

Gianfranco Mosconi

DEMOCRAZIA E BUON GOVERNO

Cinque tesi democratiche
nella Grecia del V secolo a.C.

LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

Ελληνικά

STUDI DI STORIA GRECA

DIREZIONE

Marina Polito (*Università degli Studi di Salerno*)

COMITATO SCIENTIFICO

Stefano Amendola (*Università degli Studi di Salerno*)

Corinne Bonnet (*Université Toulouse - Jean Jaurès*)

Maria Elena De Luna (*Alma Mater - Università di Bologna*)

Stefania De Vido (*Università Ca' Foscari - Venezia*)

Donatella Erdas (*Università degli Studi di Milano*)

Paolo Esposito (*Università degli Studi di Salerno*)

Verena Gassner (*Universität Wien*)

Francesca Gazzano (*Università degli Studi di Genova*)

Dominique Lenfant (*Université de Strasbourg*)

Manuela Mari (*Università degli Studi di Bari*)

Edith Parmentier (*Université de Caen Normandie*)

Roberto Sammartano (*Università degli Studi di Palermo*)

Paolo Andrea Tuci (*Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano*)

Luigi Vecchio (*Università degli Studi di Salerno*)

Cesare Zizza (*Università degli Studi di Pavia*)

*Le opere pubblicate nella Collana
sono sottoposte a procedura di double-blind peer review*

Ελληνικά - Studi di storia greca
<https://www.ledonline.it/Hellenika>

ISBN 978-88-7916-985-1

Copyright © 2021

LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

Via Cervignano 4 - 20137 Milano

www.lededizioni.com - www.ledonline.it - E-mail: led@lededizioni.com

I diritti di riproduzione, memorizzazione e archiviazione elettronica, pubblicazione con qualsiasi mezzo analogico o digitale (comprese le copie fotostatiche, i supporti digitali e l'inserimento in banche dati) e i diritti di traduzione e di adattamento totale o parziale sono riservati per tutti i paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108 - 20122 Milano
E-mail segreteria@aidro.org <<mailto:segreteria@aidro.org>>
sito web www.aidro.org <<http://www.aidro.org/>>

In copertina

Elaborazione grafica di G. Mosconi

Stampa dicembre 2021: Litogì

SOMMARIO

Introduzione	7
1. Il dilemma della democrazia. Giustizia <i>vs.</i> efficienza, eguaglianza di diritti <i>vs.</i> capacità individuali	17
1.1. La tensione fra eguaglianza ed efficienza (p. 17) – 1.2. Qual è una decisione politica ‘giusta’? Ciò che è deciso a maggioranza o ciò che giova al bene comune? (p. 25)	
2. L’atto d’accusa. Il <i>demos</i> non sa governare	33
2.1. Il <i>demos</i> non sa governare e, per il bene di tutti, non deve governare (p. 33) – 2.2. Non sa governare perché assolutamente incapace di apprendere e ragionare (p. 38) – 2.3. Non sa governare perché, anche se potenzialmente capace di apprendere, privo del tempo necessario (p. 42) – 2.4. Non sa governare: infatti non sa gestire neppure i propri beni (p. 47) – 2.5. A prescindere dalle sue capacità, il <i>demos</i> , in quanto povero, ha poco da perdere e quindi dovrebbe aver poco su cui decidere (p. 52)	
3. Tre tesi democratiche sulla competenza del <i>demos</i> . I cittadini comuni sono meno competenti dei migliori ma decidono meglio	55
3.1. Difendere la democrazia sul piano argomentativo: una necessità (p. 55) – 3.2. La prima tesi democratica: l’orgoglio intellettuale acceca, la consapevolezza dei propri limiti rende più equilibrati nel giudizio (p. 59) – 3.3. La seconda tesi democratica: proporre e scegliere sono due capacità diverse, e le scelte migliori le fa il <i>demos</i> (p. 74) – 3.4. Il processo decisionale come somma di proposta e scelta: da Omero alla democrazia ateniese di IV secolo (p. 85) – 3.5. La terza tesi democratica. Dal contributo di tutti viene la soluzione migliore (p. 101) – 3.6. Prima di Aristotele: la ‘terza tesi democratica’ nel dibattito pubblico ateniese di V secolo (p. 114)	

4. Altre due tesi democratiche sulla competenza del <i>demos</i> . Tutti sono sufficientemente competenti (per politica o per natura)	127
4.1. La democrazia stessa fornisce a tutti la competenza necessaria per partecipare alla vita politica (p. 127) – 4.2. «La tribuna degli Ateniesi è stata il mio maestro» (p. 142) – 4.3. Ingannare il <i>demos</i> : la logica di una accusa apparentemente illogica (p. 145) – 4.4. In democrazia basta una competenza essenziale, che è per definizione alla portata di tutti (p. 166)	
5. Non così incompetenti. Le ammissioni dei detrattori della democrazia	179
5.1. Dalle teorie ai ‘fatti’ concreti. Ma quali fatti? Qualche riflessione (p. 179) – 5.2. Le ammissioni del Vecchio Oligarca (p. 182) – 5.3. Il caso della spedizione in Sicilia: la palinodia di Tucidide (p. 186)	
Riferimenti bibliografici	197
Indice dei passi discussi	219
Indice dei nomi e delle cose notevoli	221

INTRODUZIONE

Scopo di questo saggio è illustrare e analizzare le argomentazioni con cui, nel mondo greco del V secolo a.C., i sostenitori della democrazia rivendicarono la validità del regime democratico come forma di governo capace di arrivare a decisioni intelligenti e vantaggiose per il bene comune, cioè per l'intera comunità dei cittadini. L'argomento trattato, dunque, non saranno le tesi sviluppate circa la validità della democrazia in quanto regime 'giusto', ma quelle circa la sua efficacia per il buon governo della *polis*: nel dibattito ideologico di V secolo questo problema diviene fondamentale a fronte delle critiche ricorrenti, da chi si opponeva alla democrazia, circa l'assoluta incapacità del *demos*, e dunque di ogni regime fondato sul suo predominio (la *demokratia*, appunto) di ben governare.

Nonostante l'evidente importanza della questione, l'impressione che si ricava da una panoramica della abbondantissima letteratura scientifica sulla democrazia greca (anche quella recente e comprese le opere di carattere generale che si sono susseguite nell'ultimo ventennio nella fortunata modalità dei *Companions*)¹ è che il tema non sia stato messo a fuoco negli studi, o almeno non in una trattazione complessiva²; maggiore

¹ Nell'immensa bibliografia sugli aspetti teorici della democrazia greca, un buon punto di riferimento può essere costituito dai contributi a carattere generale raccolti in Ober - Hedrick 1996a, Balot 2006 (in particolare Liddel 2006 e Ober 2006), in Hammer 2015 (in particolare Raaflaub 2015, Rhodes 2015, Wallace 2015); una sintetica ma efficace illustrazione dei principali approcci al tema in Davies 2003, 320-322. Per gli aspetti diacronici vd. Robinson 1997 e i saggi raccolti in Raaflaub - Ober - Wallace 2007, fra cui in particolare Raaflaub - Wallace 2007, Cartledge 2007 (vd. 155-156 per una rapida rassegna degli studi principali di ambito anglosassone fra gli anni '90 e l'inizio del XXI sec.), Farrar 2007. Fra le monografie di carattere generale, vd. Musti 1995 (centrata sulla democrazia ateniese), O'Neil 1995, Giangiulio 2015. Ulteriori indicazioni in «NOMOI. A bibliographical web site for the study of ancient Greek law» (<https://www.sfu.ca/nomoi.html>), a cura di David Mirhady e Ilias Arnaoutoglou, e promosso dalla Simon Fraser University: si veda la sezione IV, «Polis».

² Una autorevole eccezione è la trattazione in Hansen 2005, 49-65, in una sezione intitolata «Direct democracy, Ancient and Modern», in cui, alla luce dell'esperienza

attenzione, infatti, è stata dedicata alle giustificazioni di tipo etico fornite, nel mondo greco, dai sostenitori della democrazia. In realtà, occorre precisare che il tema affrontato in queste pagine (la capacità di un regime democratico di garantire il buon governo, anche se è fondato sulle competenze di individui comuni e in genere privi di particolare preparazione o competenza gestionale) è stato in effetti toccato negli studi, ma, per quanto posso rilevare, soprattutto in relazione alle trattazioni esplicite che ne fanno Aristotele nel terzo libro della *Politica* (la cosiddetta *Summierungstheorie* o *Doctrine of the Wisdom of the Multitude*) e il personaggio 'Protagora' nell'omonimo dialogo platonico (un personaggio che, però, sembra sostanzialmente corrispondere al Protagora storico). Facile capire perché: la trattazione del tema in un testo filosofico si offre immediatamente all'attenzione, poiché affronta il problema in modo esplicito.

Ma esistono, nelle fonti, numerosi altri passaggi in cui trapelano non solo concezioni simili a quelle espresse da Aristotele e Protagora, ma anche altre argomentazioni con cui viene difesa la capacità del *demos* di garantire, con le proprie decisioni, il buon governo, la prosperità e il successo della comunità retta a democrazia. Si tratta spesso di argomentazioni appena accennate, di considerazioni di carattere generale inserite in contesti invece pragmatici (in molti casi si tratta di discorsi pubblici e talora di testi legali; ma sono numerosi gli esempi tratti da testi letterari); il carattere spesso implicito di tali argomentazioni (implicito proprio in ragione del contesto non teorico in cui si collocano) fa sì che non si noti il fatto che, per quanto frammentariamente, esse delineano una risposta alla domanda: «Come può il *demos* ben governare?». Perfino quando alcuni passaggi hanno un evidente tono argomentativo in opposizione alle critiche di parte antidemocratica (come nel caso delle affermazioni

ateniese, viene illustrato il dibattito attuale sulla possibilità, sui limiti e sulle modalità con cui introdurre la democrazia diretta o elementi di essa nelle democrazie contemporanee. In questo contesto, vengono individuati «five basic reliefs» su cui l'attuale riflessione politologica fonda la democrazia diretta (45-46); tali «five pillars of direct democracy» erano riconosciuti in modo esplicito («explicitly») già dagli Ateniesi come fondamento ideale del proprio sistema politico (48): ma la trattazione su tali «five pillars» è molto rapida (48-50, con le note a 62-64), poiché il contributo è rivolto in particolare alla riflessione attuale sulla democrazia diretta (45-46 e 50-56). Alcuni dei cinque pilastri delineati da Hansen coincidono con le cinque tesi democratiche da noi individuate (l'idea che i cittadini comuni abbiano intelligenza sufficiente per decidere; l'idea che i cittadini comuni acquisiscano sufficiente informazione attraverso la partecipazione alla vita politica) oppure ne costituiscono un presupposto (la distinzione fra partecipazione passiva e partecipazione attiva). Si veda pure Canevaro 2019b per una analisi (condotta alla luce della teoria della democrazia deliberativa) dei meccanismi assembleari, anche informali, che favorivano l'efficacia delle decisioni dell'*Ekklesia* ateniese.

di Cleone e di Atenagora che saranno oggetto dei §§ 3.2. e 3.3.), il fatto che gli oratori usino tali argomentazioni per sostenere concrete scelte politiche che appaiono errate ha fatto sì che non venisse riconosciuto lo spessore teorico. Spessore teorico che però emerge quando si procede ad una analisi serrata e si notano i contatti con tesi espresse in altri testi dall'approccio più generale³.

Insomma, per parafrasare Barthes, resta una serie di 'frammenti di un discorso politico': frammenti che però, messi l'uno accanto all'altro, rivelano una intima coerenza argomentativa, e mostrano l'esistenza di una serie di argomentazioni o presupposti impliciti con cui era difesa la competenza della democrazia. Ne possono essere individuate, di tali 'tesi democratiche', cinque diverse, con la consapevolezza che comunque alcune di esse avrebbero potuto essere accorpate fra loro; in ogni caso, come sempre nelle classificazioni, c'è una qualche dose di arbitrarietà.

Grosso modo, esse possono essere distinte in due diversi filoni, cui saranno dedicati rispettivamente i capitoli III e IV: quelle che ammettono l'inferiorità della competenza dell'uomo comune rispetto alle *élites* intellettuali, ma rivendicano comunque la superiorità di giudizio della collettività rispetto ai singoli per quanto capaci (superiorità dovuta a fattori diversi); quelle che invece non prendono in considerazione le differenze, o comunque non creano per questo categorie distinte, ma insistono sui fattori che rendono comunque adeguata la competenza politica dell'uomo comune.

Sarà mostrato, nello stesso tempo, come le cinque tesi qui individuate trovino riscontro nelle effettive pratiche della politica e della democrazia greca (nei fatti, ateniese: ma vd. *infra*): certe scelte istituzionali sembrano riflettere, talora consapevolmente, i principi teorici analizzati. Tuttavia, come detto, questo è un testo sulle argomentazioni utilizzate per difendere la validità decisionale della democrazia (quelli che sono stati definiti efficacemente «les mécanismes mentaux qui président au débat»⁴) e non

³ Cf. Gray 2018, 70-71: «Plato and Aristotle [...] were eloquent participants in a complex contemporary discussion, in their case about the politics and psychology of democracy, whose broader contours must be integral to any effective interpretation of their ideas». Il contesto in cui si inseriscono le riflessioni dei filosofi è «not only intellectual reflection but also less systematic and theoretical comments, including the more pragmatic, everyday or even throwaway remarks found in historiography, oratory and epigraphy». Questo approccio è quello seguito da Gray 2018, in relazione al pensiero politico dell'età ellenistica. Vd. *ibid.*, 69 s. per riferimenti ad altri studi (relativi al mondo greco ma anche al XIX e al XX sec.) in cui il pensiero politico collettivo è stato studiato «analysing a very wide range of acts, habits and apparently throwaway statements with the same interpretative care as formal theoretical tracts».

⁴ Ruzé 1997, 24.

sul concreto funzionamento delle istituzioni democratiche: perciò questo secondo aspetto costituirà solo un complemento, necessariamente breve e accessorio, della trattazione.

L'attenzione sarà concentrata sul V secolo a.C., utilizzando i testi del secolo successivo come supporto e riscontro. Il primo motivo è che, relativamente al tema qui trattato, i testi del IV secolo (cioè da una parte i testi filosofici, Platone e Aristotele, dall'altra l'oratoria) sono stati anche oggetto di maggiore attenzione negli studi: i testi filosofici per l'ovvio motivo della loro evidente natura teoretica; l'oratoria di IV secolo perché comunque essa offre materiale più evidente ed esplicito, per l'ampiezza dei testi e per il fatto che essi non siano mediati da una fonte storiografica⁵. Il secondo motivo è che l'intento qui perseguito è mostrare come certe argomentazioni, più evidenti nei testi di IV secolo, siano in realtà anticipate già in testi di V secolo, ma nelle forme frammentarie e meno riconoscibili sopra dette: appare utile, perciò, prestare maggiore attenzione all'approfondita interpretazione di tali testi mostrandone il carattere anticipatorio (nello stesso spirito, a volte, si risalirà fino ad Omero). Per forza di cose, ovviamente, il *dossier* delle fonti sarà in gran parte ateniese⁶: ma alcuni testi, fondamentali, provengono da altri contesti, confermando il fatto che la democrazia ateniese, se fu 'modello' ad altri (come vantava Pericle)⁷, si inserì in un contesto più ampio di 'democrazie greche' come quello a cui fanno riferimento le fonti di IV secolo (Platone ed Aristotele)⁸.

Prima di concludere, è opportuno spendere qualche parola per spiegare un elemento che il lettore non mancherà di notare, e che l'antichista potrebbe forse trovare inopportuno: il riferimento, frequente se non costante, alla politologia contemporanea e alla realtà delle attuali democrazie occidentali, talora perfino alla cronaca. Un *leitmotiv* di queste pagine sarà infatti l'intento di mostrare come le argomentazioni a favore e contro il buon governo democratico presentino *topoi* e schemi concettuali ricorrenti anche a distanza di secoli: non per affermare una generica similarità fra 'democrazia greca' e 'democrazia moderna' e neppure una inesistente continuità sul piano ideologico fra democrazia ateniese e democrazia contemporanea⁹, ma per mostrare come problemi teorici simili (come la

⁵ Vd. ad esempio Canevaro 2018, Canevaro 2019b, Cammack 2020, Cammack 2021.

⁶ Osserva Ruzé 1997, 24, che appunto solo ad Atene è possibile cogliere «les mécanismes mentaux qui président au débat».

⁷ Thuc. II 37, 1.

⁸ Su ciò insiste Hansen 2005, 7-9. Si veda pure Robinson 1997, con Hansen 1999.

⁹ Come ha mostrato efficacemente Hansen 2005, 7-28, diversamente da quel che spesso si ritiene, la democrazia ateniese non ha affatto svolto una funzione di modello

tensione fra ‘governo nelle mani di tutti’ e ‘capacità di governo’) conducano ad argomentazioni simili: esiste una sorta di grammatica concettuale che segue regole comuni.

Nel proporre un approccio di questo tipo si è in ottima compagnia. Non solo perché, in generale, in questi ultimi tre-quattro decenni¹⁰, si è spesso guardato alla democrazia ateniese come fonte di ispirazione o di riflessione per i problemi delle democrazie contemporanee¹¹ (talora anche a livello istituzionale, come nel caso della citazione dall’*Epitafio* di Pericle posta in apertura della «Bozza di Trattato istituyente una Costituzione Europea»)¹². Non solo perché sempre più il dialogo con le scienze sociali contemporanee è divenuto strumento di indagine e occasione riflessione per lo storico del mondo antico (in particolare per gli studiosi di quella realtà ateniese che presenta indubbi aspetti di vicinanza alla nostra esperienza contemporanea)¹³.

Ma anche perché l’idea che esistano ‘schemi concettuali’ simili è stata autorevolmente espressa. Relativamente al rapporto fra libertà, egua-

rispetto alla tradizione democratica liberale sviluppatasi fra la fine del XVIII secolo e il XIX secolo: perché fino alla metà del XIX secolo mancò una effettiva conoscenza e comprensione della democrazia ateniese; perciò «the direct Athenian impact on modern political ideology was negligible compared with other forces» (28).

¹⁰ Vd. Hansen 2021, 47 per una rassegna di studi. Ma vd. già la appassionata dichiarazione con cui si apre *The City and Man* di Leo Strauss: «It is not self-forgetting and pain-loving antiquarianism nor self-forgetting and intoxicating romanticism which induces us to turn with passionate interest, with unqualified willingness to learn, toward the political thought of classical antiquity. We are impelled to do so by the crisis of our time, the crisis of the West» (Strauss 1964, 1).

¹¹ Sullo stimolo dato dalla riflessione sulla democrazia greca al dibattito politico contemporaneo vd. pure Hansen 2005 (dedicato appunto alla «importance for modern democracy» rivestita dalla democrazia ateniese) e le raccolte di studi in Hansen 2010 e Piovani - Giorgini 2021, con studi sulla «reception of Athenian democracy from the late Middle Ages to the contemporary era» (fra cui vd. Ober 2021 e Sintomer 2021). Sulla ricezione della democrazia greca in età moderna, fra XVII e XX secolo, vd. anche Musti 1995, 310-348 (che va da Montesquieu a Bobbio, Dahrendorf, Sartori), Ampolo 1998, Canfora 2006 (che vede, nell’età moderna, il sostanziale tradimento della democrazia come ‘potere del popolo’ attraverso una serie di meccanismi ideologici, istituzionali ed elettorali volti ad assicurare comunque il predominio delle *élites*).

¹² Sulla citazione di Thuc. II 37, 1 con cui si apriva la bozza di «Preambolo alla Costituzione Europea» vd. Hansen 2008; molto critico sul richiamo al passo dall’*Epitafio* come fondamento della democrazia contemporanea è invece Canfora 2006, 11-30, che insiste (31-51) sulla conflittualità fra classi sociali presenti nella storia della democrazia ateniese e nella nozione stessa di *democratia*.

¹³ Un punto di riferimento per questo approccio è Canevaro - Erskine - Gray - Ober 2018, intitolato appunto *Ancient Greek History and Contemporary Social Science*. Cf. Gray 2018, 68: «Modern political and social theory have long stood in a fruitful, mutually reinforcing relationship with historical study of the Greek polis and its political thought».

gianza e democrazia (che non è il tema di questo testo), uno dei massimi studiosi al mondo di democrazia ateniese, Mogens Herman Hansen, ha osservato che sul piano della ideologia politica esiste una «striking similarity between contemporary liberal democracy and ancient Athenian *demokratia*»¹⁴, pur in assenza di una tradizione diretta fra democrazia ateniese e democrazia contemporanea: il che mostra che «there is something fundamental about democracy which is conducive to liberty and equality, and, conversely, that liberty and equality are conducive to democracy»; pertanto «a comparative study of ancient and modern democracy becomes even more important»¹⁵.

Qualche anno prima, uno dei principali esperti dell'ideologia democratica periclea, Domenico Musti, osservava che certamente «nessuno sforzo di scoprire analogie potrà coprire differenze radicali di aspetti procedurali e organizzativi, nella pratica della democrazia diretta, propria del mondo antico, e nella rarità di questo tipo di democrazia nel mondo contemporaneo», e nessuno può negare come i 'principi' di libertà ed eguaglianza escludevano una amplissima parte della popolazione;

ma occorre chiedersi se, all'interno di quello spazio per così dire luminoso dei diritti, non sia riscontrabile un'analogia di principi, regole, meccanismi, che rendano possibile parlare di forti analogie formali.¹⁶

In questo saggio il punto di partenza e quello di arrivo saranno sempre e comunque la realtà e le fonti greche: non si cerca affatto di adattare le fonti a categorie interpretative contemporanee. Ma ciò non ci deve impedire di cogliere l'«analogia di principi», la «striking similarity» fra formulazioni antiche e contemporanee, sia in ambito teorico che in quello più vulcanico della polemica politica, che emerge in contributi giornalistici, dichiarazioni pubbliche, oppure saggi che potremmo definire 'di denuncia'¹⁷; in qualche caso le analogie saranno perfino lessicali (vd. *infra*, § 4.4.). Perché il confronto, notoriamente, è anche una strategia euristica, un modo per cogliere meglio i meccanismi concettuali ricostruibili dai

¹⁴ Hansen 2005, 6.

¹⁵ Hansen 2005, 28 e 29 rispettivamente.

¹⁶ Musti 1995, xxxiii-xxxiv. Musti ha trovato, nell'ideologia democratica periclea, la medesima tensione fra 'pubblico' e 'privato' centrale nelle democrazie contemporanee: vd. Musti 1995, 14-19, 103-120, e già Musti 1985. I saggi raccolti in D'Atena - Lanzillotta 1998 mettono egualmente in luce una serie di «costanti», che corrispondono ai problemi «eterni» della democrazia (la tensione tra democrazia diretta e democrazia rappresentativa, i fenomeni di manipolazione del consenso, i rapporti tra le istituzioni rappresentative e le forme di aggregazione spontanea della società).

¹⁷ Cito ad esempio Sen 2005, Caplan 2007, Van Reybrouck 2015, Stiglitz 2016, Nichols 2017, Brennan 2018, Pallante 2020, Sandel 2021.

‘frammenti di discorso politico’ che saranno passati in rassegna: convinti, come scriveva Finley appunto nella prefazione alla seconda edizione del suo saggio intitolato *Democracy Ancient and Modern*, che «ciascuna società può aiutarci a comprendere l'altra»¹⁸.

Chi scrive non è affatto uno specialista di pensiero politico contemporaneo e quindi non ha affatto perseguito una qualche completezza di trattazione da questo versante. Né assolutamente intende proporre soluzioni o accenni di soluzioni ai problemi contemporanei. Ma spera comunque che le argomentazioni qui proposte costituiranno uno strumento di riflessione anche per chi si occupa di politica contemporanea¹⁹ (e per questo viene fornita la traduzione per i passi discussi più in dettaglio)²⁰.

E, meglio ancora, si spera che il presente testo possa avere qualche interesse anche per il ‘cittadino comune’: allo scopo di riconoscere o capire meglio, attraverso il gioco di somiglianze e differenze con il dibattito ideologico del mondo greco, i meccanismi concettuali operanti anche nel dibattito contemporaneo sulla democrazia²¹, che rimangono spesso impliciti, ma proprio per questo sono più insidiosi e che talvolta risentono più o meno consapevolmente di concetti e presupposti già presenti nel dibattito interno al mondo greco.

Bastino due esempi (ma altri saranno richiamati durante la trattazione, anche per il loro valore euristico): la teoria aristotelica della classe media come fondamento della «migliore costituzione», la *ariste politeia*, rivive nelle argomentazioni di uno dei più importanti studiosi del rappor-

¹⁸ Finley 1982, vi. Peraltro, c'è chi evidenzia come, fra democrazia ateniese e democrazie contemporanee, vi sia più vicinanza di quanto si creda: vd. Cammack 2013a, 231-241; Cammack 2021, 135-138.

¹⁹ Cf. Ober - Hedrick 1996b, 3: «an interdisciplinary study of classical history and political theory is worth undertaking because the political experience of classical Athens is not only interesting in itself but also an important tool for rethinking contemporary political dilemmas». Cf. Taylor 2018, che, in un contributo sulle concezioni antiche e contemporanee circa il rapporto fra democrazia e povertà, dichiara che il suo obiettivo è «to show not only what social sciences approaches can offer a Greek historian, but also what Greek history might offer a social scientist». In particolare, Canevaro 2018, 147 vede nella democrazia ateniese un «case study of a (relatively) successful epistemic democracy», il cui esempio deve essere tenuto in conto anche quando si riflette sulla realtà contemporanea; così anche Canevaro 2019b, 380-381.

²⁰ Tutte le traduzioni sono dell'Autore del presente volume, a parte dove diversamente indicato.

²¹ Cf. ad esempio Wolin 1996, 84: in riferimento a [Xen.] *Atb. Pol.* 1, 5-7 afferma che «It is no exaggeration to say that modern prejudices against democracy still bear the imprint of those theories».

to fra democrazia e società, Seymour Martin Lipset²²; l'esaltazione della scarsa partecipazione alla vita politica come fattore di equilibrio è anticipata dalle riflessioni aristoteliche sulla democrazia agraria, così come la 'teoria elitista' della democrazia riprende l'ideale platonico dei filosofi-re e l'idea, cara alle fonti antidemocratiche del V secolo a.C., che solo una *élite* ben educata sia in grado di gestire la comunità²³.

Se queste pagine serviranno, dunque, anche ad una funzione 'civica' e politica di più ampia portata (ribadendo ancora una volta l'utilità 'sociale' dello studio del mondo antico, spesso negata)²⁴, l'Autore ne sarà comunque lieto.

Prima di entrare nel vivo della trattazione, sia permesso esprimere (come è giusta e bella tradizione) alcuni ringraziamenti.

A Gabriella Vanotti devo l'invito al bel convegno su *La democrazia greca e i suoi problemi - 2*, svoltosi nel marzo 2019 a Vercelli, entro l'accogliente cornice dell'Università degli Studi del Piemonte Orientale: il presente volume nasce dalla relazione da me presentata in quella sede, ed è quindi frutto dello stimolo iniziale di Gabriella. Studiosi e amici intervenuti in quella sede, con le loro osservazioni, obiezioni, suggerimenti, hanno giovato a definire le idee qui espresse, in particolare Cinzia Bearzot, Umberto Bultrighini, Emanuelle Caire, Amedeo Visconti, Paolo Tuci.

A Stefano Ferrucci e a Pietro Vannicelli, ed ancora a Michele Napolitano devo ulteriori stimoli e conversazioni, e una costante sollecitudine; a Luca Bruzzese e alla sua competenza in tema di commedia devo più di qualche suggerimento al riguardo, condito dalla complicità di una antica amicizia. Ad Alessandro Stasolla, che si muove con agio fra sociologia e filosofia politica mentre esercita la vitale arte di Ippocrate, ed ancora a Giovanni Grasso, appassionato democratico, devo una lettura del testo tanto più preziosa quanto non affidata a specialisti; così, egualmente è stato utile uno scambio epistolare con un costituzionalista quale Francesco Pallante. Ringrazio Maria Jennifer Falcone e Marianna Rago che mi hanno procurato studi i quali, nelle presenti circostanze, erano spesso difficilmente raggiungibili.

²² Vd. Lipset 1960, 50, con l'interessante analisi, attenta alle analogie fra concezioni antiche e inconsapevoli riprese contemporanee, di Taylor 2018, in particolare 347-350 e 364-365.

²³ Vd. Finley 1982, 3-9 per il raffronto fra pensiero antico e temi del pensiero politico del XX secolo quali l'esaltazione dell'apatia politica e la teoria elitista della democrazia; vd. Mosconi 2008 per l'insistenza delle fonti antidemocratiche di V secolo a.C. sulla 'competenza' come prerogativa per l'accesso al governo.

²⁴ Sull'argomento mi permetto di rimandare a Mosconi 2020b.

Un ringraziamento, sincero, è dovuto ai due anonimi *referees*, le cui proposte di integrazione si sono rivelate preziose. Ma prima ancora voglio ringraziare Marina Polito, che ha voluto accogliere quest'opera nella collana che qui si inaugura, che ha seguito le fasi finali del testo ed ha contribuito con un ultimo sforzo (tutt'altro che dovuto) alla sua revisione finale. Ivan Ilari e Arianna Strippoli mi hanno aiutato nella revisione formale del testo.

A Manuela Mari, *last but not least*, devo, prima ancora che suggerimenti e riflessioni, il sostegno costante nell'arrivare alla pubblicazione di questa monografia: molto si deve ai suoi *haud mollia iussa*, ma sempre affettuosi *iussa*, se queste pagine sono divenute, da idee e abbozzi, il testo che qui si offre all'attenzione del lettore. Lettore al quale, infine, si chiede indulgenza in anticipo per errori, mancanze, imprecisioni: la cui responsabilità (e lo si dice con piena cognizione di causa) è soltanto di chi scrive.

Ai miei genitori Giampaolo e Rosa e a mio fratello Christian devo molto tempo loro sottratto; ai miei suoceri Fabrizio e Gabriella un sostegno prezioso. Infine, ai miei figli Luisella e Pietro (in rigoroso ordine alfabetico!) e a mia moglie Maria Vittoria devo la pazienza nel condividere il mio tempo e la mia attenzione di padre e di marito con l'impegno, in certe fasi non meno esigente, della ricerca.

Roma, dicembre 2021

1.

IL DILEMMA DELLA DEMOCRAZIA

Giustizia *vs.* efficienza, eguaglianza di diritti
vs. capacità individuali

1.1. LA TENSIONE FRA EGUAGLIANZA ED EFFICIENZA

Ogni regime democratico, antico e moderno, subisce la tensione fra due diversi principi.

Il primo è quello egualitario, fondante della democrazia, secondo cui la giustizia richiede che tutti (i membri della comunità civica) abbiano eguali diritti¹, e quindi abbiano anche eguale diritto di contribuire alle decisioni comuni (con la parola in assemblea attraverso l'*isegoria*, e con il voto attraverso l'*isonomia*)²; pertanto la democrazia è un bene *in sé*, indipendentemente dalla qualità delle decisioni. Questa è la posizione espressa, ad esempio, da 'Pericle' nell'*Epitafio* tucidideo quando rivendica come un merito *in sé*, che non richiede giustificazioni, il fatto che gli Ateniesi si governino secondo la volontà della maggioranza (ἐς πλειονας

¹ Il principio di eguaglianza è naturalmente riconosciuto come 'giusto': cf. Arist. *Pol.* III 1280a11: «sembra che il giusto consista nell'eguaglianza»; come è noto, il principio viene poi in parte corretto distinguendo uguaglianza 'aritmetica' e 'geometrica'.

² Per l'*isegoria* vd. Eur. *Suppl.* 407-408 e 438-441; per l'egual peso del voto vd. l'espressione *isopsephos polis* in Eur. *Suppl.* 353. Per la connessione fra *isonomia* e democrazia vd. ad esempio Her. III 80, 6 (il governo del *plethos* coincide con l'*isonomia*, «the equal share of all the citizens in the control of the state»; Vlastos 1952, 352); Thuc. III 82, 8 (l'*isonomia politike* è lo *slogan* dei democratici filoateniesi); Thuc. VI 38, 5 (dove il contesto rende chiaro che l'*isonomeisthai* indica l'eguale peso decisionale), con il commento *ad loc.* di Hornblower 2008, 413. In generale, sull'eguaglianza come valore fondante della democrazia ateniese, e sui limiti di tale eguaglianza, vd. Raaflaub 1996. Sul rapporto fra eguaglianza, libertà e democrazia vd. Hansen 1989, 7-29 (con ampia bibliografia) e ancora, in una prospettiva di comparazione fra democrazia ateniese e democrazie del XIX-XXI secolo, Hansen 2005, 25-29. Per altre indicazioni bibliografiche sull'eguaglianza vd. le note successive.

οικεῖν)³; questa è, in generale, la visione propria di chi, nel mondo greco del V secolo a.C., sosteneva la democrazia: «come può essere giusto che gli stessi individui non abbiano gli stessi diritti?», affermava il *leader* democratico nella Siracusa del 415 a.C.⁴. È la visione che, nel pensiero politico contemporaneo, è riassunta sotto il nome di ‘proceduralismo’: un regime politico è intrinsecamente legittimo perché risponde a certi principi generali validi in sé⁵. Nel caso della democrazia greca (come di quella moderna), questi principi generali (che Aristotele definisce *axiomata*, ‘assiomi’, ‘principi autoevidenti’) sono l’eguaglianza e la libertà dei cittadini, che solo la democrazia realizza e assicura⁶.

Il secondo principio, in tensione con il primo, è quello (più generale, ma non meno vincolante per un regime democratico) secondo cui ogni potere, per essere legittimo, deve puntare al bene collettivo: sono giusti quei regimi in grado di assicurare il ‘bene comune’ della comunità e/o della sua ‘parte più importante’ e/o della maggioranza dei suoi membri⁷.

³ Thuc. II 37, 1. Sull’espressione vd. Fantasia 2003, 377-378; ma l’espressione ha una sua significativa ambiguità (su ciò *infra*, § 3.3.). Per una giustificazione della democrazia come bene-in-sé sulla base del pensiero antico (Aristotele) vd. Ober 2007. Per una sintesi del dibattito politologico contemporaneo sul valore della democrazia vd. Brennan 2018, 49-57.

⁴ Thuc. VI 38, 5: καὶ πῶς δίκαιον τοὺς αὐτοὺς μὴ τῶν αὐτῶν ἀξιοῦσθαι; La frase immediatamente precedente, ove è utilizzato il verbo ἰσονομεῖσθαι, toglie ogni dubbio che qui sia in gioco l’eguaglianza di diritti politici. Sul legame fra *isonomia* (nel senso di eguale accesso al potere) e giustizia vd. Eur. *Phoen.* 536-548, con le osservazioni di Lombardini 2013, 413-417.

⁵ Brennan 2018, 50: «Il proceduralismo sostiene che alcuni modi di distribuire il potere sono intrinsecamente giusti o ingiusti, buoni o cattivi in sé stessi».

⁶ Vd. Arist. *Pol.* VI 1317a39 ss., in cui sono trattati gli *axiomata* della democrazia secondo quanto affermano i sostenitori stessi della democrazia: il presupposto (*hypothesis*) della democrazia è la libertà (*eleutheria*), che consiste nel governare ed essere governati a turno e nel «vivere come si vuole»; «il giusto democratico» è «l’eguaglianza secondo il numero e non secondo il merito». La rotazione delle cariche permette «la libertà secondo eguaglianza» (1317b17), unendo insieme i due *axiomata*. Sulla libertà come principio democratico vd. Hansen 2021, 29 e, più dettagliatamente, Raaflaub 2004. Cammack 2019, 60 sostiene che invece la *demokratia* si fonda concettualmente sulla affermazione della «*demos* predominance», e non sull’eguaglianza di voto; ma questa affermazione (contraddetta da numerose affermazioni delle fonti) si fonda sull’eccessivo peso dato all’interpretazione di *demos* come ‘massa degli uomini comuni riuniti in assemblea’ che è la tesi centrale in Cammack 2019 (su cui vd. *infra*, 77 n. 95).

⁷ Cf. *infra*, § 5.1. I tre concetti non sono affatto equivalenti, e la differenza fra questi tre modi di intendere il ‘bene comune’ costituisce uno degli elementi in gioco nel dibattito politico interno al mondo greco di V-IV secolo a.C., come mostra Arist. *EN* V 1129a14 ss.: «le leggi si occupano di tutti gli aspetti, mirando a quel che è utile a tutti oppure ai migliori o a chi ha il potere sovrano in base alle proprie qualità o secondo qualche altro criterio» (οἱ δὲ νόμοι ἀγορεύουσι περὶ πάντων, στοχαζόμενοι ἢ τοῦ κοινῆ συμφέροντος πᾶσιν ἢ τοῖς ἀρίστοις ἢ τοῖς κυρίοις κατ’ ἀρετὴν ἢ κατ’ ἄλλον τινὰ τρόπον

È il principio definito, nel dibattito politologico contemporaneo, con il termine ‘strumentalismo’⁸.

Una tale concezione è meno ovvia di quanto possa apparire attualmente. L’osservatore contemporaneo vive immerso in un mondo contemporaneo plasmato dalla tradizione politica del mondo classico e pertanto tende a considerare naturale che la legittimazione di un regime o un governo risieda nella sua capacità di assicurare il bene comune. Ma il mondo vicino-orientale, come è noto, presenta spesso come fonte legittimante del potere sovrano la volontà divina o direttamente la natura divina del monarca; successivamente, fino a tempi non così lontani dal nostro, il re medievale e poi ancora quello dell’età dell’assolutismo è tale «per grazia divina», *Dei gratia*; è ciò a rendere per definizione ‘giuste’ le sue decisioni⁹.

Invece, l’idea che il potere abbia come giustificazione il bene della comunità è centrale nel pensiero politico greco, fin dalle origini. Così, nei poemi omerici, il potere del sovrano, per quanto sia presentato come derivato da Zeus, nei fatti appare giustificato dalla capacità e dalla volontà di perseguire il bene comune; in pieno VI secolo a.C., il *corpus Theognideum* condanna ogni ruolo politico per il *demos*, privo di intelligenza e privo di senso morale, mostrandone gli effetti negativi sul benessere comune e auspicandone la totale sottomissione proprio sulla base di questa giustificazione morale¹⁰.

τοιούτων). Che cosa sia il bene comune, ovviamente, è ancora una diversa questione, che qui non interessa, ma era comunque centrale nella riflessione politica antica (vd. Arist. *Pol.* III 1280a, in cui si ricorda che il fine dei cittadini riuniti in uno Stato «non è vivere, ma vivere bene») e in quella contemporanea che vi si ispira: vd. Sandel 2010, 207-233 e 274-301.

⁸ Vd. Brennan 2018, 51: «Riguardo alla distribuzione del potere, lo strumentalismo, contrariamente al proceduralismo, sostiene che esistano risposte corrette ad almeno alcuni problemi della politica indipendentemente dalle procedure, e che quello che giustifica una distribuzione del potere o un metodo decisionale sia, almeno in parte, il fatto che questa distribuzione o quel metodo riescono di solito a selezionare la risposta corretta». Cf. Ober 2021, 453: «Decisions may be judged bad either by a deontological moral standard (e.g. the decision resulted in the violation of certain persons’ rights), or by a practical efficacy standard (e.g. the decision resulted in outcomes that were detrimental to welfare or security interests common to residents of the relevant community)».

⁹ Sull’argomento vd. la rassegna in Burgess 1992. Lo stesso è avvenuto per molte monarchie dell’Estremo Oriente: fino al 1946 l’imperatore del Giappone ha tratto la legittimazione del suo potere dalla sua discendenza dalla dea Amaterasu e dalla conseguente natura divina di cui era dotato.

¹⁰ Per Omero vd. in particolare le parole rivolte da Nestore ad Agamennone in *Il.* IX 98-99 (Zeus ha affidato allo stesso Agamennone il potere su molti popoli in armi «per provvedere ad essi»: ἵνα σφίσι βουλευήσθαι); cf. anche *Il.* XII 310-321 e

In piena età classica (fra V e IV sec. a.C.) tutto il dibattito sulle *politeiai* è basato sul presupposto che la migliore costituzione è quella che garantisce il benessere della comunità (in modo più sicuro e/o in misura maggiore): così avviene nel *logos tripolitikos* erodoteo, in cui l'unico criterio di valutazione è la maggiore o minore efficacia nel dare prosperità ai Persiani¹¹; così avviene nelle argomentazioni degli oppositori e dei sostenitori della democrazia (Pericle e il Vecchio Oligarca, ad esempio)¹²; così in Platone, per il quale la *techne politike* è un «prenderci cura» (*epimeleia*) degli individui soggetti al proprio potere¹³; così in Aristotele, che distingue le costituzioni in 'rette' e 'devianti' a seconda che perseguano il

Od. II 229-234. Interessanti su questo aspetto le considerazioni di James G. Frazer in relazione alla regalità primitiva: «L'idea che i regni primitivi siano dei dispotismi in cui il popolo esiste solo per il sovrano, è interamente inapplicabile alle monarchie che consideriamo. Al contrario in esse il sovrano esiste solo per i suoi sudditi, la sua vita ha valore finché adempia i doveri della sua posizione ordinando il corso della natura a beneficio del popolo» (Fraser 1990 [1922], 209-210). Per il *corpus Theognideum* vd. I 39-52, in particolare 43 («gli *agathoi* non hanno mai condotto alla rovina nessuna *polis*»); 667-682 (nella nave dello Stato ora comandano i facchini, e il pilota esperto è stato cacciato, il che condurrà al naufragio; l'elegia è attribuibile ad Eveno di Paro, e quindi appartenente al contesto di V sec. qui affrontato: vd. Bowra 1934, seguito dalla gran parte degli studiosi); 847-850 (il *demos* è *keneopbron*, 'stupido', e per questo va preso a calci e pungolato come un animale da soma); 855-856 (la *kakotes* degli *hegemones* conduce la nave dello Stato alla rovina). Sul carattere volutamente ambiguo del lessico sociopolitico di Teognide, che esprime insieme valore etico, capacità intellettuale e appartenenza sociale, resta fondamentale Cerri 1968.

¹¹ Vd. Her. III 80, 3-5 (la monarchia non va scelta perché fa il male dei sudditi); 81, 3 (la democrazia va respinta perché fa «male» ai Persiani, e l'oligarchia dei migliori va scelta perché assicura le decisioni migliori); 82, 2 (la monarchia va scelta perché un uomo, che sia il migliore, da solo potrebbe guidare nel modo migliore il popolo); 82, 5 (la vantaggiosità della monarchia è dimostrata dai vantaggi che ha già portato precedentemente ai Persiani). Gli unici accenni a criteri di valutazione diversi sono nel discorso di Otane (la positività dell'isonomia: III 80, 6; su ciò vd. *infra*) e, in modo del tutto secondario, in quello di Dario (il rispetto della tradizione, i *patrioi nomoi* citati in III 82, 5). Per il *logos tripolitikos*, rapido inquadramento in Evans 1981.

¹² Tutta la sezione costituzionale dell'*Epitafio* di Pericle è introdotta con l'obiettivo di mostrare come il regime democratico sia la base della potenza ateniese (Thuc. II 36, 4 e 41, 2) e sia vantaggioso anche per i singoli cittadini (II 41, 5; 42, 1). Per il Vecchio Oligarca la democrazia va condannata perché essa danneggia la *polis* nel suo complesso, facendo prevalere gli interessi della parte peggiore ([Xen.] *Ath. Pol.* 1, 1 + 1, 8-9: vd. Ferrucci 2013a, 35-66); viceversa, il governo dei *chrestoi* renderebbe la città 'ben governata' (1, 9; cf. Ferrucci 2013a, 93-107). Rientra nella stessa concezione uno degli elementi del giuramento che i membri della *Boule* pronunciavano entrando in carica: quello di «prendere le decisioni migliori [τὰ βέλτιστα βουλευέσθαι] per la *polis*», su cui vd. Lys. XXXI 2 (il giuramento fu introdotto già nel 501/0 a.C.: vd. Arist. *Ath. Pol.* 22, 2; cf. Rhodes 1972, 194 ss.).

¹³ Plat. *Polit.* 276b-e. In particolare, per la *techne politike* come *epimeleia* esercitata su soggetti consenzienti vd. 276e. Una applicazione estrema del principio della

bene comune o solo quello di chi detiene il potere, e proprio da tale criterio fa derivare il fatto che le prime siano «secondo giustizia» e rispettose della libertà, non dall'aderenza a qualche principio esterno di 'giustizia' e 'libertà'¹⁴.

Se ciò che rende 'giusto' un regime politico non è semplicemente il rispetto della volontà dei detentori del potere sovrano (cioè, in democrazia, la maggioranza), ma la capacità di perseguire il bene comune, ne consegue che chi ha il potere di decidere ha però anche il dovere di assumere decisioni competenti, cioè razionali e fondate su una effettiva conoscenza dei fatti.

Tale capacità, però, è distribuita in modo disforme, e dunque introduce, all'interno stesso di una comunità egalaritaria, un diverso peso decisionale (che può essere formalmente definito oppure determinato dal ruolo sociale). Per il bene stesso dei membri di una comunità, dunque, può essere necessario che il governo sia affidato alla parte più competente dei membri del gruppo (o alla parte che si vanta di esserlo). Ma più ampia sarà l'applicazione del principio di competenza (più stretti i criteri di competenza, più numerose le occasioni in cui vi si fa ricorso, ecc.), minore dunque sarà lo spazio del principio egalaritario secondo cui tutti hanno egual peso nel determinare le decisioni comuni¹⁵. L'esclusione dei

legittimazione del potere dalla capacità di fare cose utili alla comunità, anche senza il consenso della stessa, in Plat. *Polit.* 296d-e, su cui cf. Vegetti 2017, 95-96.

¹⁴ Arist. *Pol.* III 1279a17-b10; vd. 1279b8-10 per l'affermazione che la *demokratia* non persegue il bene collettivo; vd. 1279a20 per l'affermazione che le costituzioni deviate sono anche «dispotiche», *despotikai*, che è il modo greco per definire un 'potere illegittimo'. Più avanti, si ribadisce la sostanziale identità fra 'giustizia' di una costituzione e sua capacità di assicurare il bene comune: *Pol.* III 1283a40-42. Il criterio del vantaggio diviene per Aristotele perfino uno dei criteri per la definizione del cittadino, che è tale perché è partecipe del bene collettivo (1279a31-32). Il bene collettivo è definito variamente come τὸ κοινὸν συμφέρον (1279a28) e τὸ τῷ κοινῷ λυσιτελοῦν (1279b9) e simili. Sul valore negativo di *demokratia* come regime volto a tutelare solo gli interessi di una parte, il *demos*, nelle fonti di V e IV secolo a.C. vd. Canfora 1980, 34-37.

¹⁵ Il problema qui enunciato è centrale nella riflessione attuale sulla democrazia come lo era già in età antica: sintetica trattazione in Kraut 2014, xl-xlii. Fondamentale sul rapporto fra *democracy* e *knowledge* in ambito ateniese è Ober 2008 (che dedica maggiore attenzione ai concreti meccanismi di condivisione della conoscenza nell'Atene democratica, mentre il discorso qui sviluppato riguarda le argomentazioni teoriche antiche). Come è noto, anche nell'attuale crisi delle democrazie contemporanee il tema centrale è la tensione fra partecipazione egalaritaria e competenza, sia nell'ambito dei concreti fenomeni politici (vd. in Italia il *Movimento Cinque Stelle*; vd. i movimenti 'anti-sistema' altrove, come *Podemos* in Spagna e il *Pirate Party* attivo in numerosi paesi, in particolare del Nord Europa), sia nella riflessione teorica (talora con un netto carattere polemico), per la quale Caplan 2007, Brennan 2018; sulla svalutazione del concetto stesso di competenza (*expertise*) nella nostra società contemporanea Nichols 2017.

cittadini minorenni dal voto, in vigore in tutti i regimi democratici pur con criteri diversi in ogni nazione, è appunto una conseguenza del principio in base al quale l'eguaglianza nel diritto di voto fra membri della comunità è subordinata al possesso di un livello minimo di competenza (somma di conoscenze, intelligenza e capacità di autocontrollo), convenzionalmente legato al raggiungimento di una soglia di età¹⁶. Non a caso Platone nega la capacità decisionale delle democrazie equiparando il *demos* ad una massa di bambini (*Gorg.* 502e): perché i bambini sono esclusi dall'esercizio del potere in qualunque regime concepibile, anche il più egitario.

Anche il più fervente democratico non può negare l'esistenza di diversi livelli di competenza all'interno della comunità dei decisori politici¹⁷. Il concetto stesso di eguaglianza propugnato nelle democrazie greche consisteva nell'eguale opportunità di partecipazione alla vita politica, sancita dall'eguaglianza nel peso del voto e nel diritto di parola in assemblea, non nell'affermazione di una eguaglianza ontologica assoluta fra i cittadini (sebbene i critici della democrazia «wanted to impute this view to the democrats»)¹⁸, eguaglianza ontologica che non era neppure perseguita, come mostra chiaramente il permanere delle differenze socio-economiche ed educative¹⁹.

