratta propriamente, come ben vede l'Autore, di un disegno strategico di ampio respiro che mette in relazione la predominanza in politica interna del partito del demos con l'appoggio internazionale ai partiti democratici delle altre città.

c_25 I. [15] L'accentramento in Atene dei tributi

L'imposizione di pesanti tributi agli alleati, motivata dalla necessità di allestire una difesa comune contro i barbari, fu il primo effetto dell'istituzione della lega delio-attica, dopo la vittoria contro i persiani. L'accentramento dei tributi per la difesa, istituzionalizzato con la magistratura degli *Ellenotamiai* (i tesorieri dei greci) è il primo dispositivo su cui Atene imposta la sua egemonia (Tucidide I, 96-97): i tributi, già esorbitanti in partenza stando alle cifre riportate dallo stesso Tucidide, divennero con il tempo sempre più pesanti (II, 13, 3-5), fino alle vessazioni degli anni '20 del quinto secolo a.C. La concentrazione delle risorse destinate alla difesa in Atene

è un'altra prova della razionalità oggettiva del regime democratico, innanzitutto perché tutti i cittadini, anche singolarmente, presi uno per uno, hanno un utile materiale concreto dal fiume di denari che arriva in città; ma anche perché il rastrellamento delle risorse impedisce che il regime di qualche altra polis, impegnato a lavorare per pagare gli stessi tributi e per la propria sopravvivenza, abbia i mezzi per ribellarsi e costruire un'alternativa che minacci lo strapotere del demos ateniese. Insomma il vantaggio che la confluenza dei tributi garantisce al demos sulle altre città, ha importanti riflessi anche sul piano dell'egemonia economica, politica, e insieme anche simbolico-religiosa, di Atene.

c_26 I. [16] La giustizia di Atene

Lo stesso accentramento dell'amministrazione della giustizia (già una scelta strategica della politica periclea, dalla metà del V secolo) è frutto, nella considerazione dell'Autore, di un altro pessimo piano (κακῶς βουλεύεσθαι) che il popolo di Atene ha messo in atto. Ma nella battuta seguente, che suggerisce ancora uno scambio dialogico, il secondo interlocutore (o ancora lo stesso Autore, controbattendo alla sua propria affermazione) chiama in causa le ragioni di quella scelta: nella locuzione οἱ δὲ ἀντιλογίζονται il ricorso al raro verbo (che in questa accezione ritroviamo in Senofonte, *Elleniche* VI, 5, 24, ma il cui uso Polluce registra come proprio di Antifonte, DK 87 B 98), sigla con la cifra della scelta lessicale il gusto tutto sofistico per l'andamento antilogico del pensiero, del dialogo, dell'argomentazione. L'interlocutore A risponde (o lo stesso Autore controbatte alla sua stessa obiezione interna) evidenziando il fatto che anche la pessima scelta dell'accentramento dei processi in Atene è stata fatta ad arte, poiché comporta al demos di Atene una serie di vantaggi: l'utile materiale, innanzitutto, ovvero lo stipendio annuale assicurato che deriva ai giudici ateniesi dalle indennità di carica finanziate grazie alle cauzioni (i *prytanèia*, ovvero i depositi lasciati ai tribunali ateniesi in cauzione per le spese processuali che dovevano essere depositati da entrambe le parti contendenti); ma anche il controllo politico sugli alleati, esercitato attraverso il favore riservato nei processi a chi anche nella altre città sta con il partito del demos. Anche Aristofane nella commedia dedicata alla corruzione dei processi, le *Vespe* datate al 422, nel canto d'entrata del coro sbeffeggia il forestiero *philathenàios* che per ingraziarsi i giudici ateniesi proclama che può sventare qualsiasi trama antidemocratica a Samo, e, di converso, il tracio che – dice il coro composto di ateniesi – "ci ha tradito e perciò va torchiato e squassato" (*Vespe*, 281-290). Il quadro comicamente esasperato che Aristofane ci propone nella sua commedia è coerente rispetto all'immagine che si ricava da questi paragrafi dell'*Athenàion Politèia*. Nelle *Vespe* il vecchio Filo-Cleone si scontra con il figlio Bdely-Cleone (ovvero Schifa-Cleone), e i nomi parlanti dei due personaggi chiamano in causa Cleone, il capopolo, volgare e disastroso demagogo, protagonista di una delle fasi più degradate dell'Atene postpericlea: nella parte centrale della

commedia assistiamo proprio a una disputa tra figlio e padre sui vantaggi che porterebbe al demos (e nello specifico a Filo-Cleone) l'accentramento dei tributi e dei processi (si veda soprattutto l'agone tra padre e figlio ai vv. 590-671). Questo passaggio di *Athenàion Politèia* è importante anche per sottolineare che, come per altro leggiamo bene in Tucidide, non tutte le città alleate di Atene erano rette a regime democratico, ma la politica estera di Atene consisteva, soprattutto, nel favorire la presa del potere anche nelle altre *póleis* del partito del demos (vedi c_47).

c_27 I. [17] Ambiguità di definizione del termine *démos*

Ai vantaggi strategici (per la città) e personali (per i giudici) che provengono al demos di Atene dall'accentramento dei processi, si aggiungono i benefici indiretti che il traffico giudiziario di navi e di persone porta a tutta l'economia ateniese: la 'centesima', ovvero la tassa portuale sulle navi che approdano al Pireo che incrementa il bilancio cittadino; l'indotto che proviene dagli affitti di case, di animali da trasporto e di schiavi agli alleati che giungono in città per i processi; i posti di lavoro che si vengono a creare per i messi giudiziari che sono incaricati di portare le convocazioni alle parti in causa. Il traffico dei processi muove in Atene il mercato di una sorta di turismo giudiziario e porta ai cittadini una serie di innegabili vantaggi e guadagni molto concreti. In questi paragrafi (I, 16-17) il termine demos rivela tutta la sua, complessa e produttiva, ambiguità. Se nel passaggio in cui si fa riferimento al favoritismo riservato ai filodemocratici delle varie città, demos ha una connotazione squisitamente politica e significa, inequivocabilmente, il 'partito del popolo' (la fazione che, come nel precedente paragrafo I, 15 si oppone agli oligarchi e trova alleanze con i partiti democratici delle altre città), in questo paragrafo, come in quasi tutte le altre occorrenze nel testo, demos designa invece l'insieme dei cittadini ateniesi e indica perciò non tanto la fazione del 'partito del popolo', quanto la totalità della cittadinanza che, tutta, trae vantaggio dall'accentramento giudiziario, e quindi, al limite, include anche gli *áristoi* che tali sono in relazione alla totalità del corpo sociale. L'ambiguità del termine demos che solo in rare occorrenze è risolvibile univocamente nel significato di 'partito del demos' è costitutiva del regime democratico ed è l'innesco primo della sua stessa aporia, in quanto contiene in germe il problema della rappresentanza delle minoranze, l'impossibilità di una fazione di sottrarsi al dettato maggioritario: il limite, insomma, alfine totalitario, a cui tende il 'governo del demos'.

c_28 I. [18] Il popolo è la legge: la schiavitù degli alleati

Di una talassocrazia precedente a quella ateniese, con a capo la città di Epidauro, parla Erodoto: secondo lo storico i talassocrati epidaurini esercitavano un tipo di egemonia sugli alleati analogo a quello ateniese, e in particolare costringevano i più deboli abitanti di Egina a recarsi a Epidauro

per svolgere i loro processi (Erodoto V, 83). Atene, al centro della tela del suo impero sul mare, amministra giustizia anche per le altre città alleate e gestisce così il potere assoluto su *díke*, garantendo ma anche imponendo una gestione unica della legge: una *díke* condivisa che coincide però, secondo l'Autore, con la cattiva giustizia, interessata quando non corrotta, del demos di Atene. Particolarmente icastici i dettagli sul codice gestuale della blandizie di attori e imputati dei processi: il repertorio dei gesti rituali dei supplici e il 'prendere sottobraccio' qualunque giudice incontrino in segno di complicità. Aristofane, sempre nelle *Vespe*, mette in scena numerosi *sketches* sui diversi modi di blandire e corrompere i giudici (vedi, in particolare, i vv. 548-575) e, più in generale, di adulare il demos. Nella *Politica* Aristotele distinguerà le forme di democrazia fra quelle in cui "la città si regge sulle leggi e i migliori fra i cittadini siedono al potere" – forme in cui non possono sorgere demagoghi – e i regimi in cui il popolo, e non le leggi, è 'monarca' ed è allora che sorgono i demagoghi (*Politica*, 1292 a 8-10: ἐν μὲν γὰρ ταῖς κατὰ νόμον δημοκρατουμέναις οὐ γίνεται δημαγωγός, ἀλλ'οἱ βέλτιστοι τῶν πολιτῶν εἰσιν ἐν προεδρίᾳ· ὅπου δ'οἱ νόμοι μή εἰσι κύριοι, ἐνταῦθα γίνονται δημαγωγοί. μόναρχος γὰρ ὁ δῆμος γίνεται). Questa degenerazione avviene, afferma Aristotele, nei regimi in cui le cariche pubbliche sono retribuite, garantendo così, grazie alle indennità che emancipano i cittadini dalle incombenze quotidiane, la possibilità di un'ampia partecipazione alla vita pubblica: ciò comporta però il fatto che "la città è nelle mani della massa dei non abbienti e non delle leggi" (*Politica*, 1293 a 3-10). In sostanza la democrazia per essere attivamente esercitata prevede le indennità, ma per ciò stesso sembra soggetta ineluttabilmente a degenerazioni patologiche, e l'alternativa tra la sovranità del popolo e la sovranità delle leggi pare inevitabile anche per lo stesso Aristotele. Secondo l'Autore dell'*Athenàion Politèia* nel sistema democratico attuale in Atene non solo il governo del popolo si sostituisce al governo delle leggi, ma lo stesso popolo – afferma apoditticamente l'Autore – in Atene è legge (<δήμος> ἐστι δὴ νόμος Ἀθήνησι). Il che comporta una situazione paradossale: alla città, dopo le guerre persiane, era stata riconosciuta la leadership internazionale contro i barbari che volevano 'far schiavi' i greci; ma ora le *póleis* che orbitano intorno ad Atene si trovano a essere fatte schiave dalla stessa Atene e, per dir meglio, dal suo *démos mónarchos*. Il problema per l'Autore dell'*Athenàion Politèia* non è il riconoscimento dell'egemonia di Atene, ma la coincidenza tra egemonia ateniese e (per dirla con Aristotele) 'monarchia' del demos; a proposito di questo passo osserva Luciano Canfora che "[l'Autore] definisce i sudditi 'schiavi del demo di Atene', non di Atene. Riprovevole è per lui non l'impero, ma l'impero diretto dal demo" (Canfora 1980, p. 23).

c_29 I. [19-20] L'uso di mare come innesco di democrazia

La predisposizione degli ateniesi verso le tecniche marinare è un topos della letteratura, non solo storiografica o politica, greca. Si tratta di una dote

quasi genetica del popolo di Atene a cui si unisce la pratica di mare che deriva direttamente dalla situazione geofisica della città. Una notazione quasi sovrapponibile a queste dell'*Athenàion Politèia* si riscontra nelle parole che Senofonte attribuirà all'ambasciatore spartano che nel 369, al momento di siglare una alleanza tra Sparta e Atene, riconosce al futuro alleato una supremazia, storica e geopolitica, sul fronte marittimo (*Elleniche* VII, 1, 3-7). Nelle considerazioni dell'Autore si può leggere in filigrana l'orgoglio per l'abilità marinara degli ateniesi e, insieme, una nota di diffidenza nei confronti della fluidità che il mare insinua nel genio di Atene. Mentre sulla terra il *nomos* è stabile e immutabili sembrano le gerarchie sociali e politiche, è la stessa apertura dell'orizzonte – fisico e geopolitico – alla dimensione del mare che innesca un processo di sovversione dell'ordine dato. L'esperienza del mare mette, nell'imbarcazione, il servo a fianco del padrone e, al pari del padrone, lo pone in condizione di imparare non solo la pratica ma anche il lessico tecnico marinaro. In particolare la gente di Atene – osserva l'Autore – sembra avere una speciale congenialità con il mare, tanto da non aver quasi bisogno di addestramento. Da ricordare per altro che nell'immaginario greco l'abilità di conduzione della nave è prodromica, se non sovrapponibile, all'abilità nel governo della polis: la metafora del *kybernétes*-pilota e della nave-città è centrale nell'immaginario poetico greco, e trova una sua mirabile espressione nella sceneggiatura tematica e figurale dei *Sette contro Tebe* di Eschilo. Lo slittamento semantico timoniere/guida politica finisce per avere tanta fortuna che sia nel latino *gubernator* sia poi, soprattutto, nell'italiano 'governante', prevale decisamente l'accezione politica e si è quasi totalmente oscurato il significato originario del greco *kybernétes*. È sul mare, dunque, che per destino geopolitico i cittadini di Atene, tutti, si sono esercitati e si esercitano continuamente, hanno fatto e fanno esperienza, hanno fatto e fanno fortuna, economica, commerciale e militare; è sul mare che Atene esercita la sua egemonia. Ma è anche dall'uso di mare, dall'alfabetizzazione condivisa della tecnica nautica, dal fatto che tutti "senza quasi accorgersene" hanno imparato a pilotare una barca, che viene al demos l'arroganza di poter governare anche la nave-città, come già sa governare qualsiasi imbarcazione si muova per mare (sull'esercizio marinaro come "scuola di democrazia" vedi Strauss 1996).

c_30 II. [1-2] Relativizzazione della debolezza delle milizie di terra ateniesi

A complemento del discorso sulla potenza e sull'egemonia navale che ha deciso del successo del demos di Atene, sta la considerazione sulla potenza delle forze militari terrestri. La debolezza delle milizie di terra ateniesi, debolezza in numero e in qualità, non è però valutata in assoluto o in relazione ai nemici persiani con i quali, patentemente, l'esercito oplitico ateniese non regge il confronto. La debolezza dell'esercito di terra è invece messa a confronto con la forza militare degli alleati che pagano tributo ad Atene, e più specificamente, come segnala il superlativo relativo *krátistoi*, con gli alleati

soggetti ad Atene presi uno per uno: anche in questo caso Atene si mostra capace di relativizzare una sua debolezza costituzionale, nel quadro di un ben articolato progetto strategico di egemonia, che fa perno soprattutto sulla potenza marittima della città ma che tiene nel dovuto conto anche gli equilibri militari interni all'alleanza con le altre *póleis*.

c_31 II. [2-6] *Týche*/Fortuna, dea di Atene: diversificazione e qualità della strategia talassocratica

"Degli spartani non abbiamo da temere né le loro fortificazioni sulla terraferma, né la loro flotta […]. Se costruiranno un fortino sulla costa e danneggeranno qualche parte del territorio […] non basterà a impedirci di salpare contro la loro terra e vendicarci con le nostre navi, in cui sta la nostra potenza: più grande è infatti l'esperienza che viene a noi dall'esercito navale per saperci muovere sulla terraferma, che quella che viene a loro dalle milizie di terra, per sapersi muovere sul mare": con questi argomenti il Pericle tucidideo sprona gli ateniesi alla guerra contro Sparta, in quello che viene considerato un manifesto dell'orgoglio talassocratico di Atene (Tucidide I, 142, 2-8), la cui eco forse riverbera in questi paragrafi dell'*Athenàion Politèia*. La fortuna di Atene, la sua *týche*, coincide con la conformazione geografica con cui la duttile intelligenza della città è costretta, fin dalle origini, a fare i conti. Nessun principio di valore, nessuna astratta ideologia, ha portato Atene a scegliere l'espansione e l'egemonia sul mare, anziché sulla terra: è stato semplicemente il calcolo esatto dei propri mezzi. La potenza ateniese, la strategia del demos, è combinazione di *téchne* e di *týche*, di fortuna e di abilità. Nota Giuseppe Serra: "Non l'Attica ha fatto gli ateniesi, come pretende un mito che la città democratica ha incorporato nella sua ideologia (cfr. Platone, *Critone* 111a), ma gli ateniesi, fatti artefici dell'intelligenza e del caso, hanno fatto Atene 'isolandola' dentro una cerchia di mura, come ne hanno fatto il territorio di cui avevano bisogno, unendone i frammenti disseminati nel mare con un ponte di navi" (Serra 1979a, p. 29). Si tratta ancora di un potenziale difetto della condizione geopolitica di partenza che diventa invece un moltiplicatore di potenza, all'interno di un calcolo preciso, funzionale a una calibrata intelligenza e a una formidabile organizzazione delle forze. Così Atene, conformandosi alla situazione geofisica, anche nella politica militare adotta strategie diversificate: approfitta della frammentazione caratteristica del paesaggio insulare greco per imporre la sua talassocrazia che neutralizza possibili aggregazioni di alleanze che contrastino il suo predominio; ma anche sulla terraferma approfitta della mobilità e dell'agilità delle sue navi per parcellizzare possibili attacchi delle città costiere. E anche dal punto di vista degli approvvigionamenti l'impero marittimo trae forza dal fatto che si deve avvalere di risorse differenziate, disseminate in aree diverse e convergenti tutte su Atene, che perciò saranno meno soggette alle calamità naturali – intemperie e carestie – che generalmente colpiscono le città che insistono su aree territoriali unitarie. Il

modello alternativo, anche in termini di geografia economica, sono le città come Sparta e Tebe, che affidano il loro benessere al territorio circostante, e non al commercio. Atene invece ha dovuto inventare un territorio che non possedeva: il territorio che la natura, per la conformazione geografica dell'Attica, ha negato ad Atene, è stato ricostituito dal genio degli ateniesi come area virtuale, non fatta di solide continuità territoriali ma di connessioni liquide. Nella sua totale disponibilità a inventare una dimensione immateriale, nel farsi trasportare dalla vela della propria *týche* – la sua geopolitica Fortuna – sta la potenza di Atene.

c_32 II. [7-8] Atene cosmopolita

Come accade sul piano sociale, politico, strategico-militare, anche sul piano culturale – degli stili, dei gusti, dei costumi, della lingua – la civiltà di Atene è disponibile a nuovi innesti: è curiosa, ibrida, mobile. L'Autore si mostra sorprendentemente attento al dato antropologico-culturale nel sottolineare che il dominio sul mare non soltanto procura ad Atene l'egemonia economica e militare, ma porta anche in città prodotti scelti di ogni cultura che si affaccia sul Mediterraneo: specialità culinarie, fogge di abiti, parole. Di questa felice commistione i segni più evidenti si apprezzano nell'ibridazione degli stili del vestiario e dei comportamenti, e nella convergenza nella cucina ateniese di specialità gastronomiche provenienti da diversi paesi: vagando per i confini ampi del mare l'occhio dell'Autore spazia fino al lontano Egitto o all'esotica Sicilia. Aliena da qualsiasi purismo – culinario, stilistico, linguistico – Atene non solo non ha una 'cucina tipica' e un 'costume tradizionale' ma è città aperta al mondo: è aperta alla contaminazione dei sapori, dei costumi, dello stile di vita; è duttile e pronta ad accogliere parole di altri dialetti e di altre lingue; è sensibile e reattiva al contatto con tutti i greci, d'oriente e d'occidente, e persino con i barbari. Strana città che rinuncia alla rigidità dei tratti identitari propri di tutte le società tradizionali, l'Atene democratica del quinto secolo è pronta a imbastardirsi, prendendo il meglio da dovunque venga e costruendo il proprio profilo culturale sulla mistura di ingredienti diversi.

c_33 II. [9] Opportunismo del popolo e vita in comune

Il testo illustra sommariamente alcuni aspetti della dimensione pubblica che caratterizzano la vita ateniese: i riti religiosi e civili condivisi, l'investimento edilizio negli spazi pubblici e nei templi, per rendere "grande e bella la città", bagni e palestre per tutti i cittadini. Per l'Autore però tutto quanto qualifica la politica di Atene già dal VI secolo a.C., anche nel campo dell'investimento culturale o delle scelte di edilizia pubblica, è stigmatizzato come un'utilità di cui si avvantaggiano soltanto i plebei, che non avrebbero la possibilità di sostenere le spese di sacrifici o di palestre e bagni privati: tutto quanto è pubblico ai ricchi non servirebbe, perché potrebbero procurarsi in

proprio tutto ciò di cui hanno bisogno. In realtà la convergenza di tante, diverse, testimonianze del tempo, dalla letteratura all'iconografia, ci conforta nella certezza che riti, feste e spazi pubblici erano frequentati non solo dalla massa confusa e spersonalizzata del volgo (il termine *óchlos* a cui l'Autore ricorre in questo passaggio del testo ha una forte coloritura negativa) ma anche dai membri delle famiglie dell'antica aristocrazia ateniese. Gli spazi comuni e le ritualità condivise – civili, agonistiche, religiose – coincidono con lo spazio politico che Atene inventa: "Abbiamo procurato alla nostra mente molte possibilità di riposo dagli impegni e dalle fatiche, istituendo per legge in calendario gare e feste rituali, e abbellendo anche le nostre case private per ricavare dalla consuetudine con la bellezza il piacere che scaccia il dolore" (Tucidide II, 38). La bellezza della città, nelle sue costruzioni pubbliche e private, l'investimento negli spazi e nelle attività dedicati all'*otium*, la ricreazione di tutti i cittadini dalle fatiche e dagli impegni quotidiani, è uno degli argomenti profondamente rivoluzionari del celebre discorso-manifesto di Pericle secondo Tucidide. Al contrario, e forse in polemica diretta con il testo tucidideo, l'Autore manifesta tutta l'incomprensione che una mentalità retriva e gretta riserva alla grandezza del progetto democratico in cui la magnanimità aristocratica diventa programma politico condiviso. Questo passaggio è stato interpretato anche come una presa di distanza, da parte dell'Autore, per la politica edilizia di Pericle: "Egli coglie lo spirito della politica edilizia periclea […] una politica che sembra anticipare forme di assistenza di massa e di edilizia sociale dello statalismo moderno. […] Con l'imponente politica periclea dei lavori pubblici il demo diventa soggetto e, quel che è più, proprietario di questi edifici" (Canfora 1980, pp. 15-16).

c_34 II. [11-13] Egemonia commerciale e strategia geopolitica di Atene

Dal riferimento alle "navi che ho" (νῆές μοί εἰσι) si ricava un lineamento del profilo sociale dell'Autore che si presenta qui come un imprenditore navale (che si possa trattare di un ricco armatore era stato ipotizzato già da Nestle 1943, p. 41). Nell'andamento dialettico di questo brano e in particolar modo nel ricorso al pronome personale (*moi*) sono forse rintracciabili altri residui della perduta forma dialogica dell'operetta. Stando allo schema della partizione dialogica, chi, in questo intervento, illustra i vantaggi commerciali ed economici dall'egemonia marittima di Atene sarebbe l'interlocutore A, che qui manifesta un'identificazione forte con il successo economico della città. Certo è che nella innegabile ammirazione, e quasi nelle note di entusiasmo che qui trapelano per la potenza talassocratica di Atene, c'è un riconoscimento di A (e dell'Autore a cui A dà una voce) dell'efficacia del sistema politico ateniese. La ricchezza di Atene non è una dote di natura ma è il frutto della strategia politica che ha precise ricadute economiche: è il genio della città che ha convertito di segno la penalizzante situazione di partenza di una terra avara di materie prime, convertendo

la penuria in una formidabile risorsa. Atene che "dal suo territorio non ha niente", come si ripete anche in questo passo, grazie al controllo militare e commerciale sul mare è la città in cui convergono più materie prime e quindi che produce più ricchezza rispetto a qualunque altra; e per di più, pattugliando il mare, Atene esercita un serrato controllo sulla macroeconomia dell'area, impedendo di esportare o di avere approvvigionamenti (il passo è ambiguo sul punto) a chiunque le sia avverso, nemico militare o concorrente commerciale che sia.

c_35 II. [13] Il profilo costiero e la "qualità del polipo"