¹⁶ Cf. Brennan 2018, 196-198. Cf. Dahl 1997, 82, sulle implicazioni concettuali dell'esclusione dei bambini dal diritto di voto.

¹⁷ Anche se gli ultimi vent'anni hanno assistito ad una fortissima erosione e contestazione del 'principio di competenza', a volte giustificata da oggettivi errori dei cosiddetti 'esperti'. Su questo aspetto vd. Nichols 2018, *passim*, in particolare 229-231: «gli americani ormai pensano alla democrazia come a uno stato di effettiva uguaglianza, in cui ogni opinione vale quanto le altre su quasi tutti gli argomenti del mondo. [...] Tutto diventa una questione d'opinione, e in nome dell'uguaglianza tutti i punti di vista vengono ridotti al minimo comune denominatore. [...] Nessuna democrazia può andare avanti in questo modo».

¹⁸ Così Hansen 2021, 29, con rimando a Arist. *Pol.* V 1301a28-35. Occorre però notare come ad Atene, in particolare, si cercasse di fondare l'*isonomia* sull'*isogonia*, cioè sulla comune origine (e quindi comune natura): vd. Plat. *Menex.* 239d-e; sul rapporto fra *isogonia* e democrazia in Atene utili spunti (pur con qualche forzatura) in Lape 2010, in particolare 36-37, con le precisazioni della recensione di Gray 2011. L'importanza dell'*isogonia* come base concettuale dell'*isonomia* dà una ulteriore motivazione alla limitazione della cittadinanza a genitori entrambi ateniesi, introdotta – come è noto – da Pericle nel 451/0 a.C. (Arist. *Atb. Pol.* 26, 4; Plut. *Per.* 37, 3-4). Se, nel discorso pubblico ateniese, l'*isonomia* è fondata sull'*isogonia* (come il *Menesseno* attesta esplicitamente), allora una *isogonia* imperfetta introduce un elemento di debolezza nella rivendicazione dell'*isonomia* per tutti i cittadini. Sulla estrema limitazione della concessione della cittadinanza nelle democrazie estreme delle *poleis* greche vd. già Arist. *Pol.* III 1278a26-34 e 6, 1319b6-18, su cui cf. Hansen 2003, 146.

¹⁹ Per l'ambito di applicazione, esclusivamente politico, dell'eguaglianza isonomica nella democrazia ateniese vd. Cartledge 1996 e Raaflaub 1996, 155. Per le «inequalities»

Lo stesso Pericle, in quel manifesto della teoria democratica della democrazia che è l'*Epitafio*²⁰, tiene conto che, in una comunità di pari, esistono comunque differenze di capacità (che però non sono presentate come una condizione ontologica e imm modificabile). Così avviene in Thuc. II 37, 1, cioè proprio all'inizio della sezione costituzionale dell'*Epitafio*, dove vengono illustrati i caratteri del regime democratico: qui Pericle contrappone (δέ) l'eguale compartecipazione al potere (τὸ ἴσον) che spetta «a tutti» (πᾶσι)²¹, e il merito, la *axiosis* (κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν), differente da individuo ad individuo (dal 'tutti', πᾶσι, si passa al 'ciascuno', ἕκαστος), con differenti livelli di onore pubblico (ἐς τὰ κοινὰ [...] προτιμᾶται); subito dopo proclama che nessuno è ostacolato dal giovare alla città a causa della «oscurità del proprio rango sociale» (ἀξιώματος ἀφανεία), in accordo con il principio egualitario, ma, prima di concludere la frase, introduce la precisazione che, comunque (γέ), ognuno può contribuire al bene comune «se ha» qualcosa di valido da proporre (ἔχων γέ τι ἀγαθὸν δρᾶσαι τὴν πόλιν, dove è rivelatore l'uso del γέ correttivo; il participio ha evidente valore ipotetico)²².

Il Teseo delle *Supplici* euripidee, portavoce dei valori democratici²³, si esprime in modo simile: interviene chi vuole, «se ha da presentare una proposta utile per la polis» (vv. 438-439: πόλει / χρηστόν τι βούλευμ' ἐς μέσον φέρειν ἔχων; di nuovo il participio ipotetico ἔχων restringe l'am-

che comunque ad Atene limitavano la piena isonomia anche nel V secolo vd. Raaflaub 1996, 154-159.

²⁰ La definizione in Musti 1995, 3, al quale si rimanda per un inquadramento complessivo del testo (3-19; 99-128). Fondamentale per ricchezza e profondità il commento di Fantasia 353-423, cui si rimanda per singoli punti qui non discussi.

²¹ Si segue l'interpretazione di questo passaggio data da Winton 2004, 33-34: eguaglianza (di potere), rispetto alle differenze individuali, in accordo con le leggi. In ogni caso, anche l'interpretazione più comune, 'eguaglianza di fronte alle leggi' non muta il contrasto.

²² Cf. Ehrenberg 1950, 536: «In these words, the ruling class in democracy is depicted as an aristocracy of personal merit». Per Canfora 1980, 37-38, in Thuc. II 37, 1 prende le distanze dalla democrazia ateniese in nome di un principio meritocratico. In realtà, la posizione di Pericle cerca di risolvere la tensione fra 'principio di maggioranza' e 'principio di competenza' che è comunque ineliminabile in un regime democratico, e quindi si colloca in un'ottica democratica: vd. già Ehrenberg 1950, 536 e poi Musti 1995, 11-13, 99 ss. e Ferrucci 2013a, 82-84; una rassegna delle interpretazioni in Fantasia 2003, 377, che (contro Loraux 1981, 188-189 *et alii*) egualmente vede nel passo «una democrazia che viene corretta ma anche esaltata [corsivo nel testo originale] dal criterio dell'eccellenza» (dove 'eccellenza' è quel che qui si definisce 'competenza'). Raaflaub 1996, 141 vede nell'enfasi sul merito presente nell'*Epitafio* di Pericle una risposta alle critiche contro l'eguaglianza democratica: ma in realtà quella fra 'eguaglianza' e 'merito' è una tensione interna ad ogni regime democratico.

²³ Di Benedetto 1971, 179-81; cf. Musti 1995, 35-53.

piezza del ‘chi vuole’). E lo stesso avviene nel *logos epitaphios* del *Meneseno* (fittizio, ma proprio per questo esemplare del genere), secondo cui in Atene l'*isonomia* fra i cittadini implica anche l'obbligo di «sottomettersi gli uni agli altri di fronte a reputazione di virtù e intelligenza» (239e; cf. 239d). Ad un livello teorico più generale, Aristotele affermerà che anche nei regimi democratici fondati sull'eguaglianza e sulla libertà di tutti i membri esistono ruoli di potere (*archai*), nei quali si manifesta comunque una condizione di ineguaglianza, però temporanea; tale ineguaglianza di ruoli, corretta in democrazia dall'alternarsi al potere di individui diversi, è comunque necessaria per la sopravvivenza stessa della comunità²⁴. Le democrazie contemporanee egualmente riconoscono implicitamente l'idea che il governo, pur essendo espressione della volontà popolare, debba essere affidato a chi è competente²⁵.

D'altra parte, una applicazione estrema del principio di competenza (principio che pure fa parte della logica della democrazia) finisce per annullare totalmente l'eguaglianza di voto su cui si fonda la democrazia stessa. Proprio questo avviene, non a caso, in Platone, che è appunto un autore ostile al principio egitarario ma comunque vissuto in un contesto democratico: fra i 'titoli' per determinare chi debba comandare e chi invece obbedire, il più importante (τὸ δὲ μέγιστον [...] ἀξίωμα) è il criterio della competenza ('conoscenza' + 'intelligenza') «il quale impone che colui che non sa si ponga al seguito, e che colui che ha intelligenza, invece, eserciti il ruolo di guida e il comando»²⁶. Appunto sulla base di questo

²⁴ Arist. *Pol.* II 1261a30-b6; vd. in particolare a30-31 («l'eguaglianza che si manifesta nella reciprocità di ruoli salva le città»). Sul rapporto fra eguaglianza e autorità nel pensiero politico greco vd. Hansen 1989, *passim*, e Farenga 2015, 106-108, in particolare 107 per l'analisi del passo aristotelico.

²⁵ Cf. Dahl 1997, 81 e, in particolare, 82: l'esclusione dei bambini dal voto «dimostra in definitiva che la teoria e la pratica della democrazia condividono con la pratica e la teoria del governo dei custodi il presupposto che il governo deve essere affidato solo a quanti sono qualificati per governare».

²⁶ Plat. *Leg.* III 690b-c: ἐπεσθαι μὲν τὸν ἀνεπιστήμονα κελεύειν, τὸν δὲ φρονοῦντα ἡγεῖσθαι τε καὶ ἄρχειν. Immediatamente prima (690b), Platone ha passato in rassegna i vari criteri che distinguono dominanti e dominati (il rapporto fra genitori e figli; la differenza d'età; la differente nobiltà di origine; il rapporto fra padroni e schiavi; la forza, a riguardo della quale Platone ricorda che Pindaro la definiva 'secondo natura': fr. 169 Schröder). Polemizzando con Pindaro, Platone insiste sul fatto che il criterio della competenza è pienamente κατὰ φύσιν. Su questo passo, in cui, dopo il criterio di competenza, Platone introduce un settimo criterio, quello del sorteggio, religiosamente connotato, vd. Demont 2010, 13: i criteri sono disposti in ordine 'genealogico' e 'logico'. Per una rapida ma efficace rassegna dei principi di legittimazione del potere nel pensiero politico greco, vd. Vegetti 2017; per «il principio della competenza» Vegetti 2017, 85-99, dove ci si occupa soltanto di Platone, pur senza citare il passo da noi ricordato nel testo. In realtà, come si mostra, il 'principio di competenza' è centrale già

principio, ritenuto «secondo natura» e associato alla concezione secondo cui la legittimità del potere deriva dalla capacità di assicurare il benessere di chi vi è sottoposto, Platone critica la democrazia²⁷. E come lui molti altri, prima di lui e dopo di lui, fino ai nostri giorni²⁸.

1.2. QUAL È UNA DECISIONE POLITICA ‘GIUSTA’? CIÒ CHE È DECISO A MAGGIORANZA O CIÒ CHE GIOVA AL BENE COMUNE?

Tutto ciò poneva i sostenitori della democrazia greca in difficoltà dal punto di vista teorico. I sostenitori della democrazia erano eredi di una lunga tradizione di mentalità egalitaria (cioè che vede con favore una eguale considerazione dei membri della comunità ritenuti eguali), già evidente in Omero e poi nelle fonti di VII-VI secolo a.C. anche se coesistente con una tendenza elitistica di segno contrario (per Robinson c'è «an emerging pan-Hellenic egalitarianism in the archaic period», così come Raaflaub e Wallace hanno parlato di «egalitarian trends in archaic Greece»)²⁹: per questo affermavano che la democrazia era giusta, in quanto fondata sull'*isonomia*, sull'eguaglianza nella distribuzione del

nel dibattito di V secolo a.C. Sul rapporto fra «democracy and expertise» in Platone vd. Sharples 1994, il quale mostra come il primato degli esperti (ad esempio i filosofi-re) su cui insiste Platone dipende dalla concezione secondo cui le decisioni sul bene della comunità sono questioni oggettive, non dipendenti da preferenze soggettive e come tali irrazionali (come sono quelle del *demos*, appunto); perciò, per il bene stesso della massa, è opportuno che le decisioni siano prese da altri.

²⁷ Vd. ad esempio Plat. *Polit.* 296d-e; *Resp.* VI 488a-e; *Leg.* III 700a-701c.

²⁸ Per il dibattito attuale vd. Brennan 2018, a favore di una *epistocracy* e, prima ancora, Caplan 2007.

²⁹ Raaflaub - Wallace 2007; sullo stesso tema vd. già Raaflaub 1996, 150-153 e Morris 1996, che tiene conto anche delle tendenze egalitarie in campo sociale visibili attraverso le testimonianze della cultura materiale. Come osservano Raaflaub e Wallace, «democratic institutions had a long prehistory and their underlying mentalities and practices can be traced centuries earlier» (Raaflaub - Wallace 2007, 22): la mentalità egalitaria aveva sicuramente una lunga storia anteriore alla democrazia di V secolo, ed era perciò il riferimento più ovvio per chi sosteneva la 'giustizia' della democrazia. In ogni caso, una cosa è la presenza di una tendenza egalitaria già in età arcaica (di volta in volta all'interno di cerchie più o meno ampie), come in fondo è dimostrato perfino dall'episodio di Tersite che comunque osa prendere la parola (cf. *ibid.*, 29-30), una cosa ben diversa è invece la presenza di un vero e proprio potere assembleare già nella società omerica (come sembrano pensare Raaflaub - Wallace 2007, 28) o vere democrazie d'età arcaica (la tesi centrale di Robinson 1997, su cui vd. ad esempio le cautele della recensione di Hansen 1999): ma questo è un problema che qui non ci riguarda.

potere³⁰. Come afferma esplicitamente Aristotele, «che tutti decidano di ogni cosa è un principio democratico, poiché questa è l'uguaglianza che il *demos* rivendica»³¹; poiché, a sua volta, l'uguaglianza degli eguali appare *naturaliter* giusta, ciò rende *naturaliter* 'giusta' la democrazia³². Appunto dall'*isonomia* deriva il principio di maggioranza, che è l'applicazione concreta del principio isonomico stesso³³. Ma, come osserva Aristotele (*Pol.* VI 1317b1-6), se la giustizia è l'uguaglianza secondo il numero e non secondo il merito,

τὸ πλῆθος ἀναγκαῖον εἶναι κύριον, καὶ ὃ τι ἂν δόξη τοῖς πλείοσι, τοῦτ' εἶναι τέλος καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ δίκαιον.

è necessario che la sovranità spetti alla massa, e che ciò che sia deciso dalla maggioranza dei cittadini, questo sia lo scopo e il giusto. (*Arist. Pol.* VI 1317b1-6)³⁴

Viene qui espressa, lucidamente, quella posizione che i politologi contemporanei definiscono come 'proceduralismo'. Ma nel caso di Aristotele, non si tratta in realtà di una sua personale affermazione teorica bensì di una visione diffusa, perché Aristotele stesso dice di riportare opinioni di altri, i *demotikoi*, cioè i sostenitori della democrazia:

φασὶ γὰρ οἱ δημοτικοὶ τοῦτο δίκαιον ὃ τι ἂν δόξη τοῖς πλείοσιν.

dicono i democratici che giusta è qualunque decisione che abbia l'approvazione della maggioranza numerica dei cittadini. (*Arist. Pol.* VI 1318a18-19)

³⁰ Sul rapporto concettuale fra *isonomia* e *demokratia* (in cui il primo termine indica una condizione di cui godono i membri della comunità e solo il secondo si riferisce propriamente ad una forma di governo) vd. Ehrenberg 1950, 530-537, in particolare 535: «The very nature of each of the two expressions suggests that they did not mean the same [...]; but democracy was a form of government, a constitution, while *isonomia* (like eunomia) was not a constitution, nor a state of equal law for everybody; it was the ideal of a community in which the citizens had their equal share».

³¹ *Arist. Pol.* IV 1298a10; cf. 1318a4-6: συμβαίνει δ' ἐκ τοῦ δίκαιου τοῦ ὁμολογουμένου εἶναι δημοκρατικοῦ (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ἴσον ἔχειν ἅπαντας κατ' ἀριθμὸν) ἢ μάλιστα εἶναι δοκοῦσα δημοκρατία καὶ δῆμος; «dal concetto di giusto così come lo si intende abitualmente nelle democrazie (cioè che tutti abbiano l'eguale secondo il numero) si origina quella che appare la democrazia e il potere popolare al massimo grado». Rapida illustrazione della riflessione aristotelica sulla connessione fra eguaglianza e democrazia in Raaflaub 1996, 139-140, con l'osservazione (142) che le fonti di V secolo già presentano gli elementi principali poi sviluppati in Aristotele.

³² Per questa connessione in Aristotele vd. Ober 2005.

³³ Sintetica rassegna del principio di maggioranza nel pensiero politico greco fra età arcaica e classica in Maffi 2012, cui va aggiunto il prezioso Ruzé 1984.

³⁴ Sul rapporto fra 'eguaglianza' e 'giustizia' vd. anche *Arist. Pol.* I 1253a19-20: δοκεῖ δὴ πᾶσιν ἴσον τι τὸ δίκαιον εἶναι, καὶ μέχρι γέ τινας ὁμολογοῦσι τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν λόγοις, ἐν οἷς διώρισται περὶ τῶν ἠθικῶν; si noterà come Aristotele lasci intravedere l'esistenza di un 'qualche limite' alla applicazione del principio di uguaglianza.

E infatti un’idea simile è espressa in una orazione (quindi in un discorso pubblico) di Andocide, secondo il quale i cittadini riuniti in Assemblea hanno il potere di dirigere «i loro affari sia bene che male, se lo vogliono», perché non devono rendere conto a nessuno delle proprie decisioni. Le ragioni di quest’ultima affermazione restano implicite nelle parole di Andocide, ma sono facilmente intuibili: perché la *polis* è in un certo senso proprietà dei cittadini, e un proprietario dispone dei propri beni come vuole, anche a costo di danneggiarli; e perché sarà il *demos* a subire le conseguenze delle proprie scelte³⁵. D’altra parte, il legame concettuale fra *isonomia* e potere della maggioranza numerica dei cittadini può essere rintracciato, sia pure in forma implicita, già nell’elogio della democrazia presente nel *logos tripolitikos* in Erodoto: elogio che inizia con l’esaltazione della *isonomia* come primo elemento degno di menzione (e «nome bellissimo»), e che stabilisce una identità sinonimica fra ‘governo della massa’ e ‘isonomia’³⁶.

Eppure è evidente che definire ‘giusta’ una decisione solo perché presa a maggioranza è una posizione teorica molto debole, ora e duemilacinquecento anni fa³⁷: era molto facile obiettare che, nell’ambito delle

³⁵ Per Aristotele vd. soprattutto la frase in *Pol.* VI 1317b41-42, τοῦτο γὰρ λέγειν εἰώθασιν, ὡς ἐν μόνῃ τῇ πολιτείᾳ ταύτῃ μετέχοντας ἐλευθερίας, il cui soggetto sottinteso non possono che essere ‘i democratici’. Per Andocide vd. II 19-20: ὑμῖν δὲ οὐκ εἰσὶν ἕτεροι ὑφ’ ὧν αἰτίαν ἂν ἔχοιτε τὰ γὰρ ὑμέτερα αὐτῶν ἐφ’ ὑμῖν δικαίως ἐστὶ καὶ εὖ καὶ κακῶς, εἰάν βούλησθε, διαθέσθαι. Sulla concezione secondo cui il *demos* non è tenuto a rendere conto delle proprie decisioni vd. Landauer 2012, 194-200 (ove è affrontato il legame di tale concezione con l’utilizzo della *parrhesia* in democrazia) e Landauer 2014, Cammack 2018, 20-21 (in tutti questi studi il passo di Andocide non è ricordato).

³⁶ Her. III 80, 6: πλῆθος δὲ ἄρχον πρῶτα μὲν οὖνομα πάντων κάλλιστον ἔχει, ἰσονομίην. Sull’uso di *isonomia* e *demokratia* in Erodoto come sinonimi vd. Ehrenberg 1950, 525-530; sul mancato utilizzo del problematico *demokratia* nelle parole di Otane (per il carattere ambiguo sia di *kratos* che di *demos*) vd. Carlidge 2007, 162 e, più approfondito, Vannicelli 2014, 132-140; sul fatto che *kratos* e la radice *krat-* indicano «a *power differential* between two forces», una situazione in cui una parte domina su un’altra, vd. Cammack 2018, 5. Quanto all’affermazione conclusiva dell’elogio della democrazia, cioè che «nel molto c’è tutto» (ἐν γὰρ τῷ πολλῷ ἐνὶ τὰ πάντα), essa potrebbe in effetti anche indicare che nel governo della massa è garantita anche la giustizia per tutti; ma l’effettivo significato di questa frase resta, come è noto, poco chiaro, ed è tutto sommato preferibile non forzarne l’ambiguità, forse voluta. Per una panoramica del dibattito scientifico relativo a questa frase si rimanda a Carillo 2003, 31-38 (anche se chi scrive non ritiene fondata l’interpretazione lì sostenuta, che vi vede una prefigurazione della tesi espressa da Arist. *Pol.* III 1281a42-b2).

³⁷ Cf. Canfora 2002, 3-15, che prende spunto dalla condanna a morte di Socrate, attuata da una giuria rappresentativa della cittadinanza ateniese, per ribadire «l’insufficienza del principio aritmetico della ‘maggioranza’ ove lo si assuma come valore assoluto e tale da recare in se stesso le ragioni della propria legittimazione» (15). Sui limiti ideali del principio di maggioranza Canfora ricorda le efficaci considerazioni espresse,

decisioni collettive, sono ‘giuste’ solo quelle che perseguono il bene comune, e che solo questo deve essere il criterio di giudizio circa la validità di un regime politico e della politica da esso perseguita³⁸. Così Aristotele afferma come un fatto ovvio, riconosciuto dai «legislatori», che, nell’ambito politico, «giusto è ciò che giova alla comunità», sulla base del presupposto che «la comunità politica sembra essersi costituita e permanere in vista dell’utile»³⁹, e l’identificazione di ‘ciò che è giusto’ con ‘ciò che è utile al bene comune’ è ricorrente nella *Politica*⁴⁰. Appunto in base alla capacità di giovare al bene della comunità, e non dei soli detentori del potere, Aristotele distingue le costituzioni in ‘rette’ e ‘devianti’⁴¹.

ormai un secolo fa, da Edoardo Ruffini, nel suo *Il principio maggioritario*, pubblicato nel 1927, quando il fascismo aveva preso il potere per via elettorale, appunto con il consenso della maggioranza degli elettori (il saggio è stato poi ripubblicato solo nel 1976).

³⁸ Va notato, tuttavia, che la stessa *isonomia* poteva essere presentata, dai difensori della democrazia, come un mezzo con cui un regime democratico garantiva il ‘buon ordine’ della comunità, in quanto evitava quel genere di tensioni che inevitabilmente sorgono nel momento in cui manca una condivisione del potere: su ciò vd. Lombardini 2013, in particolare 413-417 (cf. 417: «In the concept of isonomia [...] the principle of equal political power was combined with a conception of political order founded on such equality. From this perspective, we can see how the principle of isonomia might have contributed to a theoretical defence of democracy»). Tuttavia, il ‘buon ordine’ non è ancora garanzia in sé di buone decisioni, ed è questo, la capacità di un regime democratico di produrre buone decisioni, il problema analizzato in questo studio.

³⁹ I due passi citati nel testo sono rispettivamente *EN VIII* 1160a13-14 (οἱ νομοθέται [...] δίκαιόν φασιν εἶναι τὸ κοινῆ συμφέρον) e 11-12 (ἡ πολιτικὴ δὲ κοινῶν τῶν συμφέροντος χάριν δοκεῖ καὶ ἐξ ἀρχῆς συνελθεῖν καὶ διαμένειν). Cf. *V* 1129b14-19: le leggi hanno come obiettivo l’utile «cosicché definiamo in unico modo ‘giusto’ ciò che realizza o preserva la prosperità e gli elementi di questa per mezzo della comunità politica» (ὥστε ἓνα μὲν τρόπον δίκαια λέγομεν τὰ ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς τῆ πολιτικῆ κοινωνία).

⁴⁰ Vd. *Pol. I* 1253a14-16 (ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερὸν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον), *III* 1282b16-17 (ἔστι δὲ τὸ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ’ ἐστὶ τὸ κοινῆ συμφέρον); vd. pure *III* 1279a17-19, 29-35 e 1283b37-42. Sul passo richiama l’attenzione Gilli 1988, 483 n. 2. In generale, vd. Gilli 1988, 483-491 sull’Utilità come valore politico, di pari importanza rispetto al principio di Giustizia e ad esso quasi sovrapponibile nel pensiero politico greco fra età arcaica e classica. Significativamente l’utilità è l’elemento comune a tutte le quattro definizioni di Giustizia elaborate nel dialogo fra Socrate e Trasimaco in *Plat. Resp. I* 336a-339b: vd. Gilli 1988, 484.

⁴¹ *Pol. III* 1279a29-b10. Come è noto, questo criterio di classificazione dei regimi politici si intreccia in Aristotele con l’altro costituito dall’estensione del potere (uno-pochi-molti), che è quello forse più evidente nella riflessione politica greca (vd. Bordes 1982, 229-357): ciò conduce lo stesso Aristotele ad una classificazione in sei regimi, tre retti e tre devianti (su ciò la trattazione dedicata ad Aristotele in Bordes 1982, 435-454, appare piuttosto disattenta). Ma la distinzione fra regimi che curano l’interesse comune o quello dei soli detentori del potere, delineata teoricamente da Aristotele, è in realtà presente in modo implicito in molti testi di riflessione politica del V secolo a.C.: nelle *Supplici* di Eschilo (vv. 365-367), nell’*Epitafio* di Pericle (che definisce la democrazia

Allo stesso modo, era altrettanto facile sostenere che una decisione presa a maggioranza può essere ingiusta o comunque dannosa (una possibilità ammessa dallo stesso Andocide, nel passo sopra citato!). In entrambi i casi, la riflessione teorica di Aristotele delinea un problema già evidente nella riflessione greca ed egualmente in quella contemporanea⁴².

Tanto più che la democrazia era accusata anche, in quanto regime dei poveri contro i ricchi, di essere ingiusta *per se*⁴³. A questo punto, a difendere la preferibilità della democrazia non bastava rivendicare, come fa Otane nel *logos tripolitikos* erodoteo, che l'*isonomia* fosse un «bellissimo nome»; né basta a giustificare la democrazia il principio secondo cui «nel molto c'è tutto» con cui Otane conclude la sua perorazione: la frase non spiega affatto perché sia vantaggioso, per il bene comune, che «i molti» esercitino il potere, a prescindere dalle loro effettive capacità intellettuali e morali.

Insomma: a chi sosteneva che la democrazia era preferibile in quanto giusta perché fondata sull'*isonomia*, era facile contrapporre un altro concetto di 'governo giusto', quello che meglio assicurava il bene comune, la prosperità e/o la potenza della comunità.

In fondo, lo stesso Otane condivide il medesimo presupposto quando critica la monarchia non sulla base di un astratto principio di eguaglianza fra individui (che impedirebbe ad un singolo di comandare molti), ma soprattutto sulla base delle «scelleratezze» che, inevitabilmente, un monarca esaltato dal potere compie contro i suoi stessi concittadini, e quindi sulla svantaggiosità di un regime monarchico⁴⁴. Non solo: lo stesso Otane ammette l'esistenza, fra i cittadini, di individui migliori e peggiori, ed è ben consapevole del loro effetto positivo o negativo sul bene comu-

come regime che funziona «nell'interesse dei più»: Thuc. II 37, 1; cf. *infra*, § 3.3.), nella *Costituzione degli Ateniesi* dello Pseudo-Senofonte (che presenta la democrazia come regime esercitato dal *demos* per il proprio 'privato' vantaggio materiale: vd. ad esempio I, 13; 2, 9-10; cf. *infra*, § 5.2.), nelle parole di Atenagora siracusano (vd. Thuc. VI 39-40 su cui vd. *infra*, § 3.3.).

⁴² Vd. Arist. *Pol.* III 1281a14-16: se i poveri, essendo in maggioranza, decidono di spartirsi i beni dei ricchi che sono in minoranza, questo non è giusto solo perché deciso a maggioranza; lo stesso esempio, in breve, è riportato in VI 1318a24-26. Per il dibattito politico contemporaneo vd. Brennan 2018, 53 ss., 159 ss.

⁴³ Così le fonti antidemocratiche insistono sul fatto che quel che è giudicato giusto in democrazia è solo la legge del più forte: vd. Nakategawa 1995, 43-46.

⁴⁴ L'unico riferimento all'ingiustizia fondativa del potere monarchico si ha nell'avvio del discorso di Otane in Her. III 80, 2, quando la monarchia viene definita «né piacevole né buona» (οὔτε γὰρ ἡδὺ οὔτε ἀγαθόν), se si attribuisce al termine ἀγαθός un valore propriamente morale, e non quello, altrettanto possibile, di una generica positività (per ἀγαθός come 'moralmente buono' vd. LSJ, *GEL*, s.v. I.4 e II.3).

ne⁴⁵. Ed è significativo che le argomentazioni di Otane demoliscano la *mounarchia* proprio mostrando con ampiezza come il governo di un solo individuo, anche se «il migliore degli uomini», comunque sia nocivo per la comunità⁴⁶ (ma non portano argomenti per difendere la democrazia rispetto al dominio di una pluralità di *aristoi*).

Al criterio di maggioranza, in quanto puramente numerico, le fonti antidemocratiche potevano facilmente opporre il criterio di competenza, e ciò proprio all'interno di una tradizione di pensiero politico⁴⁷ che precedeva di secoli la nascita della democrazia e che un sostenitore della democrazia avrebbe necessariamente condiviso.

Sostenere sul piano teorico la democrazia in quanto fondata sul principio isonomico poté essere il primo approccio al problema⁴⁸, e non è forse un caso che i primi testi (i primi a nostra disposizione) che esaltano la neonata democrazia ateniese insistano appunto su questo aspetto: si pensi alle *Supplici* e ai *Persiani* di Eschilo o appunto al discorso di Otane. Ma, di fronte alle critiche di parte avversa, che condannavano la democrazia non frontalmente sul piano dell'*isonomia* ma in base al criterio che è giusto il regime e il detentore del potere che assicura il bene comune, diveniva importante, per i sostenitori della democrazia, rivendicare anche la competenza della massa, del *plethos*, e il buon governo assicurato dalla democrazia⁴⁹ (sul piano teorico, e non solo in base ai successi del momento storico, come egualmente era possibile)⁵⁰.

Fu probabilmente proprio per reazione alle critiche antidemocratiche, e non fin dall'inizio dei regimi democratici, che furono elaborate una serie di argomentazioni volte a dimostrare che sì, la democrazia era non solo giusta, ma anche vantaggiosa ('giusta' nel senso di 'utile'), e che il *demos* era capace di un governo 'buono' per sé e per l'intera comunità:

⁴⁵ Her. III 80, 4: il monarca è ostile ai cittadini migliori, e viceversa si compiace della compagnia di quelli peggiori, i quali ricorrono spesso alle calunnie.

⁴⁶ Her. III 80, 3. Si noti come nel discorso di Otane la *pars destruens*, contro la monarchia (80, 2-5), sia molto più ampia che quella a favore della democrazia (solo 80, 6).

⁴⁷ Sul principio di competenza nel pensiero politico greco cf. Vegetti 2017, 21-31.

⁴⁸ Cf. al riguardo Morris 1996, che individua le origini del 'principio forte di eguaglianza' già nella greccità arcaica e insiste sul suo ruolo nella nascita della democrazia, in quanto «a longer historical perspective shows that democratic institutions were merely one response to the emergence of broader egalitarian attitudes and ideologies» (20).

⁴⁹ Cf. Canevaro 2018, 131: la ricerca dell'utile (*sympheron*) dell'intera comunità è un elemento ricorrente nell'oratoria politica ateniese, ed è un aspetto che la distingue dall'atteggiamento di molti politici contemporanei, che cercano invece il consenso di specifici settori dell'opinione pubblica; similmente in Canevaro 2019b, 353 ss. Vd. in generale Canevaro 2018 su come tale preoccupazione venisse a controbilanciare una applicazione indiscriminata del principio di maggioranza.

⁵⁰ Cf. *infra*, § 5.1.

questa ipotesi sembra essere confermata dal fatto, piuttosto evidente, che molte affermazioni presenti nelle fonti (testi appartenenti o relativi alla seconda metà del V sec. a.C.) si presentano come risposte a critiche ed hanno un carattere difensivo più o meno esplicito⁵¹.

Appunto a mettere in luce, esplicitare, collegare fra loro, tali diverse argomentazioni è dedicato il corpo principale di questo saggio; nel frattempo, verranno notate via via quali specifiche istituzioni, in ambito ateniese, sembrano riflettere le medesime concezioni che animano le argomentazioni con cui si difendeva la capacità della democrazia di arrivare a decisioni valide⁵² (e positive per tutti o quasi tutti i membri della comunità, e non solo per una sua parte)⁵³. Non prima, però, di aver

⁵¹ La preoccupazione per la correttezza delle procedure assembleari in quanto garanzia di una buona decisione rientra nello stesso ambito: vd. Canevaro 2019b, 357-367. Va corretta dunque, l'affermazione secondo cui nella democrazia ateniese «the currency of legitimation was not the quality of deliberation (on either the ancient Greek or modern conception), but votes performed by the right people at the right time»: così Cammack 2021, 165 (in uno studio volto a negare possibili paralleli fra la democrazia ateniese e la 'teoria deliberativa della democrazia': vd. *infra*, §§ 4.1. e 4.3.). La democrazia ateniese, certo, trova la sua origine storica e la sua legittimità iniziale nel principio di eguaglianza e di maggioranza; ma chi la sosteneva dovette affrontare, soprattutto quando il *demos* partecipò massivamente (quindi probabilmente dallo 'sfondamento della democrazia', il *breakthrough* della metà del V sec. di cui parla Raaflaub 2007), il problema di difendere anche «the quality of deliberation».

⁵² Ciò non vuol dire immaginare che ogni singola istituzione della democrazia ateniese sia nata come applicazione consapevole di uno dei principi teorici delineati in questa trattazione: istituzioni nate per uno specifico scopo e in risposta ad uno specifico bisogno, e attingendo ad una tradizione precedente, potranno poi rivelarsi comunque coerenti con i presupposti teorici con i quali si spiegava il buon funzionamento della democrazia (un esempio per tutti: l'articolazione del processo decisionale in due momenti, quello della proposta e quello della decisione, affidati a due attori distinti: vd. *infra*, qui e §§ 3.3. e 3.4.). Davies 2003 ha ragione quando ricorda che molti elementi della democrazia di V secolo a.C. avevano una lunga tradizione anteriore in età arcaica (325-331) e che non c'è bisogno di ipotizzare una loro origine da una precisa posizione teorica (334-336; ma il fatto che «we not have to postulate» non implica l'impossibilità di postularlo in singoli casi); ma trascura il fatto che le medesime istituzioni e/o pratiche, quale ne sia stata la specifica origine contingente, se sono state poi conservate nella democrazia e adattate al nuovo regime, evidentemente erano viste come adatte alle idee e alle necessità del nuovo regime.

⁵³ Quanto qui osservato sul rapporto fra eguaglianza, democrazia e principio di maggioranza non contrasta con la tesi centrale in Canevaro 2018, cioè che, nel mondo greco, «in political assemblies the norm was not simple majority rule, but the pursuit of consensus, fostered through sustained and institutionally facilitated deliberation» (139; cf. 141: «in a political setting the expectation was that consensus should be reached through democratic deliberation»). La «consensus creation» che Canevaro individua come obiettivo della pratica assembleare ateniese (e in generale nel mondo greco) è mossa dall'altro principio-guida evidenziato in questo capitolo: la ricerca del 'bene comune', il che implica l'adozione di decisioni che siano sostenute dalla più ampia percentuale

esaminato rapidamente le accuse alle quali i democratici si trovarono a dover rispondere: argomento cui è dedicato il capitolo seguente.

possibile dei membri della comunità. Come osserva lo stesso Canevaro (145) la forte spinta verso una decisione presa a larghissima maggioranza riflette la preoccupazione per il bene comune che è centrale nella retorica politica greca, ed inoltre spinge i votanti ad una maggiore capacità di tener conto delle opinioni e soprattutto dei bisogni altrui; la centralità dell'*homonoia* come tema del dibattito politico riflette la medesima preoccupazione (142-144). Tuttavia Canevaro sembra trascurare la forza con cui, nel dibattito politico greco, in diverse occasioni, viene affermata la liceità del principio di maggioranza: la soluzione sta – sembra – nel vedere una tensione costante fra ‘principio di maggioranza’ e ‘ricerca del consenso’, più che nel prevalere dell’uno o dell’altro criterio. E, d’altra parte, le fonti antidemocratiche insistono sul carattere compatto delle decisioni popolari che invece si contrappongono agli interessi di altri gruppi sociali: vd. ad esempio [Xen.] *Ath. Pol.* 1, 5-7; 2, 14.

2.

L'ATTO D'ACCUSA

Il *demos* non sa governare

2.1. IL DEMOS NON SA GOVERNARE E, PER IL BENE DI TUTTI, NON DEVE GOVERNARE

Prima di procedere, converrà riassumere quel che si è detto nel capitolo precedente: in una democrazia è facile contrapporre, al principio isonomico dell'«uno vale uno» e a quello proceduralista secondo cui «è giusto tutto ciò che decide la maggioranza», l'altro principio in base al quale un regime è valido o giusto se assicura il bene comune; d'altra parte, poiché gli individui sono necessariamente diversi per capacità intellettuale e/o morale, vi saranno individui più capaci di altri nel fare proposte positive per la comunità e quindi ritenuti più meritevoli di governare.

Tutto ciò spiega bene per quale motivo le fonti di V secolo a.C. ostili alla democrazia, soprattutto quando operano in contesti democratici ai quali evidentemente si rivolgono (Atene, Siracusa) ¹, usino, per rivendicare l'esercizio esclusivo del potere, non il criterio della nobiltà di nascita o della ricchezza (inaccettabili in una democrazia compiuta), ma soprattutto quello della competenza ², cioè della loro capacità di assicurare il bene comune che è coerente con la logica della democrazia (in quanto regime volto ad assicurare il benessere dei suoi membri). Si tratta di un tipo di argomentazione autolegittimante che ha una lunga storia fino all'età con-

¹ Cf. Ober 1998, 28: «when reading any classical Athenian text critical of popular rule, much can be gained from an appreciation of the democratic political culture in which the author lived and to which he attempted to respond».

² Cf. Mosconi 2008, 12-13. Vd., per il Vecchio Oligarca, Faraguna 2011, 85-86 (il criterio di nascita, pur non assente, ha un peso ridotto) e 95 (la ricchezza non è considerata come criterio oggettivo di accesso al potere, ma per le sue «implicazioni etico-sociali»).

temporanea: «regimi autocratici tra i più diversi [...] hanno proclamato la propria legittimità affermando di essere i soli e veri garanti del bene collettivo»³.

Le argomentazioni di parte antidemocratica hanno una loro intima coerenza, e possono essere così riassunte⁴.

1. Il criterio in base al quale occorre affidare il potere è quello del maggior vantaggio per la comunità (o per la sua parte più importante), e in nessun modo quello della 'giustizia', cioè di una eguale distribuzione del potere decisionale.
2. Il buon governo è dato dalla maggiore competenza; tale competenza è costituita dalla somma di doti intellettuali (preparazione culturale e intelligenza) e morali (equilibrio morale e volontà di perseguire il bene). L'associazione dei due aspetti (quello propriamente intellettuale e quello morale) è un elemento ricorrente nella polemica antidemocratica (vd. *infra*, § 2.2.), ma presente ancora in Protagora e Aristotele⁵. Esso ritorna, indipendentemente, anche nella riflessione filosofica contemporanea sulla democrazia e sulle critiche alla democrazia⁶.

³ Dahl 1997, 113. Cf. Dahl 1997, 76-96, per una rassegna delle molte forme assai variegata in cui si è incarnato tale tipo di strategia autolegittimante (fra cui ad esempio il leninismo: 78-80).

⁴ Negli studi non sembra essere stata data attenzione a delineare i principi e le argomentazioni con cui veniva legittimato un governo oligarchico, ovvero i «fondamenti concettuali alla base dell'idea oligarchica»: lo nota Faraguna 2011, 73. Per Faraguna, una teoria oligarchica abbastanza compiuta emerge nel Vecchio Oligarca, ma gli elementi messi in luce dallo studioso (l'ignoranza del *demos*, il vanto della *sophrosyne* degli oligarchici, l'insistenza sui fattori morali e culturali: *ibid.*, 87-95) non arrivano, a parere di chi scrive, a configurare una vera e propria teoria, come invece è quella da noi delineata nel testo.

⁵ Vd. *infra*, §§ 3.5. e 4.1. Cf. le 'pretese' degli oligarchici di dover dominare perché «più giusti» o «superiori per *gnome*» alle quali risponde Trasibulo in Xen. *Hell.* II 4, 40-41. Non è casuale che il democratico Atenagora qualifichi come *amathestatoi* e come *adikotatoi* i membri della fazione oligarchica siracusana (Thuc. VI 40, 1): con ciò, rovescia contro di loro entrambe le accuse rivolte al governo del *demos* (su ciò vd. *infra*, § 3.3.).

⁶ Vd. al riguardo Dahl 1997, 84-91, in particolare 85, dove è espresso il punto di vista di un sostenitore del 'governo dei custodi', cioè di un regime non democratico affidato ai 'migliori': «Per essere qualificati a governare, i governanti – siano essi i custodi oppure il *demos* – devono cercare attivamente di realizzare il bene della comunità. Questa qualità o inclinazione è ciò che mi piace chiamare con un nome antico: *virtù*. Quando la comprensione morale e la virtù si presentano congiuntamente nello stesso individuo, si ha un governante *moralmente competente*. Ma anche la competenza morale non basta: come sappiamo tutti, la strada che porta all'inferno è lastricata di buone intenzioni. I governanti dovrebbero anche conoscere i mezzi migliori, più efficaci e più appropriati per conseguire fini desiderabili. In breve, dovrebbero possedere anche un'adeguata *conoscenza tecnica o strumentale*» (corsivi nel testo originale).

3. Il *demos*, sia considerato nei suoi singoli membri che visto come entità collettiva⁷, non ha la competenza (né morale né intellettuale)⁸ per prendere decisioni politiche positive per la comunità. Se poi si tratta di ricoprire ruoli di responsabilità, un individuo popolare non è in grado di farlo (come Aristofane fa ammettere all'ignorantissimo Salsicciaio dei *Cavalieri*)⁹.
4. Né il *demos*, in quanto incompetente, è in grado di valutare/apprezzare la competenza altrui (per assegnare, ad esempio, le cariche pubbliche): è la tesi centrale dei *Cavalieri* di Aristofane, o il tema ricorrente nel Vecchio Oligarca quando lamenta che gli Ateniesi diano più spazio agli 'sciagurati' che agli 'individui utili' (*poneroi*; *chrestoi*)¹⁰.
5. Dunque il *demos*, in quanto 'incompetente', non ha diritto a gestire il potere; anzi, si potrebbe dire che non ha diritto neppure a gestire sé stesso (ad essere libero)¹¹, perché chi non è in grado di gestire sé stesso finirà per danneggiare sé stesso e gli altri. L'attuale riflessione politologica ragiona negli stessi termini: è evidente che «qualora non avesse la competenza necessaria, la gente non dovrebbe autogovernarsi» (lo scrive uno dei massimi teorici contemporanei della democrazia, Robert Dahl)¹².

⁷ La distinzione è importante: la tesi della 'saggezza della massa' (la terza delle cinque tesi democratiche: vd. *infra*, §§ 3.5. e 3.6.) si fonda proprio sul presupposto che quella capacità di buon giudizio che non è alla portata del singolo individuo comune sia invece ottenibile da una moltitudine dei medesimi individui «quando siano riuniti insieme» (così Arist. *Pol.* III 1281b1-8).

⁸ A volte la capacità intellettuale sembra pregiudicata dalla deficienza morale: vd. Theogn. I 1025 (i *deiloi* sono resi più stupidi dalla loro *kakotes*, dalla loro natura cattiva).

⁹ *Eq.* 211-212 (dove è interessante l'uso del verbo *epitropeuein*, che rimanda alla sfera dell'amministrazione, in particolare finanziaria). Sull'ignoranza del Salsicciaio e in generale dei *demagogoi* del tempo *Eq.* 188-189.

¹⁰ Ma nel Vecchio Oligarca la preferenza accordata dal *demos* ai *poneroi*, più che effetto di incapacità di scelta, è dovuta alla scelta di chi, per quanto 'cattivo', è a favore del *demos*: [Xen.] *Atb. Pol.* 1, 1-7 e 2, 19-20. Su questo punto cf. *infra*, § 5.2.

¹¹ Sul legame fra competenza e utilità (chi è competente in un certo ambito è utile e buono), ed ancora fra competenza e libertà (chi è competente in un certo ambito è libero di agire in quell'ambito, e viceversa sarà privo di libertà d'azione nei campi in cui non ha competenza) vd. Plat. *Lys.* 210b-d. La riduzione in schiavitù del *demos* è l'obiettivo finale del Vecchio Oligarca, ed è conseguenza logica del malgoverno (*kakonomia*) di cui è responsabile il governo del *demos*: vd. [Xen.] *Atb. Pol.* 1, 8-9, su cui Ferrucci 2013a, 93-107.

¹² Dahl 1997, 138. Cf. Brennan 2018, 189-219, nel capitolo dedicato al «diritto a un governo competente»: «i cittadini hanno quantomeno presuntivamente il diritto a sottostare a un corpo decisionale competente, ovvero che eserciti con competenza qualsiasi potere politico abbia su di loro» (191).

6. Oppure, detto in altri termini, è interesse dello stesso *demos* cedere il governo a gruppi sociali più capaci di comprendere le questioni, e quindi più utili per il bene comune ('bene comune' non meglio definito: ma questo è un altro aspetto), perché il governo di tali individui e/o gruppi sociali difende il *demos* dai propri stessi errori (oppure da chi, sfruttando la sua minorità intellettuale, lo inganna e lo sfrutta: su ciò vd. *infra*, § 2.3.)¹³.
7. I gruppi sociali 'più capaci' sono quelli che, per effetto della loro nascita, agiatezza ed educazione ricevuta (sia di tipo formale che informale), hanno quelle doti intellettuali e morali che permettono loro di prendere decisioni buone (cioè tali in base al criterio del bene comune).

Questa sequenza di argomentazioni, che le fonti antidemocratiche esprimono in modo più o meno esplicito, rende chiaro per quale motivo 'i pochi' amino qualificarsi come 'intelligenti' (*synetoi*)¹⁴, 'saggi' (*sophoi*)¹⁵, e, particolarmente ad Atene, 'utili' (*chrestoi*)¹⁶; peraltro è interessante l'uso del termine *achrestos* già nella 'legge di Drero', fra 650 e 600 a.C.: il cittadino, se è tale, è 'utile', perché è in grado di contribuire al 'bene comune'¹⁷. Dai *chrestoi*, infatti, c'è da aspettarsi che venga quella «deliberazione utile alla polis» (πόλις / χρηστόν τι βούλευμα) che il Teseo euripideo

¹³ Tale concezione è espressa lucidamente nel *corpus Theognideum*: vd. in particolare i vv. 233-234 («per un popolo stupido, un *esthlos* costituisce torre e baluardo»); 667-682 (la nave dello Stato, in mano ai *phortegoi*, è a rischio di naufragio; cf. 855-856).

¹⁴ Battisti 1995.

¹⁵ Così in Pindaro, *Pyth.* II 87, per definire il regime oligarchico, in opposizione al regime ove comanda «la massa impetuosa» (ὁ λάβρος στρατός; sul valore dell'espressione vd. *infra*, n. 23): nella prima apparizione della classificazione tripartita dei regimi politici, già attorno al 470 a.C. l'opposizione fra democrazia e oligarchia è strutturata sulla base del criterio del 'buon governo' e della competenza (la *Pitica II* è databile fra il 477, per il riferimento all'intervento di Ierone a Locri, ed il 467 a.C., anno della morte di Ierone).

¹⁶ Sul termine vd. Cagnetta - Petrocelli - Zagaria 1978, che notano come si tratti di un «concetto tipicamente attico» (332); probabilmente, ciò avviene per effetto del contesto democratico; vd. pure Sealey 1975, 256 s.; Mosconi 2008, 12-19; Nicosia 2019, 217-218; cf. Rosenbloom 2004, 63-65 sull'uso ad Atene come etichetta sociale in relazione a vari aspetti dello stile di vita (anche se lo studioso non tiene conto dei molti casi in cui il termine non ha valore sociologico, ma genericamente 'morale': una ambiguità propria di moltissimi termini del lessico sociale, come evidenzia Nicosia 2019).

¹⁷ Vd. Meiggs - Lewis 2, 2-3, r. 4. Essere ἀκριστός è la condanna che spetta a chi cerchi di ricoprire la carica di *kosmos* prima dell'intervallo fissato dalla legge. Sul valore del termine cf. Raaflaub - Wallace 2007, 23 (per i quali indica un individuo privo di alcuni diritti politici, in particolare dell'accesso alle cariche); più ampiamente De Rossi 2017, 11 interpreta il termine come «privo di diritti civili» (e quindi escluso dal «diritto di partecipare attivamente alle decisioni della comunità») e rimanda a *chrestoi* usato in

pone al centro del processo decisionale democratico, appunto sulla base del principio, già ricordato, che il potere trae legittimità dal suo essere utile (Eur. *Suppl.* 438-439)¹⁸.

Una strategia analoga caratterizza la dinamica sociopolitica nelle democrazie contemporanee, nelle quali la fede acritica nella meritocrazia (dove il 'merito' è legato al possesso di intelligenza e istruzione) è divenuta «lo strumento oggi maggiormente impiegato dai gruppi privilegiati per costruire la propria superiorità»¹⁹, al punto che autorevoli pensatori politici considerano «the tyranny of merit» uno dei principali problemi della democrazia contemporanea²⁰.

Le principali accuse rivolte contro la competenza del *demos* nell'esercitare il governo e i testi più significativi al riguardo sono ben noti²¹: per questo saranno ricordati molto rapidamente, perché ciò è necessario per mettere a fuoco i termini del dibattito. L'interesse è infatti rivolto, in queste pagine, alle repliche di parte democratica, che reagiscono in vario modo alle accuse di parte avversa.

accezione simile in un trattato arcaico fra Sparta e Tegea (Arist. fr. 592 R³ *apud* Plut. *Mor.* 292b).

¹⁸ Sulla frequente definizione dei *chrestoi* (intesi come gruppo sociale) come *chrestimoi*, 'utili' alla *polis*, vd. Rosenbloom 2004, 64, con i numerosi *loci* citati in n. 34 (per il V sec. Eup. fr. 129 K.-A. e Eur. *Or.* 909-913). Il rapporto etimologico fra *chrestos* e *chraomai* è sfruttato in Aristoph. *Ran.* 727-735, in un passo in cui si insiste sulla qualificazione educativa dei *chrestoi* stessi (cf. Mosconi 2002, 314 e Rosenbloom 2004, 65); similmente, in Aristoph. *Pax* 910-911, *chrestos* (riferito a Trigeo) è usato nel senso originario di 'utile', con un dativo di vantaggio (πολίταις). In Thuc. II 40, 2 Pericle definisce chi non si interessa e/o non prende parte all'attività politica οὐκ ἀπράγμονα, ἀλλ' ἀχρεῖον (dove il termine sembra alludere polemicamente alla qualifica di *chrestoi* usata nell'autorappresentazione dei gruppi antidemocratici; il passo sembra avere di mira i ceti agiati disimpegnati: cf. Carter 1986, 27-28): μόνοι γὰρ τὸν τε μηδὲν τῶνδε [= τὰ πολιτικά] μετέχοντα οὐκ ἀπράγμονα, ἀλλ' ἀχρεῖον νομίζομεν, ecc. L'idea centrale di questo passo, in ogni caso, è che il buon cittadino è tale perché 'utile' alla comunità: ad Atene ideologia democratica e oligarchica condividono il medesimo punto di partenza. E, infatti, al di là dell'uso sociologico, la qualifica di 'utile' diviene un elemento fondamentale nella rappresentazione del 'buon cittadino' nelle fonti riconducibili all'ambito della democrazia ateniese: ne raccoglie un buon numero Gilli 1988, 538 n. 2. Si veda pure χρῆσιμος, su cui LSJ, *GEL*, s.v. A.2. (con vari esempi, fra cui vd. Eur. *Or.* 910, dove l'essere *chrestimos* si manifesta nelle riunioni assembleari).

¹⁹ Volpato 2019, 42-44; citazione da 42. In generale, sui «processi di legittimazione» della superiorità sociale *ibid.*, 33-49.

²⁰ Vd. Sandel 2021.

²¹ Cf. Yunis 1996, 40-43, che raccoglie le fonti al riguardo nel paragrafo intitolato «The Dēmos Are Too Stupid to Decide Wisely».

2.2. NON SA GOVERNARE PERCHÉ ASSOLUTAMENTE INCAPACE DI APPRENDERE E RAGIONARE

Nel *logos tripolitikos* di Erodoto, il sostenitore dell'oligarchia, Megabizo, condanna il governo del *demos* soprattutto sulla base del criterio della (in)competenza, dando invece un peso minore al criterio morale (che costituisce l'altro tema ricorrente nella polemica antidemocratica, ma meno rilevante: vd. *infra*, qui e § 2.3.):

ὀμίλου γὰρ ἀχρηίου οὐδέν ἐστι ἀξυνετώτερον οὐδὲ ὕβριστότερον. καίτοι τυράννου ὕβριν φεύγοντας ἄνδρας ἐς δῆμον ἀκολάστου ὕβριν πεσεῖν ἐστὶ οὐδαμῶς ἀνασχετόν. ὁ μὲν γὰρ εἴ τι ποιέει, γινώσκων ποιέει, τῷ δὲ οὐδὲ γινώσκειν ἔνι· κῶς γὰρ ἂν γινώσκοι, ὃς οὔτε ἐδιδάχθη οὔτε εἶδε καλὸν οὐδὲν [οὐδ'] οἰκίον, ὥθειε τε ἐμπεσῶν τὰ πρήγματα ἄνευ νόου, χειμάρρῳ ποταμῷ εἵκελος;

nulla infatti è più stupido né più arrogante di una folla inutile. Ed è assolutamente intollerabile che uomini che vanno fuggendo l'arroganza di un tiranno cadano in quella di un popolo sfrenato. Perché il tiranno, se fa qualcosa, lo fa ragionando; ma nel popolo non c'è 'ragionare'. Come potrebbe ragionare, infatti, chi non è stato istruito e non ha visto mai nulla di bello che gli sia familiare, chi senza riflettere si getta sulle cose e le sconvolge, simile a un fiume in piena? (Her. III 81, 1-2)²²

Il governo del *tyrannos* è segnato dalla *hybris*, ma almeno è un governo potenzialmente competente (in quanto fondato sul *gignoskein*). La massa, invece, alla *hybris* e alla *akolasia*, aggiunge la massima stupidità (οὐδέν ἐστι ἀξυνετώτερον) e quindi l'incapacità di *gignoskein*, cioè di prendere una decisione fondata su informazione e razionalità (una decisione competente, appunto); essa si comporta come un elemento naturale, privo di autoconsapevolezza (ecco il senso della similitudine col *χειμάρρῳ ποταμῷ*)²³. Ed è quindi «inutile» per definizione (si noti la posizione dell'aggettivo). Per Megabizo, il *demos* non è neppure capace di comprendere il proprio stesso bene. Pertanto, la democrazia, insomma, sarebbe un danno per il *demos* stesso, e il governo dei migliori viceversa

²² Si segue il testo di S.M. Medaglia in Asheri 2005, 112, *ad loc.*, ma nel passaggio εἶδε καλὸν οὐδὲν [οὐδ'] οἰκίον si è preferito, con molti editori del testo, espungere οὐδέ: vd. l'apparato critico *ibid.*

²³ Anche nella *Pitica II* di Pindaro, accanto al regime oligarchico definito come governo dei *sophoi* (v. 87), il popolo è definito «impetuoso» (*Pyth.* II 86: ὁ λάβρος στρατός), con un termine utilizzato in origine (in Omero) «only of wind and water» (così LSJ, *GEL*, s.v.) e poi spesso per elementi naturali: è lo stesso meccanismo concettuale (la riduzione della componente popolare ad elemento naturale, quindi per definizione privo di capacità intellettuali) presente nelle parole di Megabizo.

farebbe il bene di tutti, anche del *demos*. Si tratta di una tesi tipica della tradizione antidemocratica fino all'età contemporanea²⁴ (mentre al contrario uno dei fondamenti concettuali della democrazia è l'assunto che ognuno è il miglior giudice dei propri interessi); ma, come detto nell'Introduzione, la polemica intorno alla democrazia sembra riprodurre, a distanza di secoli e in modo indipendente, schemi concettuali simili, legati alla natura stessa dei problemi.

Si noti che, nelle parole di Megabizo, all'incompetenza del *demos* si associano anche difetti morali: emerge, in modo implicito, l'idea che la competenza politica è la somma di competenza morale e competenza intellettuale.

Sono degni di nota due elementi concettuali del passo:

1. l'incompetenza sembra derivare sia da mancanza di istruzione (vd. κῶς γὰρ κτλ.) sia da un difetto ontologico del *demos* (vd. ἀζυνετώτερον), senza una chiara gerarchia fra i due fattori (ma vd. *infra*);
2. emerge una (acuta) distinzione fra l'istruzione di tipo formale (οὐτ' ἐδιδάχθη) e una educazione informale, frutto di una lunga consuetudine e familiarità con 'quel che è bello e buono', *to kalon* (οὔτε εἶδε καλὸν οὐδὲν οἰκίῳν). Le *élites*, come è noto, godevano (e godono ancor oggi)²⁵ di entrambi i tipi di formazione: quella 'istituzionale' ricevuta presso il *didaskalos*, e quella conosciuta per esperienza diretta (εἶδε) nelle occasioni sociali proprie degli *aristoi*, a cominciare dal simposio; queste occasioni rendono il *kalon* qualcosa con cui si ha familiarità (οἰκίῳν). Anche questo è un aspetto ben studiato dalla sociologia contemporanea (è nota l'opera di Pierre Bourdieu) ove si distingue *capitale culturale incorporato* e *capitale culturale istituzionalizzato*²⁶. Poiché la familiarità con il *kalon* si acquisisce solo attraverso l'appartenenza ad un certo ambiente sociale, l'effetto finale è ribadire l'impossibilità per il *demos* di giungere al *gignoskein*.

In modo analogo, il Vecchio Oligarca²⁷ attribuisce al *demos* sia limiti morali che limiti intellettuali²⁸. Tuttavia è interessante notare come in

²⁴ Cf. Dahl 1997, 96: nella tradizione antidemocratica è centrale l'asserzione secondo cui solo una minoranza di individui è in possesso di quelle virtù morali che permettono «una loro partecipazione al governo di sé stessi».

²⁵ Volpato 2019, 101-105.

²⁶ Bourdieu 1979, citato da Volpato 2019, 62.

²⁷ Si sceglie qui la denominazione di 'Vecchio Oligarca' solo per fruire di una etichetta meno impersonale che quella di 'Pseudo-Senofonte'; sulle origini e sui limiti della denominazione *Old Oligarch* vd. Canfora 1980, 13-16.

²⁸ Vd. 1, 7: il *chrestos* ha virtù e competenza (*arete*; *sophia*), mentre chi appartiene al *demos* è caratterizzato da ignoranza e viziosità (*amathia*, *poneria*); cf. 1, 5, con l'attribuzione al *demos* di «ignoranza, indisciplina, viziosità» (*amathia*, *ataxia*, *poneria*),

vari passaggi l'autore sembra dar più evidenza, rispetto ai criteri morali, all'incapacità intellettuale del *demós*, sia nei suoi singoli membri sia come massa. Lo mostrano una serie di affermazioni che ricorrono, non a caso, nella sezione in cui si illustrano le caratteristiche generali della *politeia* degli Ateniesi cui è dedicato l'opuscolo (1, 2-9)²⁹: il *demós* non è in grado di ricoprire quelle cariche che sono decisive per il bene dell'intera cittadinanza e le lascia volentieri a coloro che sono «i più capaci» (*dynatotatoi*), riconoscendo di non poter «giovare» (1, 3); il *demós* è caratterizzato da 'incapacità di apprendere', *amathia*, e 'assenza di educazione', *apaideusia* ([Xen.] *Ath. Pol.* 1, 5; cf. 1, 7: in totale 4 occorrenze)³⁰; esso interviene nella *Boule* e in *Ekklesia* in preda alla follia (vd. *μαινομένους* in 1, 9); il *poneros*, cioè il popolano visto come moralmente degradato, non è capace di concepire proposte utili alla comunità, ma solo proposte utili «a sé e ai suoi simili»³¹, cioè al *demós* inteso come 'classe popolare' (e quindi, implicitamente, dannose per la città nel suo complesso: ciò si lega all'affermazione in 1, 3)³²; la democrazia implica la *kakonomia*, il 'malgoverno', e non si cura dell'*eunomia* (1, 8). Anche l'affermazione di apertura, secondo cui il *demós* ateniese prevale perché «spinge le navi» (1, 2), si iscrive in questa prospettiva: l'atto meccanico del 'remare' è l'unico elemento che 'giustifica' la demo-crazia ('giustifica' non in senso morale!)³³.

mentre «i migliori» (*beltistoi*) sono caratterizzati da «minima sfrenatezza e ingiustizia, e grandissima attenzione verso ciò che è utile» al bene comune. Cf. Faraguna 2011, 85-86: per il Vecchio Oligarca i migliori sono distinti dal *demós* soprattutto da un «fattore insieme etico e culturale, di educazione». Lista delle qualità attribuite al *demós* dal Vecchio Oligarca in Marr - Rhodes 2008, 170-172; vd. pure l'elenco di termini contrapposti per designare 'cattivi' e 'buoni' in Lapini 1997, 22-23. Una ricca collezione di studi recenti sull'opera è offerta da Bearzot - Landucci - Prandi 2011.

²⁹ Sulla evidente unità di questa sezione e la sua articolazione interna vd. ad esempio Marr - Rhodes 2008, 61-63. Una dettagliata analisi di questa sezione e della sua coerenza interna in Ferrucci 2013a.

³⁰ In [Xen.] *Ath. Pol.* 1, 5, alla *amathia* e alla *apaideusia*, si aggiungono *ataxia* e *poneria*, ed ancora (come si ricava indirettamente dal confronto con le doti dei *beltistoi*) *akolasia* e *adikia*.

³¹ Accuse del genere spiegano bene la ricerca del consenso che è stato visto come elemento caratterizzante delle votazioni assembleari nelle democrazie greche: cf. Canevaro 2018, in particolare 142-144.

³² [Xen.] *Ath. Pol.* 1, 6-7: *νῦν δὲ λέγων ὁ βουλόμενος ἀναστάς, ἄνθρωπος πονηρός, ἐξευρίσκει τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ τε καὶ τοῖς ὁμοίοις αὐτῷ. εἰποῖ τις ἄν, τί ἂν οὖν γνοίη ἀγαθὸν αὐτῷ ἢ τῷ δήμῳ τοιοῦτος ἄνθρωπος; οἱ δὲ γινώσκουσιν ὅτι ἡ τοῦτου ἀμαθία καὶ πονηρία καὶ εὐνοία μᾶλλον λωσιτελεῖ ἢ ἡ τοῦ χρηστοῦ ἀρετὴ καὶ σοφία καὶ κακόνιοια. Nella triplice antitesi, *amathia* si contrappone a *sophia*; la *sophia* attribuita al *chrestos* è un concetto avvicicabile alla nostra 'competenza': *sophia* comprende sia la conoscenza che la capacità di farne buon uso.*

³³ Cf. Mosconi 2004, 27-29; sul concetto di 'giusto' in questo passo vd. *ibid.*, 27 n. 13 e 28 n. 18.

E viceversa gli *oligoi* sono qualificati, in questa sezione e in tutto il *pamphlet*, soprattutto col termine *chrestoi*, talora rinforzato da *dexiotatoi*, ‘i più capaci’ (come in 1, 6 e 1, 9)³⁴; così come la situazione descritta in 1, 3 e l’uso stesso del termine *dynatotatoi*³⁵ presuppone l’idea che la ‘capacità’ (cioè della capacità di giovare al bene comune) sia il vero elemento discriminante per l’accesso al potere. Il che è un presupposto che un democratico avrebbe potuto condividere (vd. *supra*, § 1.1.) senza però condividere la limitazione di tale capacità ad un ristretto gruppo. Nel passo che chiude l’illustrazione teorica dell’ideale politico del Vecchio Oligarca, cioè in 1, 9, l’*eunomia* viene presentata, significativamente, come effetto del governo dei *dexiotatoi* e dei *chrestoi*, senza che nel passo intervengano altre qualifiche di carattere morale, e il loro buon governo consiste nell’impedire ad «individui in preda a follia» di partecipare alla *Boule*, di intervenire nei pubblici dibattiti, di riunirsi e votare nell’*Ekklesia* (*bouleuein, legein, ekklesiazein*). Perché tale insistenza sulle doti intellettuali rispetto a quelle morali (comunque presenti)? Forse perché in questo ambito, quello intellettuale, era più facile mostrare in modo indiscusso la superiorità dell’*élite* (essendo la capacità morale meno facilmente ostensibile rispetto al livello di istruzione): in 1, 13, non a caso, l’autore arriva a presentare la propria classe come quella di «coloro che praticano la ginnastica e la *mousike*», riprendendo un elemento ricorrente nel dibattito politico di V secolo a.C.³⁶ D’altra parte, si vedrà che circa le capacità intellettuali del *demos* la posizione del Vecchio Oligarca è meno univoca di quanto sembrerebbe a prima vista, probabilmente perché risente degli innegabili successi del regime democratico ateniese (vd. *infra*, § 5.2.).

In ogni caso, pur con lievi differenze, sia il Vecchio Oligarca che il Megabizo erodoteo (due testi forse separati da una manciata d’anni)³⁷

³⁴ Vd. la lista in Marr - Rhodes 2008, 172. Si noti 1, 3, con distinzione fra le *archai chrestai* e *ou chrestai* (condotte in modo utile o dannoso): solo le prime portano salvezza «al *demos* tutto»; in questo caso, il *demos* rinuncia ad esse e le affida ai *dynatotatoi*. Qui *chrestos* è usato, volutamente, nel senso originario del termine.

³⁵ Sulla corretta interpretazione del termine in questo passo (‘i più capaci’ e non ‘i più potenti e influenti’) vd. Flores 1982, 19-20. Non sembra, come vuole Flores (*ibid.*), che qui il discorso del Vecchio Oligarca presupponga la teoria protagorea della *technè politike*, che viene stravolta; più semplicemente, il Vecchio Oligarca accetta l’idea che l’accesso al potere debba rispondere al criterio della capacità di contribuire al bene comune.

³⁶ Su [Xen.] *Ath. Pol.* 1, 13 e la sua corretta interpretazione vd. Mosconi 2002.

³⁷ Per la datazione dell’*Athenaion Politeta* pseudosenofontea, si veda la rassegna in Tuci 2011 (cf. Bearzot 2011 per una rassegna delle ipotesi sulla paternità dell’opera); Prandi 2011 conclude per il 413 a.C. come *terminus ante quem*. Circa la datazione di

presentano l'incompetenza del *demós* come conseguenza di caratteristiche innate degli individui, non modificabili o modificabili solo attraverso l'appartenenza ad una diversa classe sociale: è la posizione definita, negli studi contemporanei sulla sociologia della disuguaglianza, come 'essentialismo'³⁸.

2.3. NON SA GOVERNARE PERCHÉ, ANCHE SE POTENZIALMENTE CAPACE DI APPRENDERE, PRIVO DEL TEMPO NECESSARIO

Accanto alla posizione oltranzista del Vecchio Oligarca e, con qualche differenza, del Megabizo erodoteo, vi è però un atteggiamento antidemocratico che prende in considerazione la possibilità teorica di una competenza del *demós*, salvo negarla nella realtà dei fatti. Il *demós* non ha competenza nella politica non per limiti sostanziali, ma perché la sua condizione di *penia*, cioè la necessità di lavorare per vivere, sottraendogli tempo libero³⁹, gli impedisce comunque di acquisire tale competenza; in questa prospettiva, ovviamente, non è possibile attribuire al *demós* difetti morali.

Questa posizione emerge nelle parole dell'Araldo tebano, portavoce della visione oligarchica, nel famoso agone delle *Supplici* euripidee (vv. 417-422), peraltro in anni vicinissimi a quelli della *Costituzione degli Ateniesi* pseudosenofontea⁴⁰. Qui ritorna l'idea che l'incompetenza e l'incultura del *demós* (dimostrata nel modo più evidente dalla rozzezza linguistica) lo rendono inadatto a governare:

ἄλλως τε πῶς ἂν μὴ διορθέων λόγους / ὀρθῶς δύναιτ' ἂν δῆμος εὐθύνειν πόλιν.⁴¹

[Xen.] *Ath. Pol.*, chi scrive propende per una datazione al 431-424 a.C., sulla base delle argomentazioni di Canfora 1980, 63-78. Per quanto riguarda Erodoto, è noto che la conclusione della redazione delle *Storie* si deve collocare non molto dopo l'inizio della guerra del Peloponneso: vd. Asheri 1988, x.

³⁸ Vd. Volpato 2019, 40-42.

³⁹ Perché, come puntualizzava Aristoph. *Pl.* 552-554, πένης indica non chi è privo del necessario per vivere, ma chi, per procurarselo, deve lavorare e non può vivere come un *rentier* (cf. LSJ, *GEL*, s.v.). In Eur. *Suppl.* 420, citato *infra*, γαπόνος [...] πένης collega la *penia* al *ponéin*. Sui termini sociopolitici connessi alla radice *pen-* vd. Nicosia 2019, 237-239; sulla *penia* nella società ateniese vd. ora Taylor 2017.

⁴⁰ Le *Supplici* di Euripide si collocano fra 423 e 420 (vd. Cecchet 2015, 89, con ulteriore bibliografia); per il Vecchio Oligarca, come accennato *supra*, qui si propende per una datazione al 431-424 a.C. Su Eur. *Suppl.* 417-422 breve discussione in Cecchet 2015, 91-92.

⁴¹ Si noti il rapporto διορθέων > ὀρθῶς [...] εὐθύνειν. Dalla scorrettezza linguistica si passa all'impossibilità di guidare correttamente la *polis*, secondo la tradizionale

e dal momento che non è in grado di organizzare correttamente i propri discorsi, come potrebbe una massa popolare dirigere rettamente uno Stato? (*Suppl.* 417-418)

Tuttavia, l'araldo euripideo parla non di 'capacità di giudizio' e 'intelligenza' (*gnome; synesis*), che potrebbero essere qualità innate, ma di 'sapere' (*mathesis*), cioè di una qualità che si può acquisire⁴². In ciò il fattore discriminante è la disponibilità di tempo:

ὁ γὰρ χρόνος μάθησιν ἀντὶ τοῦ τάχους / κρείσσω δίδωσι.

il tempo, infatti, non la fretta, rende più forte il sapere. (*Suppl.* 419-420)

Questa è una posizione diversa, più moderata sul piano teorico (anche se gli effetti pratici sono i medesimi), rispetto a quella di chi (Vecchio Oligarca e Megabizo) presenta il *demos* come ontologicamente incapace di apprendere, cioè stupido. Ed è altrettanto significativo quel che viene detto immediatamente dopo:

γαπόνος δ' ἀνήρ πένης, / εἰ καὶ γένοιτο μὴ ἀμαθής, ἔργων ὕπο / οὐκ ἂν δύναίτο πρὸς τὰ κοῖν' ἀποβλέπειν.

un contadino, un uomo che ha bisogno di lavorare, se anche non fosse ignorante, non avrebbe la possibilità di volgere l'attenzione al bene comune. (*Suppl.* 420-422)

Qui emerge un atteggiamento più conciliante. Viene infatti presa in considerazione la possibilità che un contadino povero⁴³ possa essere non

associazione fra 'parola' e 'pensiero' (evidente nella duplicità del termine λόγος), da cui consegue l'idea che il modo di parlare rivela in modo sicuro la qualità intellettuale dell'individuo: vd. ad esempio Isoc. III 5 («il parlare come si deve è considerato il segno più evidente del pensare bene») e Sen. *Ep.* 114, 1 («come sono i discorsi degli uomini, così sono le loro vite»); cf. Marincola 2007a, 119. L'utilizzo dell'accusa di scorrettezza e/o confusione nell'espressione in quanto segno dei medesimi vizi nel pensiero, allo scopo di delegittimare un eventuale ruolo decisionale, appare già nel primo episodio della letteratura greca in cui si manifesta la tensione fra 'governo dei pochi' e 'governo dei molti', quello di Tersite: le sue parole sono descritte da Omero come «prive di decoro», pronunciate «senza effetto, e non in ordine» (Hom. *Il.* II 213-214); Odisseo lo definisce «parlatore scriteriato» (II 246: ἀκριτόμυθε) come l'autore stesso lo aveva definito «parlatore smodato» (II 212: ἀμετροπής). Assenza d'ordine, di criterio, di misura sono gli stessi concetti impliciti nel nesso euripideo μὴ διορθέων: vd. LSJ, *GEL*, s.v. διορθέω (διορθέω è una variante usata dal solo Euripide: vd. LSJ, *GEL*, s.v.).

⁴² Visto che la μάθησις è un processo («the act of learning, getting of knowledge») e il suo effetto («education, instruction»): vd. LSJ, *GEL*, s.v.

⁴³ Non è casuale che l'attacco dell'Araldo si diriga soprattutto sulla mancanza di tempo del *gaponos*: perché i contadini sono ostacolati anche dalla distanza fisica rispetto al centro urbano. Un aspetto su cui insiste Aristotele nell'elogio della democrazia

ignorante e non incapace di apprendere; con la precisazione che però, a quel punto, interverrebbe un secondo fattore a limitare la competenza politica dell'«uomo che deve lavorare per vivere», cioè il fatto che, impegnato negli *erga*, non avrebbe il tempo di interessarsi alle questioni concernenti la comunità (si noti che il discorso dell'araldo verte non sull'impossibilità di aver tempo per ricoprire una qualche magistratura, ma più ampiamente sull'impossibilità di *πρὸς τὰ κοινὴ ἀποβλέπειν*, cioè di 'volgere lo sguardo' alle questioni politiche distogliendolo dal lavoro)⁴⁴. In tal modo, il risultato finale renderebbe comunque politicamente incompetente il contadino che vive lavorando (*γαπόνος ἀνὴρ πένης*): non per assenza di buona disposizione intellettuale e/o di formazione culturale, bensì per assenza del tempo necessario a seguire le mutevoli vicende della politica⁴⁵.

Che una simile critica cogliesse un *punctum dolens*⁴⁶ lo mostra il fatto che l'*Epitafio* di Pericle affronta il problema del rapporto fra la necessità di lavorare (*penia*) e possibilità di contribuire al bene comune in due distinti passaggi: in Thuc. II 37, 1 (ove il riferimento alla *penia* è esplicito) e ancora in II 40, 2, dove si afferma che la cura degli affari privati (in altri termini, una condizione di *penia*, come quella cui si fa riferimento in II 40, 1) non impedisce una adeguata conoscenza di quelli pubblici (su ciò vd. *infra*, § 4.1.). Nel IV secolo Isocrate fonderà la propria rivalutazione della democrazia areopagica appunto sulla diversa disponibilità

agraria in cui il popolo partecipa poco alle riunioni dell'Assemblea (*Pol.* VI 1318b9 ss.), mentre al contrario «la massa degli operai, dei commercianti e dei salariati, girovagando per la piazza e il centro della città [...] può riunirsi facilmente in Assemblea» (VI 1319a28-30).

⁴⁴ Interessante il valore pregnante di *ἀποβλέπειν*, reso evidente dal preverbo: «look away from all other objects at one» (così LSJ, *GEL*, s.v.). Con il semplice preverbo *ἀπο-*, l'Araldo ribadisce il vincolo intellettuale costituito dalla necessità di lavorare, implicita nella qualifica di *γαπόνος penes* ed esplicita con *ἔργων ὕπο*. Sul rapporto fra lavoro e partecipazione politica nell'Atene di IV secolo Mansouri 2010.

⁴⁵ La netta differenza fra il Vecchio Oligarca e il passo qui esaminato delle *Supplici* di Euripide circa le origini della *amathia* dell'uomo povero non viene colta da Taylor 2017, 45 n. 69. D'altra parte, è vero che molte caratteristiche attribuite al *penes* sono indicate con termini costruiti con prefissi negativi, cioè sono intese come 'assenza' e 'privazione' di qualità e risorse: vd. Taylor 2017, 45-46.

⁴⁶ Sulla base di queste considerazioni è dunque eccessivamente ottimistica Taylor 2018, 364 quando afferma che, ad Atene, le variazioni stagionali nei lavori agricoli «provided relative slack times which created opportunities for participation even for the subsistence farmer»: se le fonti insistono sul problema, evidentemente tale problema esisteva. Perché, a parte il tempo dei lavori agricoli, i contadini dovevano impiegare altro tempo per raggiungere il centro urbano dove si svolgeva la vita politica, come aveva ben presente Aristotele (*Pol.* VI 1318b ss.; 1319a30).

di tempo fra ceti possidenti, in grado di aver tempo libero per gli affari pubblici, e cittadini impegnati nel lavoro⁴⁷.

Argomentazioni simili ricorrono, significativamente, anche nel dibattito politologico contemporaneo: in contesti pienamente democratici la professionalizzazione dell'attività politica viene motivata come conseguenza del tempo necessario ad acquisire una preparazione adeguata⁴⁸. Lo stesso vale per la democrazia rappresentativa, che viene giustificata da Benjamin Constant perché essa riduce il tempo destinato dai comuni cittadini alle questioni pubbliche, preservando quello destinato agli «interessi privati», che è la sfera in cui si esplica appunto la 'libertà dei moderni'⁴⁹.

Ma è bene tornare al testo di Euripide, perché le parole dell'Araldo, a prima vista concilianti⁵⁰, finiscono per aggiungere un ulteriore elemento che invece aggrava il peso della incompetenza politica del *demos*. Infatti, la conseguenza dell'assenza di familiarità con la vita politica rende il *demos* pericoloso, seppure involontariamente, perché, essendo incapace di esercitare un giudizio autonomo, esso diviene facilmente vittima dell'oratoria di un *πονηρὸς ἀνὴρ*:

ἦ δὴ νοσῶδες τοῦτο τοῖς ἀμείνοισιν, / ὅταν πονηρὸς ἀξίωμι' ἀνὴρ ἔχη / γλώσση
κατασχὼν δῆμον, οὐδὲν ὦν τὸ πρίν.

⁴⁷ Isoc. VII 26-27.

⁴⁸ Sulla assenza o scarsità del tempo necessario per acquisire una competenza politica come elemento per negare la competenza politica dei molti vd. le osservazioni messe in bocca ad un ipotetico sostenitore del 'governo dei custodi' (*guardianship*) in Dahl 1997, 91-92.

⁴⁹ Su ciò Constant 2005, 30-31. Il contrasto fra tempo per le questioni politiche e tempo per gli affari privati, con la preferenza data al secondo, è uno dei temi di notevole modernità presenti nell'Anonimo di Giamblico: vd. 7, 3-4, con il ricco commento di Mori 2003, 287-305.

⁵⁰ Cecchet 2015, 91-92 si spinge a negare il carattere antidemocratico delle critiche dell'Araldo: a suo giudizio i vv. 417-418 esprimono «doubt and criticism of democracy that even its supporters might raise»; anzi, il problema del 'tempo per la vita politica' sollevato dall'Araldo «reflects a commonplace often repeated by litigants in private lawsuits, who are eager to show that they are not busybodies». In realtà, non è assolutamente possibile accostare 'l'assenza di tempo per l'attività politica di un cittadino' con 'l'assenza di tempo per intentare accuse giudiziarie': la partecipazione alla vita politica è un dovere, la litigiosità giudiziaria è una colpa! Inoltre, se è vero che i sostenitori della democrazia sono consapevoli del problema costituito dal tempo a disposizione, essi lo risolvono in tre modi: sostenendo che in realtà l'impegno nel lavoro non impedisce una conoscenza adeguata delle questioni politiche (è la posizione di Pericle in Thuc. II 40, 2: vd. *infra*, § 4.1.); presupponendo che ogni cittadino possiede in quanto cittadino una competenza politica sufficiente (§ 4.4.), al punto che la condizione lavorativa non impedisce di saper contribuire al bene comune (così Pericle in Thuc. II 37, 1); infine, sul piano fattuale, fornendo con i *misthoi* i mezzi concreti per risolvere il problema.

certo, questo è una sofferenza per i migliori, quando un furfante abbia prestigio, dopo aver soggiogato con la propria parola il popolo, lui che prima era nulla. (*Suppl.* 423-425)

Come si vede, anche in questo specifico aspetto l'Araldo tebano delle *Supplici* si fa portavoce di una propaganda antidemocratica 'moderata', che evita un giudizio duro nei confronti della controparte popolare (e proprio per questo può essere retoricamente più efficace): il *demos* viene presentato come vittima incolpevole (si noti *κατασχών*) della bassezza morale (*poneria*) altrui, e ciò avviene per effetto di una incompetenza non ontologica ma meramente dovuta alle circostanze; il *demos* non è esso stesso direttamente *poneros*, come invece nel Vecchio Oligarca, ma semmai subisce il maligno influsso di *poneroi prostatai* (così è in *Eur. Suppl.* 240-243).

Sarebbe interessante poter determinare se questo diverso atteggiamento, meno sprezzante e meno aggressivo, sia determinato da una precisa scelta di Euripide per meglio caratterizzare l'Araldo tebano come un personaggio ambiguo e subdolo⁵¹ oppure se esso rifletta una effettiva evoluzione della propaganda antidemocratica, o comunque di una parte di essa: quella più consapevole che, in un contesto in cui ormai la democrazia è una realtà affermata, gli argomenti antidemocratici non possono attribuire al *demos* una minorità sostanziale⁵².

D'altra parte, la rappresentazione del *demos* come facile vittima di inganni è un tema ricorrente nella polemica contro un ruolo politico della massa. Questa idea costituisce la base della trama dei *Cavalieri* di Aristofane; è presente nelle parole di 'Dario' all'interno del *logos tripolitikos* erodoteo, ed ancor prima in Solone e in diversi passaggi del *corpus Theognideum*, in cui il *demos* (considerato in genere artefice di mali e

⁵¹ Vd. la caratterizzazione dell'Araldo come *παρεργάτης λόγων* (*Suppl.* 426).

⁵² Significativo, ad esempio, che ad insistere sul fattore 'tempo' come limitazione oggettiva per l'acquisizione di una sufficiente competenza politica sia un autore quale Isocrate, le cui posizioni politiche rappresentano una critica moderata alla democrazia radicale (si è parlato a questo proposito di 'teramenismo' di Isocrate: vd. Canfora 1990, in particolare 64): vd. VII 26, ove si elogia il regime areopagitico perché attribuiva la cura degli affari comuni solo a coloro che disponevano di tempo libero e patrimonio sufficiente (τοὺς δὲ σχολὴν ἄγειν δυναμένους καὶ βίον ἱκανὸν κεκτημένους ἐπιμελεῖσθαι τῶν κοινῶν), lasciando al *demos* solo il controllo sulle magistrature. In III 17, Isocrate sfrutta il medesimo argomento per sostenere il regime monarchico, perché in esso il medesimo individuo resta sempre in carica per molto tempo; mentre nei regimi democratici la durata annuale delle cariche impedisce ai cittadini di acquisire la necessaria competenza (i magistrati finiscono la loro carica «prima ancora di capire qualcosa dei problemi dello Stato e acquisirne esperienza»: πρὶν αἰσθῆσθαι τι τῶν τῆς πόλεως καὶ λαβεῖν ἐμπειρίαν αὐτῶν).

di inganni) viene invece rimproverato per l'essere facilmente vittima di inganni (ovviamente, da parte di individui malvagi quali i *mounarchoi*)⁵³. Non direttamente *poneros* ma vittima di *poneroi*, il *demos* resta comunque politicamente incompetente: non è in grado di guidare la *polis* né di scegliere chi può farlo; è nel suo stesso interesse lasciare che le *élites* tradizionali lo guidino e lo difendano.

2.4. NON SA GOVERNARE: INFATTI NON SA GESTIRE NEPPURE I PROPRI BENI

In un momento di poco successivo alle *Supplici* si colloca il discorso attribuito da Tucidide al *leader* democratico siracusano Atenagora (415 a.C. per la collocazione cronologica; la composizione o rielaborazione del discorso da parte di Tucidide deve ovviamente risalire agli anni successivi)⁵⁴. Come si vedrà (*infra*, § 3.3.), il discorso di Atenagora costituisce uno dei testi più importanti nel quadro qui delineato, il che è ovvia conseguenza del fatto che quella siracusana fu l'altra grande democrazia del mondo greco di V secolo a.C. assieme a quella ateniese⁵⁵.

Nelle parole di Atenagora la posizione dei critici della democrazia (introdotti con una formulazione che ricorda l'interlocutore 'ingenuo' del Vecchio Oligarca)⁵⁶ costituisce una ulteriore variazione sul tema:

⁵³ Per 'Dario' vd. Her. III 82, 4: in una democrazia i *kakoi* si associano ma agiscono di nascosto; solo l'intervento di un individuo capace è in grado di difendere la comunità dai malvagi, e costui, ammirato dalla massa, diviene perciò monarca; la massa, insomma, non è in grado né di scoprire chi la danneggia né di difendersi da sola. Per Solone vd. fr. 9 West, 3-4 (il *demos*, «per la propria stupidità», è vittima dell'inganno di un *mounarchos*). Per il *corpus Theognideum* vd. 846-850 (il «*demos* dalla testa vuota» è «desideroso di un padrone», *philodespotos*) e 1037-1038 («è difficilissimo ingannare l'*aner agathos*»: il che implica che è facile ingannare un *kakos*). Allo stesso filone di pensiero appartiene la tradizione (probabilmente aristocratica, in quanto insieme antitirannica e antidemocratica) visibile in Her. I 59, 5, secondo cui il *demos* degli Ateniesi, «ingannato», accettò di istituire una guardia del corpo per Pisistrato.

⁵⁴ Sul discorso di Atenagora in Thuc. VI 36-40 vd. Mader 1993, Bloedow 1996, Andrews 2009, Giangiulio 2015, 89-95.

⁵⁵ Per un inquadramento storico della democrazia siracusana di V secolo a.C. vd. Giangiulio 2015, 77-96 e Intrieri 2021, 13-17. Analisi del discorso di Atenagora in relazione al contesto politico siracusano in Intrieri 2021, 92-98; 76-99 per la coppia di discorsi in Thuc. VI 33-40.

⁵⁶ Thuc. VI 39, 1: φησεται τις = [Xen.] *Atb. Pol.* 3, 7; cf. 1, 6 (εἴποι δ' ἄν τις), 1, 7 (εἴποι τις ἄν), e ancora 1, 15; 3, 3. In Atenagora c'è un esempio della tecnica ricorrente nel Vecchio Oligarca, quella di presentare una affermazione altrui alla quale si replica subito dopo (una lista degli «imagined criticism answered in the work» in Marr - Rhodes

φήσει τις δημοκρατίαν οὔτε ξυνητόν οὔτ' ἴσον εἶναι, τοὺς δ' ἔχοντας τὰ χρήματα καὶ ἄρχειν ἄριστα βελτίστους.

Qualcuno dirà che il potere del popolo, la democrazia, non è né sensata né equa, mentre i detentori della ricchezza sono i più capaci di governare nel modo migliore. (Thuc. VI 39, 1)⁵⁷

In prima posizione, accanto alla accusa di essere un regime di parte⁵⁸, vi è la solita accusa di stupidità (rivolta però non al *demos* ma alla *demokratia*, ed espressa in forma litotica: tutto ciò la rende meno insultante)⁵⁹. Ma viene introdotto un secondo argomento, fondato su una prova apparentemente oggettiva: il possesso di ricchezze mostra la capacità di gestire il proprio patrimonio (è quel che Atenagora concede subito dopo, quando afferma che «i ricchi sono i migliori custodi delle ricchezze»); chi sa gestire il proprio patrimonio sa gestire anche l'intera comunità (non è casuale l'uso di *archein*⁶⁰); quindi è bene che il potere spetti ai ricchi.

Si tratta di una concezione tipica del pensiero politico greco di matrice oligarchica⁶¹: il ricco è tale perché merita di esserlo; la ricchezza del

2008, 169-170). Per una possibile articolazione dialogica del *pamphlet* vd. Canfora 1980, 9-11.

⁵⁷ Traduzione di A. Corcella in Canfora 1996, *ad loc.* Per la replica di Atenagora vd. *infra*, § 3.3.

⁵⁸ L'accusa ricorrente contro la democrazia come regime di una parte sociale, il *demos* inteso come 'classi popolari': vd. Canfora 1980, 34-37 e quanto osservato *supra*, § 1.2., 28 n. 41 e *infra*, 77 n. 95.

⁵⁹ Ciò appare perfettamente comprensibile, se si considera che si tratta di parole riportate da un *leader* favorevole al *demos*, quale appunto Atenagora; d'altra parte, se Atenagora riporta formulazioni pubbliche provenienti effettivamente da ambienti anti-democratici, l'*escamotage* può comunque riflettere la volontà di una critica più sfumata sul piano espressivo (anche se non sostanziale); si ricorderà che anche Alcibiade, un *leader* a suo modo democratico, definisce folle la *demokratia* e non direttamente il *demos* (Thuc. VI 89, 6).

⁶⁰ Vd. Xen. *Mem.* III 4, 6 sull'equivalenza fra guida di un coro, di un *oikos*, di una *polis*, di un esercito.

⁶¹ Vd. Her. V 29: solo i pochi che gestiscono bene le proprie proprietà hanno diritto di governare; su questa base (secondo il racconto erodoteo) viene istituito a Mileto un regime al quale viene attribuita la successiva prosperità della città (vd. Her. V 28). Che sia questo il senso della concezione criticata da Atenagora non sempre è stato colto con chiarezza: vd. Ober 1989, 194. Per l'equivalenza fra buona gestione del patrimonio e buona gestione della *polis* vd. pure Xen. *Mem.* III 4, 12. Sull'oligarchia come regime dei ricchi vd. la nota discussione in Arist. *Pol.* III 1279b11-1280a6; si noti a 1279b17 l'espressione οἱ τὰς οὐσίας ἔχοντες, volutamente neutra come quella simile utilizzata da Atenagora, τοὺς δ' ἔχοντας τὰ χρήματα. Sulla ricchezza come contrassegno di capacità politica e di *arete* nel Vecchio Oligarca vd. Lapini 1997, 33 (con ampia citazione da Will 1972, 676) e 61. Ovviamente, accanto a questa concezione vi è quella secondo cui la ricchezza dovrebbe accompagnarsi necessariamente alla nobiltà di origini; pertanto, la povertà del *gennaios* è uno scandalo, così come lo è la ricchezza del 'nuovo ricco' o

ricco ne dimostra le capacità di gestione dei propri beni e quindi, per facile trasposizione, ne dimostra le capacità di governo della comunità nel suo complesso (in termini latini potremmo dire che chi ben gestisce la *res familiaris*, insomma, saprà gestire anche la *res publica*).

Del resto, perfino il ‘democratico’ Protagora sembra presupporre che la corretta gestione dell’*oikos* e la corretta gestione della *polis* siano espressione di una medesima ‘competenza decisionale’, quel ‘buon decidere’, *euboulia*, che costituisce l’oggetto del suo insegnamento⁶².

Rovesciando l’argomentazione, se ne deduce che, in questa prospettiva, la povertà dei poveri è concepita come un loro demerito (una concezione già greca ma diffusa anche in età contemporanea)⁶³, e dimostra che non sanno gestire i propri beni per arricchirsi (si è già vista l’idea che il *demos* è incapace di concepire il proprio stesso vantaggio: vd. *supra*, § 2.2.); pertanto, i poveri sono anche incapaci di gestire la *polis*. Se nelle *Supplici* la povertà era impedimento all’acquisizione di competenza politica, qui la povertà è prova indiretta di incompetenza gestionale⁶⁴. Quan-

dell’individuo di origini modeste, e in tal caso l’arricchirsi diviene motivo di condanna, in quanto necessariamente frutto di disonestà: è la visione testimoniata ampiamente nel *corpus Theognideum*, in cui, contemporaneamente, la ricchezza viene esaltata (quando è strumento dell’*agathos*) e condannata (quando è in mano ai *kakoi*), perché «la ricchezza dovrebbe andare agli individui validi [*agathoi*] e la povertà accompagnare l’uomo privo di valore [*kakos*]» (Theogn. I 525-526): cf. Theogn. I 49-50, 53-60, 149-150, 153-154, 173-182, 183-196, 523-526 = 535-538, 667-670, 683-686, 693-694, 699-700 (ove si accusa il *plethos* di avere o considerare una sola *arete*, cioè ‘arricchire’), 717-718. Sulla visione della ricchezza (un bene necessario per gli *agathoi* e un male per i *kakoi*) in Theognide, cioè in generale nella visione aristocratica, vd. Cerri 1968, 22.

⁶² Vd. Plat. *Prot.* 318e-319a: τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων [...] καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως.

⁶³ Per il mondo greco vd. Hes. *Op.* 20 ss., 230 ss., 312 ss. Per l’età contemporanea vd. Volpato 2019, 111-116; nel mondo attuale tale concezione è spesso condivisa anche da coloro che ne sono vittime, i poveri: vd. Pimpare 2017, *passim*; per una introduzione giornalistica all’argomento e ulteriori riferimenti bibliografici vd. Szalvitz 2017. A giudicare dall’*Index locorum*, Thuc. VI 39, 1 non viene preso in considerazione in Taylor 2017.

⁶⁴ Un’idea analoga, anche se in un contesto non polemico con la democrazia, in Xen. *Mem.* III 6, 14: il giovane Glaucone potrà dimostrare di saper governare quando avrà mostrato di saper accrescere il proprio patrimonio familiare; altrimenti, l’incapacità di giovare ad un solo *oikos* sarà prova che non potrà giovare alla *polis*, composta da una pluralità di *oikoi*. Si aggiunge che la *penia* spinge al male e al crimine: vd. Lapini 1997, 57-61. In particolare, la povertà può rendere il povero esposto alla corruzione da parte del nemico, e quindi farne un possibile traditore della propria comunità: lo afferma Teramene, le cui posizioni politiche antidemocratiche si manifestarono sia nel 411 che poi nel 404 a.C. (Xen. *Hell.* II 3, 48); il concetto è applicato al caso specifico di una città sotto assedio, Enea Tattico (5, 1). In generale, la *penia* pone l’individuo in una condizione di dipendenza che, nel pensiero politico greco, nuoce alla sua indipendenza di giudizio: vd. Arist. *Rhet.* I 1367a32-33. D’altra parte, anche le forme di sostegno ai

do il Pericle tucidideo rivendica che la *penia* non impedisce a nessuno di contribuire al bene comune (Thuc. II 37, 1), quando critica l'idea che il semplice 'esser povero' sia fonte di vergogna ma nello stesso tempo invita all'arricchimento individuale (II 40, 1), vi è forse in ballo anche questo aspetto del problema e non solo la generica considerazione del disagio sociale e dell'ostacolo alla vita politica provocato dalla *penia*⁶⁵.

A questo problema si aggiunge, nella polemica antidemocratica, il fatto che la povertà dei poveri li rende avidi, interessati esclusivamente ai vantaggi materiali per il proprio gruppo⁶⁶ e quindi disonesti⁶⁷; tutto ciò conferma la loro incapacità di provvedere al bene della comunità, anche sul piano morale (nella già vista associazione fra aspetti intellettuali ed etici): anche sul piano della competenza morale, la rappresentazione della democrazia come regime dei 'poveri' è uno strumento funzionale alla negazione della possibilità stessa di un buon governo democratico⁶⁸.

Anche in questo caso possono essere rintracciati significativi paralleli fra il pensiero politico della Grecia classica e la tradizione occidentale d'età moderna e contemporanea. Uno degli argomenti con cui, fra la fine del XVIII secolo e il XIX secolo, veniva giustificata la limitazione dell'elettorato attivo e passivo su base censitaria era appunto l'idea che la povertà fosse indizio di incapacità o inerzia nel provvedere a sé stessi, e dunque, *a fortiori*, nel provvedere al bene comune⁶⁹. Ancor oggi, all'ini-

poveri attuate nel V secolo dagli esponenti dell'aristocrazia come Cimone (Arist. *Atb. Pol.* 27, 3; Plut. *Cim.* 10, 1-3; *Per.* 9, 2) e auspicate poi nel IV secolo da Isocrate (VII 32) erano funzionali a ribadire la dipendenza economica dei poveri dai ricchi (cf. Rosivach 1991, 193-195), suggerendo anche l'incapacità dei poveri di provvedere al proprio bene e, analogamente, a quello dello Stato. In questo contesto, è evidente l'effetto politico immediato dell'introduzione dei *misthoi* per le cariche pubbliche nello spezzare tali vincoli di dipendenza facendo prevalere il rapporto fra cittadino e *polis* (cf. Musti 1995, 76 s.).

⁶⁵ Sul ruolo della ricchezza come fattore discriminante per l'accesso alla vita politica nell'Atene democratica vd. Davies 1981, 125 ss., da integrare con le considerazioni di Carugati - Weingast 2018 e di Taylor 2018.

⁶⁶ [Xen.] *Atb. Pol.* 1, 3; 1, 6 (il *poneros anthropos* che interviene nell'*Ekklesia* «escogita ciò che è vantaggioso per sé e per i suoi simili»: implicitamente, si suggerisce che costui non pensa affatto al bene della comunità nel suo complesso: su questo passo vd. *infra*, § 5.2.); Arist. *Pol.* III 1279b8-9, Plat. *Resp.* VIII 557a. Su questi e altri passi cf. Taylor 2018, 349-350.