La duttilità politica di Atene, quella che con una bella immagine è stata definita come la "qualità del polipo" (Detienne, Vernant [1974] 1977, pp. 27-ss.), ha una sua perfetta espressione nella capacità di trovare su ogni tipo di costa un punto di attracco, la possibilità di un approdo. Nel bordo, nel profilo con cui si affaccia al mare, la terra non è più un elemento solidale e compatto, ma presenta punti di fragilità, zone critiche – promontori, stretti, isole addossate alla costa – in cui il mare si insinua, penetra la terraferma mettendo in crisi il suo statuto di solidità, la sua *firmitas*: è lo stesso carattere morfologicamente frastagliato della costa greca che fa sì che la terra sia penetrabile dal mare e, di conseguenza, che offra letteralmente sponda agli attacchi e alle offese degli abili signori del mare – gli stessi ateniesi.

c_36 II. [14] L'utopia della perfetta talassocrazia insulare

La *týche* che ha proiettato Atene verso il mare non ha fatto però alla città il dono che avrebbe reso la sua potenza (che, sarà bene ricordare, coincide con il sistema politico democratico) inattaccabile, la sua *politèia* funzionalmente perfetta: l'isola che, nota Serra, è "della terra la forma primordiale, assoluta, sicura". Quindi quella ateniese è una forma imperfetta di talassocrazia, dato che quella perfetta è l'archétipo del mito: non le ha dato la conformazione geografica di isola di Atlantide, così come viene descritta da Platone nel *Crizia* e nel *Timeo*. La strategia difensiva tipicamente ateniese, secondo cui il territorio poteva essere abbandonato temporaneamente alla devastazione nemica perché la difesa stava nel mare, ha un suo paradigma nella famosa decisione di Temistocle di abbandonare non solo la regione, ma addirittura la stessa città di Atene alla furia distruttiva dell'esercito di Serse, durante le guerre persiane (Erodoto VII, 140-141; VIII, 41; Plutarco, *Vita di Temistocle*, 10). Proprio Temistocle, afferma Tucidide, "fu il primo che osò dire che gli ateniesi dovevano dedicarsi al mare e costruire sul mare, da subito, la loro potenza" (Tucidide I, 93, 4). Lo stesso Temistocle, anche dopo la vittoria contro i persiani, pur promuovendo la costruzione delle lunghe mura del Pireo, avrebbe riproposto la linea strategica del potenziamento dell'esercito navale, sostenendo che la flotta e non le mura erano il vero baluardo della città (Tucidide I, 93, 7).

c_37 II. [15] Le minacce contro il demos (e la democrazia) di Atene

La prima considerazione è generale e riguarda l'impossibilità, in un utopico stato insulare, di una minoranza – il 'partito dei pochi' – di appoggiarsi a nemici della città per tradire la loro stessa città. Ma subito nel ragionamento – con i tipici salti di piano, retorici e logici, dal generale al particolare, dalla prospettiva politologica a quella storica, che caratterizzano l'andamento di questo pensiero – l'Autore scarta a trattare della situazione specifica, e attuale, della *politèia* di Atene – *politèia* che coincide, ricordiamo ancora, con il regime democratico. L'aporia che sta nel cuore di questo testo balza qui all'attenzione con grande evidenza: la minoranza di potenziali 'traditori', che consegnano la città al nemico, nello stretto giro sintattico di due proposizioni, con un cortocircuito logico che fa torto alla stessa intenzione ideologica dell'Autore, coincide con gli avversari del popolo, gli oligarchi. Nella situazione particolare, nell'attuale Atene di cui l'Autore sta trattando, gli *olígoi* che possono tradire la città e consegnarla al nemico sono dunque gli oligarchi che complottano contro il potere del demos di Atene e che potrebbero mettere in atto i loro piani sediziosi con più difficoltà se Atene fosse un'isola. In questo passaggio, e in particolar modo nel riferimento alla possibilità dell'arrivo di rinforzi a sostegno di una rivolta promossa contro il demos di Atene, è stato ipotizzato che sia leggibile un riferimento preciso alla nota accusa di tradimento che il demos mosse agli oligarchi durante e dopo il regime dei Quattrocento del 411 a.C.: la costruzione della fortezza di Eezionea, predisposta da "Teramene e i suoi, a sostegno del colpo di stato oligarchico" (Tucidide VIII, 90, 3-4) e che venne presto distrutta a furor di popolo (per altro con il consenso dello stesso, ondeggiante, Teramene), dai sostenitori del regime più filodemocratico dei Cinquemila (Tucidide VIII, 92, 10-11). La fortezza Eezionea è al centro delle polemiche tra filodemocratici e filoligarchici, per tutto l'ultimo decennio del quinto secolo: è un argomento forte del demos tornato al potere dopo il 411 per privare dei diritti politici i 'traditori' di Atene, e poi nel 404 a.C. un argomento altrettanto forte del regime dei Trenta Tiranni per escludere dai diritti politici i distruttori della stessa fortezza (fra i quali lo stesso Teramene: Aristotele, *Cost. Ath.* XXXVII). Un'eco della vicenda è anche, con buona probabilità, avvertibile nell'ultima commedia politica di Aristofane, del 405 (*Rane*, 362). Il parallelo proposto da Canfora 1986, p. 307 tra questo passo dell'*Athenàion Politèia* e la vicenda della 'fortezza Eezionea' non è però così immediato, considerato che la fortificazione era stata costruita su uno sperone roccioso del Pireo per garantire l'accesso di "navi e soldati spartani" in appoggio al colpo di stato oligarchico preparato nel 411 (Tucidide VIII, 90, 3-4); la situazione geografica della fortezza e lo scopo della sua costruzione non sono dunque coerenti con l'argomento evocato in questo passaggio del testo, in cui si fa cenno a una minaccia attuale incombente sul demos: che gli *olígoi* possano far intervenire i loro sodali, nemici di Atene e antidemocratici, via terra, minaccia che sarebbe invece sventata se Atene fosse un'isola. In difetto di riscontri

con puntuali avvenimenti storici, l'argomento è certo da interpretare, in prima istanza, come un'osservazione generale sulla condizione di maggior sicurezza e difendibilità del regime democratico al potere in un'ipotetica Atene insulare. Resta però il fatto che, come gran parte della critica (e ancora Canfora *in primis*) ha sottolineato, la minaccia di una sedizione antidemocratica in Atene è registrabile nelle fonti soltanto a partire dal 415 a.C., in occasione della contrastata spedizione in Sicilia e della oscura vicenda della notte delle Erme (vedi, *supra*, pp. 55-ss.).

c_38 II. [16] Il sacrificio della terra

In questi paragrafi, e in generale in tutta questa zona del testo che pare intessuta di allusioni a situzioni storiche concrete, si ripropone la questione della datazione dell'opera e si aggiungono motivi extratestuali che possono essere di aiuto per precisarne la cronologia (cfr. Canfora 1980, pp. 71-ss.). La devastazione dell'Attica, a cui gli ateniesi avrebbero dovuto assistere "senza pietà", potrebbe ragionevolmente essere quella messa in conto da Pericle, nel presentare il suo progetto strategico, all'inizio della guerra archidamica: "Se ci assaliranno con un esercito di terra, noi andremo contro di loro con la flotta e saccheggiare anche una sola parte del Peloponneso non sarà uguale al saccheggio di tutta intera l'Attica, perché loro non avranno altra terra da prendere senza combattere, noi invece abbiamo molta altra terra sulle isole e sul continente: grande cosa è per questo il dominio sul mare" (Tucidide I, 143). Nel 430 l'avvenuta devastazione del territorio dell'Attica, unita alla pestilenza, sarà l'innesco su cui comincerà a montare il malumore contro Pericle (Tucidide II, 59). Tucidide riporta un discorso, in cui Pericle giustifica la sua strategia con parole sovrapponibili alle argomentazioni democratiche a cui allude il nostro testo: "Della terra e del mare […] voi siete i padroni assoluti […]: questa potenza non pare paragonabile all'usufrutto delle vostre case e della terra di cui reputate una grave perdita essere stati privati" (Tucidide II, 62). L'Attica, una regione che per la povertà di risorse ha dato l'impulso primo alla direzione marittima dell'espansione ateniese, è sacrificabile: se non cede all'attaccamento per il territorio circostante, se torna all'immagine temistoclea delle "mura di legno" dell'età eroica delle guerre persiane, Atene può pensarsi in una forma che tradisce la punitiva realtà geografica e si inventa una per – quanto imperfetta in quanto tutta artificiale – insularità.

c_39 II. [17] Il demos inaffidabile

Il topos del demos inaffidabile, con cui è inutile fare patti perché non saranno rispettati in quanto nessuno ne risponderà, conferma contrastivamente l'affidabilità delle oligarchie in cui la responsabilità è certa, accreditabile ai 'pochi' che governano e che si assumono nominalmente gli impegni. Il regime oligarchico, mantenendo attiva la personalizzazione del potere, protrae

sul piano istituzionale il codice d'onore di stampo cavalleresco che siglava fin dall'età arcaica le relazioni aristocratiche fra famiglie e, individualmente, tra i singoli nobili. Anche questo passaggio del ragionamento pare risentire fortemente della temperie politica della fine del quinto secolo. Un caso paradigmatico di inaffidabilità e di slealtà del demos ateniese è l'intervento ateniese a sostegno di Argo nel 413 a.C. in aperta violazione dei patti della pace di Nicia, che causò l'occupazione e la devastazione dell'Attica da parte degli spartani (Tucidide VI, 105; VII, 18-19). La caratterizzazione del demos come inaffidabile e sleale è molto presente nel repertorio delle commedie aristofanee (in *Lisistrata*, 168-ss.; in *Acarnesi* 630-632; e soprattutto in *Ecclesiazuse*, 797-798: "Li conosco bene io: fanno presto a votare per alzata di mano, e presto ad annullare e votare il contrario" – sul punto vedi Lapini 1997, pp. 222-ss.), ma, più specificamente, è un argomento della retorica oligarchica, che Tucidide ascrive espressamente ai Quattrocento del 411 a.C., con ricorso alla stessa locuzione – *démos ápistos* – che troviamo nell'*Athenàion Politèia*: "Fecero molti mutamenti nel governo del demos ma non richiamarono gli esuli, a causa di Alcibiade, e per il resto governarono la città con la violenza. Uccisero alcuni, non molti, che ritennero fosse necessario eliminare, altri li imprigionarono, altri ancora li allontanarono: ad Agide, re degli spartani, mandarono un'ambasceria dicendogli che volevano fare un'alleanza e che era opportuno che la facesse con loro piuttosto che con il partito del demos che era infido (τῷ ἀπίστῳ δήμῳ)" (Tucidide VIII, 70). Ma è certo che il demos, pur inaffidabile, agisce più che razionalmente per la gestione dei suoi propri interessi: "Siamo le mille miglia lontani dal trito topos oligarchico della moltitudine *alógos* (e che perciò, conseguentemente, avrebbe bisogno della guida, del nocchiero). Il demos è *ápistos* ma nient'affatto privo di logos – all'opposto: la mancanza di fede è per il demos razionale garanzia di dominio. Possiamo dire ingiusti i cattivi che hanno conquistato l'*arché*, ma nient'affatto incoerenti o 'irresponsabili' rispetto al proprio fine. Essi operano bene il malgoverno" (Cacciari 1994, p. 50).

c_40 II. [18] Il demos e la censura della commedia

La notazione sulla censura a cui il regime democratico sottopone la commedia è stata usata come argomento da chi vuole collocare il *terminus ante quem* della composizione dell'operetta al 424, data in cui Aristofane mette in scena i *Cavalieri*, commedia che ha fra i suoi personaggi Demos, il Popolo personificato. In realtà l'argomento non pare per nulla cogente: ciò che qui si vuol ribadire è un topos retorico assai diffuso nell'Atene del quinto secolo (e non solo), cioè che chi più è in vista sulla scena politica più rischia (e meno sopporta) di essere bersaglio di critica e di satira, e in particolare mal tollera di essere rappresentato in chiave comica sulla scena teatrale. Questo passaggio non può essere riferito in nessun modo alla personificazione del popolo, Demos, che compare nella commedia aristofanea. Una conferma invece della pertinenza della notazione sono gli attacchi che troviamo in

diverse commedie contro il plebeo Cleone, che certo era uno del demos, ma era anche un uomo ricco e potente, e soprattutto un faccendiere che si dava da fare per emergere rispetto al popolo, esponente perfetto di quella categoria di arricchiti potenti che, stando al testo dell'*Athenàion Politèia*, è sottoposta a burla quanto i nobili *áristoi*. E forse proprio a Cleone e alla sua intimidazione contro Aristofane per i suoi *Babilonesi* del 426 a.C., potrebbe fare riferimento questo passo dell'*Athenàion Politèia* (Canfora 1980 p. 76; Mastromarco 1994, pp. 454-455). L'argomento della censura democratica contro i comici è comunque importante per la datazione del testo: di censura contro gli attacchi nominali, *ad personam* (*onomastì komodèin*) le fonti iniziano a parlare precisamente a partire dal 415 circa, in occasione dei *Battezzatori* di Eupoli, censurati in favore di Alcibiade che, secondo parte della tradizione, avrebbe decretato addirittura l'assassinio per annegamento, per una sorta di contrappasso, dello stesso comico. Anche Henderson 1990, p. 289, coglie in questo passaggio dell'*Athenàion Politèia* un riferimento agli episodi di censura comica dei democratici oltranzisti in difesa di Alcibiade, post 415: la difesa della libertà della commedia dalla censura diventerebbe così, paradossalmente, una freccia all'arco della retorica filoligarchica. Al proposito l'equazione libertà = democrazia / censura = tirannide, proposta nel tardo trattato di Platonio, *Perì komoidías* I, 1-ss. risulta del tutto falsa in quanto costruita su un presupposto ideologico filodemocratico indifferente ai dati storici anche sotto il banale profilo cronologico (Perusino 1989, p. 48, con commento al passo). Comunque sia, l'argomento della censura alla commedia da parte del demos, esercitata o ipotizzata, e in particolare all'*onomastì komoidèin* è un ulteriore elemento infratestuale che suggerisce di datare la composizione dell'opera all'ultimo scorcio del V secolo a.C.

c_41 II. [19] I valori del demos

Secondo l'Autore il demos ha piena consapevolezza di chi è onesto e chi non lo è, ma nella scelta dei referenti politici l'utilità prevale sul giudizio di valore. La considerazione che qui viene messa in campo è di importante momento: al di là della scaltrezza innata e della furbizia tattica che induce il demos a favorire i disonesti, il demos condivide con gli *áristoi* la valutazione etica su onestà e disonestà, persone per bene e gentaglia, e distingue perfettamente chi ha virtù da chi non ne ha. Ma il demos porta con sé, nella considerazione dell'Autore, come tratto caratteriale inalienabile, un vizio di utilitarismo, di egoismo, di totale mancanza di considerazione del bene comune: la ricerca del profitto individuale comporta l'innata riluttanza nel demos a sposare la parte della virtù. Anzi: la virtù, riconosciuta nel giudizio condiviso, diventa un deterrente per il popolo che penalizzerà chi, proprio perché onesto e virtuoso, potrebbe danneggiare il suo tornaconto. Il popolo calcola con intelligenza lo scambio costi-benefici, è capace di discernere ciò che gli conviene e sa trarre il massimo vantaggio con minimo rischio. Ma il popolo contemporaneamente "sa bene", condivide con gli *áristoi* lo

stesso orizzonte di giudizio, coabita nella medesima dimensione a cui, dal V secolo a.C., diamo il nome di politica: un solo mondo, la polis, riassume in sé l'imperfetta composizione dei valori assoluti, delle forme, nella realtà dell'evento.

c_42 II. [19] Le virtù transitive degli *áristoi*

Nella partitura dialogica proposta da Canfora questa battuta è attribuita all'interlocutore B; in realtà l'idea che la qualità etica sia trasversale rispetto a quella sociologica è coerente, forse più che con il profilo caratteriale del rancoroso e retrivo B, con il pensiero di A e, più in generale, con l'eresia degli aristocratici illuminati permeati di cultura sofistica, che scommettono sulla insegnabilità della virtù (e quindi sulla partecipazione di tutto il demos all'impresa del governo della polis). Comunque viene ribadito, in modo più esplicito, lo stesso argomento già espresso più sopra in I, 5: come non è perfetta la coincidenza tra mancanza di mezzi e incultura, così – si dice qui – non è affatto sicura la coincidenza tra la nascita popolare e una natura bieca e volgare. Ma se la coincidenza *areté/áristoi* non è più perfetta, cade il sistema complessivo di classificazione che sta alla base del giudizio degli *áristoi* sul demos. A differenza di quel che legge nel passo Vegetti 1977, pp. 34-ss., non c'è nettezza del contrasto tra i due sistemi di valori che caratterizzano demos e *áristoi*, non c'è opposizione radicale tra il disvalore utilitaristico del demos e l'individualità dell'*áristos*, la qualità unica, singolare e inconfondibile della sua *areté*. Non vale più come determinazione a priori la luce dell'identità nobiliare che oppone le comunità degli *áristoi* alla massa confusa e spersonalizzata del volgo. Sotto il cielo politico l'*éthos* individuale non è predeterminato dalla natura, ma è plasmato dagli eventi: virtù, educazione, saggezza, e la stessa indole onesta che era appannaggio dell'aristocrazia sono qualità mobili e transitive.

c_43 II. [20]- III. [1] Funzionalità e autoconservazione del sistema democratico

Il pensiero dell'Autore è pregiudizialmente malevolo: mentre è incomprensibile e imperdonabile che venendo meno ai loro principi gli onesti scelgano di vivere in una città retta a democrazia, il demos ha scelto la democrazia perché fa i suoi interessi e perché sa che in regime democratico è più facile per i malfattori farla franca. Insieme alla realistica comprensione per il demos che pensa al proprio tornaconto, nel brano è chiaramente leggibile un attacco allo sperimentalismo politico spregiudicato di chi, come Alcibiade e prima Pericle, pur essendo *áristos,* ben nato e bene educato, arrischia la rispettabilità della sua figura pubblica nel difficilissimo, perché difficilmente governabile e teoreticamente arrischiato, gioco democratico. Ma il pregiudizio nei confronti del demos furbo, congiunto all'incomprensione per la scelta degli *áristoi* illuminati, non offusca la lucidità dell'analisi.

Avviandosi all'ultima parte della dissertazione, viene ripreso il filo dell'argomento iniziale: l'Autore non approva il sistema politico ateniese (e torna così, nell'avvio della ricapitolazione finale, all'argomento dell'incipit I, 1), ma vede che, una volta fatta la scelta di un sistema democratico, gli ateniesi operano nel modo più efficace per la conservazione della stessa democrazia. Una volta scelto quel sistema per le ragioni di bassa utilità di cui ha appena detto, l'Autore deve ammettere che gli ateniesi, tutti gli ateniesi, difendono bene la loro *politèia* articolandola nei modi vari – deprecabili in assoluto ma paradossalmente funzionali alla conservazione del sistema democratico stesso – denunciati nel corso del testo.

c_44 III. [4-5] Ancora sulla paternità, la forma dialogica, la datazione

Il ricorso insistito, in questi paragrafi, al verbo *diadikázein* è, secondo Canfora e altri, una delle prove della paternità criziana dell'opera, dato che il lemma viene citato dal lessicografo Polluce come conio criziano. Particolarmente vivace in tutta questa zona del testo è l'alternanza dialogica, così come ricostruita nello schema proposto da Canfora che seguiamo in questa edizione. Quanto alla datazione, la segnalazione di impegno del Consiglio in processi straordinari – che si aggiungono a quelli di ordinaria amministrazione su cui gli ateniesi sono chiamati compulsivamente a deliberare e giudicare – pare riportare ancora all'ultimo scorcio del V secolo a.C.: fra i molti affari, ordinari e straordinari, che il popolo di Atene è chiamato a sbrigare, ci sono anche i provvedimenti contro "atti di *hýbris* e *asébeia*". Per quanto il riferimento sia generico e resti implicito, più che pensare (come è stato anche ipotizzato) alle accuse di empietà contro Anassagora, l'atto di *hýbris* e *asébeia* più noto e clamoroso, il processo paradigmatico di questo tipo, è lo scandalo delle Erme del 415 a.C., l'azione che aveva visto protagonisti e imputati Alcibiade e altri nobili ateniesi (fra cui lo stesso Crizia) e che provocherà la condanna in contumacia all'esilio per Alcibiade (sul punto, pp. 57-ss.). Se il passo allude a quell'episodio, sarebbe questa un'ulteriore conferma di una data di composizione dell'opera nell'ultimo decennio del V secolo a.C. L'allusione che resta implicita nel testo a processi straordinari contiene probabilmente un riferimento a un notissimo episodio dell'ultimo decennio del quinto secolo: nonostante la difficoltà della corruttela testuale (non sanata nell'edizione di riferimento Serra 1979a), nel passaggio si legge comunque un riferimento agli 'strateghi', e il più celebre caso del genere è il processo, intentato in seguito alla vittoria ateniese delle Arginuse del 406, contro i sei generali accusati e quindi condannati a morte per non aver soccorso i naufraghi.

c_45 III. [1-7] Complessità e disfunzioni della macchina democratica

Aristotele nei capitoli XLII-LXIX della *Costituzione di Atene* fornirà una particolareggiata descrizione delle funzioni dei diversi organismi e delle

molteplici procedure politico-amministrative in vigore nell'Atene della democrazia restaurata dopo il regime dei Trenta Tiranni, alla fine del V secolo. Nel testo dell'*Athenàion Politèia* manca invece una definizione dei ruoli degli organi istituzionali, della *boulé*, il Consiglio, e dell'*ekklesía*, l'Assemblea, e questa mancanza fa pensare una volta di più che l'operetta non sia ascrivibile al genere dei trattati sui sistemi politici delle diverse *póleis*. Si tratta insomma di una ben strana *politèia* in cui più probabilmente sarà da riconoscere la forma di una orazione/pamphlet e una finalità ben precisa: l'appello per la restituzione dei diritti civili agli *átimoi* su cui si conclude il testo, con una sorta di perorazione al demos di Atene (vedi *infra*, III, 12-13 e c_48). Per quanto la descrizione sia sommaria e tutta retoricamente orientata alla denuncia di una città ingolfata di riunioni, commissioni, interminabili processi, tuttavia il quadro della vita politica ateniese che il testo offre è particolarmente icastico e vivido: intasamento di processi, ritardi nell'amministrazione della giustizia, corruzione dei giudici (su questo punto, e in particolare sui molti paralleli con il testo delle *Vespe* e di altri passaggi di commedie aristofanee vedi Lupini 1997, pp. 128-130 e pp. 248-ss.). E ancora: le innumerevoli decisioni sulle materie più diverse che l'assemblea e il Consiglio sono chiamati a prendere: dal vaglio degli eletti alle varie cariche (il bell'istituto democratico della *dokimasía* che prevedeva l'esame della compatibilità dell'eletto o sorteggiato con la carica da assumere e poi il vaglio dell'operato del pubblico ufficiale a fine mandato) ai rapporti con gli alleati; dai provvedimenti militari ai tributi; dagli interventi nell'edilizia alla calendarizzazione delle cerimonie civili e religiose. La democrazia ateniese – democrazia assembleare e diretta in cui i cittadini sono chiamati quotidianamente a decidere su tutto, su temi vitali come su questioni minute – è una macchina complessa che occupa completamente la vita dei cittadini: come è stato ben detto, essere cittadini nell'Atene del quinto secolo è un mestiere impegnativo che equivale, di fatto, al nostro 'fare politica' in senso attivo e militante. E certo l'Autore stigmatizza questa pletora di impegni pubblici che saturano la vita politica della città e la mole di affari, giudiziari e amministrativi, che gli ateniesi devono sbrigare e che ingenerano forme varie di corruzione; ma nel contempo giustifica la densa agenda della vita politica quotidiana ateniese nel quadro della razionalità dello stesso sistema democratico. Il successo strategico di Atene, di fatto, autolegittima i difetti patenti del suo sistema politico. Atene è potente sugli alleati proprio grazie all'accentramento delle funzioni giuridico-amministrative e civico-religiose; Atene guida un impero mobile e liquido sul mare, tiene salda l'egemonia strategica e il monopolio sui commerci, proprio perché controlla relazioni e traffici. Il sistema politico democratico che rende gli ateniesi potenti comporta anche, necessariamente, alcune disfunzioni che vanno però pragmaticamente accettate come uno scotto da pagare in cambio dei vantaggi immensi che Atene – la cui identità politica coincide con 'il popolo di Atene' – ricava dalla gestione di tutte le pratiche, sue proprie e dell'impero. Nel movimento, nella stessa rotazione delle funzioni di

governo, nel dinamismo degli impegni che è anche frenesia degli affari e dei traffici, il demos di Atene, la città stessa, riconosce la sua forma propria e vincente.