⁶⁷ Cf. Mosconi 2008, 32-39.

⁶⁸ Su ciò vd. Lenfant 2013.

⁶⁹ Si vedano le parole pronunciate nel 1795 dal presidente della Convenzione incaricata di redigere la nuova Costituzione francese, Boissy d'Anglas: «Dobbiamo essere governati dai migliori: ora, i migliori sono i più istruiti e i più interessati al mantenimento delle leggi; salvo alcune eccezioni, non troverete uomini simili che tra quelli che, possedendo una proprietà, sono legati al paese in cui essa si trova, alle leggi che la proteggono e alla pace che la conserva. [...] Un paese governato da proprietari vive

zio del XXI secolo, nelle democrazie occidentali, sono numerosi i casi di ricchi imprenditori e di *managers* (gestori delle ricchezze altrui) che hanno avuto successo nella competizione politica vantando appunto la propria ricchezza come segno di capacità e intelligenza, e quindi la loro capacità di gestire le proprie imprese come prova della loro capacità di ben governare⁷⁰.

Non è evidente, nella moderna propaganda politica, il rovescio della argomentazione (i poveri non sanno governare, e quindi non devono votare)⁷¹: ma per l'ovvio motivo che gli imprenditori che entrano in politica devono guadagnarsi il consenso di elettori molti dei quali, appunto, sono 'poveri'⁷². C'è però un robusto filone di studi politologici contemporanei in cui, pur non attribuendo ai poveri una incapacità congenita, una diffusa povertà è vista come fattore di instabilità di un regime democratico, e in cui i poveri «are cast as uncommitted, easily swayed

nell'ordine sociale, quello in cui i non-proprietari governano vive nello stato di natura». La citazione è tratta da Van Reybrouck 2015, 77, che a sua volta rimanda a Amson 2010, 235 (*non vidi*).

⁷⁰ Restano esemplari alcuni passaggi del discorso con cui in Italia Silvio Berlusconi annunciò la sua 'discesa in campo', cioè il suo ingresso nella competizione politica, nel famoso discorso pronunciato il 26 gennaio 1994: «Rinuncio dunque al mio ruolo di editore e di imprenditore per mettere la mia esperienza e tutto il mio impegno a disposizione di una battaglia in cui credo con assoluta convinzione e con la più grande fermezza. [...] Mai come in questo momento l'Italia, che giustamente diffida di profeti e salvatori, ha bisogno di persone con la testa sulle spalle e di esperienza consolidata, creative ed innovative, capaci di darle una mano, di far funzionare lo Stato» (il testo del discorso è reperibile in Rete in più sedi: vd. ad esempio <https://www.repubblica.it/2004/a/sezioni/politica/festaforza/discesa/discesa.html>). Fin nel suo primo discorso politico, Berlusconi presenta l'esperienza e l'impegno mostrati nella attività imprenditoriale come la prova di essere 'capaci di far funzionare lo Stato'. In ambito statunitense, l'esempio eminente è Donald Trump, ma accanto a lui vanno ricordati, solo per limitarsi ai più noti, Ross Perot, Mitt Romney, Mike Bloomberg. Nello stesso ambito di idee rientra la visione della ricchezza come «giusta ricompensa» per il contributo dei ricchi alla società e per la loro capacità in ambito economico, visione propria di alcune correnti del pensiero economico contemporaneo: sull'argomento vd. Sandel 2021, 64-67 e 118-156; Stiglitz 2016, 24-25, con rimando a Mankiw 2013 (sulle tesi di Mankiw vd. anche Sandel 2021, 140-141).

⁷¹ Ma è comunque vero che l'attribuzione ai poveri della responsabilità della loro stessa condizione agisce come un fattore discriminante e perfino autodiscriminante che limita l'accesso alle posizioni di potere e responsabilità, e che si aggiunge, sul piano ideologico e psicologico, alle ovvie limitazioni pratiche dovute al disagio economico: vd. Szalavitz 2017.

⁷² Analogamente, nell'Atene democratica, molti autori che muovono da posizioni favorevoli al regime democratico presentano la povertà non come una colpa o un indiscusso stimolo al crimine, ma una condizione sfortunata, indipendente dalla propria volontà, una infermità; così che i poveri sono visti «as the victims of their poverty rather than as responsible for it» (così Rosivach 1991, 190).

and essentially passive receptacles of the decisions of the non-poor»: una concezione che, per uno studioso del mondo antico, appare «rather reminiscent of Thucydides' unflattering analysis of demagogues and the harm he attributed to them after the death of Pericles»⁷³.

2.5. A PRESCINDERE DALLE SUE CAPACITÀ, IL DEMOS, IN QUANTO POVERO, HA POCO DA PERDERE E QUINDI DOVREBBE AVER POCO SU CUI DECIDERE

Alla tesi appena illustrata ('la condizione di povertà è dimostrazione dell'incapacità di gestire i propri beni e quindi anche il bene comune') può essere associata quella secondo cui le classi possidenti hanno diritto ad un maggior peso decisionale in quanto, in caso di cattive decisioni politiche, ricaverebbero maggior danno economico rispetto a chi possiede poco o nulla; pertanto, avendo maggiori interessi in gioco, sono più interessati ad una migliore gestione della *polis*.

Il principio viene riferito da Aristotele come posizione propria della fazione oligarchica:

οἱ δ' ὀλιγαρχικοὶ [φασὶ δίκαιον] ὅ τι ἂν δόξη τῆ πλείονι οὐσίᾳ: κατὰ πλῆθος γὰρ οὐσίᾳς φασὶ κρίνεσθαι δεῖν.

gli oligarchici affermano che è 'giusto' ciò che viene deciso dai detentori della quota maggiore di ricchezza; dicono infatti che bisogna decidere secondo la quantità delle ricchezze possedute. (Arist. *Pol.* VI 1318a20)⁷⁴

Ma una posizione simile è già espressa in fonti di V secolo. Per i Tebani, che sono intervenuti a Platea su invito degli aristocratici plateesi («i primi per ricchezza e per nascita»), questi ultimi sono pienamente giustificati nel tentativo di imporre un regime oligarchico, quindi nel rivendicare un esclusivo accesso al governo, perché «mettono in gioco più» di quanto abbiano i democratici plateesi⁷⁵. Una idea analoga è rintracciabile anche

⁷³ Così Taylor 2018, 352, con riferimento in particolare a Przeworski 2008.

⁷⁴ Subito dopo Aristotele critica tale posizione osservando che, sulla base di tale principio, se vi fosse un solo individuo il cui patrimonio superasse quello di tutti gli individui agiati messi assieme, allora costui dovrebbe detenere il potere da solo, con l'effetto di creare una tirannide. Aristotele, però, pur criticando l'utilizzo esclusivo di tale criterio, lo accetta nel caso in cui si venga a creare una spaccatura fra 'ricchi' e 'poveri' (1318a30-38): in tal caso, «avrà validità la decisione di coloro il cui patrimonio, dopo aver calcolato il totale degli uni e quello degli altri, risulti maggiore» (1318a37-38).

⁷⁵ Thuc. III 65, 3: καὶ πλείω παραβαλλόμενοι.

nel Vecchio Oligarca, anche se in relazione ad un aspetto specifico, quello della politica estera: le decisioni politiche del *demós* (inteso come *demós* urbano, come avviene nel *pamphlet*, secondo uno dei possibili valori del termine) sono irresponsabili anche perché il *demós* non ha interessi materiali in gioco, non subendo le conseguenze delle devastazioni nelle campagne patite invece da «coltivatori e ricchi»⁷⁶ (perdite sminuite da Pericle che le paragona ad un «giardinetto»: Thuc. II 62, 3).

Anche in questo caso specifico, peraltro, la propaganda antidemocratica sfrutta presupposti concettuali condivisibili anche da un sostenitore della democrazia, visto che lo stesso Pericle, nell'*Epitafio*, afferma, con un lessico simile a quello degli oligarchi tebani, che per chi «non mette in gioco alla pari» degli altri i propri beni, «non è possibile deliberare in modo equo e giusto» (il verbo usato è *βουλευέσθαι*: il verbo della deliberazione politica assembleare)⁷⁷; eppure tale affermazione non confligge con l'eguaglianza democratica perché i beni di cui si parla sono «i figli», cioè un elemento il cui «possesso» non dipendeva da differenze di *status* socio-economico⁷⁸.

Nella tesi antidemocratica qui presa in esame, comunque, non è in gioco un giudizio sulla eventuale competenza o incompetenza politica. Si evita, insomma, l'attacco diretto al governo popolare, con una giustificazione che vorrebbe apparire «equa» (chi rischia di più ha diritto a decidere di più). Ma l'esito comunque è lo stesso, ovvero una oligarchia censitaria. Anche a questa argomentazione, lo si vedrà rapidamente⁷⁹, può essere contrapposta una replica democratica.

⁷⁶ [Xen.] *Atb. Pol.* 2, 14. Significativo l'uso dell'avverbio *ἀδεῶς*, che vuol dire «without fear or scruple, confidently» e quindi «with impunity»: vd. LSJ, *GEL*, s.v. *ἀδεῶς*, III.

⁷⁷ Cammack 2020, part. 506-518.

⁷⁸ Thuc. II 44, 3: ἐκ τοῦ ὁμοίου παραβαλλόμενοι κινδυνεύουσιν. Anche in questo passaggio ricorre ancora una volta l'accoppiata *ison-dikaion*, già vista in Thuc. VI 39, 1 (le accuse alla democrazia riferite da Atenagora). Circa i figli come «possesso» accessibile ad ogni strato sociale, basterebbe ricordare il termine *proletarii* nel lessico sociopolitico romano.

⁷⁹ Vd. *infra*, § 3.3, 81 n. 109.

3.

TRE TESI DEMOCRATICHE SULLA COMPETENZA DEL DEMOS

I cittadini comuni sono meno competenti
dei migliori ma decidono meglio

3.1. DIFENDERE LA DEMOCRAZIA SUL PIANO ARGOMENTATIVO: UNA NECESSITÀ

Proprio perché la democrazia condivide *necessariamente* il principio secondo cui scopo di ogni governo è fare il ‘bene’ di chi è sottoposto al suo potere, la rivendicazione da parte dei ‘capaci’ di avere l’esclusivo esercizio del potere aveva un evidente impatto propagandistico. Come osserva Dahl in una considerazione di carattere generale, in ogni contesto in cui vige il principio che il governo è volto al bene comune¹, «sul piano teorico il governo dei custodi costituisce il rivale più temibile della democrazia», perché considerata «isolatamente, [...] l’Idea di Uguaglianza Intrinseca non è abbastanza solida da giustificare la democrazia»².

Per questo, anche nella riflessione contemporanea sulla democrazia, accanto alle linee di pensiero che difendono la democrazia sul piano dei valori (libertà, eguaglianza, ecc.), vi sono correnti di pensiero (l’*epistemic democracy*) secondo cui

the legitimacy of democracy as a system of governance ought to be predicated as the results of decision-making, and not only the procedural rules and practices.³

¹ Dahl 1997, 78: governo dei custodi e ricerca del bene della comunità sono concetti strettamente connessi.

² Le due citazioni rispettivamente da Dahl 1997, 77 e 125.

³ Ober 2021, 453.

Ovvero, per ritornare alla dicotomia equità/utilità illustrata nel capitolo I, si può legittimamente affermare, come appunto è stato fatto, che «un suffragio illimitato, uguale e universale sarebbe giustificato *soltanto se* non potessimo concepire un sistema che funzioni meglio»⁴.

Lo stesso vale nel mondo greco del V secolo. Le accuse all'incompetenza del *demos* non potevano essere ignorate; contro di esse, i sostenitori della democrazia greca elaborarono una serie di argomentazioni, che saranno passate in rassegna, notando come alcune di esse ricorrano anche nel dibattito attuale. In molti casi è evidente il carattere 'difensivo' di tali argomentazioni⁵, perché il principio basilare usato dai sostenitori della democrazia, come si è detto in apertura, è quello egalaritario: evidente nelle parole di Atenagora siracusano (vd. *infra*, § 3.3.), tale carattere emerge anche in Cleone (§ 3.2.), che utilizza termini e concetti tipici della prospettiva antidemocratica, e perfino nell'*Epitafio* di Pericle (vd. *supra*, § 1.1.). Ma nello sforzo di reagire alle accuse, venne elaborato un ventaglio di 'tesi democratiche' internamente coerenti, e talora fra loro interconnesse: il loro intento non era difendere la 'giustizia' della democrazia (ricorrendo ad esempio al principio dell'*isonomia*), ma la validità dei suoi risultati, cioè la correttezza delle decisioni che potevano essere raggiunte attraverso il procedimento democratico⁶.

Da tale rassegna si confermerà che il mondo greco elaborò una compiuta 'teoria della democrazia', contro la tesi espressa da molti studiosi che ne hanno negato o comunque messo in dubbio l'esistenza⁷: anche se «we have no surviving texts written with the explicit intention of explaining to a reader the principles on which Athenian democracy was

⁴ Così Brennan 2018, 46 (corsivo nel testo originale).

⁵ Lo ha reso evidente Raaflaub 1989, 60-68, che ha costruito una sorta di 'botta e risposta' fra due ipotetici interlocutori, l'uno contrario e l'altro a favore della democrazia, utilizzando le affermazioni in un senso o nell'altro presenti nelle fonti di V secolo.

⁶ Come è stato osservato, «the Athenian democracy flourished partly precisely because it harboured, and gave voice to, strenuous critics of the Athenian consensus that democracy was the most justified and desirable political system»: così Gray 2018, 76, che riprende la tesi centrale in Ober 1998.

⁷ Il capostipite di tale posizione può essere considerato Jones 1957, 41; in seguito, fra gli alfieri di questa visione Finley 1962, 9; Finley 1982, 28; Loraux 1981, 173-180 e 204-206; ed ancora Davies 2003. Cf. Ober 1989, 38; Ober 1998, 32, che vede una «relative absence of formal democratic theory in the text record» e che parla di «inventive efforts [...] to find democratic ideas lurking in extant elite texts», in riferimento agli studi di Havelock 1957 e Farrar 1988. Per l'esistenza di una teoria democratica della democrazia vd. Raaflaub 1989, 33-34; Brock 1991, 160-169; Musti 1995, 17-19; nella stessa direzione puntano molte osservazioni in Canevaro 2018 e Canevaro 2019b, anche se limitatamente alle 'regole per un buon dibattito' di cui gli oratori di IV secolo a.C. mostrano evidente consapevolezza.

predicated»⁸, le fonti riportano numerose argomentazioni a difesa della validità decisionale della democrazia, dalle quali emerge una chiara consapevolezza teorica, comune anche fra diversi contesti⁹.

In questo capitolo saranno analizzate tre diverse ‘tesi democratiche’, tutte accomunate dall’ammissione di una inferiorità sul piano intellettuale dell’uomo comune rispetto alle *élites* (che siano ‘i ricchi’ o ‘gli intelligenti’), inferiorità alla quale corrisponde, però, collettivamente, una migliore capacità di giudizio. Nel capitolo successivo, invece, saranno individuate altre due ‘tesi democratiche’, il cui tratto comune è quello di considerare nulle oppure irrilevanti le differenze individuali nelle doti intellettuali, sia che ciò avvenga per effetto della vita politica stessa (vd. *infra*, §§ 4.1.-4.3.), sia che ciò sia un dato naturale, per effetto di una capacità connaturata in ogni cittadino (§ 4.5.).

Prima di procedere, è necessaria una annotazione metodologica. L’analisi delle ‘tesi democratiche’, infatti, si fonderà in più occasioni su brani tratti da discorsi presenti nell’opera di Tucidide e ovviamente il problema dell’affidabilità storica dei discorsi inseriti dagli storici antichi nella loro opera costituisce un interrogativo ricorrente ogni volta che si utilizza tale genere di materiale¹⁰, con risposte diverse caso per caso¹¹. Nel caso di Tucidide c’è la sua promessa in I 22, 1, quella di scrivere «tenendosi il più possibile vicino al pensiero generale dei discorsi effettivamente pronunciati»¹²: ma, per i discorsi che saranno analizzati in questa sede, possiamo fidarci? Nel contesto dell’analisi svolta in questo saggio, in realtà il problema diviene assai meno rilevante, perché, anche quando vengono presi in considerazione i discorsi di un Pericle, di un Cleone, di un Alcibiade, di un Atenagora, l’obiettivo di queste pagine non è mettere in luce il pensiero specifico dell’uno o dell’altro personaggio storico, ma cogliere, attraverso le loro parole, idee che circolavano nel contesto del tempo.

Il che è perfettamente possibile. Perché Tucidide scrive ad un pubblico di contemporanei, che a quei discorsi avevano assistito e che quei

⁸ Così Ober 1998, 30. Il giudizio di Ober, in ogni caso, va corretto almeno per quanto riguarda l’*Epitafio* di Pericle, che è espressamente dedicato a mostrare *epitēdeumata, politeia e tropoi* (democratici) degli Ateniesi (Thuc. II 36, 4).

⁹ Come osserva Brock 1991, 161 (ripreso da Musti 1995, 17), se è vero che non possediamo una teoria scritta e sistematica della democrazia, questo non vuol dire che non esista un pensiero democratico intuibile e ricostruibile attraverso vari testi, e che i democratici non abbiano argomentato e propagandato le proprie idee.

¹⁰ Per un inquadramento complessivo vd. Marincola 2007a, 120-127.

¹¹ Infatti «actual practice [...] may have differed not only from historian to historian but sometimes also from speech to speech within an individual historian»: così Marincola 2007a, 120.

¹² Per i discorsi in Tucidide vd. Porciani 2007.

personaggi politici avevano conosciuto: ciò implica che le parole messe in bocca all'uno o all'altro apparissero, ai destinatari dell'opera tucididea, se non corrispondenti a quanto detto, almeno plausibili. Insomma: se Tucidide (III 37 ss.) ritiene di poter attribuire a Cleone l'argomentazione secondo cui gli uomini comuni fanno scelte politiche più equilibrate rispetto alla *élite*, non si può essere sicuri che Cleone abbia espresso tali concetti proprio nel corso del 'dibattito su Mitilene', e neppure che Cleone abbia mai espresso tali concetti; però, si potrà essere ragionevolmente sicuri che tali concetti apparissero a Tucidide come normali sulla bocca di un democratico del suo tempo, e che quindi lo storico non abbia inventato tali argomentazioni per 'riempire' di contenuto un discorso totalmente inventato (in uno sforzo di virtuosismo argomentativo e retorico come quello imputato da Polibio a Timeo)¹³; tanto più che, sempre in I 22, 1, Tucidide fa riferimento *anche* al criterio della 'massima verosimiglianza' come guida per la composizione dei discorsi¹⁴.

A *fortiori*, quando avverrà di analizzare concezioni espresse come principi generali in opere teatrali (cioè testi che sono destinati al grande pubblico e sottoposti al vaglio delle autorità cittadine prima di arrivare alla rappresentazione), è ragionevole pensare che non si tratti di idee peculiari del singolo autore, ma di idee che l'autore ripropone sulla scena avendole recepite come idee condivise; lo stesso vale per altri testi destinati ad una fruizione pubblica come le orazioni di IV secolo (che saranno utilizzati come riscontro rispetto alle analisi dei testi di V sec. a.C.)¹⁵.

Tutto ciò è confermato dal fatto che è possibile ritrovare idee simili in vari altri testi, testi non solo letterari o filosofici, ma anche testi ufficiali (vd. l'esempio portato in § 3.6.); ed è confermato dal fatto che, in diverse occasioni, tali idee sono presentate appunto come idee diffuse a livello collettivo (vd. al riguardo le esplicite ammissioni di Aristotele e del *Protagora* platonico)¹⁶. Per i fini della presente indagine, tutto ciò è più che sufficiente e questa considerazione chiuderebbe il discorso: quando nella presente trattazione si scriverà 'Pericle' o 'Cleone' o 'Atenagora', si

¹³ Su ciò vd. Marincola 2007, 123-125.

¹⁴ Su questa duplicità in Thuc. I 22, 1 ('riproduzione fedele' e 'ricerca della verosimiglianza') cf. Marincola 2007a, 121-122 e soprattutto Porciani 2007, 328-331 (con rimando a precedenti studi del medesimo autore), che mostra come il criterio della verosimiglianza non implichi invenzione, quanto piuttosto «*the search for the most likely probability in the reconstruction of speeches*» (330; corsivo nel testo originale).

¹⁵ Per questo approccio cf. Ober 1989, 35 (per l'oratoria di IV sec. a.C.) e Cecchet 2015, 31-33 (che prende in considerazione anche i testi teatrali).

¹⁶ Plat. *Prot.* 322d-323a, 323c, 324c, 326d, 328d; Arist. *Pol.* III 1283b30-35, VI 1318a18-19. A questi passi si fa riferimento *infra*, §§ 3.6., 4.1., 4.4.

intende semplicemente parlare delle idee loro attribuite, non prendere posizione circa l'effettiva provenienza di tali idee dai concreti individui con tali nomi¹⁷. Tuttavia è possibile assumere un atteggiamento più fiducioso, verificando di volta, per singole affermazioni, la consonanza con principii o comportamenti attribuiti ai medesimi personaggi da altre fonti: se ciò è impossibile nel caso di Atenagora siracusano (su cui l'unica fonte è Thuc. VI 35, 2-41, 1), o comunque difficile nel caso di Cleone, viceversa per il Pericle della sezione 'costituzionale' dell'*Epitafio* (Thuc. II 37-41, 1) si riscontra in più aspetti una consonanza fra dichiarazioni di principio e comportamenti concreti (cf. *infra*, § 4.1.). Ma ciò è comunque materia per altri studi¹⁸. In questa sede, basti la certezza minimale che le 'tesi democratiche' qui analizzate sono espressione di una *communis opinio*, e non invenzione della penna di Tucide.

3.2. LA PRIMA TESI DEMOCRATICA: L'ORGOGGIO INTELLETTUALE ACCECA, LA CONSAPEVOLEZZA DEI PROPRI LIMITI RENDE PIÙ EQUILIBRATI NEL GIUDIZIO

La prima argomentazione utilizzata dai difensori della democrazia contro le accuse antidemocratiche circa l'incompetenza del *demos* si trova espressa nel modo più netto e più chiaro da Cleone nel corso del dibattito sulla sorte dei Mitilenesi:

χείροσι νόμοις ἀκινήτοις χρωμένη πόλις κρείσσων ἐστὶν ἢ καλῶς ἔχουσιν ἀκύροις, ἀμαθία τε μετὰ σωφροσύνης ὠφελιμώτερον ἢ δεξιότης μετὰ ἀκολασίας, οἷ τε φαυλότεροι τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς ζυετωτέρους ὡς ἐπὶ τὸ πλεόν ἄμεινον οἰκοῦσι τὰς πόλεις.

leggi meno buone che restano però inalterate rendono una città più forte di quanto fanno leggi ineccepibili che però rimangono lettera morta, e l'ignoranza congiunta all'autocontrollo si rivela più utile dell'acume privo di regola, e le persone più semplici di norma amministrano la città meglio di quelle intellettualmente più dotate. (Thuc. III 37, 3)¹⁹

¹⁷ Si ricordi però che Tucide dichiara comunque di voler riprodurre, nei suoi discorsi, «the entire reasoning laid out in the speeches that were actually spoken», secondo la convincente interpretazione offerta da Porciani 2007, 331 (cf. 330-331). In questa sede sono appunto gli aspetti argomentativi quelli oggetto di attenzione, cioè proprio quelli su cui insiste in particolare la dichiarazione di veridicità in Thuc. I 22, 1.

¹⁸ Sia permesso rimandare, per un tal genere di approccio, a Mosconi 2005, Mosconi 2014a, Mosconi 2014b.

¹⁹ Traduzione di M. Cagnetta in Canfora 1996, *ad loc.* (con minime modifiche).

Cleone ammette sì la *amathia* dei molti (un fatto che ha indotto, ingiustificatamente, a vedere qui un Cleone vicino agli oligarchici²⁰), ma rovescia l'associazione fra *amathia* e *akolasia* ('impunità' e quindi 'sfrenatezza') ricorrente nei testi antidemocratici e che era un ovvio luogo comune²¹: l'*amathia* si accompagna ad un atteggiamento di autocontrollo (*sophrosyne*), la *dexiotes*, 'abilità', si associa alla *akolasia*. L'*akolasia*, che il Vecchio Oligarca considerava propria del *demos*, e che Alcibiade attribuisce alla democrazia assieme alla solita 'insensatezza' (*anoia*)²², avviene qui un tratto dei *dexiotoi*, cioè delle *élites*²³; e viceversa, quella *sophrosyne* che, nella tradizione aristocratica, è il vanto delle classi ben educate e uno *slogan* usato dagli oligarchi (Thuc. VIII 53, 3; cf. III 82, 8 vs. *isonomia politike*)²⁴, è caratteristica degli *amatheis*, cioè del *demos*.

²⁰ Lang 1972, ripreso da Saldutti 2014, 60 n. 67. Vd. pure Saxonhouse 2006, 153.

²¹ Per l'associazione fra *amathia* e *akolasia* come caratteristica propria del *demos* vd. *supra*, § 2.2. Cf. l'associazione fra *amathia* e *thrasos*, nelle parole di Pericle in Thuc. II 40, 3 (l'*amathia* genera *thrasos*) e in Eur. *TrGF* 552 K. (*amatheis thrasys*). Si fa fatica a capire perché Andrews 1994, 36 consideri le tre *gnomai* di 37, 3 «not paradoxical». Certamente è «wholly conventional» l'idea che la stabilità delle leggi sia positiva (34), ma non l'esaltazione delle 'leggi peggiori', e neppure le altre due affermazioni presenti nel testo.

²² Sulla *akolasia* del *demos* nel Vecchio Oligarca cf. Nakategawa 1995, 34-36. Le parole di Alcibiade in Thuc. VI 89, 5-6.

²³ Cf. Thuc. VI 39, 2 (all'interno del discorso di Atenagora siracusano) sulla rapacità sfrenata della *ὀλιγαρχία*, che τῶν δ' ὀφελίμων οὐ πλεονεκτεῖ μόνον, ἀλλὰ καὶ ξύμπαντ' ἀφελομένη ἔχει: la *pleonexia* è una manifestazione di *akolasia*, ed è essa pure una caratteristica che il Vecchio Oligarca presenta come tipica del *demos*, che si arricchisce e si procura vantaggi in molti modi (ad esempio 1, 3 [su cui cf. Lapini 1997, 45, che nota il rapporto con Thuc. VI 39, 2]; 1, 13; 1, 15; 1, 17; 2, 9-10; sulla *pleonexia* del *demos* nel Vecchio Oligarca, Ferrucci 2013a, 38-49); cf. ancora Arist. *Pol.* VI 1318b16-17 sul fatto che, nella vita politica, «la massa, *hoi polloi*, cerca più il guadagno che l'onore». In Atenagora, la pretesa di voler riservare per sé ogni vantaggio materiale viene invece presentata come un desiderio coltivato soprattutto da οἱ τε δυνάμειοι καὶ οἱ νέοι. Per l'associazione fra *anoia* associata ad *akolasia* e ricchezza vd. Isoc. VII 5: ma è un contesto di IV secolo, che insiste sui mali della ricchezza eccessiva o recente (cf. tutto il *Pluto* di Aristofane); cf. Lapini 1997, 61. Sui sospetti verso l'impunità dei ricchi grazie alla loro ricchezza nell'oratoria giudiziaria di IV secolo vd. Ober 1989, 217-219 e 221-226. Sulla *akolasia* «among the nobility» dell'Atene di V secolo a.C. vd. le fonti raccolte in Nakategawa 1995, 34 n. 12, fra cui vd. Aristoph. *Ach.* 601 ss., 813 ss.; *Eq.* 1369 ss.; *Nub.* 12-18, 837 ss.; *Vesp.* 687, 1299 ss. Notevole è Xen. *Mem.* III 5, 19, dove si nota con sconcerto che, mentre gli Ateniesi impegnati nella flotta, di bassa condizione sociale, sono obbedienti ai comandi, al contrario «cavalieri e opliti, che sembrano essere l'*élite* fra i cittadini per la loro [*kalokagathia*], sono i più indisciplinati fra tutti»; ma, come osserva Nakategawa 1995, 34-35, per gli equipaggi delle navi da guerra ateniesi una attenta disciplina era una vitale necessità.

²⁴ Rademaker 2004, 76 ss. (per la lirica arcaica) e 216-218 per l'uso politico del termine nell'Atene post-periclea; cf. 208-216 per la *sophrosyne* come vanto tipicamente spartano.

Le successive parole di Cleone in 37, 4²⁵ esplicitano il ragionamento che è alla base della opposizione fra ἀμαθία τε μετὰ σωφροσύνης e δεξιότης μετὰ ἀκολασίας: la posizione di Cleone si fonda su una fine analisi delle dinamiche psicologiche proprie delle élites intellettuali, tradite dal loro stesso complesso di superiorità²⁶. Chi è *amathes* e si riconosce tale, consapevole dei propri limiti, è maggiormente disposto a rispettare le decisioni collettive, a tener conto delle opinioni altrui, a cambiare idea, a riconoscere la proposta migliore perché non si sente sminuito dal fatto di non averla concepita da sé:

οἱ δ' ἀπιστοῦντες τῇ ἐξ αὐτῶν ξυνέσει ἀμαθέστεροι μὲν τῶν νόμων ἀξιοῦσιν εἶναι, ἀδυνατώτεροι δὲ τοῦ καλῶς εἰπόντος μὲμψασθαι λόγον, κριταὶ δὲ ὄντες ἀπὸ τοῦ ἴσου μᾶλλον ἢ ἀγωνισταὶ ὀρθοῦνται τὰ πλείω.

coloro che non si affidano ad una comprensione degli eventi basata solo sulle proprie idee, da un lato sono consapevoli di essere intellettualmente più umili rispetto alle leggi, e meno capaci di criticare le parole di colui che ha parlato bene, e d'altro canto, poiché hanno l'atteggiamento di giudici imparziali piuttosto che quello di concorrenti in una gara, la maggior parte delle volte vanno nella direzione giusta. (Thuc. III 37, 4)²⁷

Viceversa, i «più intelligenti» (ξυνεωτέρους; si noti il comparativo, che presuppone una bipartizione fra due gruppi), facendo affidamento solo sulle proprie capacità²⁸, tenderanno a guardare con disprezzo ad opinioni e decisioni diverse dalle proprie e vi si adegueranno malvolentieri (essi τῶν τε νόμων σοφώτεροι βούλονται φαίνεσθαι²⁹), rendendo inefficaci le decisioni prese, e quindi instabile l'azione di governo; oppure, nella fase di

²⁵ Cf. Andrews 1994, 36 n. 55: «37, 4 certainly serves an explanatory function».

²⁶ La questione non viene affrontata nelle discussioni che Rademaker 2004, 206-208 e Saldutti 2014, 91-92 dedicano a questo passo tucidideo; il passo non viene analizzato in Lafargue 2013. Per il rapporto fra *sophrosyne* e *amathia* in Cleone vd. Bearzot 2004, anche in relazione al rapporto con il discorso di Archidamo (Thuc. I 84, 3).

²⁷ Circa ὀρθοῦνται, il verbo rimanda sia all'idea di successo che a quello della correttezza e quindi veridicità di opinioni e parole: ma discorsi e opinioni veritiere in ambito politico sono appunto quelle che portano la *polis* al successo, come Cleone aveva detto immediatamente prima (37, 3). Da notare inoltre, il rapporto lessicale con Eur. *Suppl.* 417-418.

²⁸ Per la fiducia in sé stessi come elemento che appanna il giudizio vd. le parole di Cleone in Thuc. III 37, 4 e 38, 2.

²⁹ Un concetto simile nelle parole di Archidamo, con la medesima associazione fra 'eccesso di educazione' e 'sentimento di superiorità verso i *nomoi*' in Thuc. I 84, 3 (vd. Fantasia 2003, 393 e più ampiamente Bearzot 2004): gli Spartani sono «capaci di buone decisioni perché l'istruzione ricevuta non arriva al punto di spingere ad un atteggiamento di superiorità verso le norme» (εὐβουλοὶ δὲ ἀμαθέστερον τῶν νόμων τῆς ὑπεροχίας παιδεύμενοι).

deliberazione, mossi dal piacere di essere ammirati e dalla vanità di mettere in mostra la propria *gnome* (cosa che riconosce poi lo stesso Diodoto nella sua replica a Cleone³⁰), tenderanno a criticare qualunque proposta che non sia quella da loro avanzata (infatti vogliono τῶν τε αἰεὶ λεγομένων ἐς τὸ κοινὸν περιγίγνεσθαι: 37, 4); per di più, l'innegabile intelligenza fornirà loro ogni artificio retorico e argomentativo (in III 37, 5 Cleone parla di δεινότητι); con ciò porteranno l'Assemblea a scartare decisioni valide provocando scelte erranee. Innamorati delle proprie idee e della propria intelligenza, i «più intelligenti» diventano sordi ad ogni opinione altrui, tradendo con ciò quel 'dovere all'ascolto' che è uno dei compiti e delle risorse del buon cittadino deliberante³¹; in particolare, divengono sordi e privi di obbedienza (ecco la loro *akolasia*) nei confronti di quelle 'opinioni' della massa espresse in forma di atti normativi (*nomoi*) e fondate sul senso comune³², rispetto al quale si considerano superiori.

L'argomentazione fornita da Cleone non è affatto priva di fondamento (anche se la soluzione proposta da Cleone, quella di tagliar corto con la discussione, è strumentale al proprio personale successo politico): la riflessione sulle democrazie contemporanee fa anch'essa i conti non solo con l'incompetenza delle masse, ma anche con l'«ego smisurato» degli esperti, con la «tracotanza del merito» (che conduce le *élites* intellettuali a guardare dall'alto in basso le idee dell'uomo comune), con gli errori di valutazione compiuti dagli esperti per effetto di una eccessiva confi-

³⁰ Per il 'piacere' (gusto per la discussione e vanità personale) come stimolo per i *rhetores* (senza attenzione all'effettiva vantaggiosità di quanto detto) vd. οἱ τε τέρποντες λόγῳ ῥήτορες in III 40, 3; per il desiderio di mettere in mostra la propria intelligenza vd. δηλώσαντες τὴν γνώμην in 37, 4. Per il riconoscimento, da parte dell'oratore opposto a Cleone, Diodoto, dell'effetto negativo della ricerca di popolarità sulla 'sincerità' delle proposte dei *rhetores* vd. Thuc. III 42, 5-6: la *polis* equilibrata (*sophron*) non deve attribuire eccessivo onore (*time*) a chi di solito fa buone proposte, proprio per evitare che la ricerca dell'onore diventi lo scopo degli interventi; perché, per ottenere la pubblica approvazione, chi interviene in Assemblea non dice quello che pensa, ma ciò che dovrebbe essere gradito all'uditorio. L'effetto negativo della *philotimia* sulla lucidità delle proposte da parte dei *leaders* politici è ammesso da Nicia in Thuc. VI 9, 2; vd. anche Isoc. VIII 3-11, sulla tendenza dell'*Ekklesia* a prestare ascolto agli oratori che intervengono per dire ciò l'uditorio vuole sentirsi dire. L'eloquenza in assemblea come fattore di successo sociale è già un elemento vivo nella società omerica: vd. Hom. *Il.* III 216-224; *Od.* VIII 169-173. Sul carattere competitivo del 'fare proposte' nella politica ateniese, in cui il premio è l'onore, vd. Hansen 2021, 42, con rimando a Demosth. XX 107-108 e [Arist.] *Rhet. Alex.* 1424a24 ss.

³¹ Cf. *infra*, § 4.1.

³² Vd. Thuc. III 38, 2: τὸ πάντων δοκοῦν ἀνταποφῆναι, dove l'uso del presente estende la portata del concetto (come nota Andrews 1994, 37). Sulla valorizzazione della *doxa*, «the wisdom of the common man», nelle parole di Cleone, vd. Andrews 1994, 37-39.

denza nelle proprie capacità predittive³³. Alla luce di questo confronto, vale la pena osservare che la maggiore semplicità delle questioni in gioco nel mondo greco di V secolo a.C. rispetto alla complessità del mondo contemporaneo rende le tesi di Cleone meno paradossali se calate nella realtà del suo tempo.

Detto ciò, è possibile tornare ad analizzare l'argomentazione sviluppata da Cleone con maggiore attenzione di quella che in genere gli hanno dedicato gli studiosi contemporanei. Di fronte agli effetti distorsivi della vanità personale sulle capacità di giudizio dei «più intelligenti», l'esito finale, controintuitivo ma ben argomentato, è che un regime fondato sulla *amathia* (del *demos*) assicura un governo migliore di uno fondato sulla *dexiotes* (delle *élites*), oppure, per riprendere le parole dello stesso Cleone, è «più utile» (ritorna ancora una volta il concetto di 'utilità' su cui insiste l'autorappresentazione delle *élites* antidemocratiche). Così, questo non è un paradosso anti-intellettualistico, come viene spesso definita la tesi di Cleone³⁴, non è una pura e semplice «denigration of reason»³⁵, ma si tratta di una valorizzazione dei punti di forza della democrazia, volta a dimostrare che «the uneducated people are better rulers than cultivated people»³⁶: con il che viene sanato il dilemma fra 'democrazia' e 'buon governo', fra 'principio di maggioranza' e 'principio di competenza'.

³³ Sugli errori cognitivi degli 'esperti' impegnati nelle questioni politiche vd. Nichols 2018, 173-207 (da 207 il riferimento all'«ego smisurato» degli esperti, convinti di poter decidere senza tener conto della volontà degli elettori); in particolare, sugli errori dovuti ad una sopravvalutazione delle proprie capacità intellettuali *ibid.*, 190-196. L'espressione «tracotanza del merito» in Sandel 2021, 195; cf. 100-101 e 185-186 (100 sul legame fra il «persistente parlare in termini di 'intelligente' e 'stupido'» usato dalle *élites* e conseguenti «atteggiamenti tracotanti» nei confronti delle classi subalterne).

³⁴ La posizione di Cleone in genere è stata liquidata come «paradossale» (Lapini 1997, 56), un «sophistic paradox» (Nicolai 2011, 162), una formulazione ossimorica poco argomentata (Vegetti 2017, 27), una generica manifestazione di anti intellettualismo (vd. ad esempio Hornblower 1991-2008, I, 424; cf. Andrews 1994, 33: «he openly celebrates ignorance»), una negazione del principio meritocratico delineato dall'*Epitafio* di Pericle in Thuc. II 37, 1 (Sintomer 2021, 497). È interessante notare come, al contrario, le affermazioni di Cleone siano state considerate con maggiore attenzione da studiosi provenienti dall'ambito della politologia: vd. il cenno di Sintomer 2021, 508, sul fatto che l'utilizzo del sorteggio nella formazione di assemblee deliberative nelle democrazie contemporanee darebbe spazio decisionale a «non-partisan people without career interests to defend», i quali potrebbero pertanto «to reach a judgment tending towards the public interest – an argument similar to Cleon's».

³⁵ Così Andrews 1994, 38.

³⁶ Lo riconosce Nicolai 2011, 162, per il quale questo è un «sophistic paradox»: in realtà, è per molti versi un presupposto della democrazia, in cui esperti e inesperti hanno egual peso decisionale. L'aspetto paradossale del discorso di Cleone risiede piuttosto, come giustamente evidenzia Nicolai, nel fatto che egli usa abilità retoriche «in order to demonstrate the political danger of rhetoric, obviously exploited by his opponents»

È così spiegata l'opposizione chiasmatica fra 'provvedimenti peggiori ma saldi' e 'provvedimenti ben concepiti ma privi di efficacia'³⁷: in un regime in cui i *dexioi* abbiano lo spazio che essi pretendono, vi saranno buone deliberazioni, ma queste rischieranno di restare inefficaci, perché ogni *dexios* cercherà di rovesciare l'esito delle decisioni collettive (in Assemblea oppure con il suo agire)³⁸; viceversa, dove il potere del *demos* è comunque rispettato, le deliberazioni potranno essere «peggiori», ma l'atteggiamento generale sarà di rispetto delle decisioni prese, rendendo efficaci le deliberazioni comuni³⁹. Tutto ciò renderà la *polis* «più forte», κρείσσων⁴⁰. Il termine utilizzato da Cleone (cioè dal Cleone tucidideo) rimanda all'ambito del confronto militare, dove l'instabilità politica

(*ibid.*); su questo aspetto vd. anche Mader 2017, 7-19, che evidenzia nel Cleone di Thuc. III 37-40 il riutilizzo di concetti periclei e tucididei ma deformati e stravolti in direzione opposta a quella originaria (per questa chiave di lettura vd. anche Andrews 1994).

³⁷ Vd. χείροσι νόμοις ἀκινήτοις vs. καλῶς ἔχουσιν ἀκούρις [νόμοις]: *nomoi* ha valore generico, e copre anche gli *psephismata*, non però per imprecisione di Cleone, bensì per una genericità di utilizzo propria del V secolo a.C. (cf. Andrews 1994, 36 n. 54).

³⁸ Cleone arriva a considerare questo atteggiamento come proprio di tutta la cittadinanza ateniese, che si comporta imitando gli atteggiamenti delle *élites*: Thuc. III 37, 5-6. Tuttavia, per forza di cose, il desiderio di primeggiare si manifesta, a livello della massa, non nell'avanzare proposte, ma nel dar l'impressione di saper capire prima degli altri ed anzi di saper prevedere quel che viene detto, soprattutto «quando uno parla in modo acuto» (38, 6); la gara nell'esibizione dell'intelligenza, insomma, si manifesta in tal caso nell'atto della ricezione e non in quello della proposta (Mader 2017, 14 osserva efficacemente che Cleone descrive «the 'horizontal' contest between *rhetores*» e «a simultaneous 'vertical' competition involving spectators who, unable themselves to mount the *bema*, must settle for vocal participation from the floor»). La conseguenza di questo atteggiamento di superiorità è la medesima insofferenza nei confronti delle decisioni già prese, soprattutto quando esse sono, per così dire, 'ovvie' e seguono il senso comune: come osserva Cleone in 38, 5, i cittadini ateniesi sono «i migliori, con una decisione già presa, a non volerla eseguire [...], pronti a disprezzare quel che è usuale» (ἄριστοι μετὰ δεδοκμασμένου δὲ μὴ ξυνέπεσθαι ἐθέλειν, [...] ὑπερόπται δὲ τῶν εἰωθότων: dove si noterà l'uso, forse non casuale, di ἄριστοι per chi scimmietta gli atteggiamenti degli *aristoi* propriamente detti). Il parallelismo fra *rhetores* e pubblico riguarda anche la riduzione del dibattito politico ad occasione di *hedone*, che per i *rhetores* è il piacere procurato dal compiacimento per la propria capacità retorica e per il pubblico è il piacere dell'ascolto (vd. 38, 7; 40, 2; 40, 3); l'effetto finale è l'inganno ai danni dell'uditorio ad opera di coloro che appaiono parlare meglio (37, 2; 38, 2; 38, 5): su ciò Mader 2017, 15.

³⁹ Cf. le osservazioni di Canevaro 2018, 146 n. 146, appunto all'interno di una analisi della deliberazione nella democrazia ateniese: una decisione consensuale, perfino se astrattamente meno valida di una presa a maggioranza, può essere migliore per il fatto stesso di essere sostenuta dal consenso collettivo, e quindi di non richiedere alla comunità il dispendio di energie dovuti all'esercizio della coercizione, oppure di non provocare tensioni che comunque indeboliscono l'efficacia e l'effettiva realizzazione della decisione stessa.

⁴⁰ Sul valore di κρείσσων vd. Hornblower 1991-2008, I, 423, *ad loc.*

poteva avere conseguenze immediatamente rovinose: come appunto sarebbe avvenuto ad Atene nella spedizione in Sicilia, il cui fallimento fu dovuto, secondo Tucidide, soprattutto alle contese politiche interne⁴¹. La finezza della argomentazione di Cleone sulla preferibilità di provvedimenti politici non ottimali ma stabili è testimoniata dal fatto che una tesi simile ricorre anche in Aristotele: egli mette in guardia dal perseguire un progressivo miglioramento nella legislazione con continui interventi, osservando che, se il miglioramento ottenuto è minimo, «il vantaggio apportato dal mutamento non compenserà il danno provocato dall'abitudine di disobbedire alle autorità», abitudine provocata dall'instabilità delle norme (*Pol.* II 1269a15-19).

Quanto agli effetti rovinosi della competizione fra i «più intelligenti» anche quando essi sono mossi dal desiderio di avanzare proposte utili al bene comune, è interessante notare che una argomentazione simile si ritrova all'interno del *logos tripolitikos* erodoteo. Allorché il Dario erodoteo punta a proporre la monarchia come migliore forma di governo, si trova nella necessità di evidenziare i limiti della oligarchia (come i sostenitori della democrazia, dunque, ma andando in una direzione opposta!) ed è appunto sulla conflittualità interna determinata proprio dall'orgoglio intellettuale che egli insiste:

ἐν δὲ ὀλιγαρχίᾳ πολλοῖσι ἀρετὴν ἐπασκέουσι ἐς τὸ κοινὸν ἔχθρα ἴδια ἰσχυρὰ φιλέει ἐγγίνεσθαι: αὐτὸς γὰρ ἕκαστος βουλόμενος κορυφαῖος εἶναι γνώμησιν τε νικᾶν [...].

Nell'oligarchia invece, tra i molti che impiegano la propria virtù per l'interesse pubblico, di solito sopravvengono forti inimicizie personali: volendo ciascuno essere il primo e far vincere le proprie opinioni [...]. (*Her.* III 82, 3)⁴²

Come Cleone, anche Dario non nega la capacità dei membri delle *élites* di fornire proposte positive per la gestione della comunità, come mostra il riferimento alla 'virtù per l'interesse pubblico' (ἀρετὴν [...] ἐς τὸ κοινόν): qui *arete* equivale alla *dexiotes* di cui parla Cleone ed è la stessa *arete* che il Vecchio Oligarca considera connaturata agli *oligoí*⁴³; tale *arete* consiste nella competenza in ambito politico, come mostra il successivo γνώμησι. Dario, però, aggiunge che proprio la convinzione di possedere capacità intellettuali superiori alla media conduce ognuno (ἕκαστος) dei

⁴¹ Vd. *Thuc.* II 65, 11; sui problemi del giudizio espresso da Tucidide rispetto alla narrazione della spedizione in Sicilia dello stesso Tucidide nei libri VI e VII, vd. Fantasia 2003, 502-504, *ad loc.* e, in questa sede, § 5.3.

⁴² Traduzione di A. Fraschetti in Asheri 2005, *ad loc.*

⁴³ [*Xen.*] *Ath. Pol.* 1, 7 e 2, 19 (ove si noti πεφυκέναι).

membri delle *élites* a voler γνώμησί [...] νικᾶν, essendo convinto di avere l'idea migliore, secondo lo spirito agonale proprio della tradizione greca e fortissimo anche nell'ambito intellettuale: una rappresentazione che è analoga all'insistenza di Cleone, nel medesimo discorso sopra analizzato, sulla rappresentazione del dibattito assembleare come una 'gara' oppure, il che è lo stesso, una 'esibizione' che ha carattere agonale, in cui «ciascuno» cerca di mettersi in mostra⁴⁴. L'effetto finale di tutto ciò non è esplicitato da Dario, ma è facilmente intuibile (Thuc. III 37, 4-5 ne è la conferma): ognuno, volendo essere κορυφαῖος e ritenendosi intellettualmente superiore, metterà in discussione le decisioni altrui, perfino quelle dei propri pari, e le contrasterà spinto non dalla visione del bene comune, ma dall'amor proprio⁴⁵.

Anche Tucidide condivide l'idea generale che, in un regime oligarchico, «ciascuno pretende di essere di gran lunga il primo» molto più di quanto avvenga sotto un regime democratico (vd. Thuc. VIII 89, 3); è proprio questo spirito di competizione, per Tucidide, il principale fattore di crisi del neonato regime oligarchico dei Quattrocento. Platone condivide la stessa concezione: il desiderio di onori, la *philotimia*, è il tratto

⁴⁴ Vd. ἀγωνισταί in Thuc. III 37, 4; ξυνέσεως ἀγῶνι in 37, 5; ἐκ τῶν τοιῶνδε ἀγῶνων τὰ μὲν ἄθλα in 38, 3; ἀγωνοθετοῦντες e θεαταὶ μὲν τῶν λόγων γίγνεσθαι, ἀκροαταὶ δὲ τῶν ἔργων in 38,4; σοφιστῶν θεαταῖς εὐκότερος καθήμενοι in 38, 7; si ricordi pure δηλώσαντες τὴν γνώμην (dove δηλώσαντες rimanda alla 'messa in mostra' propria di una competizione); cf. ancora ἀγωνίσαιτ' ἄν in 38, 2; ἀγῶνα in 40, 3. Il lessico della gara e quello dello spettacolo rimandano entrambi all'idea di competizione, dato il carattere quasi sempre agonale degli spettacoli nella società ateniese. Sul 'ciascuno' vd. 38, 6: μάλιστα μὲν αὐτὸς εἰπεῖν ἕκαστος βουλόμενος δύνασθαι. Sulla critica ai sofisti contenuta nel discorso di Cleone vd. Saldutti 2014, 59-60, e già prima Gomme 1962, 306-307, Hornblower 1991-2008, I, 427. Saldutti 2014, 59-60, collega queste affermazioni di Cleone alla polemica platonica contro la *theatrokratia* (*Leg.* III 700a-701a), e ne ricava l'immagine di un Cleone «conservatore ostile alla modernità», preoccupato per l'effetto delle nuove forme culturali, teatro e retorica, sulla democrazia; a chi scrive sembra che la polemica di Cleone sia perfettamente comprensibile come una critica alle pretese di superiorità intellettuale delle *élites* rispetto alla massa dei cittadini, nell'ambito della difesa della capacità della democrazia di compiere decisioni intelligenti.

⁴⁵ Una argomentazione simile è espressa da Alcibiade in Thuc. VI 18, 7 (nel discorso di replica a Nicia): τῶν ἀνθρώπων ἀσφαλέςτατα τοῦτους οἰκεῖν οἱ ἄν τοῖς παροῦσιν ἦθεσι καὶ νόμοις, ἦν καὶ χεῖρω ἢ, ἥκιστα διαφόρος πολιτεύουσιν. Qui ricorre la medesima idea che 'leggi meno buone ma stabili' siano garanzia di successo per la comunità (Alcibiade insiste sul concetto di sicurezza, mentre Cleone aveva insistito su quello di potenza; ma la differenza è irrilevante, e si spiega con il fatto che Alcibiade sta appunto replicando al discorso di Nicia, incentrato sul tema del rischio: Thuc. VI 10); rimane implicito in Alcibiade, ma non assente, il polo concettuale opposto costituito da 'mutamento delle leggi' + 'ricerca di leggi migliori'. Per le argomentazioni di Alcibiade in Thuc. VI 18 vd. *infra*, § 3.6.

dominante dei regimi aristocratici tradizionali e li conduce al conflitto interno e quindi al fallimento o alla sconfitta⁴⁶.

Ma lo stesso vale per le *élites* della democrazia: un problema di cui le fonti di V secolo a.C. mostrano piena consapevolezza. Così, per Tucidide le *idiai philotimiai* e la conflittualità fra *leaders* di pari livello sono l'elemento che guida le proposte politiche di costoro e un fattore determinante della storia politica ateniese post-periclea e Alcibiade ne è un esempio⁴⁷; un passo dello *Ione* di Euripide presenta l'ostilità reciproca fra *leaders* politici che hanno una posizione di prestigio (*axioma*) come una condizione inevitabile, indipendente dalla loro collocazione politica⁴⁸; i *Cavalieri* di Aristofane mostrano gli effetti rovinosi della rivalità personale fra *leaders* o aspiranti tali (così la commedia rovescia contro i capi democratici, Cleone compreso, le accuse dello stesso Cleone contro i *dexiotatoi!*). Nel IV secolo (ma rievocando una realtà dell'ultima parte del V sec. a.C.), Senofonte constata come l'ambizione di intervenire in Assemblea, in cerca di gloria e per desiderio di primeggiare, conduceva i rampolli aristocratici a prendere la parola anche senza aver nulla di concreto e valido da dire, con l'esito di esporsi al ridicolo⁴⁹.

L'intervento stesso di un oratore in Assemblea era soggetto a dinamiche 'spettacolari', che gli conferivano un carattere 'agonale', di autoaffermazione personale: con tutti gli effetti distorsivi che ne derivavano⁵⁰.

⁴⁶ Plat. *Resp.* VIII 548c, 550b. Precisamente, Platone parla di regime 'timocratico', distinguendolo dall'oligarchia, che è invece basata sul censo (550c-554b): esso corrisponde, sostanzialmente, ad un regime aristocratico come quello delineato dal Megabizo erodoteo, un regime oligarchico non ancora segnato dall'ascesa di 'nuovi ricchi'. Nel regime timocratico la ricerca dell'onore e del primato personale costituisce la preoccupazione principale dei ceti dirigenti: come avviene in Omero ma anche, in certi contesti, fino al V secolo a.C. Appare significativo che un cantore della competizione fra aristocratici quale Pindaro veda un pericolo per la collettività non nella *philotimia*, ma nell'eccesso di *philotimia* (fr. 87 Puech = fr. 210 Sn.-M. su cui cf. Ferrucci 2013b, 125 n. 100).

⁴⁷ Competizione fra *leaders* nel dopo Pericle: Thuc. II 65, 7 e 10 (su ciò vd. *infra*, § 5.3.); competitività rovinosa di Alcibiade: VI 14, 2. Sheffield 2001, 208 n. 47 vede in Thuc. II 65, 7 un riferimento puntuale ad Alcibiade, ma non è necessario pensare che Tucidide avesse in mente specifici individui, come osserva Ferrucci 2013b, 126 (rassegna delle ipotesi al riguardo in Hornblower 1991-2008, I, 342 s.). Sulle occorrenze di *philotimia* in Tucidide vd. Ferrucci 2013b, 126-128; sulla *philotimia* nelle fonti di V-IV secolo vd. Ferrucci 2013b e i ricchi riferimenti in Mari 2003, 221-222.

⁴⁸ *Ion* 604-606. Cf. Eur. *Phoen.* 532-567 sulla *philotimia* come opposta alla *isotes* e come causa di rovina per le *poleis* precedentemente prospere.

⁴⁹ Vd. tutto il dialogo fra Socrate e un Glaucone non ancora ventenne in Xen. *Mem.* III 6; sulla ricerca di gloria come movente per intervenire in Assemblea vd. §§ 2, 16, 18; sul desiderio di *prostatauein* §§ 1-2.

⁵⁰ Cf. Xen. *Mem.* III 7, 3-4: Socrate esorta Carmide ad intervenire in Assemblea, perché egli mostra, nelle riunioni private (*synousiai*) con uomini impegnati in politica,

Tutto ciò perché intervenire in Assemblea con una propria proposta e riuscire a farla approvare era fonte di onore: come ricorda il Teseo difensore della democrazia nelle *Supplici*, chi interviene in Assemblea diviene «illustre» (λαμπρός)⁵¹. Lo stesso Tucidide sottolinea più volte, nella sua opera, il fatto che la competizione personale e la conseguente spettacolarizzazione (perché la competizione, nella vita sociale, ha effetto solo se è visibile) sono inevitabilmente legate alla autoaffermazione e agli interessi del singolo individuo, mentre hanno in genere effetti negativi sulla comunità⁵².

Insomma: Cleone (il Cleone tucidideo, che però riprende concezioni diffuse) ha buon gioco nell'enfatizzare una componente comunque innegabile del processo decisionale democratico, il cui primo momento è evidentemente quello della proposta. Forse non è casuale che proprio Protagora abbia composto un'opera *Sulla brama di onori*: ne è ignoto il contenuto, ma l'interesse per tale argomento è coerente con il pensiero di chi, viceversa, vedeva la 'virtù politica' come una dote comune a tutti i cittadini⁵³.

D'altra parte, la componente agonale e spettacolare (spettacolare perché agonale e agonale perché spettacolare) era presente anche nel dibattito fra *gerontes* di fronte alle *agorai* omeriche (al punto che si è ipotizzato che la *boule* omerica si svolgesse alla presenza del pubblico costituito dalla massa in ascolto)⁵⁴: la pubblica assemblea è concepita in Omero come luogo «che dà gloria», in cui si diventa «illustri»; il dibattito è un

capacità di consigliare bene (καλῶς συμβουλευόντα) e di criticare correttamente (ὀρθῶς ἐπιτιμῶντα); ma Carmide (7, 4) risponde che «conversare in privato non è la stessa cosa che contendere di fronte alla folla» (ἐν τῷ πλήθει ἀγωνίζεσθαι). Interessante il riferimento ad un 'corretto modo di criticare': è quel che non avveniva nei dibattiti pubblici, dove prevale la vanità e la contrapposizione puramente personale. Su questo passo cf. Cammack 2021, 139 s., circa la differenza, anche lessicale, fra la discussione in un piccolo gruppo e il dibattito assembleare.

⁵¹ Eur. *Suppl.* 440. Il termine λαμπρός rimanda alla sfera della *conspicuousness* aristocratica (cf. Her. VI 125, 1) e della *philotimia*, ma qui si tratta di una *philotimia* che, secondo un processo comune ad altre manifestazioni di *philotimia* individuale, viene diretta dalla democrazia ateniese a vantaggio della comunità (su ciò vd. Whitehead 1983, in particolare 59). Cf. Aeschin. III 180, in cui gli Ateniesi sono esortati a considerarsi *agonothetai* della pubblica virtù.

⁵² Su ciò vd. Lateiner 2007 (sul discorso di Cleone vd. 337 s.), che mostra come le parole con base *agon-* e *thea-* abbiano spesso connotazione negativa in Tucidide, e sono applicate a «individual activities politically unproductive for the community, or self-promoting new styles of arguments and self-indulgent verbal displays» (340).

⁵³ Per il Περὶ φιλοτιμίας di Protagora vd. Diog. Laert. IX 55 (80 A 1 D.-K.). Per la tesi di Protagora sulla *politike arete* vd. *infra*, § 4.4.

⁵⁴ Vd. Ruzé 1997, 72 e relativa bibliografia.

«contendere nei discorsi» (*erissein*); prevalere con la propria proposta è una «vittoria»⁵⁵. La scena di giudizio rappresentata sullo ‘scudo di Achille’ mostra un gruppo di *gerontes* impegnati nel proporre ognuno a turno la propria sentenza; l’autore della proposta vincente (secondo il giudizio della folla che acclama? o delle due parti coinvolte nella contesa?) sarà premiato con due talenti d’oro⁵⁶. Certo, è un contesto giudiziario e non politico (ammesso che in questa fase arcaica la distinzione abbia senso), ma resta evidente la rappresentazione del dibattito come occasione di competizione (interna alla *élite*) e di spettacolo (per la massa che assiste). Così già in Omero il carattere agonale del dibattito mostra i suoi risvolti negativi: in varie scene assembleari rappresentate da Omero si assiste ad una sterile contrapposizione di posizioni, senza effettivo avanzamento della discussione⁵⁷. La storia del tripode d’oro da destinare «al primo fra tutti in sapienza» e che ognuno dei Sette Sapianti rifiuta di tenere per sé mostra come le idee di Cleone riflettano, in fondo, una consapevolezza diffusa nel mondo greco circa lo spirito agonale che caratterizza anche il dibattito intellettuale, e circa gli effetti rovinosi della vanità personale anche fra i più sapienti: perché i Sette Sapianti, messi alla prova dal tripode, confermano il loro titolo di *sophoi* proprio non cedendo al desiderio di primeggiare e quindi conservando una saggia serenità di giudizio⁵⁸.

C’è un ulteriore aspetto della questione che va considerato. Nella nota digressione sulle guerre civili che scuotono il mondo greco a partire dalla guerra civile di Corcira, Tucidide evidenzia che la superiorità intellettuale può rivelarsi uno svantaggio e un fattore di debolezza contro rivali meno dotati intellettualmente, perché induce un eccessivo senso di sicurezza (Thuc. III 83, 3-4). Il fatto che, in questo passaggio, le parole di Tucidide si riferiscano alla situazione abnorme della *stasis* non è rilevante: esse comunque rivelano l’idea che gli intelligenti, sprezzanti verso gli altri, possono essere clamorosamente ciechi di fronte agli eventi, e quindi più dannosi (per sé stessi e/o per la *polis*), di coloro che sono più modesti intellettualmente ma, proprio per questo, sanno essere più cauti. Come il Cleone tucidideo associa *dexiotes* e *akolasia*, *amathia* e *sophrosyne*, così anche Tucidide afferma che, quando è in gioco la dura realtà politica, il

⁵⁵ Assemblea «datrice di gloria», *kydianeira*: Hom. *Il.* I 490. In assemblea si diviene illustri: *Il.* IX 441. Il dibattito è un contendere: *Il.* XV 283-284. Far approvare la propria proposta significa ‘vincere’: *Il.* II 370; XV 283-284. Cf. Ruzé 1997, 130 n. 3.

⁵⁶ Hom. *Il.* XVIII 497-508.

⁵⁷ Vd. Ruzé 1997, 99-106. Lo scontro verbale fra Achille e Agamennone nel primo libro dell’*Iliade* è l’esempio più evidente.

⁵⁸ La storia del tripode d’oro (che, in altre versioni, è una coppa o un calice di varia provenienza) è narrata con ricchezza di particolari da Diogene Laerzio (I 27-33).

successo dell'intelligenza (τὸ [...] ξυνετόν; τοῦ πολυτρόπου [...] τῆς γνώμης) è sempre condizionato dagli atteggiamenti psicologici (la cautela indotta dal timore per la propria inferiorità oppure, in direzione contraria, il disprezzo verso la debolezza intellettuale altrui)⁵⁹. Per varie ragioni è verosimile pensare che, nel distinguere le due tipologie, Tucidide si riferisca non a singoli, appartenenti indifferentemente ad ogni classe sociale, ma ai due principali gruppi sociali, popolo e aristocrazia, ai quali era tradizionale associare diversi livelli di intelligenza: tutta l'esposizione di Tucidide è costruita sulla contrapposizione binaria fra 'popolo' ed *élite*; i termini utilizzati, *xynetos* e *phaulos*, sono anche etichette sociopolitiche; il disprezzo che viene attribuito ai più intelligenti è un tradizionale atteggiamento degli esponenti delle aristocrazie verso la plebaglia⁶⁰.

Le parole di Cleone, insomma, si inseriscono in una concezione condivisa sui limiti intrinseci delle *élites*, sia in contesti oligarchici che democratici⁶¹: il che le rende ancor più efficaci sul piano argomentativo e molto meno 'paradossali' di quanto le considerino gli studiosi.

⁵⁹ In Thuc. III 83, 3-4 si trova peraltro la stessa classificazione binaria presente in Thuc. III 37, con la divisione dell'intera comunità in soli due gruppi: «i più modesti quanto a capacità di giudizio» (οἱ φαυλότεροι γνώμην) e «gli altri»; i primi temono la propria stessa inferiorità e l'intelligenza degli avversari (τό τε αὐτῶν ἐνδεῆς καὶ τὸ τῶν ἐναντίων ξυνετόν); i secondi invece, disprezzando il primo gruppo, pensano perciò di poterne facilmente prevedere le mosse (καταφρονοῦντες κἂν προαισθῆσθαι). Il rapporto fra i due passi è stato già notato (vd. Hornblower 1991-2008, I, 488, *ad loc.*; cf. pure 485, *ad III 82, 7*), ma senza valorizzare per questo l'affermazione di Cleone; Hornblower, anzi, arriva ad affermare che qui Tucidide sta raggiungendo «the very edge of plausibility», il che mi sembra un pregiudizio, visto che Tucidide spiega in che modo i meno intelligenti abbiano la meglio. D'altra parte, l'affermazione di Tucidide appare meno sorprendente se i due gruppi sono interpretati come gruppi sociali.

⁶⁰ Per l'insistenza sulla contrapposizione binaria vd. *demos, plethos, oligoi, aristokratia* in Thuc. III 82, 1 e 8; per l'utilizzo sociopolitico di *phaulos* e *xynetos* vd. rispettivamente Nicosia 2019, 222 s. e Battisti 1990; per il disprezzo verso i membri della classe inferiore come atteggiamento tipico delle oligarchie greche gli esempi sarebbero innumerevoli: mi limito a citare le parole di Odisseo ai soldati del *demos* in Hom. *Il.* II 198 ss., innumerevoli passi del *corpus Theognideum* (ad esempio I 52 ss.; 847 ss.) e l'Oligarca raffigurato da Teofrasto in *Char.* 24.

⁶¹ Cf. Isoc. III 18-19: la conflittualità fra *leaders* politici, causa di danno per il bene comune, è presente nelle oligarchie e nelle democrazie (che Isocrate accomuni qui oligarchia e democrazia nell'accusa non è casuale, visto che il *Nicoele* è una apologia della monarchia); sulla conflittualità interna come tratto tipico delle *élites* nel mondo greco arcaico e classico vd. Ober 1989, 85-86. L'analisi qui proposta mostra che è improprio voler vedere nelle parole attribuite a Cleone un «nucleo di concezioni oligarchiche» come vuole Saldutti 2014, 60, sulla scorta di Lang 1972: il punto di partenza, l'*amathia* del *demos*, è comune con le fonti antidemocratiche, ma l'esito finale è opposto. Le parole di Cleone, insomma, si inseriscono perfettamente nella difesa della democrazia dalle accuse di parte avversa.

Come si è visto, alla vanità competitiva e distruttiva delle *élites*, Cleone contrappone la capacità dei cittadini comuni di conservare una serenità di giudizio: non solo essi non si affidano (solo) alla propria intelligenza, e quindi, sono capaci di prestato ascolto ad altri, ma soprattutto «hanno l'atteggiamento di giudici imparziali piuttosto che quello di concorrenti in una gara» (Thuc. III 37, 4).

Non essendo direttamente coinvolti nel sostenere una propria proposta (cosa di cui forse non sarebbero neppure capaci)⁶², i molti possono però essere giudici imparziali⁶³ e quindi più capaci di cogliere pregi e limiti di ogni singola proposta avanzata dagli *xynetoí*, ai quali invece tale equanimità di giudizio è impedita dal loro stesso ruolo. Può apparire una argomentazione inconsistente e capziosa e non lo è (peraltro, è condivisa da un esperto di comunicazione quale Isocrate)⁶⁴: perché uno dei problemi più discussi nella moderna riflessione politologica è proprio il ruolo deformante delle appartenenze partitiche e in genere della partigianeria politica, amplificato dagli attuali sistemi politici delle democrazie rappresentative, in cui le *élites* politiche, in reciproca competizione per il voto, sono 'condannate', da una logica di mera autoaffermazione, a difendere ad ogni costo le proprie tesi precostituite, ricorrendo ad ogni artificio retorico e argomentativo, nell'impossibilità di cambiare posizione e, così, 'perdere la faccia'⁶⁵.

Di questa dinamica gli stessi *leaders* politici ateniesi erano consapevoli, se è vera la notizia secondo cui Aristide presentava le proprie proposte attraverso altri individui, «allo scopo che Temistocle non fosse spinto dalla rivalità ad opporsi a quel che era utile»⁶⁶: un aneddoto rivelatore

⁶² Vd. Thuc. III 38, 6.

⁶³ Cf. Wallace 2015, 246-247: in genere, nella piena democrazia ateniese (post 430 a.C.) la partecipazione delle masse alla vita politica appare libera da condizionamenti dovuti ad appartenenze politiche organizzate. «Most times, each person voted on issues as seemed best to him, free from direct pressures by polarized groups. The alternative was *stasis*, literally 'standing' or 'position,' and meaning faction and civil war» (247). Sulla fluidità degli orientamenti politici nell'*Ekklesia* (che conduce all'imparzialità rivendicata da Cleone come motivazione della migliore lucidità del *demós*) vd. pure Ober 1989, 121-124.

⁶⁴ Isoc. VIII 11.

⁶⁵ Cf. Van Reybrouck 2015, 18-20. Brennan 2018, 283-297 sottolinea come la polarizzazione delle posizioni politiche coinvolga, nelle democrazie contemporanee, anche gli elettori, impedendo loro di valutare razionalmente i problemi. Sulla attività politica come 'carriera' nelle moderne democrazie occidentali vd. l'inquadramento complessivo in Allen - Magni - Searing 2020.

⁶⁶ Plut. *Arist.* 3, 4. Sul passo cf. Wallace 2015, 249, che vede nella scelta di Aristide un modo per evitare l'impressione, pericolosa, di una eccessiva influenza politica: una interpretazione che non esclude quella qui proposta. La notizia secondo cui Nicia

anche per quanto riguarda Temistocle, perché qui l'intelligentissimo Temistocle, colui che con la sua intelligenza aveva salvato la Grecia, quando entra in gioco la competizione personale verso un avversario politico non capisce più nulla e non vede 'ciò che era utile'⁶⁷. Non diversamente, in un altro episodio Aristide ammetteva di essersi opposto ad una proposta di Temistocle, pur necessaria, solo per bloccare l'ascesa politica dell'avversario⁶⁸. Certo, probabilmente si tratta di invenzioni volte ad esaltare Aristide 'il Giusto'⁶⁹: ma sono comunque rivelatrici di una realtà facilmente prevedibile; anche Tucidide afferma che Alcibiade «sosteneva animatamente» la spedizione in Sicilia «perché voleva contrapporsi a Nicia», e solo secondariamente per differenze politiche (VI 15, 2, dove le differenze politiche appaiono un elemento aggiuntivo)⁷⁰. In questa prospettiva, l'ostracismo può essere visto come un modo per stemperare la competizione naturale fra i membri dell'*élite*, facendo sì che il confronto tra le diverse opzioni non sia oscurato dalla inevitabile personalizzazione⁷¹.

In sintesi, è possibile dire che l'argomentazione di Cleone (che, come visto, si appoggia a problemi reali della democrazia ateniese) confuta abilmente l'argomento principale a favore di un regime oligarchico: quello secondo cui «è ovvio che le decisioni migliori vengano dagli uomini migliori» (così Megabizo nel *logos tripolitikos*: Her. III 81, 2). Perché le decisioni dei 'migliori', per quanto esse possano essere 'migliori', non solo saranno diverse fra loro, ma ognuno dei 'migliori', convinto della pro-

preferiva che i propri successi militari fossero attribuiti alla buona fortuna piuttosto che alla propria *sophia* o *arete* (Plut. *Nic.* 6, 2) può anch'essa essere vista come un modo per evitare i rischi della eccessiva personalizzazione politica. D'altra parte, il fatto che i *rhetoires* traessero un indubbio beneficio reputazionale dal prevalere delle proprie proposte conduceva ad una forma di sfiducia aprioristica verso ogni proposta, anche se valida: è il fenomeno denunciato da Diodoto in Thuc. III 43, 1.

⁶⁷ Insomma: solo il 'Giusto' per eccellenza può salvarsi da questo umano limite; ma di Aristide ce n'è uno solo. Sulla favolosa intelligenza di Temistocle vd. Thuc. I 138, 3.

⁶⁸ Plut. *Arist.* 3, 2. Rientra nello stesso filone la notizia secondo cui Aristide ritirò una propria proposta, già approvata, quando si rese conto che le obiezioni degli avversari erano giuste (Plut. *Arist.* 3, 3): ma un simile atto di giustizia verso il bene comune lo si può immaginare compiuto solo dal 'Giusto' per eccellenza.

⁶⁹ Ma l'attribuzione di tale epiteto poteva avere anche effetti negativi: vd. *infra*, § 5.1.

⁷⁰ Sull'*epithymia* come tratto caratterizzante di Alcibiade nel dibattito sulla Sicilia vd. Ober 1998, 109-110.

⁷¹ Sull'ostracismo come elemento stabilizzante della democrazia ateniese, antidoto alla *stasis*, vd. Sinclair 1988, 170, e, più ampiamente, Forsdyke 2000, ripreso e sviluppato in Forsdyke 2005, 144-204 (cf. *ibid.*, 204: «The democratic institution of ostracism served as a practical mechanism for deterring intra-elite strife and was a key symbol of democratic moderation in the use of the power of expulsion»). Vd. in particolare *ibid.*, 165-181 per gli scontri politici risolti con l'ostracismo nella democrazia ateniese del V secolo a.C.

pria eccellenza, tenderà a non rispettare o ad avversare pregiudizialmente ogni decisione che non nasca da una propria idea!

Ovviamente, è evidente che Cleone ha come scopo quello di far prevalere ad ogni costo la propria proposta, già approvata il giorno prima, cercando di impedire la libera discussione di proposte alternative ad essa e criticando negli altri oratori quel medesimo atteggiamento di cui egli stesso dà prova con l'ostinata difesa della propria proposta per orgoglio personale (analogo alla sbruffoneria che Tucidide attribuisce a Cleone in un'altra occasione⁷²): la difesa della validità della democrazia si riduce a difesa della validità della prima decisione⁷³, contro ogni possibile ripensamento, senza entrare nel merito della questione specifica⁷⁴.

Ed è forse un tocco di perfidia tucididea⁷⁵ mostrare come Cleone faccia appello alla superiore saggezza della massa nel momento in cui la sua proposta e la prima votazione avevano portato ad una decisione palesemente non saggia, condizionata dall'ira e dalla paura (Thuc. III 36, 2), sentimenti che egli cerca di ricreare per rinnovare la medesima decisione dettata dall'emozione⁷⁶, mentre invece la saggia scelta finale di punire solo i Mitilenesi colpevoli è raggiunta proprio grazie al ripensamento di gran parte degli Ateniesi dopo un solo giorno: Ateniesi che sono disponibili a cambiare idea proprio perché non condizionati dall'orgoglio personale, e quindi capaci di accogliere le argomentazioni di Diodoto che avevano rifiutato nella Assemblea del giorno prima⁷⁷. Eppure tali circo-

⁷² Quando in Assemblea dichiara, mosso dall'ostilità personale nei confronti di Nicia e dalla vanità personale, che, se avesse avuto lui il comando delle truppe a Pilo, avrebbe facilmente risolto la situazione catturando gli Spartani asserragliati a Sfacteria (Thuc. IV 27, 5). Ricevuto il comando, non potendo più ritirare quanto detto, non ammette l'errore, ma persiste nel medesimo atteggiamento per salvare la faccia (28, 4-5). Sul carattere intimamente contraddittorio del discorso di Cleone vd. i vari elementi richiamati in Saxonhouse 2006, 153-156.

⁷³ Cf. Saxonhouse 2006, 154: «The unquestioned acceptance of what has seemed best to the many in the past is for Cleon the only grounds on which the Athenian regime can preserve itself». Cf. l'insistenza di Cleone sul «non cambiare quel che è stato deciso inizialmente» (μη μεταγνῶναι ὑμᾶς τὰ προδεδογμένα: Thuc. III 40, 2).

⁷⁴ Vd. Ober 1998, 97-98: Cleone afferma che non ci sono buoni motivi per tornare sulla decisione presa circa Mitilene, ma insiste soprattutto sugli aspetti emotivi della questione, senza una vera argomentazione razionale.

⁷⁵ Cf. Lateiner 2007, 338: «Thucydides would agree with Cleon's argument but apply it to Cleon himself». Lateiner 2007, 337-338 mostra altri esempi di tale ironia tucididea.

⁷⁶ Cf. Andrews 1994, 26 e 33.

⁷⁷ Sul cambiamento di opinione degli Ateniesi il giorno dopo la prima votazione (cambiamento che interviene fuori del contesto della *Ekklesia*) vd. Thuc. III 36, 4; cf. *infra*, § 4.3.). Diodoto era stato il più acceso oppositore della proposta di uccidere tutti i Mitilenesi approvata nella prima Assemblea: Thuc. III 41.

stanze non mutano la validità generale delle argomentazioni di Cleone sull'incapacità delle *élites* di vedere i propri limiti e sulla conseguente capacità degli individui comuni di raggiungere una migliore capacità di giudizio (almeno nel contesto ateniese, non condizionato, come il nostro, da appartenenze partitiche e dalla frammentazione del contesto sociale: su ciò vd. *infra*, § 3.5.).

3.3. LA SECONDA TESI DEMOCRATICA: PROPORRE E SCEGLIERE SONO DUE CAPACITÀ DIVERSE, E LE SCELTE MIGLIORI LE FA IL DEMOS

Una seconda argomentazione utilizzata dai difensori della democrazia, come la prima, non nega l'esistenza di differenti livelli di competenza politica, ma risolve ogni problema introducendo una netta differenziazione fra le due fasi della deliberazione politica: la presentazione delle proposte e la scelta fra le proposte presentate (cioè l'approvazione di una di esse ⁷⁸).

Questa è la posizione espressa nel modo più chiaro nelle parole attribuite da Tucidide al *leader* democratico siracusano Atenagora, subito dopo le parole citate nel § 2.3., in un passo che converrà riportare con una certa ampiezza. Ovviamente, qui non è in questione se l'Atenagora storico abbia effettivamente pronunciato parole del genere, oppure se qui Tucidide stia componendo liberamente, come è stato ipotizzato ⁷⁹; quel che è importante è che certe argomentazioni esistessero e circolassero, fossero cioè abbastanza note da poter essere attribuite ad un *leader* democratico in modo credibile ⁸⁰. Replicando dunque a chi affermava che «la democrazia non è né intelligente né giusta», l'Atenagora tucidideo afferma:

ἐγὼ δὲ φημι πρῶτα μὲν δῆμον ξύμπαν ὀνομάσθαι, ὀλιγαρχίαν δὲ μέρος, ἔπειτα φύλακας μὲν ἀρίστους εἶναι χρημάτων τοὺς πλουσίους, βουλευῆσαι δ' ἄν

⁷⁸ La distinzione viene presentata come un fatto ovvio nel IV secolo a.C.: cf. ad esempio Demosth. III 15, che riassume il processo decisionale con la formula τὸ λέγειν καὶ χειροτονεῖν e, subito appresso, distingue εἰπεῖν τὰ δέοντα e γινῶναι [...] τὰ ῥηθέντα.

⁷⁹ Mader 1993 mette in evidenza il carattere 'dimostrativo' del discorso di Atenagora (benché soprattutto in relazione alla sezione dedicata all'analisi della 'improbabilità' della spedizione ateniese). Per Bloedow 1996, 155 si ha l'impressione che «here in particular Thucydides is freely composing». Al contrario Giangiulio 2015, 91-94 vede nelle parole di Atenagora in Thuc. VI 39-40 elementi peculiari riconducibili alla specifica situazione siracusana (ma su ciò vd. la posizione diversa argomentata *infra*), e quindi considera meno probabile una creazione autoriale da parte di Tucidide.

⁸⁰ Alla fine quel che conta, come osservava Dover in Gomme - Andrewes - Dover 1970, 301, è il contenuto teoretico del brano.

βέλτιστα τοὺς ξυνετούς, κρῖναι δ' ἄν ἀκούσαντας ἄριστα τοὺς πολλούς, καὶ ταῦτα ὁμοίως καὶ κατὰ μέρη καὶ ζῦμπαντα ἐν δημοκρατίᾳ ἰσομοιεῖν.

io gli rispondo innanzitutto che 'popolo' definisce l'intera collettività, mentre 'oligarchia' è una parte; poi che i migliori custodi delle ricchezze sono sì i ricchi, ma che le migliori proposte vengono avanzate dagli uomini intelligenti, mentre poi sono i molti a scegliere nel modo migliore fra le proposte, dopo aver ascoltato: e affermo che, in una democrazia, queste categorie hanno eguali vantaggi, sia a livello di singoli come nel complesso. (Thuc. VI 39, 1)⁸¹

È solo nella prima fase, quella del fare proposte (βουλευῶσαι⁸²), che emerge il ruolo degli *xynetoi*: costoro, peraltro, non coincidono *in toto* con i *plousioi*, cioè con una precisa classe sociale. Si noti che, introducendo i *plousioi* come una categoria distinta dagli *xynetoi*, Atenagora evita una opposizione binaria fra 'gli intelligenti' e 'i molti', e quindi evita due conseguenze: che *xynetoi* coincida con una classe sociale ben definita, quella dei 'pochi'; che *hoi polloi* e *hoi xynetoi* appaiano gruppi mutualmente esclusivi. Insomma: i ricchi non si identificano con gli intelligenti, né i molti con gli stupidi; gli intelligenti possono trovarsi sia fra i ricchi che fra i molti, anche se tendenzialmente sono le classi agiate ad avere maggiori competenze. Ciò contro l'associazione di 'ricchezza' e 'capacità' implicita nella posizione oligarchica citata subito prima da Atenagora: ecco il motivo della tripletta *plousioi-xynetoi-polloi*⁸³.

Ora (è questo il punto centrale della tesi di Atenagora), gli *xynetoi* sono certamente capaci di collegare elementi distanti (per definizione: συνετός viene da συν-ἴημι) e perciò possono trovare nuove soluzioni che altri, meno dotati, non saprebbero nemmeno concepire. Tuttavia, una volta che le varie proposte sono state escogitate e presentate dagli *xynetoi*, la scelta fra di esse viene compiuta, nel modo migliore⁸⁴, da *hoi*

⁸¹ Per l'espressione κατὰ μέρη καὶ ζῦμπαντα si segue la traduzione di M. Cagnetta, in Canfora 1996.

⁸² Per il valore di βουλευῶσαι come 'consigliare', 'proporre' vd. LSJ, *GEL*, s.v. βουλεύω, Π: «give counsel». Alla diatesi media il verbo può valere anche, in senso tecnico, «act as member of council and so originate measures».

⁸³ Lo scopo di questa tripletta non mi sembra essere stato colto dagli studi: vd. Hornblower 1991-2008, III, 413-414, *ad loc.*

⁸⁴ Perché l'Atenagora tudicideo utilizza due distinti superlativi avverbiali, βέλτιστα per βουλευῶσαι e ἄριστα per κρῖναι? Potrebbe trattarsi di una banale *variatio* stilistica, perché i due termini sono spesso intercambiabili nel lessico morale (cf. Dover 1994, 64), e allora la differenza non avrebbe peso. Però è anche vero che *aristos* designa una eccellenza «in any way» (cf. LSJ, *GEL*, s.v.): così Atenagora userebbe per *krinai* un avverbio superlativo più onnicomprensivo di quello utilizzato per *bouleusai*. Ma questa è solo una ipotesi; i commenti (Gomme - Andrewes - Dover 1970; Hornblower 1991-2008, III, *ad loc.*) non prendono in considerazione la *variatio*.

polloi, ‘i molti’, con l’importante precisazione che ciò avviene dopo che l’assemblea abbia ascoltato i diversi pareri (ἀκούσαντας; su ciò vd. *infra*, § 4.1.).

In modo più sfumato, una distinzione analoga emerge anche nell’*Epitafio* di Pericle in Thuc. II 40, 2⁸⁵. Qui l’affermazione che οἱ αὐτοὶ ἦτοι κρίνομεν γε ἢ ἐνθυμούμεθα ὀρθῶς distingue fra il semplice *krinein* (con il γε a chiarire che si tratta di una capacità basilare, che tutti possiedono)⁸⁶ e il più impegnativo ‘riflettere a fondo’, *enthymeisthai*, che non è praticato (sempre) da tutti⁸⁷: l’*enthymeisthai* non è immediatamente identico al *bouleusai* di cui parla Atenagora, ma comunque lo precede necessariamente⁸⁸. Pericle, però, non fa riferimento a differenze di classe fra le due categorie: come è naturale in un *logos epitaphios*, che, data la sua destinazione, è attento nel presentare la cittadinanza ateniese come una unità⁸⁹ e non ha (non ha bisogno di avere) il carattere polemico del discorso di Atenagora, che si inserisce invece in un contesto assai conflittuale, come riconosce lo stesso Atenagora⁹⁰.

⁸⁵ Questo parallelo è stato già notato: vd. ad esempio Hornblower 1991-2008, III, 414, che però parla di «Periclean reminiscence». Tuttavia, come mostra anche il rapporto con le affermazioni di Cleone (evidenziato *infra*), appare più logico pensare che tali affermazioni sono simili perché attingono da una comune ‘teoria democratica’ del processo decisionale.

⁸⁶ Sul γε cf. Rusten 1985, 55 (che riprende Edmunds 1971, 171 n. 8). Musti 1995, 349 n. 4 interpreta il *krinein* di cui parla Atenagora come «poteri giudiziari lasciati alla massa», in contrapposizione ai «poteri economici lasciati ai ricchi» e ai «poteri politico-consiliari lasciati agli intelligenti e capaci»; tuttavia, il confronto con l’*Epitafio* di Pericle mostra in modo chiaro che il *krinein* di Atenagora non è l’esercizio del potere giudiziario.

⁸⁷ Importanti le precisazioni di Fantasia 2003, 392, nel commento *ad loc.*: «tutti gli Ateniesi possono trovarsi di volta in volta nell’una o nell’altra posizione», anche se questo «non impedisce che di fatto [...] tenda a formarsi una classe di politici ‘professionisti’ cui spetta appunto formulare i temi oggetto di deliberazione».

⁸⁸ Per *enthymeisthai* come «concepire, formulare un’idea» vd. Fantasia 2003, 392, *ad loc.* Cf. le parole di Pericle in Thuc. II 60, 6, dove l’*enthymeisthai* appare equivalente allo *gnonai*, cioè alla capacità di conoscere e capire i problemi oggetto di discussione elaborando soluzioni valide. Sempre in Thuc. II 60, 6 emerge una ulteriore distinzione, quella fra lo *gnonai* e il *sabhōs didaskein*, la capacità di esporre in modo chiaro quanto si è pensato: potremmo dire che lo *gnonai* e il *sabhōs didaskein*, insieme, permettono il *bouleusai*, cioè l’atto concreto del presentare una proposta su cui poi si eserciterà il *krinai* dell’Assemblea.

⁸⁹ Come mostra l’assoluta prevalenza della prima persona plurale in forme verbali, pronomi personali e aggettivi possessivi; cf., in relazione all’intero *corpus* dei *logoi epitaphioi*, Loraux 1981, 282-284. Come è noto, è opposta la strategia del Vecchio Oligarca, che invece insiste sulla divisione della cittadinanza ateniese in due classi rigidamente contrapposte (su ciò vd. ad esempio Marr - Rhodes 2008, 19-24).

⁹⁰ Vd. Thuc. VI 35, 1 (Tucidide sull’*eris* presente a Siracusa nel 415 a.C.) e VI 38, 1 (parole di Atenagora); cf. Mader 1993, 433-434.

Ma come si giustifica il fatto che, considerando che i più intelligenti sono i migliori nel fare proposte, non lo siano anche nello scegliere fra di esse? Perché la loro superiore intelligenza funziona nella prima fase ma non nella seconda? Atenagora sembra non fornire alcuna esplicita giustificazione al riguardo e gli studiosi moderni, condizionati dal parallelo con Cleone e dal fatto che le previsioni di Atenagora sull'improbabilità di una spedizione ateniese in Sicilia sono poi smentite dai fatti (ma sono previsioni perfettamente razionali⁹¹), non si sono soffermati sulla tesi di Atenagora⁹², quasi con lo stesso atteggiamento di sufficienza con cui sono state liquidate le parole di Cleone sui limiti intellettuali dei *dexiotatoi*⁹³.

In realtà, una spiegazione implicita è fornita da quanto precede e da quanto segue, là dove si afferma che *πρῶτα μὲν δῆμον ξύμπαν ὀνομάσθαι, ὀλιγαρχίαν δὲ μέρος ε*, in seguito, che *ταῦτα ὁμοίως καὶ κατὰ μέρη καὶ ξύμπαντα ἐν δημοκρατίᾳ ἰσομοιρεῖν*. La prima affermazione, nella piena consapevolezza della presenza di più 'parti' nella cittadinanza⁹⁴ (ciò costituirà anche un punto centrale nella terza 'tesi democratica'), ribadisce il carattere non-divisivo del regime democratico, in opposizione alla prospettiva antidemocratica di chi presentava la democrazia come un regime che rappresenta e tutela solo una parte (come fa, in modo esemplare, il Vecchio Oligarca⁹⁵); la seconda frase, in modo più chiaro, conferma

⁹¹ Come evidenzia Mader 1993, sottolineando i punti di contatto con le argomentazioni di Nicia contro la decisione di approvare la spedizione in Sicilia.

⁹² Non è vero, come affermava Dover in Gomme - Andrewes - Dover 1970, *ad loc.*, che Atenagora «does not attempt to defend» la sua affermazione: l'argomentazione non è esplicita, ma è comunque presente.

⁹³ Vd. ad esempio Kagan 1981, 221: «Thydides represents Athenagoras as a demagogue, describing him in terms strikingly similar to the ones he uses for Cleon [...]. His language was violent, his logic was dubious, and his facts, as the reader knows, were completely wrong».

⁹⁴ Il pensiero politico greco ne è ben consapevole: vd. Arist. *Pol.* IV 3, 1289b27 ss.: la *polis* è composta di «parti» (μέρη), distinte per attività e condizione economiche.

⁹⁵ Il quale arriva a parlare di possessi 'privati' del *demos* per strutture (*gymnasia*, *loutra*) che sono destinate all'intera cittadinanza (anche se, ovviamente, sul piano pratico, ne godono più i ceti popolari, sia per banali ragioni numeriche, sia perché i *penetes* non possiedono privatamente tali strutture): vd. 2, 10. Sulla nota opposizione fra due valori di *demos* (l'intero corpo civico *vs.* una classe sociale, quella dei ceti inferiori, in particolare se residenti nel centro urbano), il primo utilizzato dai sostenitori della democrazia e il secondo dai suoi oppositori, vd. Hansen 2021, 28, cui si rimanda per ulteriore bibliografia; per il primo valore vd. Aeschin. III 224, Demosth. LIX 89; per il secondo Xen. *Mem.* IV 2, 37; Arist. *Pol.* IV 1291b, *Ath. Pol.* 41; in particolare, come 'popolino urbano' vd. Plat. *Resp.* VIII 565a, Arist. *Pol.* V 1310a8-12. Sul valore 'istituzionale' di *demos* vd. ora Cammack 2019, secondo cui, nel termine *demokratia*, *demos* indica «not the whole citizenry but a part: those who yielded political power through their participation in a collective agent – in the first instance, an assembly – as opposed to those who enjoyed political influence as individuals», e quindi *demokratia* indica che il potere

che in democrazia vi è una equa considerazione degli interessi materiali (ἰσομοιρεῖν⁹⁶) di entrambe le categorie indicate (*hoi xynetoι* e *hoi polloi*), sia considerate nelle loro singole componenti che nel complesso⁹⁷; con ciò si replica all'accusa rivolta alla democrazia di non essere *isos* così come si è replicato a quella di essere *ou xynetos*.

Il concetto viene ribadito in modo ancora più chiaro nelle parole successive (Thuc. VI 39, 2), in cui l'ὀλιγαρχία è accusata di pensare solo al vantaggio dei propri membri, a scapito di tutti gli altri membri della comunità civica (si noti ἀφελομένη); l'idea che i ricchi (*oligarchia* coincide in Atenagora con *hoi plousioi*) siano accecati dall'accumulazione della ricchezza si ritrova in un testo intriso di retorica democratica quale le *Supplici* euripidee (ma anche nel ritratto dell'Oligarca dei *Caratteri* di Teofrasto)⁹⁸.

supremo è passato dagli individui influenti a tale massa (42). La Cammack ha ragione quando insiste sul fatto che spesso il *demos* è rappresentato come un gruppo distinto e complementare rispetto ai *leaders* della comunità (15-19); ma questa sottile distinzione fra *demos* come 'totalità della cittadinanza' e *demos* come 'massa dei cittadini comuni riuniti in Assemblea' (numericamente quasi coincidenti) appare tutto sommato non necessaria, e troppo sottile: infatti le fonti non vi fanno riferimento in modo esplicito, mentre viceversa enfatizzano spesso il significato sociologico oppure quello istituzionale del termine, secondo l'orientamento politico (vd. Thuc. VI 39, 1). Del resto, anche nelle lingue moderne termini come l'italiano 'popolo' e l'inglese 'people' indicano nello stesso tempo 'la totalità della cittadinanza' e 'la massa dei cittadini distinta dai *leaders* politici che spiccano' senza che si possa porre una netta linea di confine. Per l'inglese 'people' vd. ad esempio due definizioni dall'*Oxford Advanced American Dictionary*: «all the persons who live in a particular place or belong to a particular country, race, etc.; the people [plural] the ordinary men and women of a country rather than those who govern or have a special position in society» (vd. https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/american_english). Per l'italiano vd. le sezioni 2.a e 2.b. della voce 'popolo' nel *Vocabolario Treccani* (<https://www.treccani.it/vocabolario>), in cui è evidente l'ambivalenza fra 'popolo' come insieme dei cittadini e 'massa comune' («Il complesso dei cittadini che vivono in uno stato e costituiscono la parte più numerosa, più importante della nazione, in contrapposizione (esplicita o no) ai ceti o alle istituzioni dominanti (lo stato stesso, il governo, il clero, la nobiltà, la borghesia)»; in italiano, come in greco, a questi valori si aggiunge quello sociologico che indica «La parte di una comunità, di una nazione, che vive in condizioni economiche, sociali e culturali modeste, arretrate».

⁹⁶ Il contesto (vd. in particolare la frase successiva, introdotta da un δέ) rende molto chiaro che ἰσομοιρεῖν qui indica l'eguale accesso a risorse e vantaggi materiali: vd. l'unico parallelo in Tucidide (VI 16, 4; cf. pure *isomoiria* in VII 75, 6). Il punto non mi sembra colto in Hornblower 1991-2008, III, 415, *ad loc.* Nello stesso senso la discussione su *isomoiria* in Vlastos 1952, 352-354; sul valore materiale di *isomoiria* vd. Raaflaub 1996, 144 e Cartledge 1996, 178.

⁹⁷ Mi sembra questo il senso dell'espressione καὶ κατὰ μέρος καὶ ζῦμπα πάντα, che ha affaticato gli interpreti: ampia discussione di Dover in Gomme - Andrewes - Dover 1970, *ad loc.*

⁹⁸ Eur. *Suppl.* 238-239: «i ricchi [...] vogliono sempre di più». Come è noto, nei vv. 238-245, alla critica dei ricchi, segue quella dei poveri, pericolosi perché mossi dall'invidia sociale e facilmente manovrabili, ed infine c'è l'esaltazione della classe media, che è l'unica che preserva l'ordinamento costituzionale e la pace sociale. Ma ciò

Non è un caso che, poco più avanti, in VI 40, 1, Atenagora insiste ancora su tale concetto, invitando i fautori dell'oligarchia a migliorare la «situazione della *polis* comune a tutti» (si noti l'enfasi del pleonastico ξύμμασι). In questo contesto, l'epiteto di *axynetotatoi* rivolto agli oligarchici (in evidente opposizione a VI 39, 1) sottolinea il fatto che l'egoismo rende gli oligarchici stupidi, in quanto non capiscono che il bene comune della *polis* è vantaggioso anche per loro stessi quanto lo è per il *plethos* (o anche più)⁹⁹: si rivelano così *amathestatoi* (VI 40, 1), perché neppure capiscono di danneggiare sé stessi (εἰ μὴ μανθάνετε κακὰ σπεύδοντες).

Atenagora, insomma rovescia contro la fazione oligarchica le tipiche accuse rivolte al *demos*, di essere *amathes*, *axynetos*, e quindi incapace di provvedere al bene comune e al proprio stesso bene (è l'accusa espressa nel modo più esplicito dall'interlocutore 'ingenuo' in [Xen.] *Ath. Pol.* 1, 7; cf. il Megabizo erodoteo citato nel § 2.2). La stessa accusa è presente nelle *Supplici* di Euripide: l'affermazione, messa in bocca al 'democratico' Teseo, che «i ricchi sono inutili e vogliono sempre di più» (vv. 238-239) significa che l'insaziabile avidità dei ricchi li rende incapaci di pensare il bene comune e quindi inutili alla *polis*.

A questo punto, è possibile trarre facilmente le conclusioni dell'argomentazione accennata dalle parole di Atenagora: poiché un regime fondato sui pochi pensa inevitabilmente al vantaggio dei pochi, è allora bene che siano i molti a scegliere fra le varie proposte dei *xynetoi* (i quali in genere appartengono alla classe degli *oligoi*, oppure sono comunque singoli individui), poiché solo i molti sanno guardare all'interesse generale, compreso quello degli stessi *oligoi/plousioi*. Per lo stesso motivo, il fatto che i *plousioi* siano «i migliori custodi dei [propri] beni»¹⁰⁰ non garantisce che essi siano i migliori amministratori della *polis* nel suo complesso. Come, del resto, avviene spesso anche nelle democrazie contemporanee¹⁰¹. In

non muta la consonanza fra Atenagora ed Euripide per quanto riguarda la *pleonexia* dei ricchi. Per Teofrasto vd. *Char.* 26, 1: l'*oligarchia* brama il *kerdos*. Sulla ricchezza come stimolo all'arroganza e alla sopraffazione vd. ancora Thuc. III 45, 4 (la ricchezza porta all'avidità, *pleonexia*, perseguita per mezzo di arroganza e superbia); Arist. *Pol.* IV 1295b6-10 (l'eccesso di ricchezza conduce ad essere *hybristai* e *megaloponeroi*, «prevaricatori e autori di grandi crimini»); cf. Rosivach 1991, 195-196.

⁹⁹ Il passo presenta problemi testuali che non mutano il senso complessivo: vd. Hornblower 1991-2008, III, 416, *ad loc.*

¹⁰⁰ Che *chremata* si riferisca alle ricchezze personali dei ricchi lo mostra il fatto che, immediatamente prima, Atenagora ha definito i ricchi τοὺς δ' ἔχοντες τὰ χρήματα: si spiega, pertanto, anche la ragione di tale perifrasi, perché essa permette di cogliere meglio il fatto che i ricchi sono i migliori custodi (solo) delle ricchezze che essi stessi hanno.