c_46 III. [8-9] La democrazia incorreggibile

Per le ragioni geopolitiche e per i fini imperialistici acutamente e dettagliatamente illustrati nei paragrafi precedenti del testo, la democrazia è dunque il sistema politico *proprio* degli ateniesi ed è un sistema garantito essenzialmente dalla stessa conformazione geografica, sociale, economica della città. La democrazia con tutte le sue caratteristiche, peculiarità e difetti, è un sistema non riformabile, incorreggibile nella sostanza. Eliminarne i vizi, correggerne le storture significherebbe automaticamente abolirne il carattere proprio che anche da quei difetti – come ha appena dimostrato l'Autore con l'esempio dell'amministrazione della giustizia – trae la sua propria fisionomia e le risorse in termini di forza economica e di potenza strategica. Le correzioni possono dunque essere del tutto marginali, integrazioni o emendamenti di dettaglio, perché riforme sostanziali sarebbero alla fine deleterie per il sistema: il decentramento, ad esempio, indebolirebbe il potere di Atene sull'impero; la semplificazione burocratica aumenterebbe ancor più la corruzione. La democrazia è com'è, e in quanto tale va accettata: non si può metterne in discussione una parte, senza inficiare l'equilibrio complessivo della macchina senza minare l'essenza stessa della democrazia. In queste parole consiste la tragedia della città: la democrazia non può che continuare ad esserci, e quindi va conservata e preservata, migliorandone i dettagli marginali con *escamotages* da inventare di volta in volta, senza speranza, però, di un miglioramento sostanziale. Non è facile – afferma con amara litote l'Autore – perseguire il fine di vivere in una città migliore, in questa situazione. La democrazia è, nella città, l'ipotesi, il postulato *a quo* vengono fissate le coordinate di partenza: la misura del politico con cui tutti gli ateniesi, anche i nobili e ricchi possidenti reazionari, sono costretti a fare i conti.

c_47 III. [10-11] Internazionalismo del demos ateniese

La forza del demos ateniese sta anche nella strategia di relazioni internazionali che connette una rete fra i partiti democratici delle diverse città greche. Il partito filoligarchico ateniese si configura di fatto come una fazione reazionaria, ideologicamente passatista, che si propone come elemento di freno e di contrasto contro il prepotere del demos. Alle connessioni forti con Sparta, che aarivano al limite della complicità e del collaborazionismo con i primi nemici di Atene, non corrispondono però connessioni altrettanto efficaci con i partiti filoligarchici di altre città. Sparta di fatto accentra le fantasie antidemocratiche minoritarie in Atene e fornisce il suo apparato militare ai diversi partiti reazionari che hanno fra loro relazioni

molto labili e incerte. Il partito democratico ateniese, che trae forza e senso dall'egemonia imperialistica sugli alleati, ha invece una vocazione internazionale e perciò, come impariamo soprattutto da Tucidide ma anche prima da Erodoto, una delle azioni che nel quinto secolo è sempre prioritaria nell'agenda della politica estera ateniese è il sostegno alle fazioni democratiche delle città alleate e non. E oltre a sostenere i partiti democratici già esistenti altrove – come vuole il topos della retorica ateniese del V secolo, in cui si iscrivono, forse suo malgrado, anche le considerazioni dell'Autore – Atene sponsorizza, spesso anche in modo militarmente pesante, l'insorgere di nuovi partiti democratici nelle altre città. Fin dall'Atene del quinto secolo a.C. la democrazia rivela un suo carattere costitutivo, che si conserva e si protrae fino alle democrazie occidentali dei nostri tempi: il sistema politico democratico si pone come paradigma (così anche lo propone esplicitamente il Pericle tucidideo), e quindi ha una innata tendenza all'esportazione delsuo stesso modello in altre realtà. In III, II leggiamo riferimenti, più o meno oscuri, a eventi della storia ateniese che dovevano risultare chiari al pubblico del tempo: mentre i menzionati episodi relativi alla Beozia e a Mileto rimangono per noi poco evidenti e la datazione viene posta in modo oscillante intorno alla metà del secolo, il riferimento al sostegno degli spartani contro i messeni è molto chiaro anche per noi. Si ricorda qui un episodio importante dell'età immediatamente prepericlea: il sostegno militare che Cimone assicurò agli spartani durante la terza guerra messenica, anche per solidarietà nei confronti dei cittadini colpiti dal terribile terremoto che aveva completamente distrutto la città nel 464, un aiuto che era stato sprezzantemente liquidato dagli stessi spartani e che procurerà al filolaconico Cimone l'ostracismo (nel 461 a.C.): nella vulgata storiografica già antica quelle vicende costituiscono l'antefatto delle ostilità tra Atene e Sparta. Il resoconto dell'episodio si legge in Tucidide I, 102 e, con maggiori dettagli, in un passo della *Vita* di Plutarco, in cui l'autore dichiara che la sua fonte sull'intervento filospartano che Cimone decise contro il parere di Efialte è Crizia (Plutarco, *Vita di Cimone*, 16-17). Il riferimento a eventi degli anni '60 del V secolo a.C., potrebbe essere un argomento per una datazione molto alta dell'*Athenàion Politèia*: ma in realtà proprio a partire da quegli anni, nell'era della lunga e continuata politica periclea, l'Autore avrebbe faticato a trovare altri esempi che facessero al caso della sua argomentazione.

c_48 III. [12-13] *Átimoi*: la restaurazione dei diritti politici

Proprio sul finale viene introdotto il tema di un rancore che il demos è chiamato a placare e a neutralizzare nei suoi possibili esiti distruttivi, restituendo i diritti politici a coloro che, di quei diritti, "sono stati ingiustamente privati": gli *átimoi*, i senza-diritti. Il modo in cui viene introdotto il nuovo tema è, in realtà, assai brusco e poco chiaramente collegato ai paragrafi precedenti (tanto che è stata ipotizzata una lacuna tra la fine del paragrafo

III, II e l'inizio del III, 12: vedi Canfora 1980, p. 27). Il primo provvedimento di *atimía* di cui si abbia notizia in Atene è la privazione dei diritti politici che la costituzione soloniana prevedeva per chi non prendesse parte alla vita pubblica della città, schierandosi con uno dei partiti attivi sulla scena civile (Aristotele, *Cost. Ath.* IX, 8). Qui si parla però, inequivocabilmente, di un provvedimento di *atimía* comminato dal demos ateniese, e il provvedimento di questo tipo a noi più noto, più discusso e su cui abbiamo più fonti è un'*atimía* esattamente contraria a quella prevista da Solone come punizione per il disimpegno dei cittadini: l'*atimía* che colpisce i Quattrocento dopo l'esperimento oligarchico del 411 a.C. (sulle azioni degli antidemocratici tra il 411 e il 404, Bearzot 2006). Un'eco dei dibattiti sulla revoca di quel provvedimento è ancora nella parabasi delle *Rane* di Aristofane del 405 (vv. 686-ss.); nota Canfora 1980, p. 8: "Se ne parla […] con la certezza di essere compresi con un semplice accenno, come tra persone che conoscono benissimo la realtà di cui si sta parlando […] politicamente, in vista di una prospettiva operativa, particolarmente chiara nella parte finale". È dunque al provvedimento di *atimía* contro i Quattrocento che l'Autore si riferisce? Così farebbe pensare anche la battuta sulla scarsità numerica dei soggetti al provvedimento, "pochi certo", e insufficienti a complottare seriamente contro la democrazia. In questo caso sarebbe un ulteriore elemento per collocare cronologicamente l'*Athenàion Politèia* tra il 411 e il 405 (data in cui, dopo la sconfitta di Egospotami, viene abolito il decreto di *atimía* contro i collaborazionisti del passato regime oligarchico). Tutto il finale insomma, compresa l'ultima battuta, forse retoricamente ingenua di A, fa pensare al clima acceso delle discussioni sull'*atimía* fra il 411 e il 404. Se è plausibile questa datazione, si può pensare che un fine per cui l'operetta fu concepita fosse proprio quello di arrivare a questa petizione conclusiva: la patente ingiustizia – anche rispetto alle ragioni interne, funzionali, del sistema politico democratico – del provvedimento di *atimía* comminato ai collaborazionisti del regime dei Quattrocento. Se così fosse, sarebbe comunque da notare che non vede giusto A quando afferma che "niente di tremendo (δεινόν) può venire dagli oligarchi colpiti dall'*atimía*". Qualcosa di tremendo infatti accadrà nel 404 a.C. quando, con la restaurazione oligarchica del regime dei Trenta, le vittime del decreto riabilitate, una volta preso il potere, avranno l'opportunità di dar sfogo alle loro vendette contro il demos. Della ferocia del regime dei Trenta abbiamo testimonianza non solo dal fazioso Senofonte (probabilmente interessato a schermare la sua personale responsabiltà e il suo coinvolgimento con gli oligarchi) ma anche dagli oratori (Lisia, Isocrate, Eschine) e da Aristotele *Cost. Ath.* XXXV, 4: "Quando consolidarono il loro potere, non risparmiarono nessuno dei cittadini, ma misero a morte tutti quanti si distinguessero per ricchezza, nascita o per reputazione, deponendo il timore che avevano verso di loro (ὑπεξαιρούμενοί τε τὸν φόβον) perché volevano mettere le mani sui loro beni: e in breve tempo, così, uccisero non meno di mille e cinquecento cittadini". D'altronde – era stato Crizia stesso ad affermarlo, ma a proposito

del pericoloso risentimento che covano gli iloti contro gli spartiati – ἐν ταῖς ἐλπίσι δεινοί (DK 88 B 37): se qualcuno, se una classe intera di cittadini, subisce una sopraffazione, l'ora del riscatto promette vendette tremende. E tremendo sarà il governo dei Trenta che la propaganda storiografica denominerà, praticamente in diretta, i 'Trenta Tiranni', con una formulazione intrinsecamente ossimorica che declina al plurale la singolarità della figura del tiranno e moltiplica la fobia antitirannica che ossessiona l'immaginario politico ateniese, almeno a partire dai pisistratidi. E tremenda sarà la ritorsione della restaurata democrazia contro i suoi nemici: fra le sue vittime, la più eccellente sarà "il corruttore dei giovani e maestro di tiranni", Socrate.

Il Demos di Atene, seduto su un trono roccioso, tiene in mano uno scettro; sulla sinistra: frammento di una figura femminile, rilievo in marmo dall'Acropoli, 377/376 a.C., Museo epigrafico di Atene.

‘Democrazia’: genesi e attestazioni della parola nel V secolo a.C.

La nascita del sistema politico democratico è datata convenzionalmente all’epoca delle riforme di Clistene: il sistema avrebbe poi trovato un suo assetto stabile nell’età di Efialte e di Pericle. Il processo di riforma costituzionale che conduce Atene alla democrazia sarebbe dunque databile agli inizi del V secolo a.C. e si sarebbe perfezionato dopo la fine delle guerre persiane. Ma la genesi e l’evoluzione linguistica della parola ‘democrazia’, fin dalle sue prime attestazioni, non è affatto lineare. C’è infatti un dato la cui rilevanza non va sottovalutata: le attestazioni del termine δημοκρατία sono in tutta la letteratura del quinto secolo rarefatte e sporadiche, e, comunque, molto più tarde di quella che viene convenzionalmente considerata la data di nascita di quel sistema politico.

La prima attestazione della parola è nel sesto libro delle *Storie* di Erodoto (che, secondo la datazione più alta dell’opera erodotea, risale agli anni ’40 del V secolo a.C.), in relazione alle democrazie istituite di autorità da Mardonio, genero di Dario, nelle colonie greche dell’Asia Minore “dopo aver deposto tutti i tiranni degli Ioni”.[1] La circostanza storica a cui Erodoto fa riferimento è datata al 492 a.C., alla vigilia dell’inizio delle guerre persiane. Impossibile stabilire, sulla traccia così esigua che la fonte ci restituisce, cosa fossero sotto il profilo politico e istituzionale queste ‘democrazie’ insediate nelle città-satellite dell’impero persiano: possiamo soltanto rilevare che, a quanto si evince dallo stesso Erodoto, il motivo esplicito per l’instaurazione di autorità del nuovo regime da parte di Mardonio è che, mentre la presenza di tiranni poteva essere un elemento di disturbo per l’egemonia persiana sulla costa asiatica della Ionia, quelle ‘democrazie’ dovevano, in qualche modo, essere più facilmente controllabili dalla satrapia a cui comunque facevano riferimento dal punto di vista amministrativo.

La seconda e unica altra ricorrenza del termine ‘democrazia’ in Erodoto è in un celebre e molto discusso passaggio dello stesso libro VI, in cui lo storico afferma che “Clistene istituì per gli ateniesi le tribù e la democrazia”.[2] In questo caso, il confronto con la *Costituzione di Atene* di Aristotele

1. Erodoto VI, 43, 3: “Navigando lungo la costa dell’Asia Mardonio giunse nella Ionia; e ora dirò qualcosa di molto sorprendente per i greci che non credono che Otane abbia esposto ai Sette persiani l’idea che i persiani dovessero essere governati a regime democratico: dopo aver deposto tutti i tiranni degli ioni, Mardonio istituì democrazie in tutte le città” [ὡς δὲ παραπλέων τὴν Ἀσίην ἀπίκετο ὁ Μαρδόνιος ἐς τὴν Ἰωνίην, ἐνθαῦτα μέγιστον θῶμα ἐρέω τοῖσι μὴ ἀποδεκομένοισι Ἑλλήνων Περσέων τοῖσι ἑπτὰ Ὀτάνεα γνώμην ἀποδέξασθαι ὡς χρεὸν εἴη δημοκρατέεσθαι Πέρσας· τοὺς γὰρ τυράννους τῶν Ἰώνων καταπαύσας πάντας ὁ Μαρδόνιος δημοκρατίας κατίστα ἐς τὰς πόλιας].

2. Erodoto VI, 131: Κλεισθένης τε ὁ τὰς φυλὰς καὶ τὴν δημοκρατίην Ἀθηναίοισι καταστήσας.

ci garantisce che il termine 'democrazia' è riferito a una precisa riforma istituzionale: Clistene infatti suddivise tutti i cittadini in dieci tribù (*phýlai*) al posto delle quattro precedenti "con l'intenzione di mescolarli affinché più persone partecipassero alla *politèia*".[3] Il provvedimento di riorganizzazione amministrativa di Clistene, rimettendo in gioco le definizioni delle quattro tribù precedenti, avrebbe dunque intenzionalmente provocato una maggior partecipazione quantitativa di cittadini alla vita pubblica, innescando nel contempo una riforma qualitativa, per cui la nuova identità, squisitamente politica, era definita dall'appartenenza ai *démoi* e non alle comunità originarie:

> Rese concittadini gli abitanti dei singoli *demi* affinché non rifiutassero i nuovi cittadini, richiamandosi alla denominazione tradizionale, ma si denominassero rispetto al *demo* di appartenenza, denominazione che gli ateniesi a tutt'oggi mantengono.[4]

Il collegamento diretto tra il trattato di Aristotele e la fonte erodotea è esplicitamente confermato, per un altro episodio, dallo stesso filosofo:[5] la coincidenza di Erodoto VI, 131 con Aristotele, *Cost. Ath.* XXI, può dunque essere interpretata come una riprova della dipendenza di Aristotele dalla testimonianza erodotea, piuttosto che come una conferma del carattere 'democratico', in senso moderno (ma già aristotelico), della riforma clistenica.[6]

In un altro passo del libro III delle *Storie* lo stesso Erodoto, senza far riferimento al sistema politico ateniese ed evitando di ricorrere al termine 'democrazia', racconta di un dibattito tra i sette dignitari della corte persiana che si erano opposti alla congiura dei Magi contro il re in carica, Dario. Si tratta di una patente finzione letteraria come per altro sembra confermare lo stesso Erodoto con l'*excusatio non petita* che apre il rendiconto del dibattito:

3. Aristotele, *Cost. Ath.* XXI, 2: ἀναμεῖξαι βουλόμενος, ὅπως μετάσχωσι πλείους τῆς πολιτείας.

4. Aristotele, *Cost. Ath.* XXI, 4: καὶ δημότας ἐποίησεν ἀλλήλων τοὺς οἰκοῦντας ἐν ἑκάστῳ τῶν δήμων, ἵνα μὴ πατρόθεν προσαγορεύοντες ἐξελέγχωσιν τοὺς νεοπολίτας, ἀλλὰ τῶν δήμων ἀναγορεύωσιν. ὅθεν καὶ καλοῦσιν Ἀθηναῖοι σφᾶς αὐτοὺς τῶν δήμων.

5. Il fatto che Erodoto sia una fonte del trattato aristotelico è esplicitamente confermato dallo stesso Aristotele, nel passo relativo alla sceneggiata allegorica che vide protagonista Pisistrato nel 543 a.C.: afferma Aristotele che "secondo quanto riferisce Erodoto" Pisistrato dopo undici anni di esilio sarebbe rientrato in Atene, anticipato dalla voce che la stessa dea della città lo riconduceva in patria, avanzando su un carro accanto a una donna alta e bella travestita da Atena, fra gli inchini di deferenza della stupefatta cittadinanza; Aristotele, *Cost. Ath.* XIV, 4: προδιασπείρας γὰρ λόγον, ὡς τῆς Ἀθηνᾶς καταγούσης Πεισίστρατον, καὶ γυναῖκα μεγάλην καὶ καλὴν ἐξευρών, ὡς μὲν Ἡρόδοτός φησιν […], τὴν θεὸν ἀπομιμησάμενος τῷ κόσμῳ, συνεισήγαγεν μετ' αὐτοῦ, καὶ ὁ μὲν Πεισίστρατος ἐφ' ἅρματος εἰσήλαυνε, παραιβατούσης τῆς γυναικός, οἱ δ' ἐν τῷ ἄστει προσκυνοῦντες ἐδέχοντο θαυμάζοντες.

6. Sulla cautela dello stesso Aristotele nell'uso del termine 'democrazia', pp. 121-ss.

> Dopo la rivolta contro i Magi [i persiani] tennero un consiglio su tutte le questioni generali dello stato, e furono pronunciati discorsi che risultano incredibili per alcuni dei greci, però furono effettivamente pronunciati.[7]

Otane, Megabizo e Dario si confrontano sulla migliore forma di governo: nel dialogo il primo a parlare è Otane che, contro i pericoli che minacciano la tenuta del sistema monarchico, recentemente materializzatisi nell'*hýbris* di Cambise e nella congiura dei Magi, sostiene la necessità di insediare un regime 'popolare'. Poi è la volta di Megabizo che sostiene l'oligarchia; infine, il terzo intervento è quello di Dario, a favore della monarchia. Nel discorso di Otane il governo popolare non viene mai chiamato 'democrazia'; introdotto con la locuzione generica "mettere l'azione politica al centro, fra i persiani"[8] poi, nel discorso diretto il sistema che Otane difende è determinato per approssimazione da una serie di locuzioni che ruotano intorno al perno della parola *pléthos*, 'massa', e, infine più specificamente viene definito con il termine *isonomía*, 'uguaglianza di fronte alla legge':

> La massa al governo ha invece il nome più bello di tutti, *isonomía* […]: a sorte le cariche di governo vengono assegnate e tutte le decisioni sono rimandate all'assemblea pubblica. Io dunque faccio la proposta di deporre la monarchia ed elevare la massa al potere: e così tutte le decisioni saranno deferite ai molti.[9]

Dopo l'intervento di Otane, interviene Megabizo a favore dell'oligarchia: dice di condividere le profonde riserve nei confronti della tirannide, presentata ancora come un pericolo insito nella monarchia e la sua, quasi necessaria, evoluzione; ma quanto al conferire il potere alla massa (*pléthos*) Megabizo si dichiara in totale disaccordo "perché non c'è niente che sia meno intelligente e più tracotante di una folla incapace".[10] Megabizo insiste sul pericolo che il re ha di cadere, per evitare i tiranni, in balìa della "tracotanza del demos sfrenato […], ignorante in ogni cosa […], che si butta a capofitto nelle situazioni in modo dissennato, come un fiume impetuoso".[11] Ed è questo il topos privilegiato della retorica oligarchica.

Nel terzo intervento Dario, ovviamente sostenitore della monarchia come sistema migliore, si dichiara in disaccordo con Megabizo sull'istituto

7. Erodoto III, 80, 1: ἐβουλεύοντο οἱ ἐπαναστάντες τοῖσι Μάγοισι περὶ τῶν πάντων πρηγμάτων καὶ ἐλέχθησαν λόγοι ἄπιστοι μὲν ἐνίοισι Ἑλλήνων, ἐλέχθησαν δ' ὦν.

8. Erodoto III, 80, 2: ἐς μέσον Πέρσῃσι καταθεῖναι τὰ πρήγματα.

9. Erodoto III, 80, 6: πλῆθος δὲ ἄρχον πρῶτα μὲν οὔνομα πάντων κάλλιστον ἔχει, ἰσονομίην […]· πάλῳ μὲν ἀρχὰς ἄρχει, ὑπεύθυνον δὲ ἀρχὴν ἔχει, βουλεύματα δὲ πάντα ἐς τὸ κοινὸν ἀναφέρει. τίθεμαι ὦν γνώμην μετέντας ἡμέας μουναρχίην τὸ πλῆθος ἀέξειν· ἐν γὰρ τῷ πολλῷ ἔνι τὰ πάντα.

10. Erodoto III, 81, 1: ὁμίλου γὰρ ἀχρηίου οὐδέν ἐστι ἀξυνετώτερον οὐδὲ ὑβριστότερον.

11. Erodoto III, 81, 2: ἐς δήμου ἀκολάστου ὕβριν πεσεῖν ἐστὶ οὐδαμῶς ἀνασχετόν. […] κῶς γὰρ ἂν γινώσκοι ὃς οὔτ' ἐδιδάχθη οὔτε εἶδε καλὸν οὐδὲν οἰκήιον, ὠθέει τε ἐμπεσὼν τὰ πρήγματα ἄνευ νόου, χειμάρρῳ ποταμῷ εἴκελος;

oligarchico, ma in accordo con lui sulle critiche al sistema di governo popolare, che denomina ancora come 'massa con il potere',[12] e che poi, nella ricapitolazione sui tre sistemi politici a confronto, richiama genericamente come demos.[13] Alla fine del dibattito, i restanti quattro membri del consiglio dei Sette si pronunciano a favore della scelta monarchica e l'opzione perdente di Otane (che chiederà e otterrà una sorta di privilegio di autarchia rispetto al monarca, per la sua casata) viene ancora denominata come *isonomía*, 'uguaglianza di diritti', 'uguaglianza di fronte alle leggi'.[14]

A quanto pare il dialogo erodoteo, ambientato fittiziamente alla corte persiana verso il 520 a.C., risente invece vividamente del dibattito sulle istituzioni politiche che animava la vita culturale e civile di Atene negli anni '40 del quinto secolo, il periodo a cui si datano il soggiorno ateniese dello storico e le prime letture pubbliche della sua opera. Ma dal testo erodoteo ricaviamo anche che in quegli anni – gli anni dell'acme della 'democrazia' periclea – mentre per il regime oligarchico e per la monarchia le denominazioni sembrano essere del tutto consolidate nei termini 'oligarchie' e 'mounarchos', per quanto riguarda il sistema 'democratico' la denominazione era ancora molto oscillante e incerta. Come si è visto nella ricostruzione erodotea il vocabolario relativo al regime popolare oscilla tra i termini generici *pléthos* e *démos*, utilizzati sia in senso positivo (dal fautore Otane) che in senso negativo (dai detrattori Megabizo e Dario); invece il "nome bellissimo di *isonomíe*" ricorre soltanto, in accezione nettamente positiva e soltanto nelle parole di Otane o in riferimento al regime da lui propugnato.[15] Del termine 'democrazia' non c'è traccia: Erodoto pare avvertire nel difficile nome di quel sistema politico una connotazione tutta, ed esclusivamente, ateniese.