¹⁰¹ Cf. Pallante 2020, 126: «applicando la mentalità imprenditoriale alla politica, quasi sempre gli uomini d'affari si rivelano politici fallimentari».

sintesi: se i pochi rivendicano il governo o perché intelligenti o perché ricchi e quindi buoni amministratori (è la posizione del «qualcuno» citato in apertura di VI 39, 1), Atenagora nega che le decisioni dei pochi siano migliori per tutti¹⁰².

Il presupposto implicito è che ogni attore sociale tende a decidere in base ai propri interessi, secondo una visione che appare condivisa da sostenitori e avversari della democrazia¹⁰³: più sarà ampia la platea di chi decide, più saranno considerati gli interessi della collettività¹⁰⁴ (ma lo stesso presupposto che ognuno difende i propri interessi può essere utilizzata anche contro la democrazia se si dà più peso alla quantità di ricchezza che al numero di decisori: vd. *supra*, § 2.5.). È un'analisi molto lucida, ma non bisogna svalutarla come se fosse la negazione di qualsiasi «idealizzazione della democrazia», presentata «senza infingimenti»¹⁰⁵. In realtà ciò è perfettamente funzionale al contesto argomentativo¹⁰⁶: in Thuc. VI 39, 1 l'assenza di espliciti appelli ad ideali come *isonomia* ed *eleutheria*¹⁰⁷ è dovuta al fatto che Atenagora vuole rovesciare le accuse

¹⁰² Cf. Giangiulio 2015, 92: Atenagora contesta «la pretesa aristocratico-oligarchica che i ricchi siano per ciò stesso i più adatti ad esercitare il potere».

¹⁰³ Per una fonte democratica vd. 'Pericle' in Thuc. II 44, 3 (cf. Fantasia 2003, 418, *ad loc.* e le considerazioni in questo testo, *supra*, § 2.5.; si noti che in questo passo ricorre la stessa coppia *isos-dikaios* utilizzata da Atenagora in VI 39, 1); per un testo oligarchico basti pensare che «the self-interested theory» è alla base della visione del Vecchio Oligarca (cf. Marr - Rhodes 2008, 16-18, con ulteriori rimandi). Esempio [Xen.] *Ath. Pol.* 1, 6 (il *poneros* sa trovare ciò che è bene per sé e per i suoi simili, così i *chrestoi*) e 1, 7 (la *sophia* del *chrestos* si accompagna alla *kakonoia* verso il *demos*; cf. Lapini 1997, 68): il Vecchio Oligarca ammette ciò che dice anche Atenagora. La stessa visione anche in [Xen] *Ath. Pol.* 2, 14: il *demos* urbano non subisce le conseguenze materiali della strategia di abbandono della campagna alle devastazioni nemiche e per questo ha un atteggiamento molto più favorevole al conflitto di quello di «coltivatori e ricchi», le cui proprietà terriere sono devastate. Insomma, ogni gruppo sociale si cura solo dei propri interessi quando attua scelte politiche. Su questo aspetto del pensiero del Vecchio Oligarca vd. *infra*, § 5.2.

¹⁰⁴ Raaflaub 1996, 141-142 vede nella tesi di Atenagora una «variant of the summation theory» aristotelica. Atenagora, tuttavia, insiste sulla democrazia come strumento di tutela per interessi contrapposti e/o diversi: su questo aspetto vd. *infra*.

¹⁰⁵ Così Giangiulio 2015, 91.

¹⁰⁶ Giangiulio 2015, 91, viceversa, vede in questo carattere del discorso un elemento peculiare del contesto politico siracusano.

¹⁰⁷ Peraltro, subito prima, in Thuc. VI 38, 5, Atenagora accusa la «jeunesse dorée oligarchica» (come la definisce efficacemente Giangiulio 2015, 89) di non accettare l'*isonomia*, che viene presentata come ovviamente giusta (si veda la domanda retorica «come può essere giusto che i medesimi individui non godano dei medesimi diritti?», πῶς δίκαιον τοὺς αὐτοὺς μὴ τῶν αὐτῶν ἀξιοῦσθαι;). In VI 39, 1 ss. l'*isonomia* non è oggetto di esplicito richiamo semplicemente perché è un presupposto quasi scontato della democrazia: l'uso di una domanda retorica a risposta positiva lo dimostra.

alla democrazia di non essere «né intelligente né equa». Se la prima accusa è quella attorno a cui ruotano queste pagine, la seconda si riferisce alla rappresentazione della democrazia, ricorrente nelle fonti antidemocratiche, come regime in cui il *demos* (inteso come classe sociale e non totalità) prevale con la violenza (*kratos*) sulle classi agiate¹⁰⁸.

Ebbene: dimostrando la capacità della democrazia di raggiungere decisioni intellettualmente valide, e mostrando che esse tengono conto degli interessi di tutti (anche dei più ricchi, che ne trarranno maggior vantaggio)¹⁰⁹, Atenagora dimostra che la democrazia è appunto intelligente ed equa, proprio attraverso la lucida ammissione del rapporto fra ‘partecipazione alla vita politica’ e ‘difesa degli interessi’. È notevole il fatto che Atenagora parla non di *demos*, ma di *demokratia*: una scelta lessicale appropriatissima, perché nella argomentazione di Atenagora è il meccanismo complessivo del regime (strutturato necessariamente attraverso i due momenti complementari della proposta e della decisione) ad essere ‘intelligente ed equo’, non una singola classe sociale; ‘gli intelligenti’ (che sanno far proposte) e ‘i molti’ (che sanno scegliere al meglio) sono due elementi entrambi funzionali alla equità e alla intelligenza del sistema. Sul piano fattuale, peraltro, la tesi di Atenagora appare confermata dalla correlazione fra democrazia e diffusa prosperità collettiva che è possibile individuare nel mondo greco, con tutti gli inevitabili limiti dovuti alla scarsità o assenza di informazioni quantitative¹¹⁰; ma è lo stesso

¹⁰⁸ Sull’ambiguità del termine *demokratia* vd. Canfora 1998. Per comprendere meglio le parole di Atenagora, è utile notare come all’opposto il Vecchio Oligarca insiste sul fatto che il *demos* gode dei vantaggi materiali ed economici offerti dalla potenza ateniese ‘più dei pochi e dei ricchi’ (2, 9-10), così come per Platone e Aristotele la democrazia è il regime dei ‘poveri contro i ricchi’, regime che non punta all’interesse generale ma a quello di un solo gruppo, e non importa se esso è numericamente maggioritario (Plat. *Resp.* VIII 557a; Arist. *Pol.* VI 1320a5 ss.; III 1279b5-10; IV 1290a30 ss.).

¹⁰⁹ È l’idea espressa in Thuc. VI 40, 1: gli *agathoi* fra i ricchi parteciperanno ai vantaggi del bene comune a tutti in modo eguale o maggiore rispetto agli altri (ἡγήσάμενοι τοῦτο μὲν ἂν καὶ ἴσον καὶ πλεον οἱ ἀγαθοὶ ὅμων μετασχέιν). Per Giangiulio, che insiste sulle differenze fra democrazia siracusana e ateniese, qui viene concessa all’*élite* «una posizione di riguardo nell’ambito dell’uguaglianza democratica», lontana dall’ideologia ateniese delle prestazioni liturgiche (Giangiulio 2015, 94). Appare però preferibile una diversa interpretazione: Atenagora vuol dire che, se la *polis* è prospera, chi ha un maggior giro d’affari (e nel frattempo è *agathos*, cioè rispetta la legge e si comporta correttamente) ne trarrà maggiori ricavi rispetto ad un piccolo proprietario: non è un atto di sottomissione all’oligarchia, ma un invito rivolto ai ricchi a non opporsi alla democrazia rendendosi conto che essi ricavano il maggior vantaggio dalla potenza della città democratica. Si risponde così all’idea che i ricchi dovrebbero avere maggior peso decisionale perché hanno più proprietà e quindi subiscono maggiormente gli effetti delle decisioni politiche: vd. *supra*, § 2.5.

¹¹⁰ Si vedano il tentativo di analisi in Taylor 2018, 352-362 e le conclusioni in 366-369.

Vecchio Oligarca ad inveire contro il benessere del *demos* ateniese come effetto del regime politico democratico¹¹¹.

Quanto alla rappresentazione del regime democratico come regime che tutela gli interessi di tutti, anche in tal caso sono notevoli le consonanze con altri testi della tradizione democratica greca di V secolo a.C. e, nello stesso tempo, con la riflessione politologica contemporanea, che sottolinea il valore della democrazia come regime che sappia tener conto degli interessi di tutti¹¹². Rimanendo al V secolo a.C., la definizione della democrazia come ‘regime che opera in accordo alla volontà e all’interesse dei più’ è già espressa nell’*Epitafio* di Pericle¹¹³. Anzi, l’idea che le decisioni che abbiano effetto sulla collettività vanno prese anch’esse in comune da tutti gli individui che subiranno gli effetti di tali decisioni emerge, ben mezzo secolo prima di Atenagora, già in uno dei primi testi che riflettono chiaramente una prospettiva democratica, le *Supplici* di Eschilo¹¹⁴, in cui il re democratico Pelasgo dichiara di dover affidare la decisione sull’accoglienza delle Danaidi alla assemblea dei cittadini perché le conseguenze di tali decisione ricadranno su tutti¹¹⁵.

Che la democrazia sia necessaria per difendere gli interessi di tutti i membri della comunità è anche oggi «la giustificazione più comune della

¹¹¹ [Xen.] *Atb. Pol.* 1, 14-15; 2, 7; 2, 9-10; 3, 1. Ma l’idea è già nell’affermazione di apertura (1, 1), che ad Atene, «scegliendo il regime democratico, hanno scelto che i *poneroi* stiano meglio dei *chrestoi*» (ταῦθ’ ἐλόμενοι εἴλοντο τοὺς πονηροὺς ἄμεινον πρᾶττειν ἢ τοὺς χρηστούς).

¹¹² Vd. ad esempio Pallante 2020, 109: «La politicità non emerge dalla mera aggregazione delle preferenze private individuali. Politico – in senso proprio – è l’atteggiamento di chi, di fronte a un problema, si interroga alla ricerca della soluzione più idonea per la collettività in sé, non della soluzione migliore per lui e per tutti coloro che condividono i suoi interessi o ideali».

¹¹³ Thuc. II 37, 1: διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ’ ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται. Sull’esatto significato ἐς ὀλίγους / ἐς πλείονας vi è, come è noto, disaccordo fra gli interpreti: ἐς con accusativo ha qui valore modale oppure di vantaggio? Fantasia 2003, 378 propende per la prima interpretazione e traduce «il governo non è nelle mani di pochi ma della maggioranza» (seguendo Harris 1992 e Robinson 1997, 57 s.), ma la maggior parte degli interpreti interpreta «in base all’interesse non dei pochi ma dei più» (vd. la rassegna in Robinson, *ibid.*). Eppure il problema esegetico potrebbe essere risolto proprio rispettando l’ambiguità della formulazione, cioè accogliendo entrambi i valori: la democrazia è un regime che va a vantaggio della maggioranza proprio perché si regge ‘a maggioranza’. Atenagora dice la stessa cosa.

¹¹⁴ Sulla natura democratica del regime rappresentato nelle *Supplici* di Eschilo vd. Ehrenberg 1950 e ora Parara 2010.

¹¹⁵ Aesch. *Suppl.* 365-367; cf. 398-401, 483-485, 600-624, 963-965. Cf. Ehrenberg 1950, 518 e Raaflaub 1996, 141. Alla base di tale atteggiamento vi è il principio che le decisioni politiche sono volte al bene comune, che deve costituire la prima preoccupazione di chi detiene il potere: vd. Aesch. *Suppl.* 401 e 410.

democrazia»¹¹⁶, fondata sulla facile constatazione che «qualunque gruppo di adulti esclusi dal demo [= dai diritti politici] si troverà in una posizione di estrema debolezza nella tutela dei propri interessi»¹¹⁷. Il che, di nuovo, è confermato a livello empirico anche nel mondo contemporaneo, dal fatto che le istituzioni democratiche appaiono «actively improve the well-being of those involved»¹¹⁸.

A conferma di quanto si diceva nell'introduzione a questo capitolo sul fatto che ognuna delle cinque tesi democratiche analizzate in questo saggio va considerata come elementi di una complessiva 'teoria democratica della democrazia', è opportuno notare come le parole di Atenagora abbiano più di un punto di contatto con il discorso di Cleone¹¹⁹.

Il primo è che sia Atenagora che Cleone fanno riferimento, anche se implicitamente, ad una molteplicità di proposte avanzate dall'*élite* degli *xynetoi* (fra loro in reciproca concorrenza); entrambi, però, accostano a ciò l'incapacità dei medesimi *xynetoi* di saper scegliere quella più vantaggiosa per la *polis* nel suo complesso. Nelle parole di Atenagora ciò avviene

¹¹⁶ Citazione da Dahl 1997, 133. Sulla «democrazia come strumento di protezione degli interessi individuali»: Dahl 1997, 133-137.

¹¹⁷ Dahl 1997, 182.

¹¹⁸ Così Taylor 2018, 368; per gli studi di sociologia contemporanea sull'effetto positivo dei regimi democratici sulla condizione dei ceti poveri vd. i vari riferimenti in Taylor 2018, 364-368.

¹¹⁹ Molti studiosi hanno ravvisato una analogia fra Cleone e Atenagora in relazione al modo con cui Tucidide presenta entrambi i personaggi (Thuc. III 36, 6; IV 21, 3; VI 35, 2; su ciò vd. Dover in Gomme - Andrewes - Dover 1970, 301, *ad loc.*; Bloedow 1996, 153). Vi è chi, però, ha considerato la «political philosophy» dei due personaggi come «opposites poles»: così Bloedow 1996, 153, per il quale Cleone attacca la democrazia e considera le *élites* più intelligenti della massa e capaci di ingannarla, mentre invece Atenagora esalta la capacità di giudizio della massa e definisce gli oligarchici *axynetotatoi*. In realtà, come mostra quanto viene osservato nel testo, entrambi i discorsi prendono atto che esiste sì una *élite* intellettuale, ma difendono la democrazia perché mostrano come la massa giunga comunque a decisioni migliori o comunque più efficaci. Proprio per i vari elementi di contatto fra le parole di Cleone e quelle di Atenagora, le argomentazioni di Atenagora non devono essere considerate «peculiari nel quadro del 'pensiero democratico' greco», spiegabili come «riflessi della situazione locale», come vuole Giangiulio 2015, 91 (cf. 93). In particolare, secondo Giangiulio 2015, 93, quando Atenagora riconosce che i ricchi sono i migliori custodi dei propri beni, egli vuole rassicurare i ceti possidenti circa il loro «diritto di custodire la ricchezza privata», «sta garantendo la proprietà privata dell'élite», e tale elemento riflette la peculiarità siracusana, in cui c'erano state varie redistribuzioni di terre. Appare però più coerente con il contesto argomentativo vedere, nella frase di Atenagora, semplicemente il riconoscimento delle capacità economiche dei ricchi, a fronte di una svalutazione della loro 'competenza politica', accecata dall'interesse di parte e dalla *pleonexia*. Nel complesso, ognuna delle singole argomentazioni di Atenagora trova paralleli e/o integrazioni in affermazioni di altri esponenti del campo democratico di V secolo.

perché prevale la (miope) considerazione del vantaggio economico della classe sociale cui appartengono in genere gli *xynetoi*; in quelle di Cleone per il desiderio di mettersi in mostra e la vanità individuale che anima gli *xynetoteroi*. Ma l'effetto è il medesimo in entrambi i casi: la *polis* nel suo complesso ne riceve danno¹²⁰; il possesso di intelligenza e competenza superiori al livello comune non garantisce decisioni vantaggiose per la comunità; anzi può essere un ostacolo alla lucidità della visione.

Il secondo elemento è che, come in Atenagora, anche in Cleone il ruolo della massa dei membri dell'*Ekklesia* è appunto quello di scegliere fra le varie proposte presentate, più che di avanzare proposte essi stessi: i cittadini comuni sono presentati da Cleone come 'giudici', *kritai* (III 37, 4; ovviamente *kritai* < *krinein*), poi sostituito da 'spettatori', *theatai* (38, 4 e 38, 7), usato per evidenziare sia il carattere 'spettacolare' del dibattito sia la passività della massa¹²¹ (ma anche i *theatai* sono giudici, e ad Atenagora erano anche cittadini: da questa coincidenza di ruoli deriva l'effetto politico della *theatrokratia* di cui parla Platone¹²²). Insomma: secondo Atenagora e secondo Cleone, la più parte dei cittadini esercita il suo ruolo politico nell'atto dello scegliere fra proposte diverse¹²³, benché ogni singolo membro dell'Assemblea conservi sempre la possibilità di intervenire con suggerimenti ed osservazioni¹²⁴.

¹²⁰ Cleone: ἡ δὲ πόλις ἐκ τῶν τοιῶνδε ἀγόνων τὰ μὲν ἄλλα ἐτέροις δίδωσιν, αὐτὴ δὲ τοὺς κινδύνους ἀναφέρει (Thuc. III 38, 3).

¹²¹ Sul reciproco influsso fra il dibattito assembleare e gli agoni verbali tipici del teatro attico vd. Villacèque 2013.

¹²² Plat. *Leg.* III 700a-701b.

¹²³ La connessione Pericle-Cleone-Atenagora è accennata anche in Pope 1988, 285, che osserva: «It looks as if we have a glimpse here into a fifth century democrat's handbook». Per quanto osservato nel testo, qui e più avanti, non è condivisibile la posizione secondo cui «la rivendicazione della capacità di giudizio del popolo» compiuta da Atenagora sarebbe distante dalla «ideologia politica anti-elitista della democrazia ateniese» perché subordinerebbe il potere deliberativo della massa alla «intelligenza politica propria di alcuni» senza «ammettere la piena competenza politica del popolo minuto» (così Giangiulio 2015, 93-94, che vede in ciò una specificità della democrazia siracusana). Infatti, l'idea di una distinzione di compiti fra un gruppo ristretto che fa proposte e una massa che le sa giudicare è ben presente anche nel discorso politico ateniese, come si vedrà *infra*, § 3.4. (nell'*Epitafio* di Pericle, ad esempio); d'altra parte, la distinzione compiuta da Atenagora fra 'i ricchi' e 'i più intelligenti' serve a smentire ogni precisa connotazione sociologica dei 'più intelligenti', che possono provenire da qualunque gruppo sociale. E se è vero, come osserva Giangiulio (94) che l'argomentazione di Atenagora è diversa da quella di Protagora secondo cui «la competenza politica (la virtù politica) appartiene per dono politico a tutti gli uomini», la tesi di Protagora non prende in considerazione la distinzione fra *krinein* e *bouleuein*, ponendosi in una prospettiva del tutto diversa.

¹²⁴ Un punto sottolineato da Canevaro 2019b.

Infine il terzo elemento di concordanza è anche il più importante: come Atenagora, anche Cleone afferma che è proprio la massa dei membri dell'*Ekklesia* (quella che ha una formazione intellettuale inferiore all'*élite*¹²⁵) a poter compiere la scelta migliore fra le varie opzioni, anche se per motivazioni diverse (per Cleone l'atteggiamento imparziale circa l'orgoglio personale; per Atenagora la capacità di considerare gli interessi della cittadinanza nel suo complesso, cioè del *demos* inteso come 'totalità' secondo la non casuale precisazione terminologica di Atenagora). Ognuno dei due attori in gioco, gli *xynetoí* (che agiscono intervenendo come *rhetoíres*) e la massa del *demos* (che ascolta e quindi sceglie), svolge una funzione importante e complementare: è una vera e propria 'divisione del lavoro' che conduce a risultati decisionali migliori¹²⁶.

3.4. IL PROCESSO DECISIONALE COME SOMMA DI PROPOSTA E SCELTA: DA OMERICO ALLA DEMOCRAZIA ATENIESE DI IV SECOLO

Vale la pena soffermarsi su questa seconda tesi democratica perché essa si inserisce in una concezione che ha una lunga storia, ben anteriore alla democrazia della seconda metà del V secolo a.C.

Infatti, una tale rappresentazione dei processi decisionali (c'è chi ha il compito e/o la capacità di avanzare proposte e chi, invece, ha il potere di scegliere fra le proposte avanzate da altri, e i due compiti hanno *eguale* importanza)¹²⁷ è già omerica, come mostrano i vari episodi in cui Agamennone si avvale del consiglio di altri, per giungere alla decisione migliore (vd. ad esempio *Il. II* 369 ss.; *XIX* 184 ss.)¹²⁸. Significativamente, questa 'divisione dei compiti' fra chi propone e chi

¹²⁵ Si notino i comparativi *ἀμαθέστεροι* e *ἀδυνατώτεροι* in Thuc. III 37, 4: è all'opera una rappresentazione bipartita della cittadinanza, divisa fra i pochi 'più competenti', e i molti 'meno competenti'. Ovviamente, *ἀμαθέστεροι* allude all'accusa ricorrente di *amathia* nei confronti del *demos*; ma qui il termine di paragone sono i *nomoi*. Ed è bene essere consapevoli di essere 'meno intelligenti' delle leggi (come ricorda il re spartano Archidamo in Thuc. I 84, 3).

¹²⁶ Per l'espressione 'divisione del lavoro' vd. Cammack 2020, 517.

¹²⁷ Cf. le parole di Artabano in Her. VII 16a 1: ἴσον [...] φρονέειν τε εὖ καὶ τῷ λέγοντι χρῆστα ἐθέλειν πειθεσθαι.

¹²⁸ Su questo passo vd. Hammer 2002, 91-92 e soprattutto 158-159, che cita altri passi iliadici in cui «the community good assumes prominence in arguments or concerns of the leaders» (in particolare I 117; II 215; XXI 104-107). Ma il passo sopra citato è il più netto nel collegare esercizio del potere e benessere della comunità.

decide viene presentata, nell'*Iliade*, come il modo per arrivare alle migliori decisioni¹²⁹. Lo dimostra in particolare la scena iniziale del libro IX dell'*Iliade*, relativa ad un momento di grave difficoltà per gli Achei in cui occorrono decisioni non ordinarie (come nel caso del dibattito su Miti-lene, i momenti di difficoltà sono quelli in cui diviene naturale torvare riflessioni sul corretto modo di deliberare). Preso atto della grave crisi in cui si trovano gli Achei, Nestore suggerisce ad Agamennone di riunire attorno a sé i *gerontes* perché avanzino le loro proposte, fra le quali lo stesso Agamennone potrà scegliere quella migliore:

πολλῶν δ' ἀγρομένων τῷ πείσειαι ὅς κεν ἀρίστην / βουλὴν βουλευῶση.

quando molti si saranno riuniti, allora seguirai il consiglio di chi avanzi la proposta migliore. (Hom. *Il.* IX 74-75)

Poco più oltre (IX 97-102), Nestore trasforma quella che potrebbe apparire una soluzione estemporanea in un vero e proprio principio teorico: partendo dal principio che il potere del sovrano è rivolto al bene comune¹³⁰, il compito del re è non solo «parlare» (cioè dare comandi ed esporre le proprie idee) ma anche «ascoltare» i consigli di altri, e «realizzare» ciò che altri propongono «per il bene [comune]» (εἰς ἀγαθόν), soprattutto in momenti di difficoltà¹³¹. Chi detiene il potere, per provvedere al bene comune (che costituisce il fine del potere stesso), insomma, non è tenuto a saper proporre autonomamente una propria soluzione ai problemi comunitari, ma è invece obbligato ad affidare ad una *élite* di consiglieri il compito di avanzare proposte per riservarsi il solo diritto di scegliere, facendo propria l'idea avanzata da altri (cf. le parole di Nestore in IX 102¹³²).

¹²⁹ L'utilizzo di consiglieri in questioni importanti è una norma generale di corretto comportamento che vale per tutti, come osserva Arist. *EN* III 1112b10-12: «ci procuriamo *symbouloi* nelle questioni importanti, perché non ci fidiamo di noi stessi quanto a capacità di *diagnonai*». Sulla base di un tale principio, i difensori della democrazia avrebbero potuto ben rivendicare la correttezza del comportamento del *demos*.

¹³⁰ Vd. *supra*, Introduzione.

¹³¹ Hom. *Il.* IX 100-102: τὸ σε χρὴ περὶ μὲν φάσθαι ἔπος ἢδ' ἐπακοῦσαι, / κρηῖναι δὲ καὶ ἄλλω, ὄτ' ἄν τινα θυμὸς ἀνώγη / εἰπεῖν εἰς ἀγαθόν: σέο δ' ἔξεται ὄττι κεν ἄρχη.

¹³² Cf. le parole di Nestore in *Il.* II 360, che invita Agamennone a pensare egli stesso ma anche a dar retta ad un altro, ponendo le due azioni sullo stesso piano. Una posizione solo in parte simile è in Hes. *Op.* 293-297, che distingue il *panaristos*, «che tutto capisce da sé», e, su un piano leggermente inferiore, l'*esthlos* «che dà retta a chi bene parla»: Nestore non prende neppure in considerazione l'individuo *panaristos* e propone l'ascolto delle proposte altrui come norma di comportamento del buon re. Peraltro, le parole di Esiodo si riferiscono al comportamento dei singoli individui, non ai processi decisionali comunitari. Altri paralleli alla massima esiodea in West 1978, 230-231, *ad loc.*

Per questo, come si afferma in un altro passo dell'*Iliade*, un gran numero di consiglieri garantisce al sovrano una maggiore possibilità di scelta fra le soluzioni migliori: Agamennone si augura di avere dieci consiglieri come il saggio Nestore¹³³. Sempre per lo stesso motivo, molto spesso la decisione che emerge dalla *boule* non è quella del 'capo' o del primo oratore, ma quella avanzata dall'ultimo oratore, che si avvantaggia del dibattito precedente¹³⁴: insomma, l'ascolto di una pluralità di proposte migliora il processo decisionale¹³⁵. La medesima concezione sembra confermata anche da episodi di segno contrario, come quello in Hom. *Il.* II 53-210: qui Agamennone (in genere rappresentato come il *leader* capace di ascoltare i consigli altrui al contrario di Ettore¹³⁶) mette in atto la propria personale idea senza ascoltare alcuna controproposta e gli effetti sono potenzialmente disastrosi per il bene comune (come è noto). Si tratta, in fondo, della medesima idea generale alla base della tesi di Cleone (vd. *supra*, § 2.1.): chi si innamora delle proprie idee non ne vede i limiti e gli effetti; decide meglio chi non è direttamente coinvolto dall'orgoglio personale. Per certi versi, l'intera trama dell'*Iliade* è una esemplificazione di questo problema: la comunità ha successo quando i suoi *leaders* ascoltano i consigli altrui.

L'idea che l'atto della scelta fra proposte sia distinto da quello del proporre (al punto da poter essere affidato a individui o gruppi in parte

¹³³ Hom. *Il.* II 372: il termine per 'consiglieri' è *symphradmones*, letteralmente 'individui che pensano insieme'; il che mette in evidenza il carattere collaborativo della riflessione. Su *Il.* II 370-374 vd. Ruzé 1997, 110.

¹³⁴ Lo nota Ruzé 1997, 74 (18 volte su 32 la proposta che prevale non è quella avanzata da chi ha maggiore autorità). Ancor più degno di nota il fatto che, nella *boule*, Agamennone non fa mai proposte vincenti, ma si adegua ai pareri altrui (*ibid.*). In Hom. *Il.* IX 60-78 Nestore riprende e sviluppa una precedente proposta di Diomede (lo nota Ruzé 1997, 118): emerge l'idea che nessuno, neppure il saggio Nestore, arriva da solo alla soluzione migliore.

¹³⁵ Cf. quanto avviene in Hom. *Il.* XIV 27-134: la prima proposta, avanzata da Agamennone, è disastrosa per la conduzione della guerra, come osserva Odisseo (v. 102); lo stesso Agamennone, perciò, sollecita una «idea migliore» (v. 107), che viene inaspettatamente dal più giovane, Diomede; i presenti ascoltano e sono convinti (v. 134). C'è ancora il caso di Hom. *Od.* XXIV 420-466 in cui una prima proposta, dannosa, riscuote inizialmente l'approvazione generale (v. 438), mentre invece l'orientamento della maggioranza muta nel momento in cui viene avanzata una seconda proposta, peraltro supportata da una informazione fattuale (vv. 439 ss.: intervento di Medonte). In altri termini, l'ascolto di due diverse proposte migliora la qualità della decisione finale (il fatto che si tratti di una *agore* informale, che non si conclude con una votazione, non cambia la sostanza). Ovviamente, non sempre avviene che prevalga la proposta migliore: in Hom. *Il.* XVIII 311-313 l'esercito dei Troiani acclama la prima proposta, quella di Ettore, invece di quella più saggia di Polidamante. Eppure la pluralità di proposte rende disponibili alla massa una gamma di opzioni migliori.

¹³⁶ Cf. Schofield 1986, 25, ripreso da Ruzé 1997, 81 n. 68.

diversi) e che tale distinzione possa condurre ad un processo decisionale complessivamente migliore emerge in Erodoto, attraverso le parole pronunciate da Artabano nell'«assemblea dei più illustri persiani» convocata da Serse per proporre l'invasione della Grecia (Her. VII 8, 1). Nell'introduzione di tale assemblea, peraltro, il Serse erodoteo utilizza una terminologia che riecheggia il lessico tipico della democrazia (Her. VII 8, 2¹³⁷): il che mostra la rilevanza del passo ai fini della presente discussione.

Dopo l'intervento di Serse, e di fronte all'assenza di controproposte rispetto alla volontà del sovrano, Artabano afferma:

μη λεχθεισεων μεν γνωμεων αντιεων αλληληρησι ουκ εστι την αμεινω αιρεομενον ελεσθαι, αλλα δει τη ειρημενη χρᾶσθαι, λεχθεισεων δε εστι, ωσπερ τον χρυσον τον ακηρατον αυτον μεν επ' εωυτου ου διαγινωσκομεν, επεαν δε παρατιρωμεν αλλω χρυσο, διαγινωσκομεν τον αμεινω.

quando non vengono espresse opinioni contrapposte, non è possibile scegliendo adottare la migliore, ma bisogna servirsi solo di quella che è stata avanzata; è possibile invece quando vengono esposte: così come non conosciamo l'oro puro di per sé, ma solo dopo che lo sfregiamo su altro oro, riconosciamo il migliore. (Her. VII 10, 1)¹³⁸

Il paragone è illuminante: così come l'oro puro è riconoscibile solo attraverso il confronto con altre qualità d'oro, e non in sé, così è solo attraverso il confronto fra diverse proposte che è possibile riconoscere quale sia la migliore. La conseguenza logica è che l'atto della scelta implica un *surplus* di conoscenza rispetto a quello del proporre: chi decide fra diverse proposte arriva ad una decisione migliore anche di colui che fa la proposta migliore, perché è in grado di riconoscerne appunto la superiorità (διαγιγνώσκειν è appunto il 'conoscere per confronto')¹³⁹. Risulta evidente la consonanza con la concezione esposta da Cleone e da Atenagora¹⁴⁰; le differenze lessicali sono concettualmente irrilevanti, ma *αιρεομενον ελεσθαι* corrisponde a *κρῖναι [...]* ἀκούσαντας, mentre *λεχθεισεων [...]* γνωμεων è il *βουλευσαι*, il 'fare proposte'. Il fatto che, nel caso del Serse erodoteo, la

¹³⁷ τίθημι τὸ πρῆγμα ἐς μέσον, γνώμην κελεύων ὑμέων τὸν βουλόμενον ἀποφαίνεσθαι. Rimandano al lessico tipico della tradizione democratica le espressioni ἐς μέσον e τὸν βουλόμενον. Per ἐς μέσον come formula per la democrazia in Erodoto vd. III 80, 2; III 142, 3; IV 161, 3; VII 164, 1; con il valore di 'fare oggetto di discussione' vd. I 206, 3. Sull'espressione è ovvio il rimando a Détienne 1967, 83 ss. e a Vernant 1987, 99. Per quanto riguarda ὁ βουλόμενος vd. *infra*, § 4.3., 154-156.

¹³⁸ Traduzione di G. Nenci in Vannicelli 2017.

¹³⁹ Cf. LSJ, *GEL*, s.v., A: «know one from the other, distinguish, discern».

¹⁴⁰ Altri interpreti hanno riconosciuto in tale affermazione «il gusto per la contrapposizione di argomentazioni caratteristico dell'ultima parte del V sec.»: così Vannicelli 2017, 315, *ad loc.*, riprendendo Thomas 2000, 266. In generale, Her. VII 8-11 presenta un vero e proprio dibattito simbuleutico: cf. Barker 2009, 175-181.

scelta finale cada però sulla proposta peggiore (l'invasione della Grecia) conferma il quadro: Serse è infatti, nello stesso tempo, proponente e decisore ultimo, e per lui è quindi impossibile esercitare quel ruolo di giudice imparziale delle proposte altrui che invece, nella visione di Cleone e di Atenagora, il *demós* sa compiere nel modo migliore; la sua prima reazione all'obiezione di Artabano è accecata dall'orgoglio ferito (vd. Her. VII 11, 1-2 e 13, 2) e Serse chiude l'incontro realizzando l'ἰδιοβουλευέειν che all'inizio aveva dichiarato di voler evitare (Her. VII 8, 2¹⁴¹).

Lo stesso vale per i membri dell'*Ekklesia*: essi possono «ben giudicare i fatti passati o ben deliberare su quelli futuri esaminando i discorsi di coloro che si oppongono gli uni agli altri, e offrendosi come ascoltatori imparziali verso gli uni e gli altri». Lo dice Isocrate, nel *De Pace* (in un testo dedicato ad un momento difficile per Atene), per spiegare il valore euristico del proprio intervento controcorrente¹⁴²: si noti, peraltro, la consonanza con la 'tesi di Cleone' circa l'imparzialità dell'uditorio e, quindi, la sua maggiore lucidità di giudizio. E Demostene ammette che perfino un *rhétor*, senza l'ascolto delle opinioni altrui, si trova in difficoltà a formulare una proposta su ciò che è necessario¹⁴³.

Con l'avvento della democrazia, al posto del *basileus* omerico o del Gran Re persiano c'è il *demós* a detenere la suprema autorità (l'equivalenza fra potere del *demós* e potere di un sovrano è tema ricorrente nel pensiero politico di V sec.)¹⁴⁴ ed è al *demós* che si rivolgono i consigli dei *symbolouoi*, così come 'prima' o 'altrove' si rivolgevano al monarca¹⁴⁵.

¹⁴¹ Così fa Ettore in Hom. *Il.* XVIII 285 ss. (cf. Schofield 1986, 25), con conseguenze disastrose per l'intera collettività a lui affidata; così fanno Antinoo ed Eurimaco, capi dei Pretendenti, sordi ad ogni consiglio altrui (lo nota Ruzé 1997, 75), ed anch'essi con conseguenze fatali.

¹⁴² Isoc. VIII 11: κοινοὺς ἀμφοτέροις ἀκροατὰς. Si noti l'uso positivo di *akroatai*, rispetto all'uso connotato negativamente di *akroasis* da parte di Diodoto in Thuc. III 43, 5 (vd. pure Demosth. X 75): forse perché Isocrate ragiona come un maestro di retorica?

¹⁴³ Demosth. *Exord.* XXXIII 1. Cf. Cammack 2020, 517, che cita anche Demosth. I 1 (concetti e formulazione simile anche in *Exord.* III 1).

¹⁴⁴ Vd. Eur. *Suppl.* 352-353 (Teseo, avendo reso libera e *isopsephos* la *polis*, ha insediato il *demós* nella *monarchia*); Aristoph. *Eq.* 1111 ss. (*Demós* temuto come un tiranno); a livello teorico vd. Arist. *Pol.* IV 1298a31-33. Lo stesso vale anche a livello del singolo cittadino: vd. Aeschin. III 233, ἀνὴρ γὰρ ἰδιώτης ἐν πόλει δημοκρατούμενη νόμῳ καὶ ψήφῳ βασιλεύει (dove si noti il carattere generale dell'affermazione, valida per qualunque città democratica). Per il *demós* ateniese di V secolo si aggiunge il paragone fra potenza del *demós* ateniese e tirannide: Pericle in Thuc. II 63, 2 e Cleone in Thuc. III 37, 2. Sull'argomento vd. i saggi raccolti in Morgan 2003.

¹⁴⁵ Questo è il tema centrale di Landauer 2019 (vd. la sintesi delle sue argomentazioni a 4-5 e 11-16). Per il parallelo fra *demós* e monarca in relazione all'utilizzo dei consiglieri come propri sottoposti o aiutanti vd. pure Cammack 2020, 518.

Fatta questa sostituzione, i processi decisionali potevano essere rappresentati secondo lo stesso schema a due tempi (1. *bouleuein*; 2. *krinein*) già omerico e con la medesima convinzione che questa fosse comunque la soluzione più valida «per il bene comune». Pertanto, la distinzione fra una *élite* capace di *bouleuein* e una massa che, pur non arrivando al *bouleuein*, esercitasse il *krinein*, poteva apparire una giustificazione del regime democratico perfettamente in linea con una lunga tradizione di pensiero politico e di concreta prassi¹⁴⁶.

Non a caso, le *Supplici* di Eschilo, cioè uno dei primi testi in cui la democrazia è mostrata in azione anche se attraverso il filtro del mito, si inseriscono in questa linea di pensiero. Nella trama della tragedia, infatti, il processo decisionale democratico è articolato nei due momenti già visti, cioè la proposta da parte di un individuo eminente e più informato circa la situazione (il re Pelasgo) e la successiva votazione affidata all'Assemblea. Ed è l'Assemblea a saper prendere la decisione più vantaggiosa per il bene comune (almeno nella rappresentazione idealizzata offerta da Eschilo)¹⁴⁷.

Nello stesso tempo, una tale distinzione di ruoli non contrasta con l'eguaglianza democratica, perché la possibilità di fare proposte e di intervenire per esprimere la propria opinione sulle proposte altrui è aperta

¹⁴⁶ Sulla distinzione dei due momenti (*advice / deliberation*) come aspetto comune a tutti i regimi nella tradizione politica greca insiste Landauer 2019, 5-11 e *passim*, che tuttavia non prende in considerazione l'esempio omerico. D'altra parte, questo discorso vale anche per altri aspetti della democrazia di V secolo, che costituiscono la concettualizzazione e lo sviluppo di pratiche già visibili in Omero e poi in età arcaica: un aspetto su cui insistono Raaflaub - Wallace 2007 e Wallace 2007. Ma è solo con le riforme clisteniche che tali principi diventano elementi di un insieme coerente, evidentemente animato da una consapevole visione (su ciò insiste Farrar 2007, in particolare 171-175) ed è solo nel V secolo che ci sono le testimonianze di una articolata riflessione fondata su principi generali espliciti (l'argomento a cui sono dedicate queste pagine).

¹⁴⁷ Sulla decisione in due fasi (proposta del singolo e votazione collettiva) vd. Aesch. *Suppl.* 615-624; si noti in particolare la successione 'ascolto-approvazione' (espressa con ἀκούω e κραίνω) presente due volte ai vv. 621-624, così come, in Atenagora, c'è κρίναι δ' ἂν ἀκούσαντας [...] τοὺς πολλοὺς (lo stesso nesso in Demosth. *Exord.* XXXIII 3). Se nel passo eschileo non è usato il verbo κρίνειν, ciò deriva dal fatto che non c'è una pluralità di proposte, ma solo una alternativa fra voto a favore e voto contrario. Circa il fatto che la democrazia garantisce il bene comune vd. Aesch. *Suppl.* 699-700: qui la democrazia è definita «potere precedente che pensa al bene comune» (τὸ δάμιον, τὸ πτόλιν κρατύνει / προμαθὶς εὐκοινόμενις ἀρχά), ove si noterà che τὸ δάμιον, τὸ πτόλιν κρατύνει è una perifrasi per *demokratia*: su questo passo cf. Ehrenberg 1950, 522; sui problemi testuali ed esegetici, che però non sono rilevanti ai fini della presente discussione, Ehrenberg 1950, 522 n. 21. Emerge qui la stessa concezione espressa da Atenagora in Thuc. VI 39, 1: è il potere del *demos* inteso come 'totalità' a preoccuparsi del *koinon*.

a tutti, diversamente ad esempio da quanto avviene a Sparta¹⁴⁸: quello che sottolinea Socrate nel *Protagora* platonico, quando ricorda che ad Atene «sale sulla tribuna e dà consigli, senza discriminazione, l'architetto, il fabbro, il calzolaio, il commerciante, l'armatore, il ricco, il povero, il nobile, il plebeo»¹⁴⁹. Per di più, l'intervento in Assemblea avviene solo in base alla personale volontà e autovalutazione del singolo: a ciò si riferisce la nota formula dell'*ho boulomenos*, del cui valore isonomico sono ben consapevoli testi di V e di IV secolo¹⁵⁰, così come, al contrario, il Vecchio

¹⁴⁸ A Sparta, la distinzione fra i due momenti diviene tanto netta che solo la gherusia o gli efori possono *bouleuein*, mentre il compito dell'Apella sembra essere esclusivamente il *krinein* (vd. Plut. *Lyc.* 6, 7-8; ma cf. Raaflaub - Wallace 2007, 40 per una rapida discussione dei problemi del passo) al punto che se c'è accordo fra re e gheronti, e quindi non ci sono proposte alternative, l'Apella non è neppure coinvolta (Arist. *Pol.* II 1273a6-10): cf. Rhodes 2015, 134. Più possibilista sull'esistenza di un effettivo dibattito durante le riunioni della Apella è Ruzé 1997, 187-192 e 198-213; vd. pure già Andrews 1954, che vede nella *gherusia* il modello degli analoghi organi probuleutici poi diffusi nelle democrazie greche. Sul ruolo crescente degli efori nel definire le proposte da presentare all'Apella vd. Ruzé 1997, 182-187.

¹⁴⁹ Plat. *Prot.* 319d. Probabilmente nelle parole di Socrate c'è una intonazione ironica e critica, ma ciò non implica che l'affermazione sia caricaturale o sia una *reductio ad absurdum*, come vuole Cammack 2020, 495. Sul fatto che ad intervenire con proposte fosse un numero ampio di cittadini vd. le considerazioni statistiche in Hansen 1984, in particolare 155, e Taylor 2007, in particolare 89, cui vanno aggiunte le considerazioni in Canevaro 2019b, 367-371, che evidenzia come Tucidide, anche quando poi dà voce a due soli oratori contrapposti, in realtà menziona esplicitamente o presuppone l'intervento di 'molti altri' (vd. Thuc. I 139, 3-4; III 36, 6; III, 41, 1; VIII 66, 1-2). Cf. Carugati - Weingast 2018, 179-180 sul fatto che proprio la competizione per gli onori poteva spingere gli Ateniesi non appartenenti alla *élite* a fare proposte e/o ad intervenire in Assemblea. La medesima apertura all'iniziativa di cittadini esterni alla *élite* è stata evidenziata nell'ambito giudiziario: vd. Carugati - Weingast 2018.

¹⁵⁰ Sulla formula ὁ βουλευόμενος cf. Musti 1995, 272 (sugli *hoi boulomenoi* come categoria quasi istituzionale vd. Hansen 1981, 359-364; sulla responsabilità anche istituzionale degli *hoi boulomenoi* vd. *infra*, § 4.3.). Euripide (*Suppl.* 438-441) sottolinea che la possibilità di intervenire per «chi lo vuole» è segno di libertà (438: τοῦλευθέρου) ma anche di massima eguaglianza (441: τί τούτων ἔστ' ἰσαίτερον πόλει); cf. *Or.* 917-922: l'*autourgos* è capace di intervenire, «se lo vuole». Sul legame fra la formula dell'*ho boulomenos* e l'eguaglianza vd. Aeschin. I 27, e III 220 (nelle oligarchie parla in pubblico solo chi ha il potere, *ho dynasteuon*, in democrazia *ho boulomenos*). Ma la libertà di intervenire voleva dire anche libertà di non farlo (cf. Ober 1989, 296): nota come la formulazione in Demosth. XIX 99 (ἐπειδὴν τις ἐαυτὸν πείσας δύνασθαι προσέλθῃ) ribadisce la totale autonomia del singolo nel valutare se si è in grado di fare una proposta oppure no; lo stesso aspetto è sottolineato in Aeschin. III 220 (nelle democrazie interviene «chi vuole, e quando lo voglia»). La totale libertà nell'intervenire è un aspetto già evidenziato da Nestore per i *gerontes* omerici (Hom. *Il.* IX 101): perché una eventuale obbligatorietà degli interventi renderebbe inutili e forzate molte proposte. Sull'eguaglianza nella partecipazione al pubblico dibattito come elemento centrale nell'ideologia democratica ateniese vd. Raaflaub 1996. D'altra parte, un dibattito sano per la *polis* è quello in cui tutti si vedano liberi di fare proposte, senza subire il condizionamento di

Oligarca ricorda, con disapprovazione, che in democrazia è permesso intervenire in Assemblea a chi lo vuole ([Xen.] *Ath. Pol.* 1, 2 e 1, 6). I confini fra le due categorie, quella di chi prende la parola, i *rhetores*, e quella dei comuni cittadini, gli *idiotai*, restano abbastanza fluidi, con piena consapevolezza delle fonti: come osserva Isocrate, «talvolta nelle decisioni politiche più importanti [...] uno di coloro che sono ritenuti persone modeste e vengono tenuti in poco conto coglie nel segno e si rivela dire le cose migliori»¹⁵¹.

D'altra parte, su specifici aspetti tecnici (architettura, medicina, costruzioni navali, scelte militari) era ritenuto ovvio che l'*Ekklesia* lasciasse la parola agli esperti: esperti che (nel caso di medici, architetti, carpentieri navali) non erano certo esponenti delle *élites*¹⁵²; un loro intervento in Assemblea non appariva una dimostrazione di una qualche incompetenza del *demos*, ma costituiva anzi un servizio reso da costoro alla comunità, un servizio privo di ogni effettivo significato politico (Platone parla di *hyperesia*, «servizio»)¹⁵³; in coerenza con tale concezione, spesso le funzioni tecniche comunque necessarie alla ge-

una parte dell'uditorio: lo dice Diodoto in Thuc. III 42, 4, sottolineando che solo in tal modo la *polis* «trae vantaggio» dai propri *symboloi* (cf., per idee simili negli *Exordia* demostenici, Canevaro 2019b, 357-367).

¹⁵¹ Isoc. XII 248; vd. pure Demosth. *Exord.* XIII: «ritengo che voi possiate agire nel modo corretto se considerate non l'identità di chi parla, ma ciò che viene proposto» (νομίζω δὲ καὶ ὑμᾶς ὀρθῶς ἄν ποιεῖν, εἰ μὴ τὸν λέγοντα, ἀλλὰ τὰ συμβουλευόμενα σκοποῖτε). Quando Pericle afferma che in democrazia l'*axiosis* deve prevalere sull'*axioma* (Thuc. II 37, 1), cioè che la stima che ci si guadagna di volta in volta conta in democrazia più della reputazione già consolidata, è in questione anche questo aspetto, non solo quello dell'appartenenza sociale (cf. Musti 1995, 99-102). Cf. Ober 1989, 15 e Finley 1982, 66 sulle resistenze ideologiche nella democrazia ateniese ad una netta distinzione fra politici professionisti e cittadini comuni.

¹⁵² La riflessione di ambito democratico è ben consapevole della distinzione fra le specifiche competenze tecniche e la decisione finale, che pertiene all'ambito della politica: Plat. *Gorg.* 455b-456a (la distinzione è sottolineata, nella finzione dialogica, da Gorgia, con un esempio relativo a Temistocle e Pericle); cf. *Prot.* 319b-d: ἐγὼ γὰρ Ἀθηναίους, ὡσπερ καὶ οἱ ἄλλοι Ἕλληνας, φημι σοφούς εἶναι. ὀρθῶ οὖν, ὅταν συλλεγῶμεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν, ἐπειδὴν μὲν περὶ οἰκοδομίας τι δέη πράξει τὴν πόλιν, τοὺς οἰκοδόμους μεταπεμπομένους συμβούλους περὶ τῶν οἰκοδομημάτων, ὅταν δὲ περὶ ναυπηγίας, τοὺς ναυπηγούς, καὶ τὰλλα πάντα οὕτως, ὅσα ἡγούνται μαθητὰ τε καὶ διδασκὰ εἶναι. Sulla differenza fra *technical knowledge* e *social knowledge* riferimenti teorici e applicazioni all'esperienza ateniese in Ober 2008, 91-96. Come osserva Raaflaub 1989, 65 n. 61, questa distinzione costituisce una efficace risposta all'accusa di [Xen.] *Ath. Pol.* 1, 3 sul fatto che il *demos* rinuncia alle *archai* militari: l'incompetenza del *demos* in questo specifico ambito non contrasta con l'ideologia democratica. Sull'importanza degli esperti nella democrazia ateniese di IV secolo vd. pure Sinclair 1988, 212-214.