In nessuno dei testi tragici del quinto secolo che ci sia pervenuto – testi in cui pure la vita e il dibattito politico di Atene trova riflessi importanti – ricorre il termine 'democrazia'. Nessuna occorrenza nelle tragedie del termine, anche se in particolare una scena eschilea è considerata l'atto fondativo del passaggio dall'istituto monarchico/tirannico alla democrazia: ai versi 600-ss. delle *Supplici*, datate al 462, Eschilo introduce un episodio che decide la svolta drammaturgica della tragedia ma che sancisce anche, paradigmaticamente, il coinvolgimento del demos in una decisione cruciale per la città. Il re, Pelasgo, non si sente di decidere da solo, e afferma di voler condividere con il popolo il rischio per la polis che la decisione di accogliere le migranti che si presentano come supplici, comporta: alla presentazione della mozione da parte del re che si cimenta in "piroette retoriche" per sostenere la causa delle profughi e egizie, segue la votazione

12. Erodoto III, 82, 1: τὸ πλῆθος ἔχοντα [ἀρχήν].

13. Erodoto III, 82, 1: τριῶν γὰρ προκειμένων καὶ πάντων τῷ λόγῳ ἀρίστων ἐόντων, δήμου τε ἀρίστου καὶ ὀλιγαρχίης καὶ μουνάρχου.

14. Erodoto III, 83, 1: ὡς δὲ ἐσσώθη τῇ γνώμῃ ὁ Ὀτάνης Πέρσῃσι ἰσονομίην σπεύδων ποιῆσαι.

15. Erodoto III, 80, 6, e ancora in riferimento alla proposta di Otane in III, 83, 1.

del popolo di Argo a favore dell'accoglienza, che sancirà la decisione di concedere asilo politico a Danao e alle sue figlie, in città.[16] Eschilo ricorre all'immagine della "mano potente" che si alza unanime per accogliere i profughi dall'Egitto – una mano che "fa vibrare l'aria".[17]

Nei testi delle commedie, ancor più immediatamente a ridosso del dibattito politico del tempo, il termine *demokratía* compare molto di rado, sebbene in una commedia di Aristofane, *I Cavalieri*, Demos, il Popolo, sia addirittura presente in scena come personaggio. Nelle *Rane*, rappresentate nel 405 a.C., a sigla di una battuta in cui Euripide si vanta di aver fatto parlare "la donna, il servo, il padrone, la giovane, la vecchia", "facendo qualcosa di veramente democratico";[18] ma nel contesto la battuta, subito stigmatizzata non solo da Eschilo ma dallo stesso Dioniso, sembra avere una funzione antifrastica, con effetto comico, dato che il termine è messo in bocca a Euripide, criticato per aver abbassato di registro il tono tragico, ma sbeffeggiato anche per i suoi volgari natali e per le sue altrettanto note simpatie antidemocratiche.

Nell'opera di Tucidide (la cui composizione data all'ultimo decennio del V secolo a.C.) il termine 'democrazia' compare, in tutto, sette volte: la prima occorrenza – e forse la più significativa – è nel secondo libro della *Guerra del Peloponneso*, nel già più volte ricordato epitafio pronunciato da Pericle per i primi caduti ateniesi nella guerra tra greci. Nel discorso, considerato universalmente un manifesto del programma politico-ideologico democratico, Pericle introduce il termine con una perifrasi assai tortuosa:

> Il sistema politico che abbiamo adottato non emula le leggi dei vicini, ma siamo noi per alcuni un modello, piuttosto che essere noi a imitare gli altri. E quanto al

16. Eschilo, *Supplici*, 621: "Ascoltò tutto l'assemblea di Argo; e poi senza bisogno di appello, alzarono la mano e decisero quanto vi ho detto. Le piroette oratorie che ha ascoltato il popolo dei Pelasgi erano certamente persuasive, ma è Zeus che alla fine ha deciso in favore di questo esito". [τοιαῦτ' ἀκούων χερσὶν Ἀργεῖος λεὼς/ἔκραν' ἄνευ κλητῆρος ὡς εἶναι τάδε./δημηγόρους δ' ἤκουσεν εὐπιθὴς στροφὰς/δῆμος Πελασγῶν· Ζεὺς δ' ἐπέκρανεν τέλος].

17. Eschilo, *Supplici*, 600-608: "*Danao*: Coraggio, bambine! Tutto bene, da parte degli abitanti di qui. Il popolo ha votato il decreto decisivo. *Corifea*: Bentornato, padre mio, ambasciatore di notizie gradite! Ma dicci: come sono arrivati a questa conclusione? Come ha deciso il popolo? Come è stata la votazione? Come hanno alzato le mani? *Danao*: Gli abitanti di Argo hanno deciso, con giudizio unanime, e hanno risollevato il mio vecchio cuore. Tutte le mani destre si alzarono insieme, l'aria vibrò e fu approvata questa decisione." [Δ.· θαρσεῖτε παῖδες. εὖ τὰ τῶν ἐγχωρίων·/δήμου δέδοκται παντελῆ ψηφίσματα./Χ· ὦ χαῖρε πρέσβυ, φίλτατ' ἀγγέλλων ἐμοί/ἔνισπε δ' ἡμῖν ποῖ κεκύρωται τέλος,/δήμου κρατοῦσα χεὶρ ὅπῃ πληθύνεται./Δ.· ἔδοξεν Ἀργείοισιν οὐ διχορρόπως,/ἀλλ' ὥστ' ἀνηβῆσαί με γηραιᾷ φρενί·/πανδημίᾳ γὰρ χερσὶ δεξιωνύμοις/ἔφριξεν αἰθὴρ τόνδε κραινόντων λόγον].

18. Aristofane, *Rane*, 952: "*Euripide*: Ho fatto così qualcosa di veramente democratico" [δημοκρατικὸν γὰρ αὖτ' ἔδρων]. Soltanto altre tre occorrenze di *demokratía*, o di termini derivati, nelle commedie di Aristofane del V secolo a.C.: in *Acarnesi*, 618, 641 e in *Uccelli*, 1570.

> nome, per il fatto che non compete a pochi ma alla maggioranza, viene chiamata democrazia.[19]

Nel discorso, che Tucidide colloca nel 430 a.C., il modo in cui viene introdotto il termine 'democrazia' è cauto e circospetto, al punto che è stato ipotizzato che proprio nel contesto comunemente considerato come il più alto elogio della democrazia, il Pericle tucidideo invece si impegni retoricamente a prendere le distanze da quella forma politica: l'uso pericleo di 'democrazia' addirittura mirerebbe a "svuotarne il significato" (Canfora 1980, p. 38). Per altro, nello stesso discorso, alla circospezione retorica che accompagna l'introduzione della parola, corrisponde l'accento su una definizione della democrazia ateniese come sistema politico funzionale alla grandezza della città e alla sua egemonia sulle altre *póleis* greche:

> La crescita della città è opera nostra, di noi che in questo momento siamo, ancora, nella pienezza dei nostri anni: siamo noi che abbiamo attrezzato la città per far fronte a tutti gli eventi, l'abbiamo resa autosufficiente sia per la guerra che per la pace […]: quali siano i presupposti per cui siamo giunti a questa situazione, quale il sistema politico e lo stile di vita per cui siamo diventati grandi, questo mi accingo a mostrare per prima cosa.[20]

In effetti, nel contesto del discorso pericleo, il termine 'democrazia', se non viene del tutto svuotato, è però in una certa misura neutralizzato, incapsulato all'interno di un'armatura retorica che stringe l'ambito semantico della parola tra la dimensione della funzionalità politico-tattica e la dimensione di un progetto politico-ideologico che comprende, ma anche abbondantemente trascende, il dato democratico. Il Pericle tucidideo descrive il sistema politico ateniese come una sorta di aristocrazia di massa, e l'accento viene posto, ossessivamente, sul primato assoluto della scoperta della dimensione pubblica e politica del vivere civile (*demosía*), piuttosto che sull'istituto democratico, che Pericle afferma sarebbe preferibile denominare 'isonomico' e che, dell'invenzione politica, invenzione orgogliosamente rivendicata come tutta ateniese, pare essere soltanto un presupposto importante. Vero è anche che la prudenza perifrastica e la circospezione con cui Pericle introduce il termine e pare quasi volerne giustificare l'adozione, fa pensare a una risemantizzazione rispetto a una più comune, negativa, accezione: senza dubbio negli anni del governo pericleo, e ancora negli

19. Tucidide II, 37, 1: χρώμεθα γὰρ πολιτείᾳ οὐ ζηλούσῃ τοὺς τῶν πέλας νόμους, παράδειγμα δὲ μᾶλλον αὐτοὶ ὄντες τισὶν ἢ μιμούμενοι ἑτέρους. καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ' ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται.

20. Tucidide II, 36, 3-4: τὰ δὲ πλείω αὐτῆς αὐτοὶ ἡμεῖς οἵδε οἱ νῦν ἔτι ὄντες μάλιστα ἐν τῇ καθεστηκυίᾳ ἡλικίᾳ ἐπηυξήσαμεν καὶ τὴν πόλιν τοῖς πᾶσι παρεσκευάσαμεν καὶ ἐς πόλεμον καὶ ἐς εἰρήνην αὐταρκεστάτην. […] ἀπὸ δὲ οἵας τε ἐπιτηδεύσεως ἤλθομεν ἐπ' αὐτὰ καὶ μεθ' οἵας πολιτείας καὶ τρόπων ἐξ οἵων μεγάλα ἐγένετο, ταῦτα δηλώσας πρῶτον εἶμι.

anni in cui Tucidide scrive la sua storia, 'democrazia' doveva suonare per lo più, nell'uso corrente, come una brutta parola.

I casi e i contesti dell'uso del termine nel quinto secolo portano dunque l'ipotesi secondo cui *demokratía* sarebbe nato come termine polemico e violento, "coniato dai nemici del demos":[21] non sarà casuale che, fatta eccezione per l'isolata e poco chiara allusione di Erodoto alle democrazie ioniche, in ambito ateniese le prime voci che nel quinto secolo pronunciano il termine 'democrazia' siano voci critiche, dei detrattori di quel sistema politico. La parola doveva essere stata dunque ripresa e rilanciata da Pericle (o, almeno, dal Pericle tucidideo) in senso provocatorio. Lo stesso Tucidide, infine, nel suo giudizio complessivo sul regime pericleo riduce la democrazia a poco più di un'etichetta nominalistica:

> [Pericle] divenuto potente per reputazione e per intelligenza, trasparentemente incorruttibile quanto al denaro, teneva sotto controllo la massa senza costrizione, e non era condotto da essa più di quanto egli stesso non la guidasse […]. C'era dunque a parole una democrazia, ma di fatto era un governo del primo cittadino.[22]

Nel giudizio tucidideo la democrazia viene liquidata poco più che come modo di dire, uno slogan fortunato presso il popolo, buono a coprire, però, un principato di fatto. A giudizio di Tucidide, insomma, solo la personalità di Pericle, le sue doti eccezionali, la sua manifesta incorruttibilità, potevano sostanziare in modo positivo una parola e un modello di sistema politico su cui, di per sé, pesavano grossi pregiudizi, per altro esplicitamente condivisi dallo stesso storico.

Per Tucidide, dunque, dopo Pericle, la democrazia diverrà un sistema politico criticabile da più di un punto di vista; e già con Pericle, la democrazia era tale solo a parole. Ma ciò equivale a dire che non si può individuare nel V secolo a.C. una fase, un momento, che non c'è di fatto una fonte, in cui il sistema politico di Atene sia definito positivamente come 'democratico', e sia per ciò oggetto di un inequivoco giudizio di qualità positivo. In altre parole ancora: secondo Tucidide, se non c'è un Pericle la democrazia è il regime corrotto e volgare dei demagoghi come Cleone; ma con Pericle la democrazia non esiste, è un modo di dire, bene accetto dal demos, per denominare il principato.

Un altro passo importante dell'opera tucididea in cui compare, in un contesto molto scabroso, il termine 'democrazia' è il già menzionato discorso di Alcibiade, laddove al cospetto degli spartani presso cui ha chiesto asilo dopo

21. Canfora 1980, p. 38.

22. Tucidide II, 65, 8-9: ἐκεῖνος μὲν δυνατὸς ὢν τῷ τε ἀξιώματι καὶ τῇ γνώμῃ χρημάτων τε διαφανῶς ἀδωρότατος γενόμενος κατεῖχε τὸ πλῆθος ἐλευθέρως, καὶ οὐκ ἤγετο μᾶλλον ὑπ' αὐτοῦ ἢ αὐτὸς ἦγε […] ἐγίγνετό τε λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή.

la condanna da parte della sua città, il campione ateniese così giustifica la sua scelta a favore del demos:

> Quanto al fatto che io sia stato dalla parte del demos se qualcuno mi considera male per questo, non si creda che sia un motivo giusto per nutrire rancore contro di me. Siamo sempre stati nemici dei tiranni, e tutto ciò che si oppone a chi comanda viene chiamato demos. Inoltre essendo la città [di Atene] governata dal demos era necessario adattarsi alla situazione. […] Noi eravamo alla guida di tutti i cittadini e ritenevamo giusto mantenere la forma di governo in cui la città si era trovata a essere la più potente e la più libera, e che era la forma che ci era stata tramandata. Però noi che abbiamo un briciolo di senno, sapevamo bene cosa fosse la democrazia, e io stesso non meno degli altri, essendomi stati fatti torti gravissimi, potrei parlarne male. Ma su una riconosciuta follia non ci sarebbe nulla di nuovo da dire, e cambiare quel sistema non ci sembrava sicuro nel momento in cui voi ci attaccavate come nemici.[23]

È certo che, come si legge chiaramente in molti passaggi della *Guerra del Peloponneso*, la visione di Tucidide è fortemente condizionata dalle vicende personali che videro lo storico impegnato in un ruolo non secondario, fra gli attori dell'agitato scenario politico ateniese nell'ultima fase dell'età periclea, fino ad essere, intorno agli anni '20 del 400, ridotto in esilio da Atene o comunque escluso dalla vita politica della città. Ma è altrettanto sicuro che la renitenza di Tucidide ad adottare con chiarezza e senza distinguo il termine 'democrazia' è in perfetta consonanza con l'ambiguità semantica riscontrabile nelle altre fonti a lui contemporanee.

Da Erodoto a Tucidide, passando per i poeti e i drammaturghi, stando a quanto ci è rimasto dei testi letterari e storiografici del quinto secolo, la parola 'democrazia' compare dunque, in tutto e per tutto una quindicina di volte. Di queste occorrenze i casi in cui il termine è riferito specificamente al sistema politico ateniese dell'età periclea e post-periclea sono dodici, tutti databili all'ultimo decennio del quinto secolo.

Fra le prime fonti (e forse proprio la prima fonte) in cui il termine 'democrazia' ricorre come definizione del sistema politico propriamente ateniese, è l'*Athenàion Politèia*, un testo, come si è visto, tramandato nel *corpus* delle opere senofontee, che porta lo stesso titolo dell'omonimo trattato aristotelico datato circa un secolo più tardi. I presupposti da cui muove l'Autore

23. Tucidide VI, 89: ἢ εἴ τις, διότι καὶ τῷ δήμῳ προσεκείμην μᾶλλον, χείρω με ἐνόμιζε, μηδ' οὕτως ἡγήσηται ὀρθῶς ἄχθεσθαι. τοῖς γὰρ τυράννοις αἰεί ποτε διάφοροί ἐσμεν (πᾶν δὲ τὸ ἐναντιούμενον τῷ δυναστεύοντι δῆμος ὠνόμασται), καὶ ἀπ' ἐκείνου ξυμπαρέμεινεν ἡ προστασία ἡμῖν τοῦ πλήθους. ἅμα δὲ καὶ τῆς πόλεως δημοκρατουμένης τὰ πολλὰ ἀνάγκη ἦν τοῖς παροῦσιν ἕπεσθαι. […] ἡμεῖς δὲ τοῦ ξύμπαντος προέστημεν, δικαιοῦντες ἐν ᾧ σχήματι μεγίστη ἡ πόλις ἐτύγχανε καὶ ἐλευθερωτάτη οὖσα καὶ ὅπερ ἐδέξατό τις, τοῦτο ξυνδιασῴζειν, ἐπεὶ δημοκρατίαν γε καὶ ἐγιγνώσκομεν οἱ φρονοῦντές τι, καὶ αὐτὸς οὐδενὸς ἂν χεῖρον, ὅσῳ καὶ λοιδορήσαιμι. ἀλλὰ περὶ ὁμολογουμένης ἀνοίας οὐδὲν ἂν καινὸν λέγοιτο· καὶ τὸ μεθιστάναι αὐτὴν οὐκ ἐδόκει ἡμῖν ἀσφαλὲς εἶναι ὑμῶν πολεμίων προσκαθημένων. Sul passo, pp. 10-ss.

dell'*Athenàion Politèia* sono gli stessi che motivano la ricerca storica di Tucidide sullo sviluppo della crescita ateniese e sulle ragioni della costituzione del suo impero. Come si è visto, riguardo alla democrazia, l'Autore di *Athenàion Politèia* mostra di condividere con Tucidide l'analisi geopolitica e storica dell'*auxesis* di Atene; ma anche, più significativamente, l'Autore è perfettamente d'accordo con l'Alcibiade tucidideo sul disprezzo etico del sistema democratico, sul fatto che la democrazia è per concorde parere degli "uomini di senno" una "riconosciuta pazzia" (come dice l'Alcibiade tucidideo); ovvero, nel migliore dei casi, un modo di dire (come dice lo stesso Tucidide a proposito del principato di Pericle).

La risposta che viene data al successo del deprecato sistema politico è che la democrazia è il sistema congeniale alle caratteristiche geofisiche di Atene. Fin dalle origini, afferma anche Tucidide, gli ateniesi dimostrarono questa singolare capacità di sfruttamento di condizioni teoricamente penalizzanti; la morfologia stessa del territorio dell'Attica pare aver indotto una particolare qualità, positivamente opportunistica, nella *areté* dei suoi abitanti:

> Per recuperare le risorse quotidianamente necessarie per vivere [gli altri greci] cambiavano sede facilmente, e per questo non si rafforzavano né quanto alla grandezza delle loro città né nelle altre strutture. Soprattutto dove c'era la terra migliore, lì c'era continuamente avvicendamento di abitanti: per esempio la regione che ora viene chiamata Tessaglia, o la Beozia e la maggior parte del Peloponneso, eccetto l'Arcadia, e tutte quante le regioni più fertili. Per la qualità della terra, infatti, alcuni acquistavano maggiore potenza, ma poi subentravano le lotte intestine e a causa di queste la situazione degenerava e contemporaneamente erano più esposti agli attacchi degli altri popoli. L'Attica, dunque, fin da allora, per la scarsa fertilità della sua terra, non era stata soggetta a lotte intestine ed era abitata sempre dalla stessa gente. E questa è una prova non da poco dell'affermazione secondo cui proprio per le migrazioni le altre regioni non ebbero la stessa crescita: tra quelli che, per la guerra o per le lotte intestine, venivano cacciati dalle altre parti della Grecia, i più capaci si rifugiavano presso gli ateniesi perché era il posto più sicuro, e così, divenuti cittadini, ben presto, fin dai tempi antichi, resero la città ancora più grande per numero di abitanti: al punto che in seguito gli ateniesi mandarono colonie in Ionia perché l'Attica non era più sufficiente.[24]

A causa della sua aridità, all'Attica vengono risparmiate le aggressioni, le invasioni e le migrazioni che si abbattono sulle regioni più fertili: la gente rimane sempre la stessa e su questa continuità di stirpe, proprio in età periclea, si fonderà l'importante mito politico dell'autoctonia. Ma la scarsa appetibilità della terra attica innesca anche un altro, positivo, processo di accrescimento demografico e politico: Atene diviene la meta privilegiata dei migranti per ragioni belliche e dei rifugiati politici, in quanto luogo sicuro,

24. Tucidide I, 2, 2-5.

al riparo da ogni rischio. Così, nell'epoca protostorica caratterizzata dalla rarefazione demografica, in cui ogni popolo pare essere costantemente sul filo dell'estinzione, gli ateniesi riescono a convertire il difetto naturale della loro terra in un vantaggio obiettivo e il numero degli abitanti diventa tale da produrre il fenomeno delle prime *apoikíai*: le colonie sulla costa ionica.

La condizione geofisica in Tucidide costituisce dunque il presupposto ambientale di difetto e privazione che è però paradossalmente favorevole all'incubazione dei primi germi della potenza ateniese: la stessa condizione geofisica, secondo l'autore dell'*Athenàion Politèia*, sarà poi la ragione prima della configurazione democratica di quel particolare sistema politico. Il territorio arido dell'Attica alle spalle di Atene non consente infatti alla città alcun disegno di espansione terrestre, ma la spinge, naturalmente, a un'espansione talassocratica. E sul mare, e grazie al mare, Atene ha costruito la serie di relazioni economiche e strategiche su cui intesse la rete del suo potere. E inoltre lo stesso potere ateniese – potere di controllo economico e diplomatico, più che militare – ha provocato l'emergenza di una classe sociale di imprenditori e di commercianti, che hanno determinato la *facies* del sistema economico e quindi del sistema politico della città.

Nel testo dell'*Athenàion Politèia* il giudizio etico sulla democrazia è inappellabile tanto quanto l'analisi sul suo successo è lucidissima: una volta date quelle coordinate geopolitiche, la democrazia è il sistema congeniale, congruo e idoneo per Atene (e si intende solo per Atene). L'efficacia dell'imperialismo ateniese, che della democrazia è visto contemporaneamente come conseguenza e come causa, di fatto razionalizza, se non giustifica, il difetto etico che universalmente è riconosciuto al sistema democratico. Nessuna obiezione teorica, per quanto ampiamente condivisa, può scalfire la patente evidenza della supremazia della politica democratica ateniese *nella realtà*, anche rispetto agli altri sistemi teoricamente migliori. Anche da questo trattato in cui la democrazia è, nei presupposti, il sistema massimamente criticabile, il modello politico ateniese esce vincente, proprio perché la democrazia non è un modello assoluto, ma è la politica che, per gli interessi di Atene, funziona indiscutibilmente meglio delle altre politiche. Che fa Atene più forte delle altre *póleis*.

Nel naufragio di altre testimonianze, la critica alla democrazia ateniese nell'*Athenàion Politèia* rappresenta un momento di concettualizzazione importante della dialettica della *stásis*: una voce chiara, che nella tradizione linguistico-concettuale del quinto secolo, connotata da reticenze, riserve e ambiguità, appare eccezionalmente esplicita nel restituire sul piano politico la condanna filosofica ed etica del sistema democratico. Resta il fatto che, comunque, si tratta di una testimonianza tarda, che si colloca probabilmente nell'ultimo decennio del V secolo a.C.,[25] comunque prima che con la riscossa democratica del 403, l'accezione del termine 'democrazia' nel lessico retorico-politico sia completamente omologata in senso positivo.

25. Per la datazione dell'*Athenàion Politèia*, pp. 47-ss., 97-ss.

L'oscillazione terminologica, per tutto l'arco del quinto secolo, fra i generici demos, *pléthous arché*, *isonomía* è dunque spia del fatto che la qualificazione democratica del regime ateniese non era affatto univoca. Il termine pare perdere la sua ambiguità solo nel periodo posteriore al 411, anno in cui la democrazia ateniese era già stata messa in crisi, e di fatto temporaneamente abolita, dal regime oligarchico dei Quattrocento. Tra il 412-411 e il 404-403, anno in cui la democrazia ateniese viene violentemente 'corretta' dal regime oligarchico filospartano che sarà detto dei Trenta Tiranni, stando alla ricorrenza nelle fonti, il termine ha un sua stagione di, ancora discussa, fortuna. Ma solo dagli inizi del quarto secolo, con la restaurazione democratica di Trasibulo, dopo l'abbattimento del regime oligarchico dei Trenta, il termine 'democrazia' viene ad assumere una valenza semantica netta e positiva. Solo dal momento in cui prevalgono i democratici di Trasibulo, e gli oligarchi sono sopraffatti dalla fazione democratica, la democrazia sul piano politico diventa, nonostante Platone, unanimemente (e per qualche decennio) sinonimo di libertà. Il successo della parola, per cui 'democrazia' diviene il nome del sistema politico ateniese, e la sua conseguente diffusione, si può dunque considerare il frutto della violenta campagna propagandistica di restaurazione democratica.

Sul piano retorico-politico la parola 'democrazia' vince la sua battaglia per un'accezione positiva solo alla fine della gara. Anzi, soltanto a tempo scaduto: dopo che, finito l'agone tra Atene e Sparta, la dialettica della *stásis* ellenica diventa *stásis* politica e l'ultimo atto del fratricidio si consuma dentro Atene. Si parla apertamente e positivamente di democrazia, solo dopo la strage sanguinaria di Micalesso, solo dopo l'atroce eccidio dei Meli; solo dopo la disfatta di Sicilia; solo dopo il tradimento di Alcibiade. Solo quando la *stásis* ha cancellato anche gli ultimi residui di quella che era stata la splendida illusione dell'isonomía periclea.

La parola 'democrazia' ha, dunque, uno strano destino: come termine denotativo del sistema politico ateniese non compare mai né in accezione positiva né in accezione neutra, in coincidenza cronologica con il periodo in cui datiamo l'acme della democrazia periclea. *Demokratía* è infatti una parola che, componendo insieme il nome del demos con il nome del potere, suona fino alla fine del quinto secolo come parola provocatoria e, in senso positivo o negativo, comunque faziosa.

Un indizio della fortuna di composti etimologicamente riconducibili alla stessa famiglia di 'democrazia' è in alcune tracce onomastiche di età periclea, a cui va riconosciuta una certa importanza se non altro in quanto sono collocabili a un livello cronologico molto alto rispetto a tutte le altre testimonianze fin qui chiamate in causa: in un'iscrizione dedicatoria degli anni '40 del V secolo fa bella mostra di sé una coppia di fratelli che portano i nomi semanticamente eloquenti di Demokrates (Potere-del-popolo) e Demochares (Grazia-del-popolo);[26] un altro, e più noto, Demokrates, era il

26. IG, I³, 954.

padre di Liside, amante di Alcibiade e quindi pressoché coetaneo dell'omonimo gemello dell'iscrizione. Sappiamo da Plutarco che i figli gemelli di Cimone, pressoché coetanei dei gemelli Demokrates e Democharis, si chiamavano Lakedaimonios ed Heleios, in omaggio alle tendenze filospartane del padre.[27] L'orizzonte cronologico per la nascita e l'imposizione di questi nomi di nuovo conio è il decennio 470-460 a. C., il periodo cruciale per l'innesco della rivoluzione periclea:[28] evidentemente in quel torno d'anni in un'Atene che stava sperimentando il contagio dell'impegno pubblico attivo e l'incendio di forti passioni politiche, fra i simpatizzanti di un partito e dell'altro era di moda dare ai propri figli nomi 'militanti'.

Nonostante però queste anticipazioni nell'onomastica della prima età periclea che saranno da tenere nella dovuta considerazione, resta il dato di fatto che *demokratía* è, a quanto ci risulta, parola tardiva, e per tutto il corso del V secolo a.C. compare sempre connotata da un segno critico: più spesso spregiativo, in bocca ai detrattori, o comunque circospetto, sulla penna degli storici.

Una conferma dell'accezione contrastata e della sfasatura cronologica del termine rispetto all'età periclea viene dalle testimonianze iconografiche. La più antica rappresentazione di Demokratia di cui si abbia notizia è la figura allegorica che, secondo uno scolio a Eschine, faceva parte di un gruppo scultoreo posto sulla tomba di Crizia, caduto a Munichia nel 403, nella battaglia fra gli oligarchi e i democratici di Trasibulo:

> Una rappresentazione del sistema politico dei Trenta è questa; morto Crizia, uno dei Trenta, posero sulla sua tomba Oligarchia con in mano una fiaccola che bruciava Democrazia, e sopra ci iscrissero: 'Questo è il monumento di uomini valorosi, che il maledetto demos ateniese per breve tempo frenarono dall'arroganza'.[29]

Lo scolio a Eschine è l'unica fonte che ci attesti l'esistenza, già alla fine del quinto secolo, di una figura di democrazia come prosopopea di una fazione politica. Ammesso che la fonte sia attendibile, però, ancora una volta, anche sul piano iconografico, ci troviamo di fronte al fatto che la prima comparsa figurativa di Demokratia è sul monumento funebre di Crizia, in un contesto in cui l'allegoria è connotata in modo nettamente negativo: un gruppo in cui Democrazia appare come figura soccombente, attaccata da Oligarchia che sta per darle fuoco. Questa testimonianza iconografica però

27. Plutarco, *Vita di Cimone*, 16, 1.

28. Camassa 2007; sul rilievo da attribuire al dato onomastico esiste un acceso dibattito critico.

29. DK 88 A 13: δεῖγμα δὲ τῆς τῶν λ΄ πολιτείας καὶ τόδε ἐστίν· Κριτίου γὰρ ἑνὸς τῶν λ΄ ἀποθανόντος ἐπέστησαν τῶι μνήματι Ὀλιγαρχίαν δᾶιδα κατέχουσαν καὶ ὑφάπτουσαν Δημοκρατίαν, καὶ ἐπέγραψαν τάδε· μνῆμα τόδ' ἐστ' ἀνδρῶν ἀγαθῶν, οἳ τὸν κατάρατον δῆμον Ἀθηναίων ὀλίγον χρόνον ὕβριος ἔσχον. Sui demagoghi del quinto secolo, su Crizia e la tomba con le figure di Democrazia e Oligarchia, restano fondamentali le osservazioni di Wilamowitz 1893, pp. 176-177, e note 78-79.

resta cronologicamente isolata: le testimonianze successive sono di circa settant'anni più tarde.

La prima testimonianza di Demokratia, non solo personificata ma anche divinizzata, è in una fonte epigrafica, datata al 332/331 a.C.,[30] in cui è menzionato un culto di Demokratia, che prevedeva anche un sacrificio da parte degli strateghi: la celebrazione cadeva nel periodo fra le feste eleusine e le asclepeie (ovvero fra il mese di *Metageitnion* e il 17 di *Boedromion*), in coincidenza con il festeggiamento, il 12 di *Boedromion*, dell'anniversario della liberazione di Atene dai Trenta Tiranni e del ritorno dei fuorisciti da Phyle.[31] Ancora una conferma importante del collegamento, a distanza di parecchi decenni, tra l'insorgere del culto di Demokratia e la restaurazione democratica del 403 a.C.

Sempre agli anni '30 del quarto secolo risale anche la seconda testimonianza iconografica certa di una raffigurazione di Demokratia; si tratta di un dipinto, opera del pittore Eufranore, che ornava il Portico di Zeus Eleuterio, nella zona dell'agorà, e che Pausania così descrive:

> C'è un portico con le immagini dei cosiddetti dodici dei: sul muro opposto sono dipinti Teseo, Demokratia e Demos.[32]

Il dipinto di Eufranore nel Portico di Zeus potrebbe avere un riflesso in un rilievo trovato nell'agorà di Atene su una stele che riporta un decreto contro i 'tiranni', ovvero contro il partito filomacedone. Nel rilievo compaiono due figure, rappresentate entrambe frontalmente: sulla destra, una figura femminile in piedi – Demokratía – con capelli lunghi che ricadono in due ciocche simmetriche sul collo, vestita con *himation* e lungo peplo, tiene la mano sinistra sul fianco, mentre con la mano destra tiene alzata una ghirlanda sopra il capo della figura maschile – Demos – seduto su un trono e rappresentato come un uomo barbuto e vestito soltanto dell'*himation*. In questo rilievo, datato al 337 a.C., è la prima raffigurazione di Demokratia che sia pervenuta fino a noi.[33] Possiamo notare come, sia nel monumento funebre di Crizia, sia nel dipinto di Eufranore, sia nel rilievo dell'agorà, la figura di Demokratia compaia sempre in gruppo con altre figure allegoriche o mitiche (con Oligarchia; con Teseo e Demos; con Demos). Com'è stato notato, il dipinto di Eufranore costituisce un'importante innovazione nella storia della personificazione di Demos e Democrazia e nel significato politico delle loro allegorie: si tratta infatti della prima attestazione di una distinzione iconografica tra *demokratía*, come sistema politico, e demos, come popolo ateniese, o addirittura già di una distinzione tra la "demo-

30. IG II² 1496, 131-132, 140-141.

31. Oliver 1960, pp. 105-106.

32. Pausania I, 3, 3: στοὰ δὲ ὄπισθεν ᾠκοδόμηται γραφὰς ἔχουσα θεοὺς <τοὺς> δώδεκα καλουμένους· ἐπὶ δὲ τῷ τοίχῳ τῷ πέραν Θησεύς ἐστι γεγραμμένος καὶ Δημοκρατία τε καὶ Δῆμος.

33. LIMC *ad vocem* 'Demokratia', cat. 7; l'immagine è a p. 6.

crazia come costituzione ateniese" e "demos come governo di Atene".[34] Ma si tratta di un contesto politico e storico del tutto diverso da quello qui in esame: infatti nell'unica testimonianza riferita al quinto secolo – il monumento funebre di Crizia – Demokratia e Demos sono interscambiabili, l'uno figura dell'altra: la statua viene infatti nominata come Demokratia, mentre nei versi dell'epigrafe didascalica si fa riferimento al *démos katáratos*, il popolo maledetto. Allo stesso modo, come abbiamo visto anche nell'*Athenàion Politèia*, nel lessico politico e letterario del quinto secolo *démos* e *demokratía* compaiono come termini equivoci, giocati di volta in volta, a seconda del contesto e dell'intenzione ideologica dell'autore, uno per l'altro come sinonimi, o uno contro l'altro, come concorrenti semantici.

Ancora agli anni '30 del quarto secolo è datata un'iscrizione che fa riferimento a una statua di Demokratia nell'agorà, forse la stessa che era al centro della cerimonia celebrativa ricordata nell'iscrizione del 332-331 a.C. L'iconografia di Demokratia isolata non ha però molta fortuna, neppure nella monetazione: un esemplare pervenuto è una moneta di Cnido, del III secolo a. C., in cui compare un profilo femminile (con acconciatura molto simile a quella del rilievo dell'agorà di Demokratia e Demos) con la scritta DAMOKRATIAS. L'iconografia di Demokratia data quindi, al più presto, agli ultimissimi anni del quinto secolo, se dobbiamo prestar fede alla testimonianza dello scolio sul monumento funebre di Crizia: ma il caso rimane isolato e tutte le testimonianze successive abbassano la comparsa della figura alla seconda metà del quarto secolo.

Senza dubbio già presente nel quinto secolo è invece la personificazione di Demos. La prima fonte che fa riferimento a una personificazione di Demos è un'iscrizione della Pnice datata dopo la metà del quinto secolo,[35] in base alla quale è stato ipotizzato che Demos fosse associato al culto delle Ninfe, come attestato per epoca posteriore da Demostene che fa riferimento a un altare dedicato dagli abitanti del Chersoneso "alle Chariti – le Grazie – e al Demos di Atene".[36] Successivo all'iscrizione della Pnice, è da considerare il dipinto di Parrasio, databile all'ultimo quarto del quinto secolo, in cui, secondo Plinio, l'artista rappresentava Demos, e precisamente il Demos degli ateniesi, in tutta la sua controversa personalità, riuscendo a restituire alla figura il suo carattere "incostante, iracondo, ingiusto, inaffidabile, ma in-

34. Alexandri-Tzahou 1986, p. 381: "Euphanor's painting of Theseus, Demokratía and Demos, in 340 B.C. was a novelty for its political content […]; it provides the earliest evidence of a distinction between *demokratía* as the constitution and demos as the government of Athens".

35. DK 88 A 13.

36. Demostene, *De Corona* 18, 92: Χερρονησιτῶν οἱ κατοικοῦντες […], ἱδρύονται καὶ Δήμου Ἀθηναίων, ὅτι πάντων <τῶν> μεγίστων ἀγαθῶν παραίτιος γέγονε Χερρονησίταις, ἐξελόμενος ἐκ τῆς Φιλίππου καὶ ἀποδοὺς τὰς πατρίδας, τοὺς νόμους, τὴν ἐλευθερίαν, τὰ ἱερά. καὶ ἐν τῷ μετὰ ταῦτα αἰῶνι παντὶ οὐκ ἐλλείψει εὐχαριστῶν καὶ ποιῶν ὅ τι ἂν δύνηται ἀγαθόν. ταῦτα ἐψηφίσαντο ἐν τῷ κοινῷ βουλευτηρίῳ.

sieme anche accondiscendente, clemente, misericordioso, glorioso, superbo e umile, feroce e timido, e così via, tutto contemporaneamente".[37]

Nella convenzione iconografica, che si stabilizza a partire dalla fine del quinto secolo, Demos compare come figura maschile, con il corpo nudo o avvolto soltanto parzialmente da un mantello che non nasconde, ma quasi serve ad esaltare la bellezza delle forme virili. Nell'iconografia numismatica, Demos compare quasi sempre di profilo e può assumere il volto dell'efebo, dell'atleta o dell'uomo barbato, nel fiore dell'età. Nelle sue posture, più spesso stante, a volte appoggiato a un bastone, oppure assiso in trono,[38] Demos è sempre in atteggiamento composto e armonioso; gli schemi compositivi lo vedono associato a figure eroiche (Eracle) o di cittadini illustri, nell'atto di essere incoronati. In un bassorilievo conservato al Museo Nazionale di Atene e datato agli inizi del quarto secolo, Demos stringe la mano ad Atena, la dea della polis,[39] e la stessa dea della città, in un altro bassorilievo di Atene datato dopo la metà del quarto secolo, ha in mano una piccola Vittoria alata che porge a Demos.[40]

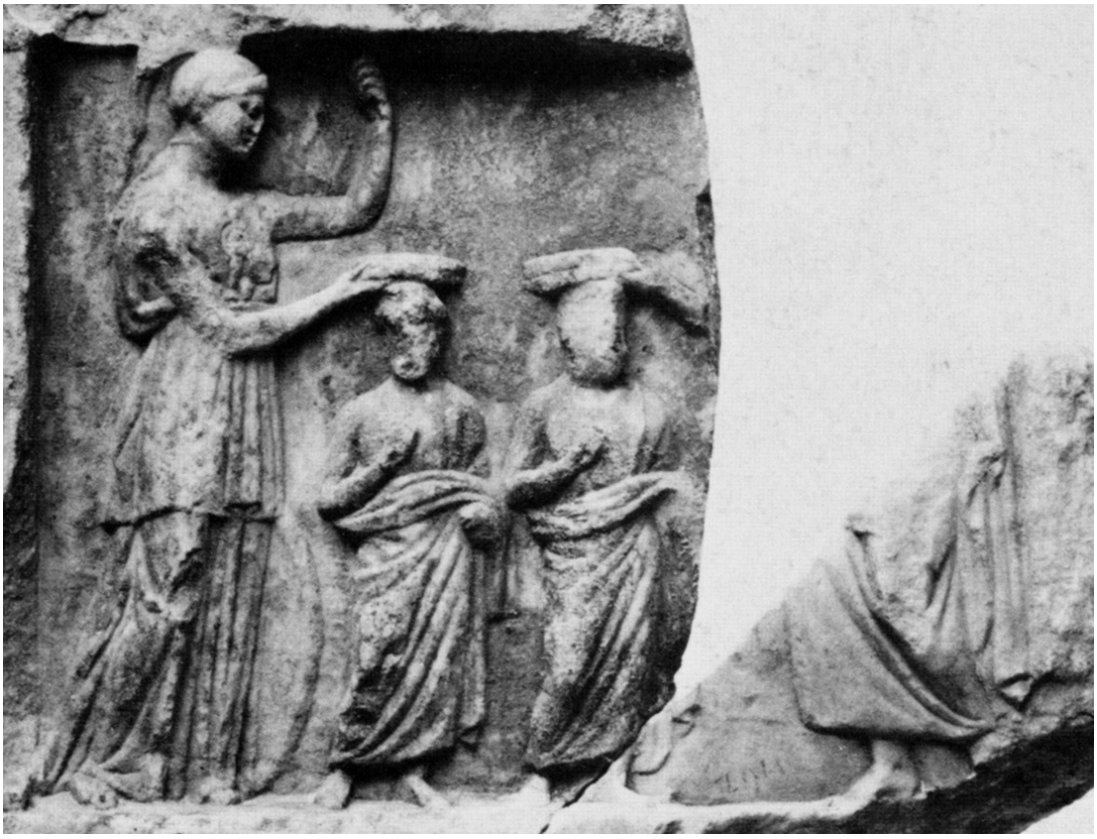
L'analisi delle testimonianze iconografiche conferma le sfasature cronologiche, le forti connotazioni critiche, la cautela, la circospezione retorica, i contesti equivoci, e per lo più polemici in cui compaiono la parola e la figura di Democrazia, e soprattutto la difficoltà di operare una separazione netta rispetto all'ambito di definizione di Demos. Un'altra traccia del carattere della democrazia che dopo duemilacinquecento anni, nell'inquietudine del nome e della figura, avvertiamo ancora come problema.

37. Plinio, *Nat. Hist*. XXXV, 69: "[Parrhasius Ephesi] pinxit Demon Atheniensium argumento quoque ingenioso. Ostendebat namque varium iracundum iniustum incostantem, eundem exorabilem clementem misericordem, gloriosum […] excelsum humilem, ferocem fugacemque et omnia pariter".

38. LIMC *ad vocem* 'Demos', cat. 71; l'immagine è a p. 118.

39. LIMC *ad vocem* 'Demos', cat. 44; l'immagine è a p. 46.

40. LIMC *ad vocem* 'Demos', cat. 45; l'immagine è a p. 104.



Atena (a sinistra) e Demos (a destra, conservato solo parzialmente) proteggono i cittadini di Atene, rilievo in marmo da Atene, ca. 340 a.C., Museo Nazionale di Atene.

Politèiai: le costituzioni delle *póleis* greche, da Crizia a Aristotele

Crizia primo autore di Politèiai

Le *Politèiai*, trattati sui sistemi politico-culturali delle varie città, sono un genere trattatistico-letterario che ebbe una certa fortuna tra il V e il IV secolo a.C., come attestano molti frammenti e soprattutto le tre opere conservate, in forma più o meno integrale: oltre alla nostra *Athenàion Politèia*, il trattato sulla *Politèia dei Lacedemoni* di Senofonte e la *Costituzione degli Ateniesi* di Aristotele.

A quanto risulta dalle testimonianze e dai testi tràditi, il primo autore di *Politèiai* fu Crizia. Le opere sul tema di Crizia (delle quali ci sono giunti pochi frammenti) si considerano appartenenti alla prima fase della sua produzione letteraria, databili dunque intorno agli anni '20 del V secolo a.C.[1] Le fonti che ci restituiscono testimonianze e frammenti di questi trattati – Polluce, Giovanni Filopono, Ateneo – parlano in realtà sia di *Politèiai* (da cui citano frammenti in prosa) che di *Politèiai émmetroi*. Confrontando i lacerti rimasti – da attribuire, secondo le fonti, a una *Politèia dei Tessali,* a una *Politèia degli Ateniesi*, a una *Politèia dei Lacedemoni* – si può ipotizzare che lo stesso autore abbia prodotto una redazione delle 'Costituzioni' in versi e una in prosa. L'originalità della doppia redazione di questi piccoli trattati si può forse ascrivere all'incertezza formale di un'epoca di trapasso dalle opere in versi alle opere in prosa, soprattutto nel genere trattatistico: un'epoca in cui soltanto di recente la prosa si presentava come una forma letteraria plausibile, e con cui soltanto a partire dall'opera di Erodoto, il nuovo genere della scrittura in prosa godeva di favore da parte del pubblico. Evidentemente Crizia, grande sperimentatore anche in campo poetico-artistico, si mostra sensibile al nuovo gusto, ma non rinuncia alla forma della trattazione – l'elegia in versi – di cui era tradizionalmente accreditata la dignità letteraria.

La forma in versi risulta più vicina alla composizione e alla esecuzione originarie delle elegie simposiali, solitamente affidate alla forma orale.[2] In questo senso la scelta di comporre anche una versione in prosa sottintende una scelta decisa a favore di una fruizione saggistica delle opere, che si configurano ora come veri e propri trattati. L'opera in prosa, in questo scorcio di anni cruciali per l'affermazione della nuova forma compositiva, si configura insomma come un'opzione ideologicamente innovativa a favore

1. Su Crizia autore di *Politèiai*, e sui frammenti delle sue opere rimando a Centanni 1997, pp. 89-ss.

2. Sulle elegie simposiali di Crizia, anche in relazione all'impegno politico dell'autore, Iannucci 2002.

della scrittura, rispetto alle forme poetiche convenzionali tradizionalmente collegate all'esecuzione simposiale e, in origine, all'oralità. Scrivendo, probabilmente per primo, *Politèiai* in prosa Crizia si iscrive, di fatto, al partito della scrittura contro il partito (ideologicamente reazionario) dell'oralità: importante in questo senso è il frammento criziano conservato da Ateneo sui *grámmata alexíloga*, le 'lettere aiuta-pensiero' in cui la scrittura viene presentata come forma di ausilio fondamentale all'espressione del pensiero, il *medium* che consente di dare forma e visibilità alla stessa razionalità.[3] Sul fronte avverso sta, per tutti, la posizione di Platone, il quale, ad esempio nel mito di Teuth, afferma che la scrittura, antagonista della memoria, "induce l'anima all'oblio".[4]

Le diverse politèiai *come innesco dell'agonismo tra* póleis *greche*

Fin dalle sue prime attestazioni il termine *politèia*, che traduciamo convenzionalmente come 'costituzione', definisce invece, piuttosto, il sistema politico, o meglio il profilo politico-culturale delle diverse *póleis* greche. A quanto possiamo ricostruire dai frammenti rimasti le *Politèiai* di Crizia dovevano essere incentrate su temi etnografico-etnologici e storico-culturali, e l'accento doveva essere posto sull'analisi comparativa delle differenze fra i costumi e le usanze delle diverse città greche.

È infatti nel confronto agonale, verificato anche nel dettaglio delle usanze e dei costumi tradizionali di ciascuna polis, che le città hanno occasione di rivelare la loro propria forma, il loro carattere. Come dirà bene, mediante la maschera di Socrate, il nipote di Crizia, Platone, nell'apertura del *Timeo*, non basta descrivere staticamente la singola *politèia* – sia pure la *politèia* ideale – per comprenderne le virtù: così come la visione di animali in stato di riposo ispira nell'osservatore il desiderio di vederli in movimento, e addirittura in gara tra loro, così la *politèia* andrà raccontata 'in movimento'. Infatti – dice Socrate – i corpi degli animali dipinti (o in stato di quiete) non rendono ragione della loro *areté*: così le città in stato di pace, o comunque avulse dal processo storico che le vede, necessariamente, venire a conflitto con altre città, non mettono alla prova le loro qualità, non esercitano la loro forma di educazione e di formazione e quindi non possono rivelare la bontà dei fondamenti teorici della loro costituzione.[5] L'agone, e al limite la guerra tra le *póleis*, come lo stato di movimento per i corpi animati, è la condizione che permette che emergano le qualità specifiche e mette in luce, nella prova del cimento, le peculiarità costituzionali.