¹⁵³ Molto netto in tal senso Plat. *Polit.* 290a-b. Su questo passo vd. Ismard 2014, 726.

stione della *polis* sono demandate, nell'Atene democratica, a specialisti di rango schiavile¹⁵⁴.

È importante osservare che anche la distinzione di compiti fra *Boule* ed *Ekklesia* così ben strutturata nella democrazia ateniese (a sua volta erede di una lunga tradizione politica propria del mondo greco)¹⁵⁵ può essere vista come la trasposizione in termini istituzionali del medesimo meccanismo decisionale a due tempi, quello del *bouleuein* e quello del *krinein* (affidati a due gruppi distinti, anche se parzialmente sovrapponibili): la *Boule* esercita il *bouleuein* (come è reso ovvio dal rapporto lessicale!), cioè definisce proposte; l'*Ekklesia* svolge la funzione del *krinein* fra diverse opzioni, potendo accettare la proposta della *Boule*, respingerla, chiederne una modifica. La *Boule*, insomma, opera come *symboloulos* rispetto alla *Ekklesia*: lo può fare per effetto della superiore competenza politica acquisita dai suoi membri grazie all'impegno quotidiano nella gestione della *polis*¹⁵⁶. Si potrebbe dire che la *Boule* istituzionalizza, all'interno del meccanismo della democrazia ateniese, la distinzione fra un gruppo di (più) esperti che elabora proposte e una massa di votanti meno competenti dei primi, certo, ma capaci comunque di compiere una scelta saggia fra proposte già elaborate e vagliate¹⁵⁷, ed anche di proporre interventi migliorativi¹⁵⁸. La terminologia è rivelatrice: sia le proposte della *Boule* all'*Ekklesia* che quelle dei singoli cittadini sono *gnomai*¹⁵⁹.

Del resto, anche in altri ambiti (quello giudiziario e, con l'introduzione dei *nomothetai*, quello della codificazione legislativa) la struttura istituzionale della democrazia ateniese distingue il momento della proposta da quello della decisione finale, affidando a singoli o gruppi ristretti il

¹⁵⁴ Su ciò cf. Ismard 2014 e, più ampiamente, Ismard 2015.

¹⁵⁵ Nel mondo greco, il processo decisionale è soggetto alla costante tensione fra gruppi ristretti e gruppi onnicomprensivi: è il tema centrale della monografia di Ruzé 1997.

¹⁵⁶ Arist. *Ath. Pol.* 43, 3 sull'obbligo della *Boule* di riunirsi tutti i giorni tranne i festivi (cf. Hansen 2003, 367-368). Sulla superiore competenza circa le questioni politiche di cui disponeva la *Boule*, esercitando controllo su molti ambiti, vd. Hansen 2003, 380-388. Per la *Boule* come strumento di formazione civica e politica, perché ad essa finiva per partecipare una proporzione rilevante della cittadinanza ateniese vd. *infra*, § 4.1.

¹⁵⁷ Cf. Ruzé 1997, 524: fra *ho boulomenos* e la decisione finale presa dall'*Ekklesia* «le rouge essentiel n'est peut-être pas l'assemblée [...] mais le conseil».

¹⁵⁸ Su ciò insiste giustamente Canevaro 2019b, 349-351: le proposte in discussione non erano chiuse e immutabili, e questo conferiva ai singoli votanti un potere ben più ampio che il semplice *krinein* fra alternative obbligate.

¹⁵⁹ Per *gnome* come proposta di un organo ufficiale vd. Xen. *Hell.* I 7, 9 (proposta della *Boule* all'*Ekklesia*) e Thuc. VIII 67, 1 (proposta elaborata dai «dieci commissari con pieni poteri» da presentare all'*Ekklesia*); per *gnome* come proposta di singoli cittadini vd. i molti esempi appunto in Thuc. VIII 67, 1-3 e 68, 1.

primo momento, e il secondo momento a organi composti da più individui¹⁶⁰. Anche in questi ambiti, in effetti, c'è chi formula una o più proposte e chi decide sulle proposte pervenute: la tesi di Atenagora, insomma, non aveva nulla di riduttivo per un democratico ateniese (come non lo avrebbe per un democratico contemporaneo)¹⁶¹.

Anche il lessico della deliberazione democratica conferma pienamente la centralità di questo schema a due tempi, quello della proposta e quello della decisione, in cui l'atto del 'proporre' e del 'deliberare' (che è la somma di 'ascolto', 'riflessione' e 'scelta finale') costituiscono «complementary strands of a single advising/deciding dyad»¹⁶². Come una serrata analisi lessicale ha recentemente ribadito¹⁶³, l'atto del *βουλευέσθαι* con cui le fonti definiscono il processo decisionale proprio delle assemblee democratiche (comprensivo di discussione e votazione), indica non una «dialogical deliberation», cioè una discussione paritetica fra numerosi diversi membri dell'assemblea conclusa da una decisione («decision-making through discussion», significato riservato a piccoli gruppi, soprattutto di tipo informale)¹⁶⁴, ma una «audience deliberation», cioè un «dec-

¹⁶⁰ Su ciò vd. Hansen 1981. I *nomothetai*, come è noto, furono introdotti nel 403/2 a.C. o al massimo all'inizio del IV secolo a.C. (Hansen 2003, 249): la loro istituzione, dunque, riflette le idee di quel V secolo a.C. di cui ci si occupa in questa sede.

¹⁶¹ Cf. Dahl 1997, 161: «un sistema politico farebbe uso di un processo pienamente democratico anche se il demo stabilisse di non prendere tutte le decisioni su tutte le varie questioni», affidando alcune decisioni a figure appositamente delegate a ciò in ragione della loro specifica competenza.

¹⁶² Cammack 2020, 507.

¹⁶³ Cammack 2020. Il contributo è sicuramente interessante come messa a fuoco, anche se – nell'intento di prendere le distanze dalle teorie attuali della democrazia deliberativa come processo decisionale fondato sulla discussione – enfatizza come questione da risolvere l'interpretazione del valore di *βουλευέσθαι*, che a chi scrive sembra non essere affatto problematica. Anche se «deliberation in ancient Greek assemblies is usually interpreted dialogically» (487), è improbabile che gli studiosi moderni intendano ciò nel senso di una effettiva discussione collettiva, né è mai stato soggetto a dubbio che *to bouleusthai* indica una discussione che conduce sempre ad una decisione (basti vedere LSJ, *GEL*, s.v., B.2.). Sul medesimo tema, con argomenti e fonti spesso eguali, vd. pure Cammack 2021, dove però si passano in rassegna i diversi momenti in cui ad Atene poteva avvenire la discussione e la differenza terminologica fra *βουλευέσθαι* e termini che indicano una effettiva discussione.

¹⁶⁴ Cammack 2020, 504-506 per i casi in cui *βουλευέσθαι* indica una vera e propria «group discussion» in cui tutti o gran parte dei membri del gruppo prendono attivamente parte alla discussione. In ogni caso, *βουλευέσθαι* appare «only when what was reported was not merely discussion but specifically decision-making» (505). Un ulteriore valore di *βουλευέσθαι* è quello che indica la «internal deliberation», cioè la decisione individuale raggiunta dopo una riflessione interna al soggetto che agisce per sé stesso (vd. Cammack 2020, 500-503). Questo è il significato più antico del verbo (nella diatesi media): il fatto che esso poi sia applicato al processo decisionale di una assemblea è un

sion-making after advice»¹⁶⁵. In questo caso, l'utilizzo del verbo mostra che il compito di chi decide, di chi appunto attua il βουλευέσθαι, non è fare proposte (ciò è affidato ai consiglieri), ma ascoltare le varie proposte ed infine decidere, appunto attraverso la scelta fra le varie opzioni, senza che ciò implichi un obbligo 'morale' di intervenire attivamente nella discussione, anzi, senza che da tale assenza di intervento derivi l'idea di una qualche inferiorità di chi detiene il potere decisionale. Proprio questo avviene quando il verbo βουλευέσθαι viene utilizzato per tiranni, monarchi, capi-famiglia che si consultano con consiglieri, figli o altre figure subordinate (Pisistrato con i figli, Aristagora di Mileto con i suoi sostenitori, Serse con i membri della corte, Filippo II di Macedonia con Isocrate): in tutti questi casi «the decision-maker received input from others, but the use of βουλεύομαι in the singular indicates that the final decision was his alone»¹⁶⁶. Dunque anche da questo punto di vista squisitamente lessicale ritorna un concetto già illustrato: la rappresentazione del ruolo del *demos* come colui che sceglie fra varie proposte dei consiglieri (che appunto compiono l'atto del *sym-bouleuein*), senza essere tenuto a formularle esso stesso, poteva esaltarne il ruolo e la figura, equiparandola a quella di un monarca unico depositario del potere decisionale.

Nello stesso tempo, ogni singolo cittadino poteva intervenire per commentare, sostenere o avversare le proposte fatte, e meglio ancora per proporre modifiche e integrazioni: in ogni momento, chiunque poteva decidere di non limitarsi al *krinein*, ma passare al *bouleuein*, cioè (con termine che evidenzia il carattere di servizio reso all'Assemblea) al *symbouleuein*¹⁶⁷.

Se la fluidità della distinzione fra *idiotai* e *rhetores* fa sì che tale distinzione non sia percepita come una negazione dell'eguaglianza democratica, essa poteva perfino essere considerata come una esaltazione del potere del *demos*: il *rhetor* o il semplice cittadino 'intelligente' che offriva idee o proposte sulla base delle quali l'Assemblea avrebbe poi compiuto la propria scelta poteva apparire come un individuo che si poneva al servizio del

fatto esso stesso significativo, perché presenta l'Assemblea deliberante come una entità collettiva, che riflette al proprio interno prima di arrivare ad una decisione (vd. Cammack 2020, 511-518): in questa prospettiva, si potrebbe dire che *rhetores* e *demos* sono componenti di questo processo tutto interno all'Assemblea.

¹⁶⁵ Esempi e discussione in Cammack 2020, 506-511.

¹⁶⁶ Così Cammack 2020, 506. Le fonti degli esempi citati sono Her. I 66 (Pisistrato), Her. V 36 (Aristagora), Her. VIII 101 (Serse), Isoc. *Epist.* V 18 (Filippo II); altri esempi *ibid.*

¹⁶⁷ Come mostra Canevaro 2019b, 357 ss., in particolare attraverso gli *Exordia* demostenici.

demos, al quale offriva la propria intelligenza per il vantaggio della *polis*¹⁶⁸ (così come i ricchi ponevano al servizio del *demos* la propria ricchezza e le proprie capacità organizzative per mezzo delle liturgie). Proprio a questa rappresentazione del rapporto fra benestanti politicamente attivi e *demos* fa riferimento Isocrate, nell'*Areopagitico*, quando afferma che, nella democrazia areopagitica del buon tempo antico, i membri delle classi agiate si prendevano cura¹⁶⁹ degli affari pubblici «come servitori»¹⁷⁰ (ὡσπερ οἰκέτας; Isoc. VII 26); non diversamente, quando nelle *Rane* Aristofane lamenta il declino politico dei *chrestoi* «educati nelle palestre, nei cori, nelle discipline delle Muse», rappresenta i *leaders* politici come strumenti al servizio del *demos*, la cui colpa è non 'usare' le persone davvero utili; il termine stesso di *chrestos* può essere collegato a questa rappresentazione¹⁷¹. A rafforzare tale rappresentazione concorrevano anche la circostanza che i consiglieri (*symbolouoi*) erano figure tipiche al servizio di re e tiranni¹⁷²: come tiranni e re, così anche il *demos* aveva i propri *symbolouoi*, alle proprie dipendenze; in questa prospettiva, la punizione che viene inflitta ai *rhetores/symbolouoi* per scelte politiche regolarmente approvate dal *demos* può essere accostata a quella che toccava ai *symbolouoi* del Gran Re quando facevano proposte che si risolvevano in un fallimento¹⁷³.

Nella rappresentazione dei politici come consiglieri del *demos*, pertanto, ad essere esaltato non era il ruolo dei consiglieri, ma quello del *demos*, sicché la dicotomia fra il proporre e lo scegliere fra le varie proposte non sminuiva la sovranità del *demos*, ma poteva perfino esaltarla; lo stesso meccanismo concettuale è utilizzato da Isocrate per affermare che nella democrazia areopagitica il popolo, escluso dalla gestione diretta

¹⁶⁸ Cf. Thuc. III 42, 4 (discorso di Diodoto): la *polis* «trae vantaggio» (ὠφελεῖται) dai *symbolouoi* che intervengono in Assemblea.

¹⁶⁹ ἐπιμελεῖσθαι τῶν κοινῶν; cf. le parole di Pericle in Thuc. II 40, 2 ἐνὶ τε τοῖς αὐτοῖς οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια.

¹⁷⁰ Nello stesso tempo, il termine utilizzato da Isocrate rimanda a quegli schiavi pubblici, numerosi e indispensabili, che ponevano al servizio le proprie competenze tecniche per la gestione di molte attività funzionali al governo della *polis*, viste come 'non-politiche': su ciò Ismard 2014 e Ismard 2015.

¹⁷¹ Aristoph. *Ran.* 718-737, con le varie occorrenze di χάρομαι ai vv. 725, 731, 735 e gioco etimologizzante fra χάρομαι e χρηστοί. Cf. anche Isoc. VIII 13 per il nesso συμβούλοις χρᾶσθαι. Viceversa, il Vecchio Oligarca attacca quegli esponenti dell'*élite* che accettano di «vivere» (cioè di operare attivamente) in una città con regime democratico, perché così facendo mettono le proprie capacità al servizio del *demos*, e assicurano la perpetuazione del suo potere: vd. [Xen.] *Ath. Pol.* 2, 20 + 1, 3. Su *chrestos* vd. *supra*, § 2.1.

¹⁷² Su ciò vd. Ruberto 2009, 62-68 e 97-98; Mosconi 2017, 81-87.

¹⁷³ Ne è un esempio Aristagora di Mileto, che teme di essere punito per aver consigliato la spedizione contro Nasso, fallita: vd. Her. V 31, 4 e 35, 1-2.

degli affari pubblici, puniva i magistrati inadeguati «come un tiranno»¹⁷⁴; così come, in età moderna e contemporanea, la definizione anglosassone di *civil servant* esprime una concezione analoga, rappresentando i funzionari non come detentori di un potere (così è invece nel termine ‘burocrazia’), ma come strumenti della volontà generale¹⁷⁵.

Forse proprio perché riprende una concezione così radicata nel pensiero politico greco, la rappresentazione del processo decisionale come un processo a due tempi, *bouleuein* e *krinein* (affidati a gruppi diversi di cittadini, che però non sono mai rigidamente distinti) diviene quello prevalente nell’evoluzione della democrazia ateniese, in particolare di IV secolo a.C. Proprio da qui, infatti, trae giustificazione teorica¹⁷⁶ un fenomeno che sembra contrastare con l’egalitarismo democratico (come osserva Ober nel suo studio su *Mass and Elite* nella democrazia ateniese)¹⁷⁷, cioè la distinzione sempre più netta fra la massa dei votanti e il piccolo nucleo di coloro che sono in grado, per capacità innate o acquisite, di concepire le proposte e poi di esporle (i due aspetti sono distinti ed entrambi necessari: vd. Thuc. II 60, 6). Questi ultimi si definiscono *rhetores* (perché sono, letteralmente, ‘coloro che parlano’ in pubblico)¹⁷⁸, oppure *symboloi*, con un termine che enfatizza il ruolo decisionale del *demos* nel valutare i diversi ‘consigli’ sottoposti alla sua attenzione¹⁷⁹; al punto

¹⁷⁴ Isoc. VII 26.

¹⁷⁵ Cf. Dahl. 1997, 83: anche nelle democrazie contemporanee gli esperti delle burocrazie possono essere visti come meri esecutori della volontà del *demos*, tradotta in atti formali dai rappresentanti politici.

¹⁷⁶ La cosa non è stata notata nei molti studi sulla ‘professionalizzazione della politica’ tipica del IV secolo a.C.: vd. gli studi citati nelle note successive. Ovviamente, qui si parla di ‘giustificazione teorica’; altra cosa è una indagine sulle cause storiche (sociologiche, economiche, politico-costituzionali, ecc.) del fenomeno: rassegna in Ober 1989, 20-35.

¹⁷⁷ Ober 1989, 17: «how and why did the Athenian *demos* come to accept as legitimate the political leadership of elite individuals who, moreover, referred explicitly to their elite attributes in public speeches? [...] if the ideology of the democracy was fundamentally egalitarian, the existence of leaders who chose to identify themselves as elites must have led to considerable tension». Il saggio di Ober è sostanzialmente dedicato ad illustrare le varie modalità con cui l’*élite* entrava in rapporto con la massa.

¹⁷⁸ Vd. Hansen 1983, Sinclair 1988, 138-145 (nel IV sec. a.C. emerge una tripartizione fra «leaders, ‘occasional proposers’ and ordinary citizens»), Ober 1989, 105-106. Sulla distinzione fra l’*idiotes*, il cui ruolo politico si manifesta attraverso il voto (*psēphos*), e il *rhētor*, esemplare è Aeschin. III 233, ma vd. pure Demosth. *Exord.* XIII (ιδιωτής καὶ τῶν πολλῶν vs. coloro οἱ καὶ τῷ πάλαι πολιτεύεσθαι καὶ τῷ παρ’ ὑμῖν δόξαν ἔχειν προέχουσιν) e Isoc. XII 248.

¹⁷⁹ Su questo aspetto cf. Mosconi 2017, 83, con le fonti raccolte in n. 127 (in particolare Demosth. XVIII 190 e 192); vd. pure Hansen 2003, 494; Ober 1989, 107; Ober 1998, 317 s. *Symbolos*, in ogni caso, non è termine ufficiale, come invece *rhētor* (vd. Hansen 1981, 368-370); ma ciò non ne muta il valore.

tale che *genos symbouleutikon* è la definizione aristotelica di quella che è definita ‘oratoria deliberativa’¹⁸⁰. Così, per Demostene (III 15), la distinzione fra il gruppo ristretto di «coloro che capaci di proporre quel che è necessario» e la massa dei partecipanti all’*Ekklesia*, elogiati come «acutissimi nel capire le cose dette», è un fatto ovvio, non ha (più) il carattere polemico e difensivo che ha in Atenagora (cf. Demosth. *Exord.* XLV 1: *λόγον εἰπεῖν εὖ* è distinto da *προελέσθαι πράγματα συμφέροντα*). Alla metà del IV secolo per Isocrate il compito dei cittadini riuniti nell’*Ekklesia* è semplicemente «scegliere la migliore fra tutte le cose dette», e tali cose sono dette dai «consiglieri che ragionano meglio di voi stessi»¹⁸¹. In molti altri testi cambia il lessico ma non la sostanza: l’opposizione è fra il *symbouleuein* attuato da un piccolo gruppo e il *bouleuesthai* compiuto dalla massa dell’uditorio; in *bouleuesthai* viene meno l’enfasi sulla ‘scelta’, ma la diatesi media del verbo *βουλεύω* mette in evidenza come la ‘deliberazione’ avvenga a vantaggio del soggetto che la pratica, il *demos*¹⁸².

Nel IV secolo a.C. il politico di professione appare sempre più come connotato come un esperto, dotato di specifiche competenze tecniche¹⁸³: il suo compito diviene allora quello di illustrare in Assemblea i dettagli tecnici (in particolare in materia di gestione finanziaria, l’ambito più complesso), ma è al *demos* che spetta la scelta finale¹⁸⁴. Già Pericle imposta il suo rapporto con l’*Ekklesia* in questi termini: allo statista spetta il compito di illustrare i dati a disposizione ed avanzare una proposta

¹⁸⁰ Arist. *Rhet.* I 1358b.

¹⁸¹ Le due citazioni da Isoc. VIII 9 (*συνεληλύθατε μὲν γὰρ ὡς δέον ὑμᾶς ἐξ ἀπάντων τῶν ῥηθέντων ἐκλέξασθαι τὸ βέλτιστον*) e 13 (dove i consiglieri che pensano meglio sono quelli che gli Ateniesi si scelgono per le questioni private, cosa che invece non fanno per quelle pubbliche).

¹⁸² Sulla coppia *symbouleuein/bouleuesthai* in testi di V e soprattutto di IV secolo a.C. relativi alla democrazia ateniese, e sulla connessa divisione di ruoli vd. Cammack 2020, 508-511.

¹⁸³ Cf. la lista di competenze tecniche che devono possedere i *prostatai* secondo Socrate in Xen. *Mem.* III 6, 5-18 (dialogo con Glaucone che vuole intervenire in Assemblea), e la lista di saperi molto specifici necessari a «chi ha intenzione di *symbouleuein*» (cioè di avanzare proposte) in Arist. *Rhet.* I 1359b19-60a37. Rhodes 1986, 141 e n. 119 vede in ciò una evoluzione del IV secolo. Sul crescente professionalismo dell’attività politica nell’Atene di IV secolo a.C. vd. la sintesi in Hansen 2003, 392-396 e 403-404, da integrare con Musti 1995, 213-216; vd. pure Connor 1971, 122-126, in una sezione intitolata appunto «The indispensable expert». Significativamente, Connor individua in due *leaders* democratici, Pericle e Cleone, i primi esempi di politici che vollero presentarsi come esperti al servizio del *demos*: vd. in particolare *ibid.*, 126 n. 68.

¹⁸⁴ Vd. Ober 1989, 293-339, in particolare 327 ss., e Ober 2008, 264-280. Come osserva Hansen 2021, 42, la distinzione fra partecipazione attiva (intervenire e fare proposte) e passiva (ascoltare e votare) è uno dei caratteri specifici della democrazia ateniese di IV secolo (lo stesso Hansen vede anticipazioni di tale distinzione in Thuc. VI 39, 1).

corrispondente; al *demos* in assemblea il compito di scegliere la soluzione che ritiene migliore¹⁸⁵. Risponde alla stessa logica la creazione dei dieci *probouloi* (il cui incarico è appunto *probouleuein*) nella situazione di crisi dovuta alla disfatta ateniese in Sicilia: l'enfasi sul momento del *bouleuein* mira a sottoporre un materiale scelto al *krinein* finale dell'*Ekklesia*; che Tucidide definisca i dieci commissari come *presbyteroi andres* ne enfatizza la competenza¹⁸⁶.

A favorire infine l'imporsi della concezione secondo cui la democrazia giunge a decisioni valide perché si fonda sul *krinein* dei molti e sul *bouleusai* di alcuni più dotati, vi era, inoltre, il fatto che, per moltissimi cittadini comuni, un'occasione importante di esercizio delle funzioni di cittadinanza era la partecipazione alle giurie popolari (elemento fondamentale della definizione di cittadino¹⁸⁷): qui la funzione del cittadino-giudice non era la proposta di nuove soluzioni, ma l'ascolto delle prove e delle proposte di verdetto presentate dai soggetti coinvolti nel processo, e poi la scelta fra le diverse opzioni possibili¹⁸⁸. Non a caso, in alternativa a *dikazein*, *krinein* e i suoi derivati¹⁸⁹ sono usati anche per le decisioni dei tribunali. L'*habitus* mentale acquisito nell'attività dicastica era il

¹⁸⁵ Vd. ad esempio Thuc. I 140, 1: *ἔμβουλευταί μοι ὄντα vs. τοῖς κοινῇ δόξασιν*; I 141, 2: *γνώτε καθ' ἕκαστον ἀκούοντες*; I 144, 2: *ἀλλ' ἐκεῖνα μὲν καὶ ἐν ἄλλῳ λόγῳ ἅμα τοῖς ἔργοις δηλωθήσεται*. Cf. le parole dello stesso Tucidide in I 145, 1: *ὁ μὲν Περικλῆς τοιαῦτα εἶπεν, οἱ δὲ Ἀθηναῖοι νομίσαντες ἄριστα σφίσι παραινεῖν αὐτὸν ἐψηφίσαντο ἃ ἐκέλευε, καὶ τοῖς Λακεδαιμονίοις ἀπεκρίναντο τῇ ἐκείνου γνώμῃ*. Sul legame fra il comportamento assembleare di Pericle e l'ideologia democratica vd. *infra*, § 4.1., 139-141.

¹⁸⁶ Thuc. VIII 1, 1 (*ἀρχὴν τινα πρεσβυτέρων ἀνδρῶν [...], οἵτινες [...] προβουλεύουσιν*); cf. Arist. *Ath. Pol.* 29, 2, dove viene riportato il testo del 'decreto di Pitodoro' (su cui *infra*, § 3.6.). Merita di essere notato come la figura del *proboulos* sia messa in ridicolo da Aristofane (*Lys.* 387 ss.): segno, forse, di una sfiducia diffusa contro il principio di affidare decisioni importanti ad un ristretto numero di decisorii. Sul valore dell'anzianità e il suo ruolo all'interno dell'ideologia democratica vd. *infra*, § 4.4., 176-177.

¹⁸⁷ Cf. Plat. *Leg.* VI 768b, secondo cui un Greco si sente pienamente cittadino solo se esercita funzioni giudiziarie; Arist. *Pol.* III 1275a23: *πολίτης δ' ἀπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὀρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς*, dove *κρίσις* è indubbiamente il 'potere giudiziario': come mostra la successiva discussione aristotelica, e come interpretano concordemente gli esegeti. Vd. definizione di cittadino fornita in 1275b16-17, ove si parla di *bouleuesthai* e *dikazein*; in 1275b18-19 è definito cittadino colui che ha la facoltà di partecipare al potere deliberativo o giudiziario: *arche bouleutike* e *kritike*.

¹⁸⁸ Come è noto, la creazione dell'Eliea e la sua apertura a tutti i membri della *polis* sono collocate dalla tradizione molto prima della nascita della democrazia clistenica (Plut. *Sol.* 18, 2-3; cf. Arist. *Pol.* III 1281b32 ss.): ciò riflette l'idea che la valutazione di ambito morale, su ciò che è giusto o sbagliato, sul torto e la ragione, riducendosi ad una scelta binaria fra alternative già definite, sia più facile rispetto alle decisioni riguardanti il bene comune, ritenute più complesse? In *Pol.* III 1281b32 ss. Aristotele sembra sottintendere proprio questa idea.

¹⁸⁹ Cf. LSJ, *GEL*, s.v. II. «judgement of a court» (con molti esempi).

medesimo con cui l'uomo comune svolgeva la sua funzione assembleare, cosa di cui la riflessione antica è ben consapevole: come dice Aristotele, il membro dell'*Ekklesia* è *krites* degli avvenimenti futuri, il giudice è *krites* degli eventi passati¹⁹⁰.

In secondo luogo, occorre notare che una analoga distinzione fra il 'proporre' (da parte di pochi) e lo 'scegliere' (da parte di molti) è determinante nell'ambito dell'accesso alle *archai*, dove è diffusa la concezione secondo cui, nell'esercizio delle *archai*, il ruolo del *plethos* è quello di scegliere fra i membri più capaci della comunità civica che propongono sé stessi (così come il *plethos* sceglie fra le diverse proposte presentate dai membri più capaci)¹⁹¹. Una rappresentazione che può essere utilizzata sia a favore che contro il regime democratico pieno, a seconda dell'enfasi accordata ad altri aspetti. Così nel *logos epitaphios* attribuito ad Aspasia nel *Menesseno* (238d), in accordo con l'intonazione democratica del testo, si insiste sulla totale assenza di ogni discriminazione socio-economica e sul totale prevalere del criterio del merito secondo il giudizio di volta in volta modificabile del *demos* (si noti l'insistenza sul verbo *δοκέω*, a chiarire che il *demos* sceglie non 'coloro che sono i migliori' ma 'coloro che sono i migliori secondo il suo giudizio'; si noti *ἀεί*)¹⁹².

Al contrario, per Isocrate (VII 26), il ruolo di scelta del *demos* va attentamente delimitato, e la scelta dei magistrati deve compiersi solo fra i membri delle classi agiate (*τοὺς δὲ σχολὴν ἄγειν δυναμένους*): essi, infatti, hanno 'tempo libero' per occuparsi delle cose comuni, e quindi per acquisirne piena cognizione (ritorna qui la medesima prospettiva dell'Araldo delle *Supplici* euripidee¹⁹³); al *demos*, in questa rappresentazione, oltre alla scelta delle magistrature (*καθιστάναι τὰς ἀρχάς*), resta il *κρίνειν περὶ τῶν ἀμφισβητούμενων*, ma non si accenna ad un ruolo propositivo¹⁹⁴.

¹⁹⁰ Arist. *Rhet.* I 1358b1-5. Cf. *krinein* per le decisioni delle magistrature (Arist. *Pol.* IV 1299a26) e dell'Assemblea (Arist. *Pol.* II 1273a11).

¹⁹¹ *To krinein* è usato da Aristotele anche per l'esame della condotta dei magistrati in carica (*Pol.* III 1281b 31 s.).

¹⁹² Plat. *Menex.* 238d: ἔστι δὲ τῇ ἀληθείᾳ μετ' εὐδοξίας πλήθους ἀριστοκρατία. [...] ἐγκρατές δὲ τῆς πόλεως τὰ πολλὰ τὸ πλῆθος, τὰς δὲ ἀρχάς δίδωσι καὶ κράτος τοῖς ἀεί δόξανιν ἀρίστοις εἶναι, καὶ οὔτε ἀσθενεῖα οὔτε πενία οὔτ' ἀγνωσία πατέρων ἀπελήλαται οὐδεὶς οὐδὲ τοῖς ἐναντίοις τετιμηται, ὥσπερ ἐν ἄλλαις πόλεσιν, ἀλλὰ εἰς ὅρος, ὁ δόξας σοφὸς ἢ ἀγαθὸς εἶναι κρατεῖ καὶ ἄρχει. La coppia *σοφὸς ἢ ἀγαθὸς* accenna alla medesima distinzione di qualità intellettuali e morali già vista nei testi antidemocratici passati in rassegna *supra*, § 2.2.

¹⁹³ Vd. *supra*, § 2.3.

¹⁹⁴ Una situazione del genere è quella prediletta anche da Aristotele: vd. la costituzione intermedia fra *aristokratia* e *demokratia* in *Pol.* V 1308b38-1309a9 e la democrazia agraria in *Pol.* VI 1318b6-1319b1, in cui le magistrature sono riservate ai ceti agiati, e il *demos* esercita funzioni di indirizzo e di controllo.

Anzi: viene il sospetto che, parlando di «questioni controverse», Isocrate voglia limitare il potere di scelta del *demos* solo ai casi in cui l'*élite* non abbia raggiunto un precedente accordo¹⁹⁵ (secondo il modello spartano¹⁹⁶). Ovviamente, non è casuale che una simile proposta sia avanzata nell'*Areopagitico*.

Concezioni simili sono ricorrenti nel pensiero politico moderno e, cosa a prima vista sorprendente, anche in quello contemporaneo, con l'insistenza sulla divisione fra la massa degli elettori e una ristretta *élite* di eletti, a cui si può accedere solo dopo un lungo tirocinio e/o con il possesso di alcune credenziali date dal ruolo professionale e dal *curriculum* formativo o accademico¹⁹⁷.

3.5. LA TERZA TESI DEMOCRATICA. DAL CONTRIBUTO DI TUTTI VIENE LA SOLUZIONE MIGLIORE

È ora possibile, dunque, affrontare il terzo argomento portato a difesa della capacità del *demos* di gestire in modo adeguato la *polis*: come i due precedenti, esso ammette la minore competenza dell'uomo comune, ma risolve il problema affermando che l'unione di molti anche minimamente competenti produce una competenza complessiva maggiore di quella di un solo o pochi individui eccezionalmente competenti; si vedrà, però,

¹⁹⁵ Una situazione del genere viene in parte proposta dall'attuale ordinamento costituzionale elvetico, in cui il frequente ricorso al *referendum* popolare riflette la peculiarità di un governo che non è espressione di una maggioranza parlamentare, ma dell'accordo di tutte le forze politiche rappresentate in Parlamento: su ciò vd. Pallante 2020, 117-119, che rimanda a E.A. Ferioli, *La Svizzera*, in P. Carrozza - A. Di Giovine - G.F. Ferrari (a cura di), *Diritto costituzionale comparato*, Roma - Bari 2017, 256-292.

¹⁹⁶ Vd. *supra*, § 3.4.

¹⁹⁷ Per il XVIII secolo vd. quanto scriveva Montesquieu, ne *De l'esprit des lois* (1748): «Il popolo, che ha abbastanza capacità di farsi rendere conto dell'amministrazione altrui, non è adatto ad amministrare da sé»; al contrario, il «grave difetto» delle democrazie antiche consisteva proprio nel concedere al popolo la diretta gestione dello Stato, «cosa di cui è completamente incapace» (le due citazioni da Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, Milano 2004, vol. I, libro II, cap. II 156-157 e vol. I, libro XI, cap. VI, 312-313); in generale, per il pensiero politico di XVIII secolo vd. la sintesi efficace in Van Reybrouck 2015, 67-77. Per riflessioni di età contemporanea che insistono sulla indesiderabilità di un coinvolgimento immediato del complesso della cittadinanza nel governo vd. ad esempio Brennan 2018, 189-219 e Pallante 2020, *passim*. Sulla stessa linea si potrebbero citare centinaia di interventi giornalistici in tal senso, espressione di un sentimento comune: mi limito a citare un solo esempio: l'articolo di un giornalista e intellettuale di sinistra, Eugenio Scalfari, dal titolo *Perché difendo l'oligarchia (la Repubblica, 13/10/2016)*.

che questa ‘terza tesi democratica’ si sovrappone in parte alla ‘seconda tesi’ appena esaminata.

Si tratta della celeberrima posizione di Aristotele, quella *Doctrine of the Wisdom of the Multitude* o *Summierungstheorie*¹⁹⁸ esposta in un passo ben noto perché costituisce la più esplicita teorizzazione della capacità di un regime democratico di raggiungere decisioni migliori rispetto a quelle accessibili con altri regimi politici: non vi è bisogno di dire come la teoria della *collective wisdom* sia ancor oggi centrale nella riflessione sulla democrazia¹⁹⁹.

La questione è affrontata con ampiezza in 1281a40-1282a39, ma ci si può limitare a riportare i due passaggi più significativi per la presente discussione²⁰⁰:

- (a) Che però la massa debba essere sovrana a preferenza dei migliori, che pur sono pochi, sembra si possa sostenere: implica sì delle difficoltà, ma forse anche la verità. Può darsi in effetto che i molti, pur se singolarmente non eccellenti, qualora si raccolgano insieme, siano superiori a loro, non presi singolarmente, ma nella loro totalità [...]. In realtà, essendo molti, ciascuno ha una parte di virtù e saggezza e come quando si raccolgono insieme, in massa, diventano un uomo con molti piedi, con molte mani, con molti sensi, così diventano un uomo con molte eccellenti doti di carattere [ἦθη] e d’intelligenza [διάνοιαν]²⁰¹. Per tale motivo i molti giudicano meglio [κρίνουσι] anche le opere di musica e le creazioni dei poeti: questo ne giudica una parte, quello un’altra, ma tutt’insieme gli uomini tutt’insieme. [...] Senza dubbio non è chiaro se tale diversità tra i molti e i pochi eccellenti possa trovarsi in ogni popolo e in ogni massa: forse, per Zeus, è chiaro che in talune è impossibile [...], ma riguardo a talune particolari masse di individui, niente proibisce che sia vero ciò ch’è stato detto. (Arist. *Pol.* III 1281a40-b21)

¹⁹⁸ Per la definizione *Summierungstheorie* vd. Braun 1959. Per *Doctrine of the Wisdom of the Multitude* vd. Waldron 1995, 563-584.

¹⁹⁹ Per un orientamento circa il dibattito contemporaneo vd. i contributi raccolti in Landemore - Elster 2012 e, in particolare, per una rassegna delle pubblicazioni recenti e dei principali problemi posti dal concetto di ‘saggezza collettiva’, il saggio di introduzione nel medesimo volume (Landemore 2012); nella stessa sede si veda, per la democrazia ateniese, Ober 2012 (poi ripreso in Ober 2021). Inevitabilmente, il passo di Aristotele costituisce il punto di partenza (vd. Landemore 2012, 3) ma viene in genere ignorato il fatto che la tesi aristotelica ha precedenti nelle fonti di V secolo a.C.: vd. *infra*, § 3.6.

²⁰⁰ I due passaggi sono riportati nella traduzione di Laurenti 1993, 90-93, *ad loc.* Data la loro ampiezza, si omette in questo caso il testo greco.

²⁰¹ I termini utilizzati sono ἦθη e διάνοια. Si noti di nuovo la compresenza di aspetti etici (moralì e psicologici) e intellettuali nella valutazione della competenza decisionale: cf. *supra*, § 2.1.

(b) Un sistema tale di governo, però, presenta una prima difficoltà: si ammette che il giudizio [τὸ κρίναι] su chi ha prescritto una cura giusta sia dato solo da quello stesso che conosce i metodi di cura e sa guarire l'infermo dalla malattia che l'ha colpito – costui è il medico. [1282a] E questo ugualmente nelle altre attività e negli altri mestieri. [...] Ora sembra che si debba seguire lo stesso criterio nell'elezione dei magistrati. Scegliere bene è compito di esperti²⁰² [...]. Di conseguenza, secondo questo ragionamento non si dovrebbe fare la massa sovrana nell'eleggere i magistrati e nell'esigerne il rendiconto. Ma forse quest'osservazione non è del tutto esatta in virtù del ragionamento precedente, qualora la massa non sia di sentimenti troppo abietti (perché ciascuno, singolarmente, sarà sì giudice inferiore ai competenti²⁰³, ma raccolti tutti insieme saranno superiori o non inferiori) sia perché di talune cose chi le ha fatte non è il giudice esclusivo né il migliore – e mi riferisco a tutti coloro i cui lavori li valutano anche quelli che non hanno l'arte di produrli. (Arist. *Pol.* III 1281b40-1282a19)²⁰⁴

L'argomentazione è chiarissima, e non richiede commenti esplicativi²⁰⁵. Ma è opportuno notare che l'ambito in cui si manifesta la superiorità della massa di non-competenti sui singoli esperti è ancora una volta «l'atto della scelta» (τὸ κρίναι), come mostrano le ripetute occorrenze del verbo e dei suoi derivati²⁰⁶: il momento non della proposta, ma quello della scelta fra proposte presentate da altri (o fra i candidati alle cariche elettive, più importanti e più delicate per lo Stato).

Se la tesi aristotelica è ben nota, in genere non si è notato il fatto che la posizione di Aristotele ha un evidente rapporto con le tesi di Cleone e di Atenagora²⁰⁷: giacché le argomentazioni di tutti e tre partono dal

²⁰² 1282a9: τὸ ἐλέσθαι ὀρθῶς τῶν εἰδότην ἔργον ἐστίν.

²⁰³ 1282a16: χειρῶν κριτῆς τῶν εἰδότην.

²⁰⁴ Seguono vari esempi: la casa, giudicata da chi ci vive e non dal costruttore; il timone, giudicato dal pilota e non dal carpentiere; il banchetto, giudicato dagli invitati e non dal cuoco che lo realizza. L'argomento secondo cui è l'utilizzatore, e non il produttore il miglior giudice di un prodotto era stato utilizzato da Platone contro i pittori (*Resp.* X 601-2).

²⁰⁵ Vd. comunque Bookman 1992; Waldron 1995; Ober 1998, 319-324; Bouchard 2011; Accattino - Curnis 2013, 195-195, *ad loc.*

²⁰⁶ Vd. pure 1281b35-39: «uniti tutt'insieme, essi hanno sufficiente capacità di osservazione (αἰσθησίν) e stando con chi è migliore sono di utilità allo stato (μυνώμενοι τοῖς βελτίοσι τὰς πόλεις ὠφελοῦσιν) [...]: ma presi separatamente ciascuno di loro è immaturo per quanto concerne la capacità di giudizio (περὶ τὸ κρίνειν)». Merita di essere notato il ritorno del lessico dell'utilità su cui insisteva, nel V secolo a.C., l'autorappresentazione aristocratica con il termine *chrestoi* (vd. *supra*, § 2.1.).

²⁰⁷ Il rapporto fra Aristotele e Atenagora è notato da Ober 1989, 164, ma senza mettere in evidenza le differenze espone in questa sede. Pope 1988, 285 s. ipotizza che Aristotele stia «echoing» Cleone e Atenagora.

presupposto della minore competenza e preparazione culturale dei cittadini comuni²⁰⁸. Lo fanno ovviamente con accenti diversi: per Cleone è addirittura un vantaggio, perché evita i mali dell'orgoglio intellettuale; per Atenagora è un problema risolto dalla presenza degli *xynetoí* che avanzano proposte e dall'attenzione dei molti agli interessi della collettività; per Aristotele è un modo per sostenere una democrazia moderata, in cui la massa dei cittadini (cioè «coloro che né sono ricchi né hanno ἀξίωμα ἀρετῆς» cioè una superiorità intellettuale e/o morale riconosciuta: 1281a25)²⁰⁹ sia esclusa dalle *archai* più importanti e partecipi solo ad organismi assembleari (*Ekklesia*, *Boule*, tribunali)²¹⁰. Ma l'esito finale è, per tutti e tre, l'enfasi sul *krinein* come elemento caratterizzante il ruolo del *plethos* nel regime democratico (Aristotele non sembra prendere in considerazione la possibilità che i cittadini comuni avanzino soluzioni, ma si aspetta che essi valutino le diverse proposte o i vari candidati; come fanno gli spettatori o i giudici che a teatro valutano opere che essi non sono certo in grado di comporre).

Quel che differenzia Aristotele è la motivazione della superiorità del giudizio espresso da parte di una massa di meno competenti rispetto ai competenti (necessariamente molto meno numerosi: 1281a42): non l'umiltà dell'*amathes* (Cleone), non la considerazione degli interessi del *demos* inteso come totalità (Atenagora)²¹¹, ma il fatto che una molteplicità

²⁰⁸ Tuttavia, per Aristotele, chi svolge certi tipi di lavoro non può essere in alcun modo un buon cittadino (*Pol.* III 1277b33-7; VII 1328b33-1329a2; VIII 1337b8-15). Anche nel passo citato nel testo Aristotele aveva espresso il dubbio che il suo ragionamento non fosse valido «per ogni popolo e per ogni massa» (1281b15-16): questo sembra implicare che «nonleisured laborers and *banausoi* would be unable to attain collective virtue», cosa che escluderebbe la democrazia ateniese (Ober 1989, 321). Ma lo stesso Aristotele cita poi, con approvazione, la legislazione di Solone (1281b26-35, citato *infra*, n. 210). In ogni caso l'argomento protagoreo della *politike arete* come dote universale risponde appunto a tale limitazione (vd. *infra*, § 2.4.).

²⁰⁹ Laurenti 1993, *ad loc.* traduce con «capacità della virtù» ma è meglio intendere ἀξίωμα come «reputazione», come nelle parole di Pericle in Thuc. II 37, 1 (cf. Musti 1995, 99-102). La coppia aristotelica ricorda il nesso *plousioi-xynetoí* nelle parole di Atenagora (Thuc. VI 39, 1 su cui vd. *supra*, § 3.6.).

²¹⁰ Vd. pure 1281b26-35: «Ora, che costoro partecipino alle cariche più alte non è senza pericoli [...] ma che non vi siano ammessi e non ne partecipino è pericoloso (perché quando esclusi dagli onori sono molti e poveri, di necessità un tale stato è pieno di nemici). Resta quindi che costoro partecipino alle funzioni di consigliere e di giudice (τοῦ βουλευέσθαι καὶ κρίνειν). Proprio per questo motivo anche Solone e alcuni altri legislatori affidano loro il compito di eleggere i magistrati e di esigerne il rendiconto, ma non permettono ad essi di ricoprire alcuna carica, da soli» (traduzione di Laurenti 1993, *ad loc.*).

²¹¹ D'altra parte, l'insistenza di Atenagora sul fatto che la democrazia è il regime in cui governa il *demos* inteso come totalità, composta di varie parti (i ricchi, i molti, gli intelligenti che appartengono ad entrambi i gruppi), può essere interpretata anche

di intelligenze, di punti di vista e di caratteri compensa e anzi supera i limiti che pochi individui eccellenti (pochi in quanto eccellenti) inevitabilmente hanno, sia sotto l'aspetto cognitivo che caratteriale («diventano un uomo con molte eccellenti doti di carattere e d'intelligenza», scrive Aristotele). Significativamente, Aristotele fa due volte il paragone con una *bestiasis symphoretos*, migliore di un banchetto organizzato da un singolo individuo e quindi privo di varietà (1281b3 e 1286a24-31)²¹².

Sul paragone con il 'banchetto comune' sono stati sollevati, a parere di chi scrive, dubbi esegetici ingiustificati. A sostegno di una interpretazione della tesi aristotelica secondo cui la 'saggezza della moltitudine' non deriva dalla varietà ma dalla semplice somma delle *aretai* individuali²¹³, Cammack ha negato che, quando parla di *symphoretos bestiasis* o *symphoreta deipna*, Aristotele si riferisca a pranzi caratterizzati da una maggiore varietà, ma esclusivamente a banchetti pubblici «provided not by a single sponsor (nor by each attendee bringing a dish) but jointly funded by a committee», in cui semplicemente vi era maggiore quantità di cibo²¹⁴.

Il fondamento di tale interpretazione si fonda su due presupposti, entrambi assolutamente non necessari. Il primo è l'affermazione che sia inconcepibile, nel mondo greco, un «potluck dinner», cioè un banchetto comune in cui ogni partecipante portasse una diversa pietanza (questa tesi è avanzata solo sulla base della convinzione che «the idea fits badly with what we know of Greek domestic culture», il che appare viceversa contraddetto dall'*eranos*)²¹⁵. Il secondo è l'interpretazione del termine *bestiasis* esclusivamente come «the tribal dinner enjoyed during a ma-

come un modo per evidenziare che le decisioni assunte in democrazia si avvantaggiano della compresenza di varie componenti sociali/intellettuali. Ma una tale concezione non emerge comunque in modo esplicito: la si può ipotizzare, non confermare.

²¹² Arist. *Pol.* III 1281b2-3: *symphoretos bestiasis*; 1286a29-30: *symphoreta deipna* (questa seconda espressione è più generica ma sostanzialmente equivalente: cf. Cammack 2013b, 181-182). Su ciò cf. Mosconi 2009, 105-106.

²¹³ Su cui vd. *infra*, n. 223.

²¹⁴ Cammack 2013b, 181-184; citazione da 182.

²¹⁵ Cammack 2013b, 178-179; citazione da 178. La Cammack non prende in considerazione il termine *eranos*, forse perché anche nel caso dell'*eranos* ritiene che il contributo individuale consistesse esclusivamente in un contributo alla spesa complessiva, e pertanto fosse qualitativamente indifferenziato. Tuttavia ciò appare improbabile, visto che l'*eranos* è attestato a partire da Omero (*Od.* I 226; XI 515; cf. Hes. *Op.* 722, che parla di *polyxeinos dais*), in un'epoca pre-monetaria, in cui dunque il contributo di ogni convitato doveva avvenire, necessariamente, in natura, e quindi, verosimilmente, con prodotti diversi. Anche l'uso metaforico del termine *eranos* sembra presupporre una varietà di contributi: così è in Plat. *Symp.* 177d, in cui la promessa di Erisimmaco di voler fornire il proprio *eranos* acquista senso solo se lo si intende come un apporto differente da quello degli altri presenti.

for festival» ad Atene (quindi una occasione ufficiale, in cui il contributo dell'*hestiator* avveniva in forme esclusivamente monetarie)²¹⁶; al contrario, il termine può indicare, genericamente, ogni banchetto con numerosi partecipanti²¹⁷, e quindi non c'è alcuna necessità di pensare che Aristotele concepisse il contributo di ogni singolo partecipante in termini monetari (e quindi indifferenziati); tanto più che, come si è visto, usa anche l'espressione generica *symphoreta deipna*. Il fatto che *hestiasis* possa indicare un banchetto in cui i contributi dei partecipanti fossero differenti per tipologia è confermato da Plat. *Tim.* 27b, dove si parla di una *λόγων ἐστίασις*, «un banchetto di discorsi», che è costituito dai contributi volutamente diversi forniti da ognuno dei presenti. Che il contrasto fra il banchetto collettivo e il banchetto allestito a spese di un unico individuo risieda proprio nella varietà di cibi e pietanze è suggerito anche dal fatto che Aristotele imponga il confronto senza mai alludere alla quantità, ma viceversa utilizzando riferimenti alla qualità e alla varietà: vd. in particolare i termini *καλλίων* e *ἀπλῆς* usati in 1286a29-30; vd. anche, nel parallelo fra giudizio politico e giudizio artistico, l'espressione *ἄλλοι γὰρ ἄλλο τι μῦθιον* (1281b9), che di nuovo rimanda al campo semantico della varietà. Nella stessa direzione punta anche l'uso del termine *μῦθιον*²¹⁸ e, soprattutto, il riferimento alla mescolanza di individui di qualità diversa come ciò che rende migliore la capacità decisionale del *plethos* (1281a34-38).