Crizia propone dunque un'analisi comparativa dei diversi sistemi politici e culturali. Questo metodo, notevolmente innovativo, risente senza dubbio della scoperta del relativismo culturale proposto nelle *Storie* erodotee che

3. DK 88 B 2: Φοίνικες δ' εὗρον γράμματ' ἀλεξίλογα.

4. Platone, *Fedro*, 274d-275a.

5. Platone, *Timeo*, 18b-c.

a partire dagli anni '40 avevano in Atene un buon successo, come confermato dalla notizia di letture pubbliche di brani dell'opera storica.[6] Crizia propone lo stesso modello analitico di Erodoto, applicandolo però, non più (soltanto) .... – i persiani, gli egizi, gli altri – ma alle diverse *póleis* greche. In una impostazione di questo tipo l'accento viene posto sulle differenze fra i diversi sistemi politico-culturali piuttosto che sui tratti di uniformità o sugli elementi di analogia che, a seguito dell'epocale scontro con i persiani, avevano costituito la percezione di una identità ellenica unitaria.

Dunque, nello stesso tempo in cui Tucidide scava impietosamente nel meccanismo tragico che dal *pólemos* ha portato alla *stásis*, Crizia fornisce il quadro teorico in cui la *stásis* ha potuto innescarsi, polarizzarsi e dar vita al conflitto intestino (a cui lo stesso Tucidide darà il nome di 'guerra del Peloponneso'). Le coordinate e i presupposti ideologici di quel conflitto e il terreno in cui ha potuto radicarsi sono proprio le diverse 'costituzioni' delle città greche: l'essere ogni polis geopoliticamente, oltre che culturalmente, diversa e tendenzialmente antagonista rispetto alle altre. Seguendo questo metodo analitico vanno dunque privilegiati i momenti di rottura dell'identità culturale e politica ellenica rispetto ai tratti di continuità che oppongono, nel quadro di riferimento erodoteo, gli 'elleni' ai 'barbari'.

La politèia *spartana come modello di riferimento (Sparta come 'antico' di Atene)*

Dal racconto erodoteo del *pólemos* contro i barbari, negli ultimi decenni del V secolo a.C., l'attenzione si sposta sulla *stásis* fra le diverse città greche, ciascuna animata dal carattere proprio della sua *politèia*. Isocrate affermerà che la *politèia* è *psýche póleos*: lo spirito vitale – e in questo senso, molto materialistico, è l''anima' – della città.[7] Crizia propone una trasposizione della chiave di lettura comparativa proposta da Erodoto, applicandola all'interno dei confini del *kósmos* nazionale ellenico, alla luce del nuovo restringimento di orizzonte proposto con convinzione da Tucidide. E proprio come nelle *Storie* di Erodoto le caratteristiche delle altre civiltà venivano costantemente ricondotte al paradigma ellenico (che resta tendenzialmente nell'analisi il metro di misura e la pietra di paragone), così la descrizione dei costumi etici, culturali e politici delle diverse *póleis* nelle *Costituzioni* di Crizia pare ricondotta tendenzialmente al paradigma spartano: Sparta più e meglio delle altre città ha conservato i suoi tratti originali e perciò può fornire i criteri di valutazione dei valori etici, estetici, politici delle altre città. Il sistema politico e culturale delle città viene valutato in un contesto agonistico – corrispondente, sul piano politico generale, al quadro della *stásis* tucididea – in cui però sul piano del valore, dei modelli di comporta-

6. Sulle letture pubbliche dell'opera erodotea Diillo, Fr Gr Hist 73 F3; la notizia è riportata da Eusebio di Cesarea; cfr. anche Luciano, *Erodoto o Aezione*, 1-2.

7. Isocrate, *Areopagitico*, 14; cfr. *Panatenaico*, 138.

mento, delle figure esemplari e del funzionamento sociale, vince sempre e pregiudizialmente Sparta.

Tucidide angola il suo sguardo su una prospettiva difficilissima e riesce così a raccontare il conflitto dall'interno degli eventi narrati, dal cuore delle sue passioni, senza tradire l'istanza di lucidità e oggettività su cui ha improntato la sua sfida metodologica. Nelle *Costituzioni* di Crizia l'applicazione del metodo analitico erodoteo al cosmo variegato delle *póleis* greche comporta una precisa lettura della realtà. Il filo è una istanza ideologica (e non storiografica) e questa prospettiva si impianta su un'ipotesi tutt'altro che scontata. Il conflitto viene ricondotto alle sue ragioni primarie, ai caratteri che costitutivamente oppongono polis a polis: viene riconosciuto così, e messo in forma, il carattere dialettico, agonale delle relazioni fra città. E il tutto viene complicato dal modello assunto come riferimento: Crizia, cittadino di una delle più nobili e antiche famiglie ateniesi, prende a modello Sparta e il riferimento al modello spartano risente di una impronta ben precisa. Nell'immaginario aristocratico della fine del quinto secolo Sparta rappresenta anche l''antico' di Atene, la realizzazione che perdura nel presente del modello della *pátrios politèia* che Atene avrebbe progressivamente abbandonato degradando i suoi stessi fondamenti. Certo è che la sovrapposizione del modello di Sparta su Atene (o meglio della Sparta/Atene delle origini, sulla nuova Atene) porta a convertire la retorica secca e autoreferenziale della polis, a trasporla in un linguaggio trasversale, e ad articolare un'elaborazione ulteriore del lessico politico: per l'appunto una ideologia.

Crizia eredita dalla tradizione aristocratica l'ammirazione per il modello etico spartano, della cui perfezione, nella *Politèia dei Lacedemoni*, egli doveva proporre l'elogio: un modello plasmato, a quanto si ricava dagli scarsi frammenti dell'operetta in versi, intorno al criterio del controllo degli eccessi, della misura, della temperanza. In un frammento abbastanza esteso, citato da Ateneo, Crizia lamenta i disastrosi effetti del vino che colpiscono i sensi, la mente e traviano il comportamento: la considerazione si distende a un'etica dell'armonia, che si sublima nel controllo e nella misura, ma anche nella tempestività e nell'opportunità dell'atto, nella compostezza dei gesti.[8] Al modello della dissolutezza, dello spreco volgare, dell'obnubilamento estetico e morale, si contrappone l'esempio della misura spartana. Celato sotto le brutture di un'epoca e tra gente in cui "non c'è più niente che risponda a giustizia",[9] in una situazione che pure è in mano ai retori, ai parolai, nella confusione del balletto delle opinioni, c'è tuttavia un barlume di speranza: è la promessa di una restituzione dell'ordine che addolcisce di una nuova speranza l'amarezza misoneista. C'è confidenza nel fatto che, come afferma in una tragedia un Crizia insolitamente fiducioso, "la

8. DK 88 B 6: ἡ Λακεδαιμονίων δὲ δίαιθ' ὁμαλῶς διάκειται,/ἔσθειν καὶ πίνειν σύμμετρα πρὸς τὸ φρονεῖν/καὶ τὸ πονεῖν εἶναι δυνατούς· οὐκ ἔστ' ἀπότακτος/ἡμέρα οἰνῶσαι σῶμ' ἀμέτροισι πότοις.

9. DK 88 B 12: φεῦ· οὐδὲν δικαιόν ἐστιν ἐν τῶι νῦν γένει.

fortuna combatte al fianco di chi è sapiente".[10] Tradotto, sul piano politico e nella realtà attuale, l'esistenza di Sparta, che conserva immutati i suoi propri costumi antichi improntati alla *sophrosýne* – misura di compostezza e saggezza – fa sperare in una possibile attualizzazione dell'utopia, in una restituzione nella stessa Atene dell'antica sua *politèia*.

L'esaltazione della misura formale, del controllo, dell'ordine spartano diventa nella dialettica politica del quinto secolo a.C. motivo di un indiscutibile elogio di quel modo di vivere e di governare la città, anche oltre la situazione politica che vede, nella seconda metà del secolo, Atene nemica di Sparta. Da qui nasce, forse anche per Crizia, l'incantesimo del 'miraggio spartano': e nasce l'idea, utopica, di poter trovare una alleanza, anche militare oltre che culturale, con gli spartani e fare sponda con loro, per far riaffiorare in Atene la *pátrios politèia*, la costituzione avita della città di cui gli spartani avrebbero conservato un riflesso nella loro propria costituzione, che si sa per altro tutta diversa da quella ateniese. Durante il regime dei Trenta Tiranni, di cui è uno dei leader, Crizia farà violenza all'esistente proprio in nome dell'ideale dello stato dei migliori, della libertà pura che nell'attualità si riconosce in Sparta ma che potrebbe tornare a riaffermarsi anche in Atene.

Sarà Senofonte, qualche decennio più tardi rispetto all'opera di Crizia e alla stessa *Athenàion Politèia*, che darà forma e parole al miraggio spartano. In particolare nella *Costituzione degli Spartani* (come si è detto una delle tre *politèiai* composte tra V e IV secolo a. C. che siano pervenute a noi integralmente) Senofonte presenta i caratteri di Sparta, la "più potente e più famosa delle città greche" che tale è perché ha conservato, senza variazioni nel tempo, la sua identità storico-culturale: è il regime fondato sulle ferree leggi di Licurgo, i costumi civili che costituiscono la causa prima della potenza e della fama della città.

Sparta dunque come modello, come paradigma di una *pátrios politèia* renitente a qualsiasi istanza di cambiamento, autoconservatasi in forza della bontà dei suoi valori inconcussi e della solidità dei suoi principi fondatori. Questo sarà Senofonte, probabilmente coinvolto nel regime dei Trenta, e poi combattente nelle fila spartane nella battaglia di Cheronea (394 a.C.), e infine transfuga da Atene e rifugiato presso il 'nemico'. Questo non è Crizia, che deve per altro soprattutto a Senofonte la demonizzazione storiografica di cui è vittima;[11] e non è neppure l'atteggiamento dell'Oligarca della nostra *Athenàion Politèia*: Sparta non è, come nella *Politèia degli Spartani* di Senofonte, il modello perfetto dell'*éthos* tradizionale ellenico, il paradigma di una *pátrios politèia* intesa in senso assoluto. A differenza del collaborazionista e poi apertamente filospartano Senofonte e della sua astratta ed encomiastica *Politèia dei Lacedemoni*, Crizia, così come l'Autore

10. DK 88 B 21: τοῖσιν εὖ φρονοῦσι συμμαχεῖ τύχη.

11. Sulle responsabilità di Senofonte nella condanna storiografica di Crizia, rimando ancora a Centanni 1997, pp. 64-88.

dell'*Athenàion Politèia*, parla e scrive in Atene e per Atene. E Crizia, a differenza di Senofonte, ma anche dell'amico-nemico Alcibiade, in Atene gioca fino in fondo la sua partita: fino alla morte, consumata eroicamente sul campo, nella feroce guerra civile che si conclude con la vittoria del partito del demos. Crizia non è Teramene, "il coturno", la scarpa buona per entrambi i piedi (e per ogni stagione); non è Alcibiade, sempre pronto a cercare altrove teatri per la sua azione. Crizia ama Atene: cittadino è "colui che vive sempre in città", *astýtrips* come dice una parola da lui coniata.[12]

Polluce registra come neologismi criziani una serie di nomi di mestieri che spesso restano *hápax legómena* nel lessico antico e che ci restituiscono la lingua dei molti mestieri che affollavano Atene e il Pireo:

> parlatore […], manisvelto […]. pseudotestimoni […], vendimantelli, […], incidianelli, […], vendicorde, […], profumaio, […], tessireti, […], vendibronzo, vendifieno, vendierba, vendiformaggio, vendipurghe, vendistoppa, vendilana, vendincenso, vendiradici, vendisilfio, vendicavoli, vendioggetti, coglisementi, vendisementi, vendipentole, vendiveleni, vendiaghi, venditavole, mercanti di uccelli.[13]

Con ogni probabilità molte di queste parole derivano dalla *Politèia degli Ateniesi* di Crizia, nella quale, anche mediante il teatro di tutti questi *kápeloi*, doveva risultare ben descritto l'aspetto di una città frenetica e mercantile: l'aristocratico che predica la sobrietà lacedemone, in mezzo alla confusione caotica di questa miriade di venditori di tutto, si sente per così dire – parafrasando un termine che i lessici registrano come tipicamente criziano – "sballottato".[14] Crizia però, come l'Autore dell'*Athenàion Politèia*, si mostra attento e curioso, anche sul piano della resa linguistica, nei riguardi dell'attualità.

Alla fine della parabola di Atene, Crizia è l'ultimo che continua ostinatamente a credere che l'unico ed esclusivo teatro del valore sia quello della polis: che l'*areté* vada esperita qui e ora, con l'impegno attivo in questa Atene degradata e corrotta. Non c'è un'altra dimensione, se non l'utopia: quindi non resta che "laconizzare",[15] fare Sparta di Atene.

Aristotele: la democrazia come politèia *ateniese* katà phýsin

Nell'aristotelica *Politèia degli Ateniesi*, composta intorno alla metà del IV secolo a.C., il presupposto implicito è che il modello politico proprio del sistema ateniese sia comunque, e fin dalle origini, la democrazia.

12. Polluce IX, 17 (DK 88 B 72); il termine verrà ripreso da Filostrato, *Imagines* II, 26.

13. DK 88 B 64-70.

14. Polluce VI, 194 (DK 88 B 6)

15. L'espressione "laconizzare l'Attica" è di Luciano Canfora ed è una brillante sintesi di quanto riferisce Filostrato, *Vita Soph.*, 16.

Aristotele ricapitola la storia politica di Atene come una progressiva acquisizione di ordinamenti democratici, che dall'era mitica di Ione, precedente alla stessa costituzione di Teseo, passa attraverso undici riforme costituzionali[16] per raggiungere l'assetto attuale, minuziosamente descritto nei capitoli XLII-LXIX del trattato. La democraticità è in questo senso, per il filosofo, il criterio di valutazione più importante anche per i sistemi politici arcaici: già parlando della costituzione soloniana, istituita a seguito di una rivolta popolare contro la nobiltà che viene esplicitamente definita come "una violenta guerra civile",[17] Aristotele misura le riforme istituzionali dell'arcontato di Solone del 592-591 a.C. sul metro della loro democraticità:[18] in particolare, nella ricapitolazione delle undici fasi, Aristotele afferma che "dalla [prima] costituzione di Solone ebbe inizio la democrazia".[19]

Ma in realtà, nel tratteggiare la storia istituzionale di Atene da Solone alla fine del V secolo a.C., lo stesso Aristotele, pur tenendo fissa la maggiore o minore democraticità come parametro di valutazione delle diverse fasi, si mostra attento e circospetto nell'uso del termine: la prima occorrenza di 'democrazia' nel trattato è in riferimento alla riforma di Clistene,[20] in cui però, come si è visto sopra, il senso più squisitamente politico è parzialmente diluito rispetto al significato tecnico-amministrativo di "governo dei *demoi*". Nel corso della trattazione poi l'autore ricorre a perifrasi diverse che designano un progressivo protagonismo del demos sulla scena politica ateniese.[21] Soltanto alla fine della guerra del Peloponneso (a partire dal capitolo XXIX del trattato) viene riconosciuta l'istanza di "preservare la democrazia".[22] Significativa è anche l'assenza, nel testo di Aristotele, dell'aggettivo direttamente derivato da 'democrazia', sostituito sempre dall'aggettivo derivato da demos: le disposizioni contenute nella costituzione di Solone saranno quindi *demotiká*,[23] così come *demotikótatos* sarà, almeno in una prima fase, il regime pur tirannico di Pisistrato,[24] *demotikotéra* la costituzione clistenica rispetto a quella di Solone,[25] e ancora *demotikotéra* la

16. Le undici riforme costituzionali, da Teseo al ritorno del regime democratico dopo i Trenta Tiranni, sono ricapitolate in Aristotele, *Cost. Ath.* XLI, 2.

17. Aristotele, *Cost. Ath.* V, 1-2: "I molti erano servi di pochi; così il popolo si ribellò ai nobili: ci fu una violenta guerra civile e per molto tempo si affrontarono gli uni contro gli altri" [τῶν πολλῶν δουλευόντων τοῖς ὀλίγοις, ἀντέστη τοῖς γνωρίμοις ὁ δῆμος. ἰσχυρᾶς δὲ τῆς στάσεως οὔσης καὶ πολὺν χρόνον ἀντικαθημένων ἀλλήλοις].

18. Aristotele, *Cost. Ath.* IX, 1-3.

19. Aristotele, *Cost. Ath.* XLI, 2: τρίτη δ' ἡ μετὰ τὴν στάσιν ἡ ἐπὶ Σόλωνος, ἀφ' ἧς ἀρχὴ δημοκρατίας ἐγένετο.

20. Aristotele, *Cost. Ath.* XXIII, 1: ἡ πόλις ἅμα τῇ δημοκρατίᾳ κατὰ μικρὸν αὐξανομένη.

21. Aristotele, *Cost. Ath.* XLI, 1: κύριος ὁ δῆμος γενόμενος τῶν πραγμάτων.

22. Aristotele, *Cost. Ath.* XXIX, 1: διεφύλαττον τὴν δημοκρατίαν.

23. Aristotele, Cost. Ath. X : ἐν μὲν οὖν τοῖς νόμοις ταῦτα δοκεῖ θεῖναι δημοτικά.

24. Aristotele, *Cost. Ath.* XIV, 1: δημοτικώτατος δ' εἶναι δοκῶν ὁ Πεισίστρατος.

25. Aristotele, *Cost. Ath.* XXII, 1.

costituzione di Pericle rispetto alle precedenti.[26] Anche nella fase politica che precede l'avvento del regime dei Trenta, il partito democratico viene definito come *hòi demotikòi*.[27] Insomma: nel trattato aristotelico 'democrazia' indicherà inequivocabilmente e in modo terminologicamente netto il 'partito della democrazia' che si contrappone al 'partito dell'oligarchia' soltanto dalla fine del quinto secolo, nell'ultima fase della guerra civile, nelle vicende che accompagnano e seguono il regime dei Trenta Tiranni. Più in generale il significato di 'democrazia' oscilla dunque, anche in Aristotele, tra l'identificazione con la 'parte del demos' che progressivamente prende potere sul piano politico, e la determinazione ideologicamente più connotata di 'partito democratico' che si definisce dialetticamente rispetto al 'partito oligarchico'. L'uso opaco del termine *demokratía* nella *Costituzione* aristotelica è da leggere in parallelo all'accezione del termine invece chiara e univoca che lo stesso Aristotele adotta nella *Politica* per definire, in astratto, una delle forme costituzionali (che non è a suo giudizio, come noto, la migliore). L'incertezza nell'adozione del termine, e di tutto il campo semantico correlato di denominazioni e aggettivi in riferimento alla *politèia* ateniese, ci restituisce ancora una volta la difficoltà della ricezione di una parola che, ancora alla metà del quarto secolo, doveva suonare stridente e scabrosa.

Di estremo interesse è il fatto che in due passaggi del trattato aristotelico troviamo un riferimento esplicito a una "versione di quelli del demos" dei fatti storici che Aristotele va ricostruendo. In un primo passaggio, in riferimento a fatti ateniesi risalenti al sesto secolo, Aristotele mette in evidenza una versione "democratica" che tendeva a scagionare Solone dalle accuse di corruzione fomentate dai possidenti a seguito del suo provvedimento di estinzione dei debiti: nello specifico Aristotele prende parte e afferma che il logos democratico è più attendibile.[28] Ancora a una versione democratica dei fatti Aristotele fa riferimento a proposito delle non limpida vicenda che vede protagonisti i tirannicidi Armodio e Aristogitone.[29] Aristotele dunque attesta l'esistenza di un logos del demos, una interpretazione di parte dei fatti che nella autorappresentazione storiografica di Atene si oppone ad altre versioni, anche in riferimento alla ricostruzione di eventi molto precedenti il sistema politico propriamente 'democratico'.

26. Aristotele, *Cost. Ath.* XXVII, 1.

27. Aristotele, *Cost. Ath.* XXXIV, 3.

28. Aristotele, *Cost. Ath.* VI, 2: συνέβη γὰρ τῷ Σόλωνι μέλλοντι ποιεῖν τὴν σεισάχθειαν προειπεῖν τισι τῶν γνωρίμων, ἔπειθ' ὡς μὲν οἱ δημοτικοὶ λέγουσι, παραστρατηγηθῆναι διὰ τῶν φίλων, ὡς δ' οἱ βουλόμενοι βλασφημεῖν, καὶ αὐτὸν κοινωνεῖν […] οὐ μὴν ἀλλὰ πιθανώτερος ὁ τῶν δημοτικῶν λόγος.

29. Aristotele, *Cost. Ath.* XVIII, 5: "[Aristogitone] accusò gli amici del tiranno appositamente, come sostengono quelli del demos, perché si macchiassero di sacrilegio e si indebolissero" [κατηγόρει δὲ τῶν τοῦ τυράννου φίλων, ὡς μὲν οἱ δημοτικοί φασιν ἐπίτηδες, ἵνα ἀσεβήσαιεν ἅμα καὶ γένοιντο ἀσθενεῖς].

È altamente probabile che tale versione democratica della storia ateniese abbia trovato una sua formalizzazione solo nell'ultimo scorcio del quinto secolo, e precisamente dopo il 403, data della restaurazione democratica. Certo è che soltanto dopo il 403 il lessico dell'oratoria (Lisia, Isocrate, Demostene), della storiografia (Senofonte), della filosofia (Platone) assume comunemente il termine 'democrazia' come denominazione della *politèia* propriamente ateniese: e soltanto dopo la restaurazione democratica di Trasibulo contro il regime oligarchico di Crizia e Teramene, nelle fonti si infittiscono le ricorrenze di 'democrazia' come termine dal significato appianato e incontrovertibilmente positivo.

Nonostante le stigmatizzazioni che Aristotele sul piano teorico appunta al sistema democratico nella *Politica*, il trattato aristotelico sulla *politèia* di Atene è pienamente nell'alveo della letteratura e della storiografia, posteriore al quinto secolo, che riconosce senz'altro la democrazia come la *pátrios politèia* di Atene, il modello politico a cui, da sempre e per progressivi avvicinamenti, teleologicamente la città tende: il perno teorico intorno a cui ruota la politica istituzionale ateniese. Come ci testimonia Pausania, il popolo ateniese "presta fede a quanto, fin dall'infanzia, ha imparato dai canti corali e dalle tragedie e crede alle leggende", tra cui, *in primis,* la storia secondo cui "Teseo avrebbe istituito l'uguaglianza politica e da Teseo in poi gli ateniesi sarebbero vissuti in democrazia".[30]

Il racconto condiviso delle origini democratiche di Atene affonda fin nella protostoria del mito di Teseo ed è continuamente rilanciato nell'educazione pubblica in cui gli spettacoli teatrali, e in particolar modo la tragedia, hanno un ruolo fondamentale. Ma anche dal punto di vista della più rigorosa riflessione storiografica e istituzionale, come si è visto, il riferimento alla democrazia è assunto come valido pregiudizialmente comunque, anche in riferimento a eventi storici del V, e addirittura del VI secolo a.C. La teleologia democratica della costituzione ateniese è così forte e indiscussa che investe tutte le fasi della storia della città, anche i momenti che storiograficamente sono (o saranno) considerati parentesi oligarchiche nell'Atene del quinto secolo: ad esempio nel 411 durante il regime dei Quattrocento, il decreto di Pitodoto che rafforzava la nuova magistratura dei *próbouloi*, prevedeva che i 'custodi della costituzione' deliberassero, accogliendo anche le proposte di altri cittadini, per il riassetto dell'ordinamento della costituzione.[31] Sempre secondo Aristotele in quel frangente Clitofonte

30. Pausania I, 3, 3 (a proposito del dipinto di Eufranore, su cui vedi, *infra*, pp. 113-ss.): δηλοῖ δὲ ἡ γραφὴ Θησέα εἶναι τὸν καταστήσαντα Ἀθηναίοις ἐξ ἴσου πολιτεύεσθαι· κεχώρηκε δὲ φήμη καὶ ἄλλως ἐς τοὺς πολλούς, ὡς Θησεὺς παραδοίη τὰ πράγματα τῷ δήμῳ καὶ ὡς ἐξ ἐκείνου δημοκρατούμενοι διαμείναιεν, πρὶν ἢ Πεισίστρατος ἐτυράννησεν ἐπαναστάς. λέγεται μὲν δὴ καὶ ἄλλα οὐκ ἀληθῆ παρὰ τοῖς πολλοῖς οἷα ἱστορίας ἀνηκόοις οὖσι καὶ ὁπόσα ἤκουον εὐθὺς ἐκ παίδων ἔν τε χοροῖς καὶ τραγῳδίαις πιστὰ ἡγουμένοις, λέγεται δὲ καὶ ἐς τὸν Θησέα, ὃς αὐτός τε ἐβασίλευσε καὶ ὕστερον Μενεσθέως τελευτήσαντος καὶ ἐς τετάρτην οἱ Θησεῖδαι γενεὰν διέμειναν ἄρχοντες.

31. Aristotele, *Cost. Ath.* XXIX, 3: ἦν δὲ τὸ ψήφισμα τὸ Πυθοδώρου τοιόνδε· τὸν δῆμον

aggiunse di attenersi espressamente ai "*pátrioi nómoi* che Clistene aveva proposto quando aveva istituito la democrazia, pensando che [la costituzione clistenica] non fosse dalla parte del popolo (*demotikén*) ma più vicina a quella di Solone":[32] il compito di questo nuovo organismo era, insomma, riportare in vigore la *pátrios politèia* ateniese, secondo i suoi fondamenti istitutivi che non erano più quelli vigenti in Atene alla fine del V secolo, ma quelli formulati da Solone e da Clistene.[33] Nel quarto libro della *Politica* lo stesso Aristotele specificherà che la magistratura dei *próbouloi* è utile, nei regimi oligarchici, in quanto "i 'guardiani delle leggi' coinvolgono la popolazione nella predisposizione dei provvedimenti su cui deliberare e questo è un modo di far partecipare il popolo alle decisioni, senza che però il popolo stesso abbia il potere di abrogare in qualche punto le leggi della costituzione".[34] Sta di fatto che anche gli oligarchici *próbouloi* sono chiamati a sorvegliare sulla intangibilità della *pátrios politèia* e, nel periodo della crisi, si pone come programma il ripristino della *politèia* soloniano-clistenica, a cui – per quanto in modo così circospetto – Aristotele dà il nome di 'democrazia'.

Dunque Aristotele nella sua *Politèia* propone una storia interna del sistema politico proprio di Atene, secondo l'ipotesi guida che si tratti fin dalle origini protostoriche di un sistema tendenzialmente democratico, che naturalmente tende alla democrazia, che è, in senso buono, la *politèia* propriamente ateniese formalizzata da Solone e da Clistene. Ma tale ipotesi conduce forzatamente a una retrodatazione sensibile e importante delle istituzioni democratiche: perciò, il fatto che Aristotele sia preoccupato di rintracciare semi di democraticità anche in fasi, come quelle soloniana e poi pisistratide, in cui il termine non era ancora nato e il concetto non era ancora stato formulato neppure nel senso tecnico della riforma clistenica, ci induce a sospettare anche del ricorso, nel trattato aristotelico, al termine e al concetto di democrazia per istituti del quinto secolo.

ἑλέσθαι μετὰ τῶν προϋπαρχόντων δέκα προβούλων ἄλλους εἴκοσι ἐκ τῶν ὑπὲρ τετταράκοντα ἔτη γεγονότων, οἵτινες ὀμόσαντες ἢ μὴν συγγράψειν ἃ ἂν ἡγῶνται βέλτιστα εἶναι τῇ πόλει, συγγράψουσι περὶ τῆς σωτηρίας, ἐξεῖναι δὲ καὶ τῶν ἄλλων τῷ βουλομένῳ γράφειν, ἵν' ἐξ ἁπάντων αἱρῶνται τὸ ἄριστον.

32. Aristotele, *Cost. Ath.* XXIX, 3: Κλειτοφῶν δὲ τὰ μὲν ἄλλα καθάπερ Πυθόδωρος εἶπεν, προσαναζητῆσαι δὲ τοὺς αἱρεθέντας ἔγραψεν καὶ τοὺς πατρίους νόμους, οὓς Κλεισθένης ἔθηκεν ὅτε καθίστη τὴν δημοκρατίαν, ὅπως <ἂν> ἀκούσαντες καὶ τούτων βουλεύσωνται τὸ ἄριστον, ὡς οὐ δημοτικὴν ἀλλὰ παραπλησίαν οὖσαν τὴν Κλεισθένους πολιτείαν τῇ Σόλωνος. Con tutta probabilità questo Clitofonte è da identificarsi con l'oligarca protagonista dell'omonimo dialogo platonico.

33. Sulla questione della *pátrios politèia* alla fine del V secolo a.C., rimando al mio Centanni 2009.

34. Aristotele, *Pol.* 1298b 29-32: ἐν δὲ ταῖς ὀλιγαρχίαις ἢ προσαιρεῖσθαί τινας ἐκ τοῦ πλήθους, ἢ κατασκευάσαντας ἀρχεῖον οἷον ἐν ἐνίαις πολιτείαις ἐστὶν οὓς καλοῦσι προβούλους καὶ νομοφύλακας, περὶ τούτων χρηματίζειν περὶ ὧν ἂν οὗτοι προβουλεύσωσιν, οὕτω γὰρ μεθέξει ὁ δῆμος τοῦ βουλεύεσθαι, καὶ λύειν οὐθὲν δυνήσεται τῶν περὶ τὴν πολιτείαν.

La *Costituzione degli Ateniesi* di Aristotele, che rimane una delle fonti più importanti per la storia della democrazia ateniese, è allo stesso tempo un testo in cui l'attenzione e la cura per la reale genesi storica dei fenomeni è minima, e comunque del tutto secondaria rispetto alla ricostruzione di una evoluzione unitaria e progressiva del modello, all'interno di uno schema assunto pregiudizialmente come portante. In questo senso la *Costituzione degli Ateniesi* sta al sistema politico di Atene come il primo libro della *Poetica* sta alla tragedia: anche nel caso della *Poetica* infatti, l'opera aristotelica, che pure è la fonte più importante per l'analisi complessiva del genere teatrale e una miniera molto ricca di dati specifici, è, insieme, un testo che tradisce la complessità genetica dell'opera tragica e la riduce a un univoco, rigido, schema descrittivo.

Ma la lettura aristotelica della democrazia ateniese ha avuto fortuna, anche a dispetto dalla perdita materiale, per molti secoli, del testo della sua *Costituzione degli Ateniesi*, opera fortunosamente ritrovata soltanto alla fine del XIX secolo.[35] Lo schema aristotelico che, con un prepotente anacronismo, proietta le origini della democrazia in una fase cronologica in cui probabilmente la parola 'democrazia' non era stata ancora pronunciata, e che fa della democrazia la *pátrios politèia* ateniese, si coniuga perfettamente allo straordinario successo ideologico della democrazia nella modernità: ben al di là della portata storica del fenomeno, il nome del sistema politico ateniese era destinato a universalizzarsi in un'idea politica che si sarebbe proposta con una certa prepotenza ideologica, come il sistema migliore di ogni altro, che garantisce il funzionamento dello stato ma soprattutto la libertà dei cittadini.

Solo in Aristotele leggiamo i lineamenti di una 'costituzione' di Atene, nel senso che noi diamo a questo termine: la *Politèia* di Crizia non era infatti una 'costituzione' in senso proprio (non una Carta delle leggi fondamentali, così come la intende il costituzionalismo moderno) ma sviluppava la sua originale analisi critica intorno a un nocciolo di antropologia politica peculiare che veniva messo in discussione; in parallelo l'*epitáphios lógos* di Pericle in Tucidide rappresenta l'orgogliosa apologia del nuovo modo di vivere nello spazio pubblico che caratterizza l'esperimento ateniese ancora in corso. Sono due episodi di una narrazione che lascia sullo sfondo la trama degli assetti e delle regole istituzionali strettamente intesi, mentre privilegia quel tessuto di mentalità, usi e progetti condivisi che noi chiamiamo oggi – con Carl Schmitt e Costantino Mortati – costituzione materiale, in opposizione a quella formale che ne rappresenta il condensato sul piano della legislazione. Solo con Aristotele si declina una descrizione più minuziosa dei congegni tecnico-istituzionali, di una vera e propria costituzione di Atene: ma quel che si guadagnerà con Aristotele in termini di

35. Fatta eccezione per qualche esiguo frammento, la parte più importante del testo è conservata in quattro ampi frammenti papiracei, acquistati dal British Museum nel 1890 ed editi per la prima volta da F. G. Keynon nel 1891.

precisione, su un altro versante viene perso per la minor resa dell'intensità politico-passionale che animava i protagonisti diretti di un'esperienza civile ormai eclissata. In ogni caso, l'intensa temperatura ideologica di tutte le nostre fonti testimonia la gerarchia delle urgenze nella cultura politica del quinto secolo, quando l'aspetto dialettico e polemico, la tessitura retorica del discorso persuasivo, la proposta di un "patto per l'avventura" – mutuando l'espressione dall'immagine di Hannah Arendt sul fare politico – erano la qualità preminente di ogni argomentare.

Politèia *in figura: la nave Paralos*

Le sfasature cronologiche, le forti connotazioni critiche, la cautela, la circospezione retorica, i contesti equivoci, e per lo più polemici in cui compare il termine 'democrazia' come *politèia* propriamente ateniese, e soprattutto la difficoltà di una definizione concettuale netta rispetto all'ambito di definizione di demos, danno conto di ciò che, dopo duemilacinquecento anni, avvertiamo ancora come problema. La *politèia* a cui le fonti antiche danno il nome difficile di 'democrazia' è insieme un'idea, un progetto, e la rappresentazione di una razionalità politica che decide dell'egemonia ateniese nel quinto secolo e che si propone come pietra di paragone di qualsiasi altra 'costituzione'. Di tutto questo Tucidide ci consegna un'immagine.

La funzione rituale della nave Paralos era il trasporto annuale della *theoria* ateniese da Atene a Delos, ma nell'ottavo libro della *Guerra del Peloponneso* lo storico ci proietta una surreale, straordinaria, figura della nave sacra: quando in Atene si instaura il governo oligarchico del 411 a.C. "i cittadini di Atene e tutti quanti erano liberi erano a bordo della nave Paralos, e si opponevano sempre all'oligarchia, anche quando non ne incombeva il pericolo".[36] Paralos dunque come una sorta di corsara goletta della libertà, veleggiante per il mare, il cui equipaggio sarebbe stato composto dai più radicali, ultrademocratici ateniesi.

Tucidide ci conferma che il demos di Atene concepisce la propria identità costituzionale in forma mobile, veleggiante sull'elemento liquido del mare. Atene e la sua democrazia, la *politèia* che corrisponde all'anima e al genio della città, ostile da sempre all'oligarchia, non è costituita da un insieme di case con fondamenta sulla ben solida terra ma veleggia sull'onda della *týche*, portata da *métis*, *areté*, *téchne*. La città è una nave, e governante è chi sa scegliere la piega giusta dell'onda e fare, di volta in volta, la rotta: "virtù e fortuna" tradurrà Niccolò Machiavelli. Questa piena autoconsapevolezza – con la forza strategica che ne deriva – costituisce il carattere di eccezionalità dello stile politico ateniese.

36. Tucidide VIII, 73, 5: καὶ οὐχ ἥκιστα τοὺς Παράλους, ἄνδρας Ἀθηναίους τε καὶ ἐλευθέρους πάντας ἐν τῇ νηὶ πλέοντας καὶ αἰεὶ δήποτε ὀλιγαρχίᾳ καὶ μὴ παρούσῃ ἐπικειμένους. La nave Paralos è menzionata anche in Aristotele, *Cost. Ath.* LXI, 7.

Ma l'immagine della nave ci racconta anche altro sulla 'costituzione' della polis: a bordo della nave sta la *politèia* di un'Atene assoluta, la cui costituzione prescinde dall'effettivo insediamento territoriale e anche dalla sua effettiva, attuale, realizzazione. La costituzione propria di Atene resiste comunque, anche se Atene è occupata dal nemico, o anche se è governata da chi, nella *pátrios politèia* ateniese improntata *ab origine* sull'arrischiato coinvolgimento del demos, nel governo della polis non si riconosce. In passato, nella stagione gloriosa delle guerre persiane, erano stati i barbari che avevano costretto gli ateniesi a evacuare la città e a rifugiarsi sulle navi;[37] ora, nel momento della crisi più profonda in cui Atene è insanguinata dalla guerra civile, chi occupa la città è il partito degli avversari del demos, e i cittadini che portano con sé la cifra della libertà navigano per mare. L'anima più inquieta, l'anima più vera di Atene è tutta a bordo della nave Paralos.

Il nome della *politèia* ateniese – 'democrazia' – fin dalle sue origini tardive e dibattute, non è mai una parola neutra, serena: fin dal suo atto di nascita democrazia è un termine che non sta in una definizione cristallizzata, che non coincide con un nucleo indiscusso di significato, ma che continua a serbare in sé una cifra dialettica, un portato di significazioni irrisolte. Una parola e un'idea che si porta dentro, come sulla nave Paralos, una figura errante: quel qualcosa di vivo e di mobile che è il cuore incandescente dell'invenzione politica.

37. Erodoto VII, 142-ss.

Bibliografia

Sull'*Athenàion Politèia*

Fra le molte edizioni, traduzioni e commenti, e saggi specifici sull'*Athenàion Politèia*: Bowersock [1966] 1968; Serra 1979a; Serra 1979b; Canfora 1979; Canfora 1980; Canfora 1982; Lapini 1997; Gray 2007; con aggiornamenti bibliografici sulla critica del testo e sulla sua storia e interpretazione. Rispetto alla corrente principale degli studiosi che colloca il testo negli ultimi decenni del V secolo a.C., di recente è stata ridiscussa la datazione del testo, proponendo una collocazione cronologica molto bassa, al IV secolo a.C. (Hornblower 2000, Sordi 2002) o molto alta, prima degli anni '30 del V secolo a.C. (Gray 2007). Alcuni passaggi del testo di *Athenàion Politèia* sono illuminati dalle osservazioni contenute in: Böck [1817] 2010; Serra 1962; Romilly 1962; Mazzarino [1965-66] 1990; Vegetti 1977; Raaflaub 1979; Canfora 1981; Marr 1983; Cataldi 1984; Hemmerdinger [1975] 1984; Gabba 1988; Cacciari 1994; Lapini 1991; Nakategawa 1995; Roscalla 1995; Bechtle 1996; Banfi 2003; Osborne 2004.

Sulla rivoluzione democratica ateniese e la nascita del pensiero politico

Sulla rivoluzione democratica del V secolo a.C., e sul ruolo degli Alcmeonidi, dopo le pagine fondamentali di Mazzarino [1965-66] 1990, i contributi più recenti sono: Finley 1983; Raaflaub 1983; Raaflaub 1985; Farrar 1988; Fornara, Samons 1991; Ampolo 1998; Musti 1995; Hansen, Raaflaub 1995; Meier [1993] 1996, pp. 159-ss.; Prandi 2000; Manville, Ober 2003; Harvey, Parker 2004; Raaflaub, Ober, Wallace 2007; Camassa 2007; Camassa 2008; Nicolai 2008; Cartledge [2009] 2011. Sulla coincidenza tra essere cittadino e fare politica nell'Atene del V secolo: Mossé 1979; Mossé 1984; Meier, Veyne [1988] 1989; Ober, Strauss 1990; Euben, Wallach, Ober 1994; Ober 1996; Ober, Hedrick 1996; Yunis 1996; Euben 1997; Giangiulio 2007. Sullo stile aristocratico della democrazia ateniese: Ober 1989; Meier [1985] 1989; Meier [1993] 1996. Sulla *parrhesía*: Rosen, Sluiter 2004; Saxonhouse 2006; Foucault [1983] 2005; Foucault [2008] 2010; Dal Lago 2008; Centanni 2008. Sui partiti democratici e antidemocatici come attori della democrazia ateniese: Romilly 1975; Roberts 1994; Milani 1999; Bearzot [2000] 2007; Brock, Hodkinson 2000; Bearzot 2001; Ober [1998] 2002; Santucci 2004; Bultrighini 2005; Bearzot 2006; Bearzot, Landucci 2008; Nicolai 2008; Ambaglio 2008; Tuci 2008. Sul ruolo politico-ideologico delle eterie alla fine del V secolo, dopo il fondamentale saggio di Sartori 1957: Bearzot 1999; McGlew 1999. Sul fregio del Partenone come sintesi dell'ideologia periclea: Beschi 1988; La Rocca 1988.

Sui sistemi di votazione nell'Atene del V e del IV secolo

Sul sorteggio come meccanismo elettivo prevalente nella pratica democratica ateniese del V secolo vedi Aristotele, *Cost. Ath.*, *passim* e in particolare per il dettaglio delle procedure elettive XLI-ss.; Musti 1995, pp. 139-174. Nel panorama degli studi sui meccanismi di votazione e di elezione nel mondo antico, resta valido il riferimento allo studio di Staveley 1972; vedi anche: Hansen 1983; Bearzot 1999; Bearzot 2006; Hansen 2006 e, da ultimo, Demont 2010.

Sui riflessi politici nel teatro di Atene

Sulle origini politiche del teatro ateniese: Longo [1978] 1990; Ober, Strauss 1990; Sommerstein et all. 1993; Cartledge 1997; Meier [1988] 2000; Carter 2011. Sul pensiero politico di Eschilo: Stoessl 1952; sulla ripresa teatrale dei *Sette* e la manipolazione del finale del testo nell'ultimo decennio del V secolo a.C. rimando a Donadi 1978; Centanni 2011. Sui rapporti tra *Athenàion Politèia* e Aristofane, Mastromarco 1994.

Su *démos* e *demokratía*

Sulla storia dei termini *démos* e *demokratía*, Zimmermann 1975; Kinzl 1978; Cagnazzi 1980; Hansen 1986; Hansen 1989; Orsi 1980; Raaflaub 1985; Raaflaub 1990; Musti 1995; Canfora [1993] 1998; Lanzillotta 1998; Raaflaub 2007; sulla relazione con *isonomía*: Sancho Rocher 1991; Lévy 2005.

Sull'iconografia di Demos e Demokratia: Schweigert 1940; Oliver 1960; Raubitschek 1962; Palagia 1982; Thompson, Wycherley 1972; Alexandri-Tzahou 1986.

Su Crizia

Per la ricostruzione della personalità poetica e politica di Crizia, rimando a Canfora 1986 pp. 172-ss., pp. 300-308; a Centanni 1997 e Iannucci 2002 (con aggiornata bibliografia). Sull'interferenza fra la condanna storica di Crizia e la trasmissione delle opere di Crizia; sulle vicende politiche di Crizia fino alla morte a Munichia nel 403 a.C.; sui rapporti di Crizia con Teramene, 'il coturno' e con l'inquieto Alcibiade, l'amico-nemico, rimando a Centanni 1997; Bultrighini 1999. Sulla discussa paternità di Crizia dell'*Athenàion Politèia* pseudosenofontea rimando agli studi di Canfora 1979; Canfora 1980.

Sulle *politèiai*

Sulle *politèiai* e sulla difficoltà di una interpretazione del concetto di 'costituzione' nel lessico politico nella Grecia del V e del IV secolo a.C.: Bordes

1982; Nicolai 2008; D'Atena, Lanzillotta 1998; D'Atena, Lanzillotta 2003; Centanni 2009. Sul sistema politico ateniese, sull'attendibilità delle informazioni contenute nella *Costituzione degli Ateniesi* di Aristotele, sul carattere teleologico della democrazia ateniese nella ricostruzione aristotelica: Rhodes [1981] 2003; Musti 1995. Sulla questione della *pátrios politèia* alla fine del V secolo a.C., Cresci, Piccirilli 1993 e rimando al mio Centanni 2009. Su Sparta modello assoluto di *pátrios politèia*: Ollier [1943] 1953; Cartledge 2001; Hodkinson 2005.

Riferimenti bibliografici

Alexandri-Tzahou 1986
O. Alexandri-Tzahou, *Demos*, in *LIMC – Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, III, Zürich-München 1986, pp. 375-383.

Ambaglio 2008
D. Ambaglio, *Scontri di gruppi politici e informazione della gente in Tucidide (e non solo)*, in C. Bearzot, F. Landucci (a cura di), *'Partiti' e fazioni nell'esperienza politica greca*, Milano 2008, pp. 61-87.

Ampolo 1998
C. Ampolo, *Tra partecipazione e conflitto: la città greca e la democrazia*, in E. Greco (a cura di), *Venticinque secoli dopo l'invenzione della democrazia*, Roma 1998, pp. 29-38.

Banfi 2003
A. Banfi, *Il governo della città. Pericle nel pensiero antico*, Bologna 2003.

Bearzot 1999
C. Bearzot, *Gruppi di opposizione democratica e manipolazione del voto nell'Atene democratica*, in M. Sordi (a cura di), *Fazioni e congiure nel mondo antico*, Milano 1999, pp. 265-307.

Bearzot [2000] 2007
C. Bearzot, *La terminologia dell'opposizione politica in Lisia: interventi assembleari (ἐναντιοῦμαι, ἀντιλέγω) e trame occulte (ἐπιβουλεύω)*, in *Vivere da democratici. Studi su Lisia e la democrazia ateniese*, Roma 2007, pp. 87-100; già in M. Sordi (a cura di), *L'opposizione nel mondo antico*, Milano 2000, pp. 121-134.

Bearzot 2001
C. Bearzot, *Stásis e pólemos nel 404*, in M. Sordi (a cura di), *Il pensiero sulla guerra nel mondo antico*, Milano 2001.

Bearzot 2006
C. Bearzot, *Atene nel 411 e nel 404. Tecniche del colpo di stato*, in G. Urso (a cura di), *Terror et pavor. Violenza, intimidazione, clandestinità nel mondo antico*, Pisa 2006, pp. 21-54.

Bearzot, Landucci 2008
C. Bearzot, F. Landucci (a cura di), *'Partiti' e fazioni nell'esperienza politica greca*, Milano 2008.

Bechtle 1996
G. Bechtle, *A Note on Pseudo-Xenophon,* The Constitution of the Athenians, I.11, "The Classical Quarterly" 46,2 (1996), pp. 564-566.

Benn [1959] 1992
G. Benn, *Pallade*, in *Lo smalto sul nulla*, già in *Gesammelte Werke* [München 1959]), tr. it., Milano 1992, pp. 204-210.

Beschi 1988
L. Beschi, *Il fregio del Partenone: una proposta di lettura*, in E. La Rocca (a cura di), *L'esperimento della perfezione. Arte e società nell'Atene di Pericle*, Milano 1988, pp. 196-229.

Böckh [1817] 2010
A. Böckh, *Die Staatshaushaltung der Athener* (Berlin 1817), Cambridge 2010.
Bordes 1982
J. Bordes, *Politèia dans le pensée grecque des origins jusqu'à Aristote*, Paris 1982.
Bowersock [1966] 1968
G.W. Bowersock, *Pseudo-Xenophon*, in E.C. Marchant, G.W. Bowersock (eds.), *Xenophon. Scripta Minora VII*, London 1968, pp. 461-506, già in "Harvard Studies in Classical Philology" 71 (1966), pp. 35-55.
Brock, Hodkinson 2000
R. Brock, S. Hodkinson, *Alternatives to Athens. Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*, Oxford 2000.
Bultrighini 1999
U. Bultrighini, *"Maledetta democrazia". Studi su Crizia*, Alessandria 1999.
Bultrighini 2005
U. Bultrighini (a cura di), *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco*, Atti del convegno di studi (Chieti, 9-11 aprile 2003), Alessandria 2005.

Cacciari 1994
M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Milano 1994.
Cagnazzi 1980
S. Cagnazzi, *δῆμος (Lessico politico degli oratori attici)*, "Quaderni di Storia" 11 (1980), pp. 297-314.
Camassa 2007
G. Camassa, *La costruzione della democrazia*, Roma 2007.
Camassa 2008
G. Camassa, *Forme della vita politica dei Greci in età arcaica e classica*, Bologna 2008.
Canfora 1979
L. Canfora, *Ipotesi sull''Athenàion Politèia' anonima*, "Quaderni di Storia" 10 (1979), pp. 313-318.
Canfora 1980
L. Canfora, *Studi sull''Athenàion Politèia' pseudosenofontea*, Torino 1980.
Canfora 1981
L. Canfora, *Lavoro libero e lavoro servile nell''Athenàion Politèia' anonima*, "Klio" 63 (1981), pp. 141-148.
Canfora 1982
L. Canfora, *Anonimo Ateniese. La democrazia come violenza*, Palermo 1982.
Canfora 1986
L. Canfora, *Storia della letteratura greca*, Roma-Bari 1986.
Canfora 1992
L. Canfora, *Tucidide e l'Impero. La presa di Melo*, Roma-Bari 1992.
Canfora 1998
L. Canfora, *Δημοκρατία*, in E. Greco (a cura di), *Venticinque secoli dopo l'invenzione della democrazia*, Roma 1998, pp. 13-19.
Carter 2011
D.M. Carter (ed.), *Why Athens? A Reappraisal of Tragic Politics*, Oxford 2011.

Cartledge 1997
P. Cartledge, *'Deep Plays': Theater as Process in Greek Civic Life*, in P.E. Easterling (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge 1997, pp. 3-35.
Cartledge 2001
P. Cartledge, *Spartan Reflections*, London-Berkeley (CA) 2001.
Cartledge 2007
P. Cartledge, *Democracy, Origins of: Contribution to a Debate*, in K.A. Raaflaub, J. Ober, R.W. Wallace (eds.), *Origins of Democracy in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles 2007, pp. 155-169.
Cartledge [2009] 2011
P. Cartledge, *Il pensiero politico in pratica* [Cambridge 2009], tr. it., Roma 2011.
Cataldi 1984
S. Cataldi, *La democrazia ateniese e gli alleati (Ps.-Senofonte, Athenàion Politèia I, 14-18)*, Padova 1984.
Centanni 1997
M. Centanni, *Atene assoluta. Crizia dalla tragedia alla storia*, Padova 1997.
Centanni 2003
M. Centanni (a cura di), *Eschilo, Tutte le tragedie. Traduzione, introduzione e commento*, Milano 2003.
Centanni 2008
M. Centanni, *Il gioco della verità e della politica: Michel Foucault e le lezioni parigine sulla* parrhesía, "La Rivista di Engramma" 68 (dicembre 2008), pp. 47-67.
Centanni 2009
M. Centanni, Politèiai *da Crizia ad Aristotele. La* polis *e la sua "costituzione"*, in C. Vinti, F. Minazzi, M. Negro, A. Carrino (a cura di), *Le forme della razionalità tra realismo e normatività*, Milano-Udine 2009, pp. 423-440.
Centanni 2011
M. Centanni, *Atene, 407/406 a. C.: guerra civile, gioco metateatrale e rielaborazione politica del finale dei* Sette contro Tebe *di Eschilo*, in A. Beltrametti (a cura di), *La storia sulla scena. Quello che gli storici antichi non hanno raccontato*, Roma 2011, pp. 105-126.
Costa 2003
V. Costa, *Osservazioni sul concetto di isonomía*, in A. D'Atena, E. Lanzillotta (a cura di), *Da Omero alla Costituzione europea. Costituzionalismo antico e moderno*, Tivoli 2003, pp. 33-56.
Cresci, Piccirilli 1993
L.R. Cresci, L. Piccirilli (a cura di), *L'Athenàion Politèia di Aristotele*, Genova 1993.

Dal Lago 2008
A. Dal Lago, *Corpo a corpo con il potere della verità*, "il manifesto", 16 febbraio 2008 <https://archiviopubblico.ilmanifesto.it/Articolo/2003123644>.
D'Atena, Lanzillotta 1998
A. D'Atena, E. Lanzillotta (a cura di), *Alle radici della democrazia. Dalla* polis *al dibattito costituzionale contemporaneo*, Roma 1998.

D'Atena, Lanzillotta 2003
A. D'Atena, E. Lanzillotta (a cura di), *Da Omero alla Costituzione europea. Costituzionalismo antico e moderno*, Tivoli 2003.
Demont 2003
P. Demont, *Le klèrôtèrion, ("'machine' à tirer au sort") et la démocratie athénienne*, "Bulletin de l'Association Guillaume Budé", 1 (2003), pp. 26-52.
Demont 2010
P. Demont, *Tirage au sort et démocratie en Grèce ancienne*, "la vie des idées", 22 giugno 2010 <https://laviedesidees.fr/Tirage-au-sort-et-democratie-en-Grece-ancienne>.
Detienne [1972] 1975
M. Detienne, *I giardini di Adone* (Paris 1972), tr. it., Torino 1975.
Detienne, Vernant [1974] 1977
M. Detienne, J.P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia* (Paris 1974), tr. it., Roma-Bari 1977.
Donadi 1978
F. Donadi, *Gorgia, Elena 16 (Quel Quattrocentocinque)*, "Bollettino dell'Istituto di Filologia Greca" IV (1977/78), pp. 48-77.
Dümmler 1892
F. Dümmler, *Die Athenàion Politèia des Kritias*, "Hermes" 27 (1892), pp. 260-286.

Ehremberg [1950] 1965
V. Ehremberg, *Origins of Democracy*, "Historia" 1 (1950), pp. 515-548, ora in K.F. Stroheker, A.J. Graham (hrsg.), Polis *und Imperium*, Zürich-Stuttgart 1965, pp. 264-297.
Euben 1997
P. Euben, *Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture, and Political Theory*, Princeton 1997.
Euben, Wallach, Ober 1994
P. Euben, J.R. Wallach, J. Ober (eds.), *Athenian Political Thought and the Reconstitution of American Democracy*, Ithaca (NY) 1994.

Farrar 1988
C. Farrar, *The Origin of Democratic Thinking: the Invention of Politics in Classical Athens*, Cambridge 1988.
Finley 1983
M.I. Finley, *Politics in the Ancient World*, Cambridge 1983.
Fornara 1970
C.W. Fornara, *The Cult of Harmodius and Aristogeiton*, "Philologus" 114 (1970), pp. 155-80.
Fornara, Samons 1991
C.W. Fornara, L.J. Samons II, *Athens from Cleisthenes to Pericles*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1991.
Foucault [1983] 2005
M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica* [Berkeley CA, 1983], tr. it., Roma 2005.

Foucault [2008] 2010
M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)* (Paris 2008), tr. it., Milano 2010.

Gabba 1988
E. Gabba, *La società ateniese nel 'Vecchio Oligarca'*, "Athenaeum" 76 (1988), pp. 5-10.
Gianfrancesco 1974
L. Gianfrancesco, *Aspetti propagandistici nella politica dei Trenta*, in *Contributi dell'Istituto di Storia Antica. Propaganda e persuasione occulta nell'antichità*, a cura di M. Sordi, Milano 1974, pp. 20-35.
Giangiulio 2007
M. Giangiulio, *Identità civica e partecipazione: Clistene e Atene*, in M. Giangiulio (a cura di), *Storia d'Europa e del Mediterraneo. Il mondo antico, II. La Grecia*, Roma 2007, pp. 533-560.
Gigante 1953
M. Gigante, *La Costituzione degli Ateniesi*, Napoli 1953.
Gray 2007
V.J. Gray, *Xenophon on Government*, Cambridge 2007.

Hansen 1983
M.H. Hansen, *The Athenian Ecclesia. A Collection of Articles 1976-1983*, Copenhagen 1983.
Hansen 1986
M.H. Hansen, *The origin of the Term Demokratía*, "Liverpool Classical Monthly" 11 (1986), pp. 53-54.
Hansen 1989
M.H. Hansen, *Was Athens a Democracy? Popular Rule, Liberty and Equality in Ancient and Modern Political Thought*, Copenhagen 1989.
Hansen 2006
M.H. Hansen, Polis*: an Introduction to the Ancient Greek City-State*, Oxford 2006.
Hansen, Raaflaub 1995
M.H. Hansen, F. Raaflaub (eds.), *Studies in the Ancient Greek* Polis, Stuttgart 1995.
Harvey, Parker 2004
D. Harvey, R. Parker (eds.), *Athenian Democratic Origins and Other Essays*, Oxford 2004.
Hemmerdinger [1975] 1984
B. Hemmerdinger, *Pseudo-Xénophon ('l'Emigré')* Atheniensum Politia *(425 avant notre ère)*, "Bollettino dei Classici" 5 (1984), pp. 120-137, già pubblicato come B. Hemmerdinger, *L'Émigré (Pseudo-Xénophon), Athenàion Politèia*, "Revue des Études Grecques" 88 (1975), pp. 71-80.
Henderson 1990
J. Henderson, *The Demos and the Comic Competition*, in J.J. Winkler, F. Zeitlin (eds.), *Nothing to do with Dionysos?*, Princeton 1990, pp. 271-313.
Hodkinson 2005
S.J. Hodkinson, *The Imaginary Spartan Politèia*, in M.H. Hansen (ed.), *The Imaginary* Polis, København 2005, pp. 222-227.

Hornblower 2000
S. Hornblower, *The* Old Oligarch *(Pseudo-Xenophon's* Athenàion Politèia*) and Thucydides: a Fourth-Century Date for the* Old Oligarch*?*, in P. Flensted-Jensen, T.H. Nielsen, L. Rubinstein (eds.), *Polis and Politics. Studies in Ancient Greek History Presented to M.H. Hansen oh His Sixtieth Birthday*, Copenaghen 2000, pp. 363-384.

Iannucci 2002
A. Iannucci, *La parola e l'azione. I frammenti simposiali di Crizia*, Bologna 2002.

Keuls [1985] 1988
E.C. Keuls, *Il regno della fallocrazia. La politica sessuale ad Atene* [New York 1985], tr. it., Milano 1988.

Kinzl 1978
K.H. Kinzl, *Δημοκρατία: Studien zur Frügeschichte des Begriffes*, "Gymnasium" 85 (1978), pp. 117-127, 312-326.

Krentz 1982
P. Krentz, *The Thirty at Athens*, Ithaca (NY) 1982.

Lanzillotta 1998
E. Lanzillotta, *Sulla formazione del concetto di democrazia*, in A. D'Atena, E. Lanzillotta (a cura di), *Alle radici della democrazia. Dalla* polis *al dibattito costituzionale contemporaneo*, Roma 1998, pp. 17-28.

Lapini 1991
W. Lapini, *Lo Pseudo-Senofonte e la Dialog-Hypothese*, "Orpheus" 12 (1991), pp. 18-34.

Lapini 1997
W. Lapini, *Commento all'Athenàion Politèia dello Pseudo-Senofonte*, Firenze 1997.

La Rocca 1988
E. La Rocca, *L'arte 'aristocratica' e la perfezione armonica*, in E. La Rocca (a cura di), *L'esperimento della perfezione. Arte e società nell'Atene di Pericle*, Milano 1988, pp. 7-36.

Leduc 1976
C. Leduc, *La 'Constitution d'Athenes' attribuée à Xénophon*, Besançon 1976.

Lévy 2005
E. Lévy, *Isonomía*, in U. Bultrighini (a cura di), *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco*, Alessandria 2005, pp. 119-137.

Lintott 1992
A. Lintott, *Aristotle and Democracy*, "The Classical Quarterly" 42 (1992), pp. 114-128.

Loening 1987
Th.C. Loening, *The Reconciliation Agreement of 403-402 b.C. in Athens*, Stuttgart 1987.

Longo [1978] 1990
O. Longo, *Il teatro della* polis, "Dioniso" 49 (1978), pp. 5-13, ora in J.J. Winkler and F. Zeitlin (eds.), *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context?*, Princeton 1990, pp. 12-20.

Loraux 1997
N. Loraux, *La Cité divisée*, Paris 1997.

Manville, Ober 2003
P.B. Manville, J. Ober, *A Company of Citizens, What the World's first Democracy teaches Leaders about Creating great Organizations*, Cambridge (MA) 2003.
Marr 1983
J.L. Marr, *Notes on the pseudo-xenophontic Athenàion Politèia*, "Classica et Mediaevalia" 34 (1983), pp. 45-53.
Mastromarco 1994
G. Mastromarco, *Teatro comico e potere politico nell'Atene del V secolo (Pseudo Senofonte, "Costituzione degli ateniesi" 2, 18)*, in AA.VV., *Storia, poesia e pensiero del mondo antico. Studi in onore di Marcello Gigante*, Napoli 1994, pp. 451-458.
Mazzarino [1965-66] 1990
S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico* (I edizione 1965-66), Roma-Bari 1990.
McGlew 1999
J.F. McGlew, *Politics on the Margins: The Athenian* Hetaireiai *in 415 B.C.*, "Historia" 48 (1999), pp. 1-22.
Meier [1988] 2000
C. Meier, *L'arte politica della tragedia greca* [München 1988], tr. it., Torino 2000.
Meier [1970, 1981] 1988
C. Meier, *La nascita della categoria del politico in Grecia* [Frankfurt a.M. 1970, 1981], tr. it., Bologna 1988.
Meier [1985] 1989
C. Meier, *Politica e grazia* [Berlin 1985], tr. it., Bologna 1989.
Meier [1993] 1996
C. Meier, *Atene* [Berlin 1993], tr. it., Milano 1996.
Meier, Veyne [1988] 1989
C. Meier, P. Veyne, *L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia* [Berlin 1988], tr. it., Bologna 1989.
Milani 1999
C. Milani, *Il lessico dell'opposizione politica nel mondo antico*, in M. Sordi (a cura di), *Fazioni e congiure nel mondo antico*, Milano 1999, pp. 3-22.
Mossé 1979
C. Mossé, *Citoyens actifs et citoyens 'passifs' dans le cités grecques: une approche théorique du problème*, "Revue des études anciennes" 81 (1979), pp. 241-249.
Mossé 1984
C. Mossé, *Politeuomenoi et idiôtai. L'affirmation d'une classe politique à Athènes au IV siècle*, "Revue des études anciennes" 86 (1984), pp. 193-200.
Musti 1981
D. Musti, *L'economia in Grecia*, Roma-Bari 1981.
Musti 1995
D. Musti, *Demokratía. Origini di un'idea*, Roma-Bari 1995.

Nakategawa 1995
Y. Nakategawa, *Athenian Democracy and the Concept of Justice in Pseudo-Xenophon's 'Athenàion Politèia'*, "Hermes" 123 (1995), pp. 28-46.

Németh 1988
Gy. Németh, *Metamorphosis Critiae?*, "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik" 74 (1988), pp. 167-180.
Németh 2000
Gy. Németh, *Kritias und die Utopie der Tyrannen*, "Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae" 40 (2000), pp. 357-366.
Nicolai 2008
R. Nicolai, *La terminologia delle parti politiche ateniesi tra VI e V secolo a.C. Alcune riflessioni*, in C. Bearzot e F. Landucci (a cura di), *'Partiti' e fazioni nell'esperienza politica greca*, Milano 2008, pp. 3-31.

Ober 1989
J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton 1989.
Ober 1996
J. Ober, *The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton 1996.
Ober [1998] 2002
J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton [1998] 2002.
Ober, Strauss 1990
J. Ober, B.S. Strauss, *Drama, Political Rhethoric, and the Discourse of Athenian Democracy*, in J.J. Winkler, F. Zeitlin (eds.), *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*, Princeton 1990, pp. 237-270.
Ober, Hedrick 1996
J. Ober, C. Hedrick (eds.), *Demokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton 1996.
Oliver 1960
J.H. Oliver, *Demokratia, the Gods, and Free World*, Baltimore 1960.
Ollier [1943] 1953
F. Ollier, *Le mirage spartiate*, Paris [1943] 1953.
Orsi 1980
D.P. Orsi, *δημοκρατία*, "Quaderni di Storia" 11, 1980, 267-296.
Osborne 2004
R.G. Osborne, *The Old Oligarch*, London 2004.

Palagia 1982
O. Palagia, *A Colossal Statue of a Personification from the Agora of Athens*, "Hesperia" 51 (1982), pp. 99-113.
Perusino 1989
F. Perusino (a cura di), *Platonio. La Commedia greca*, Urbino 1989.
Prandi 2000
L. Prandi, *I Ciloniani e l'opposizione agli Alcmeonidi in Atene*, in M. Sordi (a cura di), *L'opposizione nel mondo antico*, Milano 2000, pp. 3-20.

Raaflaub 1979
K.A. Raaflaub, *Polis Tyrannos: Zur Entstehung einer politischen Metapher*, in G.W. Bowersock, W. Burkert, M.C.J. Putnam (eds.), *Arktouros. Hellenic Studies presented to B.M.W. Knox*, Berlin-New York 1979, pp. 237-252.
Raaflaub 1983
K.A. Raaflaub, *Democracy, Oligarchy and the Concept of the 'Free Citizen' in Late Fifth-Century Athens*, "Political Theory" 11, 4 (1983), pp. 517-544 .
Raaflaub 1985
K.A. Raaflaub, *Die Entdeckung der Freiheit. Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffs der Griechen*, München 1985.
Raaflaub 1990
K.A. Raaflaub, *Contemporary Perceptions of Democracy in Fifth-Century Athens*, "Classica et Mediaevalia" 40 (1989), pp. 33-70.
Raaflaub 2007
K.A. Raaflaub, *The Breaktought of Demokratìa in Mid-Fifth-Century Athens*, in K.A. Raaflaub, J. Ober, R.W. Wallace (eds.), *Origins of Democracy in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles 2007, pp. 105-154.
Raaflaub, Ober, Wallace 2007
K.A. Raaflaub, J. Ober, R. Wallace, *Origins of Democracy in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles 2007.
Rhodes [1981] 2003
P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenàion Politèia*, Oxford [1981] 2003.
Roberts 1994
J.T. Roberts, *Athens on Trial: The Antidemocratic Tradition in Western Thought*, Princeton 1994.
Romilly 1962
J. de Romilly, *Le Pseudo-Xénophon et Thucydide. Étude sur quelques divergences de vue*, "Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes" 36 (1962), pp. 225-241.
Romilly 1975
J. de Romilly, *Problèmes de la democratie grecque*, Paris 1975.
Roscalla 1995
F. Roscalla, *Perì dè tes Athenàion Politèias*, "Quaderni Urbinati di Cultura Classica", n.s. 50 (1995), pp. 105-130.
Rosen, Sluiter 2004
R.M. Rosen, I. Sluiter (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden 2004.

Sancho Rocher 1991
L. Sancho Rocher, *Isonomía kai Demokratía*, "Revue des études anciennes" 43 (1991), pp. 237-261.
Santucci 2004
M. Santucci, *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco*, "Rivista di cultura classica e medievale" 46 (2004), pp. 85-105.
Sartori 1957
F. Sartori, *Le eterie nella vita politica ateniese del VI e V secolo a.C.*, Roma 1957.

Sartori 1974
F. Sartori, *Riflessi di vita politica ateniese nelle* Rane *di Aristofane*, in "Scritti in onore di C. Vassalini", Verona 1974, pp. 413-441.
Saxonhouse 2006
A. Saxonhouse, *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge 2006.
Schmitt [1956] 1983
C. Schmitt, *Amleto o Ecuba* [Düsseldorf 1956], tr. it., Bologna 1983.
Schmitt [1950] 1991
C. Schmitt, *Il nomos della terra* [Köln 1950], tr. it., Milano 1991.
Schweigert 1940
E. Schweigert, *Greek Inscriptions*, "Hesperia" 9 (1940), pp. 355-356.
Sealy 1973
R. Sealy, *The Origins of Demokratia*, "California Studies in Classical Antiquity" 6 (1973), pp. 253-295.
Serra 1962
G. Serra, *La data della composizione della 'Costituzione degli Ateniesi' dello Pseudo-Senofonte*, "Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei" 17 (1962), pp. 285-307.
Serra 1979a
G. Serra, *La forza e il valore. Capitoli sulla Costituzione degli Ateniesi dello Pseudo-Senofonte*, Roma 1979.
Serra 1979b
G. Serra (a cura di), *La Costituzione degli Ateniesi dello Pseudo-Senofonte*, Roma 1979.
Sommerstein et all. 1993
A.H. Sommerstein, H.S. Halliwell, J. Henderson, B. Zimmermann (eds.), *Tragedy, Comedy and the* Polis, Bari 1993.
Sordi 2000
M. Sordi, *L'opposizione nel mondo antico*, Milano 2000.
Sordi 2002
M. Sordi, *L'*Athenàion Politèia *e Senofonte*, "Aevum" 76(1) (2002), pp. 17-24.
Staveley 1972
E. S. Staveley, *Greek and Roman Voting and Elections*, Ithaca (NY) 1972.
Stoessl 1952
F. Stoessl, *Aeschylus as a Political thinker*, "American Journal of Philology" 73 (1952), pp. 113-139.
Strauss 1996
B.S. Strauss, *The Athenian Trireme, School of Democracy*, in J. Ober, C. Hedrick (eds.), *Demokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton 1996, pp. 313-326.
Szondi [1961] 1993
P. Szondi, *Saggio sul tragico* (Frankfurt a.M. 1961), trad. it., Torino 1996.

Thierfelder 1969
A. Thierfelder, *Pseudo-Xenophon und Kritias*, in P. Steinmetz (hrsg.), *Politèia und Res Publica*, Wiesbaden 1969, pp. 79-82.

Thompson, Wycherley 1972
H.A. Thompson, R.E. Wycherley, *The Agora of Athens. The History, Shape and Uses of an Ancient City Center*, Princeton 1972.
Tuci 2008
P.A. Tuci, *Tucidide di Melesia e il 'partito di opposizione' a Pericle*, in C. Bearzot e F. Landucci (a cura di), *'Partiti' e fazioni nell'esperienza politica greca*, Milano 2008, pp. 89-127.

Vegetti 1977
M. Vegetti, *Il dominio e la legge*, in D. Lanza, M. Vegetti, G. Cajani, F. Sircana (a cura di), *L'ideologia della città*, Napoli 1977, pp. 29-56.

Wallace 2007
R.W. Wallace, *Revolutions and New Order in Solonian Athens and Arcaic Greece*, in K.A. Raaflaub, J. Ober, R.W. Wallace (eds.), *Origins of Democracy in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles 2007, pp. 49-82.
Wilamowitz Moellendorff 1893
U. von Wilamowitz Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, Berlin 1893.

Yunis 1996
H. Yunis, *Taming Democracy. Models of Political Rhetoric in Classical Athens*, Ithaca (NY)-London 1996.

Zimmermann 1975
H.D. Zimmermann, *Frühe Ansätze der Demokratie in den griechischen Poleis*, "Klio" 57 (1975), pp. 293-300.

L'idea di democrazia nasce nel segno di una profonda contraddizione: mettere insieme il termine 'popolo' e il termine 'potere' suona in greco come un ossimoro.

La democrazia – dirà Socrate – è il principio paradossale per cui nell'arte più difficile e più importante, l'arte del governo, non si richiede alcuna specifica competenza tecnica.

L'Alcibiade tucidideo definisce il sistema democratico "una riconosciuta follia": ma si tratta – Alcibiade lo sa bene – di una follia che coincide con il pandemico e generoso eccesso di passione civile che innerva progressivamente di energia la città, consentendo la fioritura della polis attica.
Atene, nel V secolo a.C., supera in grandezza e potenza le altre città greche governate da regimi tradizionali, e da esperienza eccentrica diventerà modello paradigmatico.

L'Autore della *Costituzione di Atene* (il primo testo in cui forse compare il termine democrazia) testimonia e descrive il problema della polis, quell'attrito interno che è anche il segreto dell'efficace e precario equilibrio del vivere politicamente. La sua scrittura è attraversata dalla tensione tra la critica alla democrazia e la rivendicazione di quell'etica aristocratica sulla quale Pericle ha conformato il regime del demos.

Come ci insegnano Aristotele e Hannah Arendt, la vita umana è vita politica: perché fuori della dimensione politica stanno soltanto le bestie e gli dei.

edizioni**engramma**