Infine, una conferma definitiva viene da *Pol.* III 1286a29-30, dove viene ripresa proprio la dottrina della saggezza della moltitudine: qui si afferma che «lo Stato è costituito da molti elementi, come il banchetto comune è più bello di uno offerto dal singolo e semplice» (*ἐστὶν ἡ πόλις ἐκ πολλῶν ὡσπερ δ' ἐστίασις συμφορητὸς καλλίων μιᾶς καὶ ἀπλῆς*). Ebbene: i *polloi* che compongono la *polis* sono i molti cittadini fra loro diversi, come dimostra il fatto che, in altri passi della *Politica*, Aristotele ribadisce che una *polis* può esistere solo se composta di elementi differenti fra loro e che per questo bisogna evitare una eccessiva uniformità all'interno del corpo civico (II 1261a23-b16; IV 1290b24-39); Aristotele, anzi, critica la *Politeia* platonica proprio perché essa, annullando le differenze interne alla compagine statale, rende impossibile la *polis* (II 1261a17 ss.). Risulta dunque indubbio che il carattere peculiare del 'banchetto comune' (*ἐστίασις συμφορητὸς*) è la varietà di apporti, non la maggiore quantità. Ed è questa varietà che rende migliore il giudizio dei molti, come viene detto da Aristotele immediatamente dopo aver citato, come esem-

²¹⁶ Cammack 2013b, 182.

²¹⁷ Vd. LSJ, *GEL*, s.v. *ἐστίασις*, I.

²¹⁸ Sul quale vd. quanto osservato *infra*, 110 e 169.

pio chiarificatore, il ‘banchetto comune’ (1286b31: διὰ τοῦτο καὶ κρίνει ἄμεινον ὄχλος πολλὰ ἢ εἷς ὅστισοῦν).

Il presupposto è l’idea, tipicamente greca²¹⁹, che anche l’individuo migliore fra tutti abbia comunque i suoi limiti, che nessuno sia perfetto o infallibile. Si tratta di un problema sia intellettuale che emotivo. Sul piano intellettuale, in un passo dalla *Metafisica* che può essere preso come fondamento teorico della ‘dottrina della saggezza della massa’, Aristotele afferma che, poiché nessuno può possedere in pieno la verità, e poiché nessuno sbaglia del tutto, è dunque necessario ed utile il concorso di molti per raggiungere risultati significativi:

ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία τῆ μὲν χαλεπὴ τῆ δὲ ῥαδία. σημεῖον δὲ τὸ μήτ’ ἀξίως μηδένα δύνασθαι θιγεῖν αὐτῆς μήτε πάντας ἀποτυγχάνειν, ἀλλ’ ἕκαστον λέγειν τι περὶ τῆς φύσεως, καὶ καθ’ ἓνα μὲν ἢ μῆθεν ἢ μικρὸν ἐπιβάλλειν αὐτῇ, ἐκ πάντων δὲ συναθροισζομένων γίνεσθαι τι μέγεθος.

la ricerca della verità è facile da un certo punto di vista e difficile da un altro. Ne è una prova il fatto che nessuno può davvero afferrare [la verità] e, nello stesso tempo, nessuno sbaglia del tutto: ciascuno, invece, è in grado di dire qualcosa sulla natura e, anche se ognuno considerato singolarmente poco o nulla aggiunge, da tutti quanti messi insieme si genera un risultato significativo. (Arist. *Metaph.* II 993a30-b3)

Si tratta di una affermazione notevole (ignorata, in genere, in relazione alla dottrina della saggezza della massa) perché afferma esplicitamente che *tutti* possono apportare un contributo utile (ἐκ πάντων). Ovviamente, qui il contesto non è quello della assemblea politica, giacché si parla di «ricerca sulla verità» (ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία); ma il lessico ricorda la pratica assembleare (συναθροισζομένων).

Tuttavia, nel passo della *Politica* in esame, l’aspetto al quale Aristotele dà maggior peso è quello emotivo: il che è ovvio, perché la politica è il regno non della *theoria* fine a sé stessa, ma della vita pratica e della deliberazione politica, segnata da interessi materiali e desideri²²⁰. In que-

²¹⁹ Sull’imperfezione dell’uomo, in particolare in relazione al controllo delle emozioni vd. Simonide, fr. 542 PMG, 5-7 e 14-18; allo stesso modo, vd. Arist. *Pol.* VI 1319b40, sulla «debolezza insita in ognuno degli uomini» (τὸ ἐν ἑκάστῳ τῶν ἀνθρώπων φαῦλον): ‘ognuno’, cioè ‘tutti’; cf. Plat. *Tim.* 71d e Anon. Iamb. 6, 2-4. Viceversa, in Platone e nell’Isocrate filomonarchico dei discorsi ciprioti, l’eccellenza morale di un singolo individuo diviene il fattore che legittima l’attribuzione di un potere assoluto (e quindi un regime pienamente monarchico): su ciò Mosconi 2019, 114-122 (Isocrate) e 123-131 (Platone); tali concezioni si ritrovano nelle *Res Gestae Divi Augusti* e nel successivo pensiero politico romano (Mosconi 2019, *passim*).

²²⁰ Vd. Arist. *EE* II 1227a6-7 (il soggetto deliberante, *ho bouleuomenos*, agisce sempre in vista di uno scopo, non per mera contemplazione); *EN* VI 1142a32 («cercare e deliberare sono due cose diverse»); cf. più ampiamente *EN* VI 1139a1 ss.

sto ambito, non conta solo l'aspetto propriamente intellettuale, perché gli uomini, tutti, sono soggetti a passioni: è proprio perché «un essere umano ha comunque un'anima esposta alle passioni» (1281a34-35) che Aristotele scarta l'ipotesi di affidare il potere assoluto ad un singolo uomo che sia il migliore (τὸν σπουδαιότατον: 1281a33)²²¹; e non è un caso questa affermazione preceda immediatamente l'avvio della discussione sulla sovranità popolare in 1281a40. Vale la pena notare che qui si può trovare un evidente punto di contatto con la prima e con seconda tesi democratica: sono passioni che appannano il giudizio anche la vanità e l'orgoglio che Cleone attribuisce alle *élites* intellettuali, o l'avidità dei ricchi che, per Atenagora, impedisce loro di vedere il bene comune.

In un altro passaggio della *Politica* in cui Aristotele torna a trattare la dottrina della saggezza della massa, è proprio il semplice fatto che le emozioni tendano ad essere individuali e non collettive a spiegare la superiore capacità di giudizio della massa rispetto ai pochi²²²:

τὸ πλῆθος τῶν ὀλίγων ἀδιαφορώτερον· τοῦ δ' ἐνὸς ὑπ' ὀργῆς κρατηθέντος ἢ τινος ἐτέρου πάθους τοιοῦτου ἀναγκαῖον διεφθάρθαι τὴν κρίσιν, ἐκεῖ δ' ἔργον ἅμα πάντας ὀργισθῆναι καὶ ἁμαρτεῖν

la massa è molto meno soggetta ad alterazioni del giudizio rispetto ai pochi; nel caso in cui un singolo individuo sia dominato dall'ira o da

²²¹ La negazione della possibilità che esista un individuo perfetto nel corpo e nell'anima va di pari passo con il rifiuto del potere assoluto di un singolo individuo superiore alla legge: è questa appunto l'argomentazione contro la monarchia portata da Otane in Her. III 80, 3, secondo cui anche il migliore degli uomini, se disponesse di un potere assoluto senza doverne rendere conto, cadrebbe nell'arroganza (*hybris*) e ad essa aggiungerebbe il vizio, comune a tutti, dell'invidia (*phthonos*). Nello stesso senso numerosi passaggi dal III libro della *Politica* di Aristotele (1286a34-35; 1286a40; 1286b23 ss.; 1287a30 ss.: «la passione sconvolge, quando sono al potere, anche gli uomini migliori»; 1287b9 ss.). Aristotele ammette la *pambasileia* solo nel caso che la virtù di un singolo individuo o di una singola famiglia superi quella complessiva di tutti quanti gli altri membri della comunità (*Pol.* III 1288a16 ss.): ma tale possibilità sembra ammessa come semplice ipotesi teorica. Vd. pure *Pol.* VI 131b40, nell'ambito della discussione in favore della democrazia rurale in cui il *demos* si riunisce poco in Assemblea ma elegge i magistrati e ne controlla l'operato: è utile che ogni carica pubblica sia vincolata ad un controllo esterno, perché «la possibilità di fare qualunque cosa uno vuole non è in grado di preservare dalla debolezza [*phaulon*] insita in ogni essere umano». Allo stesso modo, la pluralità di opinioni contrapposte nel dibattito assembleare serve ad evitare l'umana debolezza che spinge ogni individuo a sopravvalutare la validità delle proprie opinioni: un aspetto ben presente nelle riflessioni di Cleone in Thuc. III 37, 4. Per il medesimo motivo, nell'*Etica Nicomachea*, una delle funzioni dell'amicizia è vista nella reciproca correzione morale: *EN IX 1172a1-15*.

²²² Il ruolo delle passioni nel condizionare la lucidità del dibattito assembleare è un elemento al quale Aristotele presta molta attenzione, molto più di quanto non avvenga nell'attuale dibattito sulla deliberazione politica: vd. Yack 2006.

un'altra passione del genere, la capacità di giudizio è necessariamente corrotta, mentre nel caso di una massa è molto difficile che tutti contemporaneamente siano presi dall'ira e cadano in errore. (Arist. *Pol.* III 1286a32-35)

Perciò, nella sfera della decisione politica (che è volta ad un fine pratico), la superiorità dei molti rispetto al singolo individuo eccellente o ai pochi eccellenti si manifesta non solo sul piano strettamente conoscitivo ma anche e soprattutto sul piano morale, quello delle passioni, dei caratteri e degli atteggiamenti²²³; nello stesso tempo, però, tale superiore equilibrio morale dei 'molti riuniti' ovviamente agisce anche sulla *phronesis*, perché permette anche di apprezzare meglio le informazioni disponibili, senza le distorsioni che sono inevitabili in ogni singolo individuo (come appunto la vanità intellettuale secondo Cleone o gli interessi materiali secondo Atenagora). Ecco perché Aristotele parla, congiuntamente, di «carattere e intelligenza» (τὰ ἦθη καὶ τὴν διάνοιαν: 1281b5) ovvero di «virtù e saggezza» (ἀρετῆς καὶ φρονήσεως: 1281b3): perché i due aspetti sono, a conti fatti, inscindibili o comunque interdipendenti (è un concetto ricorrente nella polemica antidemocratica: vd. *supra*, § 2.2.)²²⁴.

L'affermazione aristotelica in *Pol.* III 1281b8-10, che mette in parallelo giudizio estetico-musicale e giudizio politico (una associazione che risente dell'importanza della *mousike* come elemento della formazione intellettuale nel contesto ateniese²²⁵), offre una conferma dell'interpretazione qui proposta, secondo cui la superiorità della massa sul singolo è dovuta alla molteplicità di punti di vista e di atteggiamenti dei molti rispetto ad un singolo individuo, per quanto eccellente. Aristotele infatti afferma che

²²³ Il punto è colto efficacemente da Cammack 2013b, 179-180: la superiorità di giudizio dei molti «is not epistemic but moral», anche se (per i motivi illustrati sopra nel testo) si sbaglierebbe ad escludere la componente intellettuale, come sembra fare Cammack. In ogni caso, sfugge alla Cammack che la superiorità di giudizio dei molti non deriva da una semplice 'somma di *aretai* individuali', ma dalla molteplice varietà di atteggiamenti individuali. Questo fornisce una risposta alla «hard question» posta da Cammack: «why should the 'portions' of courage or justice or any other virtue of a mass of men be cumulative across a group? Why should a mass prove to be better than a single good man, when every individual falls short? Why should the group not prove as mediocre as its median member – or more vicious than any one of them?» (Cammack 2013b, 187).

²²⁴ In particolare, sui risvolti morali della *phronesis* nel pensiero aristotelico vd. Arist. *EN* VI 1144a5-10; 1144b1-1145a2; 1145a6-7.

²²⁵ La medesima associazione di 'giudizio estetico' e 'giudizio politico' in Plat. *Leg.* III 700a-701b, ma con valutazione opposta a quella aristotelica: sulle ragioni di tale associazione fra le due sfere vd. Mosconi 2008, 25-28 e *passim*.

διὸ καὶ κρίνουσιν ἄμεινον οἱ πολλοὶ καὶ τὰ τῆς μουσικῆς ἔργα καὶ τὰ τῶν ποιη-
τῶν: ἄλλοι γὰρ ἄλλο τι μῦθον, πάντα δὲ πάντες.

per il medesimo motivo [rispetto a quanto avviene in politica] i molti giudicano meglio le opere musicali e quelle dei poeti, in quanto c'è chi giudica meglio un aspetto e chi meglio un altro. (Arist. *Pol.* III 1281b8-10)

I molti giudicano meglio dei pochi, per quanto ottimi, perché, oltre alle differenze di gusto ²²⁶, c'è chi dà più importanza ad un elemento e chi più ad un altro (la recitazione, la trama, lo stile del testo, la musica, la scenografia, la ricerca del patetico ovvero la accuratezza formale, il divertimento o la catarsi, ecc.): ognuno di questi aspetti è un *morion*, una componente costitutiva dell'opera ²²⁷. Un giudizio valido dovrebbe tener conto di tutti questi aspetti, ma inevitabilmente, ogni singolo individuo, oppure un gruppo di individui fra loro omogenei per quanto validi, tenderà a privilegiare (a giudicare) ²²⁸ uno specifico aspetto, premiando così un'opera solo in base ad uno o pochi criteri ²²⁹. Al contrario, in una moltitudine con inclinazioni diverse, anche se ognuno tenderà a privilegiare una componente (*morion*) da sola insufficiente come unico criterio di giudizio, «tutti giudicheranno tutti gli aspetti» e quindi le distorsioni individuali tenderanno a compensarsi reciprocamente, fornendo quindi un giudizio complessivo migliore ²³⁰. Lo stesso nel giudizio politico, dove ogni singolo individuo e ogni gruppo sociale valuta le questioni sul piano razionale (*dianoia*) tenendo conto di alcuni aspetti più che di altri, ed ha comunque atteggiamenti diversi (*ethe*) che

²²⁶ Un aspetto che, per Aristotele, costituisce una realtà da accettare senza preclusioni, nella consapevolezza che la *mousike* ha finalità diverse: vd. *Pol.* VIII 1342a1-30.

²²⁷ Sul termine μῦθον e la sua rilevanza vd. *infra*, 169.

²²⁸ Il verbo sottinteso nella frase ἄλλοι γὰρ ἄλλο τι μῦθον, πάντα δὲ πάντες non può che essere κρίνουσι, cioè il verbo della frase precedente, come riconosce Cammack 2013b, 190-191. Ma sempre Cammack propone una interpretazione alternativa, secondo cui andrebbe sottinteso un verbo come «supply» o «provide» (ricavabile dalla radice di *symphoretos*), e allora, anche in questa frase, il *morion* sarebbe un *morion aretes* (*ibid.*). Tale interpretazione del testo è grammaticalmente insostenibile, oltre che illogica sul piano della coerenza testuale. In realtà, tale interpretazione è funzionale alla tesi generale di Cammack 2013b, che la dottrina della saggezza della massa si riferisca ad una somma delle singole *aretai*, tesi che è ingiustificata.

²²⁹ Un fatto di cui c'era piena consapevolezza: vd. Plat. *Leg.* II 658a-e. Al contrario Cammack 2013b, 192 non si rende conto che il differente peso che ogni individuo dà ad un aspetto piuttosto che ad un altro condiziona comunque il giudizio complessivo sull'opera artistica; e così non comprende che, per Aristotele, la saggezza della moltitudine deriva dalla molteplice varietà di intelligenze e caratteri, non da una semplice somma di parti indifferenziate della *arete*.

²³⁰ Sul medesimo argomento, cioè il valore del giudizio artistico delle masse in ambito teatrale, la concezione di Platone è opposta, come è ovvio: vd. *Leg.* II 658e-659c.

ne condizionano il giudizio: ciò vale per i singoli, ma anche per i gruppi sociali²³¹.

Appunto per questo motivo, nella concezione aristotelica, perfino i migliori sono meno ‘utili’, se non vengono mescolati ad una massa di individui singolarmente meno capaci, come risulta evidente dalla similitudine alimentare fondata sulla mescolanza di cibo ‘puro’ e ‘non puro’:

πάντες μὲν γὰρ ἔχουσι συνελθόντες ἰκανὴν αἴσθησιν, καὶ μινύμενοι τοῖς βελτίοις τὰς πόλεις ὠφελοῦσιν, καθάπερ ἢ μὴ καθαρὰ τροφή μετὰ τῆς καθαρᾶς τὴν πᾶσαν ποιεῖ χρησιμωτέραν τῆς ὀλίγης.

tutti, quando sono riuniti, hanno sufficiente discernimento, e, se sono mescolati ai migliori, sono utili allo Stato, come appunto un cibo non puro unito a quello puro rende il tutto più nutriente di poco cibo puro. (Arist. *Pol.* III 1281b34-38)²³²

Dove si noterà che, nonostante Aristotele sembri in primo luogo sottolineare l'utilità dei ‘pochi migliori’ per i ‘tutti’, la similitudine sottintende comunque l'idea che le capacità di giudizio dei più capaci (i *beltiones*), proprio perché pochi, sono potenziate dalla loro mescolanza con i ‘tutti’: una idea che è antitetica alla concezione secondo cui ‘le decisioni dei (soli) migliori sono *naturaliter* le migliori’, come voleva il Megabizo erodoteo (vd. *supra*, § 2.2.).

Pertanto, maggiore è il numero e la varietà sociale di coloro cui è affidato il compito di giudicare una o più proposte, più è probabile che gli eventuali errori di giudizio dei singoli o di piccoli gruppi (dovuti a limiti intellettuali e/o emotivi) siano corretti o integrati dagli interventi di altri membri dell'assemblea. Tale concezione, peraltro, sembra presente implicitamente già in Omero (ma limitatamente alla ristretta *élite* dei *basileis/gerontes*, gli unici autorizzati ad esprimere un parere nella *boule* o nella *agore*)²³³.

²³¹ I *Caratteri* di Teofrasto sono anche ‘caratteri’ sociologici, come la *agroikia*, l'*oligarchia*, la *philoponeria* (Theophr. *Char.* 4; 26; 29). Una forte differenza di *etbe* e *dianoia* a livello di gruppi sociali è quella fra giovani e vecchi, su cui vd. *infra*.

²³² Cito il testo nella traduzione di Laurenti 1993, 91-92, dove però l'avvio è tradotto con «uniti tutt'insieme», interpretando dunque πάντες con valore predicativo.

²³³ Nelle assemblee rappresentate nell'*Iliade* spesso la decisione finale è raggiunta attraverso il completamento di una prima proposta da parte di un secondo oratore, in genere più anziano (e quindi più saggio): vd. al riguardo Ruzé 1997, 118-119. In ogni caso, ciò non fa dell'*agore* omerica l'espressione di una democrazia primigenia (una visione talvolta affiorante negli studi: vd. Feldman 1952): gli ammessi ad intervenire sono soltanto i *basileis*, e se interviene un Tersite, è ridotto al silenzio a bastonate (Tersite è, con tutta evidenza, un «individuo del *demos*», *aner demou*, come quelli aggrediti verbalmente e presi a bastonate da Odisseo in *Il.* II, 197-206; la similarità di trattamento lascia cadere ogni ipotesi di vedere in Tersite un esponente del gruppo dei nobili, come voleva

Si tratta di una visione condivisa dalla moderna ricerca sociologica, che insiste sui vantaggi della *epistemic diversity*: dove tale diversità epistemica va intesa non solo sul piano strettamente conoscitivo ed intellettuale, ma anche su quello degli atteggiamenti e della più ampia visione delle cose determinata dalle appartenenze sociali, dalle esperienze di vita, dai tratti caratteriali individuali²³⁴. La garanzia della molteplicità di punti di vista è uno dei presupposti della democrazia deliberativa, fondata sull'idea che gruppi abbastanza ampi e variegati di cittadini comuni, adeguatamente informati, decidono meglio che piccole commissioni di esperti, per quanto molto più competenti sui temi in discussione rispetto ai cittadini comuni (una contrapposizione che sembra riproporre le considerazioni di Cleone e di Atenagora a favore della 'superiore saggezza' della massa, anche se sulla base di presupposti diversi): infatti

randomly-selected minipublics have the advantage of being socially – and therefore epistemologically – richer than committees of experts or of political leaders; they are also socially and epistemologically richer than publics where the participants come purely from volunteers or from already organized civil society. The input of such minipublics is important in a world of increasing complexity and can increase epistemic democracy.²³⁵

Il passo appena citato parla di gruppi deliberanti che siano «socially – and therefore epistemologically – richer». Analogamente, in un altro passo della *Politica* Aristotele stesso porta un esempio concreto di come la compresenza, in un organo deliberante, di orientamenti differenti sul piano politico (il che, nella *polis* greca, vuol dire 'sociali') possa migliorare la qualità delle decisioni, qualunque cosa si intenda per 'qualità' (il che è un problema più filosofico che politico):

βουλευόνται γὰρ βέλτιον κοινή βουλευόμενοι πάντες, ὁ μὲν δῆμος μετὰ τῶν γυνωρίμων, οὗτοι δὲ μετὰ τοῦ πλήθους.

le deliberazioni saranno migliori²³⁶ se siano tutti a parteciparvi, il *demos* con i notabili, e questi con la massa. (Arist. *Pol.* IV 1298b20-21)

Feldman 1947; cf. Saxonhouse 2006, 1-3). Ma l'idea alla base delle scene omeriche in cui la decisione finale è raggiunta con il concorso di più oratori è la medesima espressa da Aristotele, che è in fondo un'idea tipica della *Weltanschauung* greca: nessun individuo è, da solo, capace di cogliere la verità.

²³⁴ Vd. Page 2007, citato non a caso da Ober 2008, 3 n. 2; cf. Estlund 2008, 232: «it is very natural and plausible to think that if democracy has any epistemic value it is partly to do with the sharing of diverse perspectives».

²³⁵ Sintomer 2021, 508.

²³⁶ Aristotele qui usa l'avverbio comparativo βέλτιον. Diversamente, in III 1281b8, Aristotele aveva usato l'avverbio ἄμεινον (κρίνουσιν ἄμεινον). La differenza meriterebbe una riflessione in altra sede.

Per certi versi, è una visione che ricorda la ‘tesi di Atenagora’ (vd. *supra*, § 3.2.) anche se – è opportuno precisarlo – la ‘dottrina della saggezza della massa’ prende in considerazione, implicitamente, ogni genere di ‘differenza’ individuale, e non solo quella sociologica come in questo passo²³⁷.

In ogni caso, la lucida analisi aristotelica dei vantaggi delle deliberazioni assembleari come espressione di una molteplicità di punti di vista poteva trarre spunto da alcuni specifici episodi della storia ateniese in cui composizioni sbilanciate dall'*Ekklesia* avevano condotto a repentini mutamenti istituzionali. Così era avvenuto nel 462/1 a.C., quando l'approvazione delle riforme di Efialte fu sicuramente favorita dall'assenza dei quattromila opliti partiti con Cimone in aiuto di Sparta (Aristoph. *Lys.* 1138-1144); così avvenne di nuovo nel 411 a.C., quando viceversa l'*Ekklesia* votò per l'abolizione della democrazia anche perché una parte consistente della sua componente popolare era impegnata nella flotta a Samo e perché gli oligarchi avevano fatto riunire l'*Ekklesia* appositamente a Colono, ad una decina di stadi dalle mura, verosimilmente proprio con l'intento che solo chi era adeguatamente protetto da un'armatura (cioè solo chi apparteneva al ceto oplitico) si sentisse sicuro nel prendervi parte²³⁸.

La fissazione di un *quorum* per le decisioni assembleari più importanti (ad Atene fissato alla cifra di 6.000), il ricorrere di formulazioni che, per alcune decisioni, prescrivono il ricorso al ‘popolo in massa’ (δημος πληθύνων), mostrano che vi era la consapevolezza del problema della rappresentatività dell'assemblea²³⁹. Tuttavia, accanto a questa specifica

²³⁷ Il concetto di *synkrisis* fra ricchi e poveri compare già in *TGrF* 21 K., dall'*Aeolus* euripideo (su cui Cecchet 2015, 88-89). Nel fr. si afferma che, in una comunità, la *synkrisis* fra ricchi e poveri (*penetes* e *plousioi*) conduce al benessere, perché «ciò che il povero non ha, glielo dà il ricco, e noi ricchi fruiamo di ciò che non abbiamo, solo servendoci dei poveri». Ma qui la prospettiva sembra essere esclusivamente economica.

²³⁸ Lo nota Sinclair 1988, 67. Sullo stazionamento della flotta a Samo, e quindi sull'assenza da Atene dei teti impegnati negli equipaggi vd. Thuc. VIII 53-54; sullo svolgimento dell'*Ekklesia* a Colono vd. Thuc. VIII 67, 2. Sull'alterata composizione dell'*Ekklesia* ateniese a partire dal 415 a.C., per effetto della spedizione in Sicilia, cf. Sinclair 1988, 155. Lo stesso problema si pone nell'ambito giudiziario: nel 415 a.C. i nemici di Alcibiade attendono la partenza delle truppe impegnate nella spedizione in Sicilia, per poter sfruttare a proprio vantaggio una diversa composizione delle giurie che avrebbero giudicato Alcibiade: vd. Thuc. VI 29, 3.

²³⁹ Sul numero di 6.000 che ricorre ad Atene come «bonne représentation» del corpo civico vd. Ruzé 1997, 502; sul problema della ‘pienezza’ dell'assemblea nella legislazione greca vd. 498-502 (a proposito della formula *demos plethuon*) e ancora 505-508. Cf. Canevaro 2018, 117-119, in particolare 118: «the purpose of the quorum was to stress the unity of the polis by giving the strong impression that the totality of the citizens was present». In generale, sul *quorum* nella prassi politica del mondo greco vd. Gauthier 2011.

preoccupazione²⁴⁰, vi era anche l'idea che una *Ekklesia* in cui le diverse parti del corpo civico avessero una adeguata presenza garantisse decisioni migliori in sé? In effetti la tesi di Aristotele che i molti decidano meglio rispetto ad un unico individuo eccellente presuppone comunque l'esistenza di una ampia varietà all'interno del *plethos* (come mostra il paragone con i pranzi in cui molti contribuiscono, migliori di quelli allestiti da un unico individuo perché caratterizzati dalla varietà di vivande): il che non viene garantito nel caso in cui una componente della cittadinanza sia fisicamente assente dalla Assemblea.

3.6. PRIMA DI ARISTOTELE: LA 'TERZA TESI DEMOCRATICA' NEL DIBATTITO PUBBLICO ATENIESE DI V SECOLO

Di fronte alle considerazioni appena svolte sul *quorum* e su alcuni episodi di V secolo che mostravano in modo evidente gli effetti di una composizione squilibrata del corpo deliberante, diviene lecito chiedersi se l'argomentazione esposta da Aristotele a favore della bontà delle decisioni della massa sia una concezione solo aristotelica (come in genere gli studiosi tendono a fare) oppure se fosse una tesi realmente circolante fra chi difendeva la democrazia.

Ed infatti, poco dopo aver esposto la sua teoria (come se fosse appunto una propria riflessione), Aristotele allude alla possibilità che una tale «giusta argomentazione» sia utilizzata dalle «masse» contro «coloro che esigono il potere politico sulla base del merito o della ricchezza»²⁴¹.

²⁴⁰ Epstein 2011 ritiene invece che «Whilst different political orientations of various groups of citizens are frequently discussed in non-democratic sources, ignorance of these differences was an important feature of Athenian democratic ideology» (2) e che pertanto non venisse sentito il problema di una composizione sproporzionata dell'*Ekklesia* determinata, ad esempio, dalla maggiore facilità di partecipazione del *demos* urbano. Ma, sulla base degli elementi indicati nel testo (ricordati dallo stesso Epstein 2011, 7), non è lecito dedurre, dall'esaltazione dell'unità del *demos* nei discorsi pubblici, una effettiva inconsapevolezza del problema: la rappresentazione del corpo civico deliberante come unità è facilmente interpretabile come il frutto delle ovvie necessità imposte da un discorso pubblico. D'altra parte, il problema della sovrarappresentanza strutturale degli abitanti del centro urbano nella *Ekklesia* era irrisolvibile, e come tale sarebbe stato inopportuno farne oggetto di condanna in discorsi rivolti proprio all'*Ekklesia*.

²⁴¹ *Pol.* III 1283b30-35: ἔχοιεν ἂν λέγειν τὰ πλήθη κτλ. Come è stato osservato (Sinclair 1988, 215) in *Pol.* III 1281a40-b38 Aristotele riferisce le argomentazioni senza entusiasmo, evidentemente perché egli riporta «presumably the arguments of those who advocated or defended democracy», anche se poi, in 1281b38-1282a41, «Aristotle seems more enthusiastic» (216).

Ma era effettivamente utilizzata, dalle «masse» di cui parla Aristotele? In effetti, tale concezione non è priva di anticipazioni nel concreto dibattito politico del V secolo a.C.: il che smentisce l'idea, molto diffusa in particolare fra gli specialisti di storia del pensiero politico, che la teoria della saggezza collettiva sia una scoperta aristotelica o comunque attribuibile a riflessioni d'ambito filosofico²⁴². Lo mostrano due passaggi che, se non hanno l'ampiezza argomentativa aristotelica, hanno però il pregio di provenire da contesti pubblici, testimoniando così una ampia circolazione di questi concetti²⁴³ e smentendo anche l'interpretazione, avanzata recentemente da Daniela Cammack, secondo cui la tesi di Aristotele si riferisca ad una 'aggregazione' puramente quantitativa delle virtù individuali, che si sommano e al massimo si amplificano quando gli individui agiscono collettivamente²⁴⁴.

Il primo passo²⁴⁵ è una affermazione attribuita ad Alcibiade da Tucidide nella replica a Nicia, all'interno dell'acceso dibattito che precede la spedizione in Sicilia (su cui si tornerà *infra*, §§ 4.3. e 5.3.). Nicia aveva contrapposto i due diversi atteggiamenti mostrati dai più anziani e dai più giovani nel corso dell'*Ekklesia* che doveva votare la spedizione in Sicilia (la prudenza dei più anziani e la pericolosa audacia dei giovani: VI 13, 1) e in questa disomogeneità aveva evidenziato un limite della discussione. Al contrario, Alcibiade sostiene che è proprio la presenza

²⁴² Vd. ad esempio Landemore 2012, 3: «Aristotle is generally credited for first taking seriously the idea that 'many heads are better than one.' He himself was in fact rehearsing an argument that the Sophists were using in defense of democracy». Ober 1998, 26 vede un possibile precedente per l'idea aristotelica in [Xen.] *Ath. Pol.* 3, 7, dove si afferma che giurie composte di un minor numero di giurati (rispetto a quanto avviene ad Atene) sarebbero più facilmente corruttibili. Ma è evidente che questa singola affermazione non implica, per il Vecchio Oligarca, una migliore capacità di giudizio dei molti (se sono *demotikoi*) rispetto ai pochi (se sono *chrestoi*); semplicemente, giacché il *demos* amministra la giustizia in vista del proprio tornaconto (vd. 1, 13 *sub fine*), la corruzione dei giudici popolari è una possibilità concreta, che è vanificata appunto dal numero dei giurati.

²⁴³ Nella retorica del IV secolo a.C. tali concezioni sono utilizzate anche in ambito giudiziario: vd. Hyper. I 14.

²⁴⁴ Cammack 2013b; per una sintesi vd. 193: «Aristotle's support for the political authority of some multitudes rested not on their access to diverse knowledge but rather on his belief that the ethical qualities and good sense of single men can be aggregated and even amplified when they act together. A multitude thus has a claim to rule whenever its aretē exceeds that of other groups within the polis, so long as its acts can be jointly authored». D'altra parte, la Cammack ha perfettamente ragione quando insiste sul fatto che, per Aristotele, il contributo dei diversi partecipanti all'assemblea non riguarda soltanto la condivisione di conoscenze ma una *arete* che coinvolge insieme qualità intellettuali ed etiche (vd. Cammack 2013b, 177, 180, 193).

²⁴⁵ Il parallelo è segnalato, ma non discusso o analizzato, in Aubonnet 1971, 246.

di atteggiamenti e caratteri differenti in una comunità a renderla ‘forte’ attraverso decisioni migliori:

νομίσατε νεότητα μὲν καὶ γῆρας ἄνευ ἀλλήλων μηδὲν δύνασθαι, ὁμοῦ δὲ τὸ τε φαῦλον καὶ τὸ μέσον καὶ τὸ πάνυ ἀκριβὲς ἂν ἐσυκραθὲν μάλιστα ἂν ἰσχύειν.

pensate che la giovinezza e la vecchiaia, senza la collaborazione reciproca, non hanno alcun potere, mentre quando la parte più debole, quella a metà e quella totalmente salda siano mescolate insieme possono avere la più grande forza. (Thuc. VI 18, 6)²⁴⁶

Come si è visto, Aristotele parlava di varietà di intelligenze e di caratteri (*Pol.* III 1281b5): ‘giovani’ e ‘vecchi’, appunto, differiscono per inclinazioni intellettuali e caratteriali. Si noti che, quando parla di δύνασθαι e di ἰσχύειν, Alcibiade si riferisce non a ‘potenza’ e ‘forza militare’, ma precisamente alla ‘forza’ che la *polis* trae da buone decisioni assembleari nate dalla sintesi di atteggiamenti e sensibilità differenti (in base all’età, ma forse anche in base alla capacità intellettuale)²⁴⁷: lo mostra, subito prima, il riferimento al *bouleuein* che si è compiuto al tempo dei «padri», che hanno operato sul piano politico «avanzando le loro proposte, loro giovani, insieme ai più anziani»²⁴⁸. Ed è appunto tale *bouleuein*, frutto di visioni differenti, che ha portato la città all’attuale potenza:

οἱ πατέρες ἡμῶν ἅμα νέοι γεραῖτεροις βουλευόντες ἐς τάδε ἦραν αὐτά.

i nostri padri, avanzando le proposte, loro giovani, insieme ai più anziani, elevarono la nostra città a questo livello di potenza. (Thuc. VI 18, 6)

Alcibiade, qui, segue il *topos* del pensiero politico antico secondo cui la *politeia* è la base della potenza di una comunità (dal che si ricava, e *converso*, che il successo militare di una comunità è la prova della validità della sua *politeia*)²⁴⁹; ma rovescia la concezione tradizionale che vede un fattore di debolezza nella differenza di opinioni e/o inclinazioni in seno

²⁴⁶ Traduzione di A. Corcella in Canfora 1996, *ad loc.*

²⁴⁷ Sull’effettivo significato della triade τὸ φαῦλον / τὸ μέσον / τὸ πάνυ ἀκριβὲς chi scrive intende tornare in altra sede: perché appare probabile che Alcibiade non si riferisca a differenze di età (nonostante il contesto sembri suggerire tale interpretazione), ma a differenze di capacità intellettuale.

²⁴⁸ La complementarità fra giovani e vecchi per raggiungere decisioni collettive migliori è un’idea che è stata rintracciata anche in Omero: secondo Ruzé (1997, 120), nell’*Iliade* i dibattiti che si svolgono nella *boule* o nella *agore* sono l’occasione in cui giovani e vecchi, discutendo, ricercano una soluzione comune, e così «ils se complètent au lieu de s’opposer».

²⁴⁹ Sul legame fra *politeia* e successo militare nel pensiero politico greco vd. Mosconi 2006, 62 s.

ad una comunità²⁵⁰ (Alcibiade stesso parla di *διάστασις τοῖς νέοις ἐς τοὺς πρεσβυτέρους*, all'inizio di VI 18, 6, con termine pericolosamente vicino a *stasis*): Alcibiade anticipa Aristotele dunque, suggerendo che una molteplicità di punti di vista nella deliberazione produce risultati politici migliori, misurabili sul piano del successo militare (secondo la prospettiva antica).

Poco prima, in VI 17, 1, Alcibiade aveva espresso una concezione simile, pur applicandola però alle differenti disposizioni intellettuali e caratteriali dei singoli magistrati (di nuovo la coppia *dianoia-ethe* di cui parla Aristotele): aveva infatti affermato che la propria *νεότης καὶ ἄνοια*, se associata alla *eutychia* di Nicia, costituiva un vantaggio per Atene, che avrebbe dovuto dunque approfittare dell'utilità complementare di entrambi i politici (*ἀποχρήσασθε τῇ ἐκατέρου ἡμῶν ὠφελίᾳ*)²⁵¹. Dove è significativo il richiamo al medesimo concetto di 'utilità', centrale nella polemica antidemocratica fondata sul criterio di competenza. È interessante notare che poche righe oltre (VI 18, 7), Alcibiade ricorre ad una argomentazione che appare essere una variante di quella usata da Cleone in Thuc. III 37, 3, sulla preferibilità di 'leggi peggiori ma stabili' (vd. *supra*, § 3.2.): si può constatare che in contesti analoghi, in cui occorre difendere la validità di una precedente decisione dell'*Ekklesia* successivamente messa in dubbio, ricorrono argomentazioni analoghe a difesa della validità del processo decisionale democratico, quasi che vi fossero schemi argomentativi ben rodati.

²⁵⁰ Si veda Hom. *Il.* II 203-205, con il duro attacco di Odisseo alla *polykoiranie*. Il passo si trova, non a caso, nel medesimo contesto in cui l'intervento di Tersite aveva introdotto nella passiva *agore* omerica una pluralità di voci anticipatrice della *isegoria* democratica. La *polykoiranie* è messa in rapporto con la democrazia già dalla riflessione antica vd. *schol.* bT (ex.) in Hom. *Il.* II 203b e Arist. *Pol.* IV 1292a7-17; su cui cf. Pontani 2012, 76 e 79. Viceversa, per una valutazione positiva degli effetti militari della *isegoria*, vd. la nota affermazione in Her. V 78, dove si afferma che l'*isegorie* ha dato maggiore potenza ad Atene. Sbaglia perciò Ruzé 1997, 519, quando considera «curieuse» l'associazione istituita da Erodoto fra *isegoria* e successo in campo militare: Erodoto si inserisce nella tradizione greca secondo cui la *politeia* determina la potenza di uno stato; l'elemento di novità è costituito, semmai, dal considerare positiva la molteplicità di opinioni propria della democrazia, e non l'omogeneità propria degli Spartani. Nel 411 a.C. saranno i fallimenti militari della democrazia ateniese a rendere accettabile all'opinione pubblica l'idea di rinunciare alla piena democrazia, in nome del principio dell'utilità di un regime politico rispetto ad un altro: Arist. *Ath. Pol.* 29, 1.

²⁵¹ Una concezione simile è forse già presente nelle parole di Atenagora siracusano in Thuc. VI 39, 1, quando lascia intendere che la superiorità di giudizio della democrazia deriva dal fatto che in essa vi è eguale considerazione degli interessi di entrambe le parti in gioco, *hoi plousioi* e *hoi polloï* (per il fatto che nell'assemblea vi sono tutti): ma lì l'accento batteva sulla contrapposizione di interessi, quelli dei pochi e quelli dei molti, più che sulla molteplicità di punti di vista (cf. *supra*, § 3.4.).

Ovviamente (come sempre) non è possibile determinare quanto i discorsi tucididei rispettino gli *ipsissima verba* dell'oratore. Tuttavia, se anche fosse stato Tucidide ad attribuire ad Alcibiade questa argomentazione (la *synkrisis* di più atteggiamenti migliora le decisioni assembleari), questo non muta la sostanza, perché mostra la diffusione di tale argomentazione nel contesto storico di riferimento: è una considerazione generale che vale per tutti i passi dai discorsi tucididei di cui si avvale la presente trattazione.

Ancor più significativo, perché proveniente da un documento ufficiale, è un brevissimo passaggio del 'decreto di Pitodoro', con cui nel 411 a.C. fu avviato il regime dei Quattrocento (non mi sembra che sia stata notata la rilevanza del passo nella teoria democratica della democrazia)²⁵². Il testo del decreto è riportato dalla *Costituzione degli Ateniesi* aristotelica in un modo che ha tutta l'apparenza della citazione testuale²⁵³. Dopo aver aggiunto venti *probouloi* ai dieci già esistenti²⁵⁴, e aver assegnato loro il compito di «raccolgere in un documento unitario» (*syggraphhein*) le proposte più adatte alla salvezza della città, il decreto stabilisce che

ἐξεῖναι δὲ καὶ τῶν ἄλλων τῷ βουλομένῳ γράφειν, ἵν' ἐξ ἀπάντων αἰρῶνται τὸ ἄριστον.

è possibile a chi voglia, anche degli altri, presentare proposte scritte, affinché da tutti quanti [i membri della commissione dei *probouloi*] scelgano il meglio. (Arist. *Ath. Pol.* 29, 2)

Come è chiaro, la frase «affinché da tutti quanti scelgano il meglio» riflette l'idea che «il meglio» τὸ ἄριστον possa nascere non dai migliori (come voleva Megabizo sfruttando l'effetto persuasivo del poliptoto: vd. *supra*, § 2.2.), ma dalla molteplicità di proposte differenti, e che «tutti quanti» possano dare il loro contributo al miglioramento della proposta finale: significativo l'uso dell'intensivo ἀπάντων, così come la scelta di τὸ ἄριστον invece del più comune τὸ ἀγαθόν, a sottolineare il miglioramento della

²⁵² Ad esempio Ruzé 1997, 57 cita il passo, ma non ne nota affatto le implicazioni concettuali.

²⁵³ Sull'affidabilità dei 'documenti' presentati da Aristotele in relazione al colpo di stato dei Quattrocento c'è ampia discussione: vi è chi ritiene che si tratti di testi fittizi (così Sordi 1981, 3-12) e chi invece li giudica affidabili (così Andrewes 1976, 21-22); vd. ora Rhodes 2016, 259 sulla possibile provenienza dei materiali documentali dalla *Atthis* di Androzio. Quanto allo scopo del 'decreto di Pitodoro' con il connesso emendamento di Clitofonte, vd. Walters 1976, 136.

²⁵⁴ Si tratta dei dieci citati in Thuc. VIII 67, 1: su questa magistratura straordinaria vd. Alessandri 1990 e Tuci 2013, 13-30. Essi sembrano doversi distinguere da quelli nominati nel 413 per provvedere alle necessità urgenti della guerra (cf. Raubitschek 1974, 101 s.), ma la questione è assai dibattuta (vd. Tuci 2013, 13-15 e 117-118).

qualità decisionale. Potremmo dire che qui c'è, in ambito politico, la stessa concezione espressa da Aristotele nel passo della *Metafisica* già citato! Che il lavoro dei *probouloi* sia definito come un *syggraphēin* (mentre le proposte dei singoli si esplicano nel *graphein*) è perfettamente coerente con l'idea di un *ariston* che deriva dal 'mettere insieme' punti di vista e opinioni diverse.

Resta, certamente, l'autonomo potere di scelta fra le varie proposte esercitato dai *probouloi* (αἰρῶνται), a garanzia del carattere oligarchico dell'operazione; ma che, nel documento che preparava un regime oligarchico, fosse ribadita una delle cinque tesi qui illustrate ci mostra il profondo radicamento di tali concezioni, e l'effettiva esistenza di una 'teoria democratica della democrazia'. Tutto ciò vale anche se la clausola ἐξείναι κτλ. fosse solo una insincera messinscena propagandistica, un modo per far vedere di rispettare regole e principi della democrazia nel momento stesso in cui si stava facendo l'opposto²⁵⁵: anzi, varrebbe *a fortiori*.

In ogni caso, questo passo ci mostra che Aristotele, nei passi della *Politica* sulla dottrina della saggezza della massa, sta semplicemente fornendo una veste teorica ad una visione già sostenuta dai difensori della (competenza della) democrazia. La medesima concezione emerge infatti anche in altri testi di V secolo, sebbene in modo meno evidente per il semplice fatto che non si tratta di formulazioni teoriche di carattere generale come quella aristotelica²⁵⁶.

Così, quando Pericle ricorda la varietà di doti e atteggiamenti individuali che la democrazia sa valorizzare a proprio vantaggio (II 37, 1: «come ciascuno acquista buona reputazione in qualcosa», ὡς ἕκαστος ἐν

²⁵⁵ Come osserva Tuci 2013, 118, la clausola conferisce al progetto oligarchico «una facciata di rispettabilità democratica»; vd. Tuci 2013, 118 n. 19 per le varie posizioni degli studiosi circa la sincerità o l'insincerità della clausola, di cui comunque nessuno nega il carattere democratico. Cf. Rhodes 2016, 258: nel racconto degli eventi del 411 a.C., l'*Athenaion Politeia* aristotelica attinge ad un testo «che citava documenti in cui gli oligarchi cercavano di apparire rispettabili secondo criteri democratici di rispettabilità».

²⁵⁶ Ma nel IV secolo concezioni simili appaiono evidenti anche nel *corpus* delle orazioni: vd. ad esempio Demosth. *Exord.* XXIX 2: ὑμῖν δ' ἂν τις εἰκότως ἐπιτιμήσειεν, ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ὅτι ὁπόταν περὶ τοῦ βουλευήσεθε, οὐκ ἔατε λέγειν ἕκαστον ἃ γιγνώσκει, ἀλλ' ἂν ἕτεροι τῷ λόγῳ προλάβωσιν ὑμᾶς, οὐδὲν ἂν τῶν ἐτέρων ἀκούσατε. L'idea sottintesa è che ogni singolo cittadino (si noti ἕκαστον, come nel 'decreto di Pitodoro') potrebbe essere in grado di apportare un contributo utile alla decisione comune, senza distinzioni di rango e formazione culturale: è significativo, che tale idea sia espressa in uno dei *Proimia* demostenici, cioè in testi che, per la loro funzione di introduzioni pronte all'utilizzo, fanno necessariamente riferimento a principi generali concepiti come naturalmente condivisibili dall'uditorio. Sul passo vd. Canevaro 2019b, 362, nell'ambito della valorizzazione del carattere 'deliberativo' della democrazia ateniese (senza però il collegamento con la 'dottrina della saggezza della massa').

τῷ εὐδοκίμῳ) e che nello stesso tempo favorisce (Thuc. II 41, 1: in democrazia ognuno può volgere sé stesso «in moltissime direzioni», ἐπὶ πλείστ' ἂν εἶδη), forse è possibile rintracciare l'idea che la molteplicità tipica della democrazia costituisca un elemento vantaggioso per la qualità delle decisioni; anche l'affermazione che un individuo che non si interessa di questioni politiche sia 'inutile' (Thuc. II 40, 2) si fonda comunque sul presupposto rivoluzionario che tutti i cittadini, nessuno escluso, possano essere 'utili' se contribuiscono al pubblico dibattito, cioè che non esistano cittadini 'inutili per natura' (la cosa non mi sembra essere stata notata)²⁵⁷.

E se si può dubitare di tale interpretazione delle parole dell'*Epitafio* pericleo, sicuramente una tale idea è alla base delle parole di Diodoto nella sezione metodologica del dibattito su Mitilene²⁵⁸ quando, criticando la pretesa del *demos* di incolpare il proponente di una misura poi rivelatasi fallimentare e non la massa dei votanti, afferma:

νῦν δὲ πρὸς ὀργὴν ἦντινα τύχητε ἔστιν ὅτε σφαλέντες τὴν τοῦ πείσαντος μίαν γνῶμην ζημιούτε καὶ οὐ τὰς ἕμετέρας αὐτῶν, εἰ πολλαὶ οὔσαι ζυνεξήμαρτον.

talvolta capita che, se avete sbagliato sotto l'effetto di un'ira momentanea, voi puniate solo l'opinione di chi vi ha persuaso e non le vostre, se tutte insieme, molte come sono, hanno sbagliato. (Thuc. III 43, 5)

Una tale affermazione ha senso solo se alla base vi è il riconoscimento (pur implicito) che la capacità di giudizio di molti individui raccolti insieme (si noti ζυνεξήμαρτον) dovrebbe essere, in linea di principio, migliore di quella di un solo individuo; è per questo che l'errore di giudizio dei molti è più grave di quello di un singolo (vd. μίαν vs. πολλαὶ)²⁵⁹.

²⁵⁷ Ad esempio non ve n'è menzione nel ricco commento di Fantasia 2003, 391-392, *ad loc.*

²⁵⁸ Si noti come, all'interno del dibattito su Mitilene, in Thuc. III 37-48, entrambi gli oratori, prima di entrare nel merito della questione, affrontano preliminarmente la questione delle regole del corretto dibattito assembleare e dei meccanismi per una decisione valida (Cleone in III 37-38 e Diodoto in III 42-43). Il dibattito su Mitilene, in cui una Assemblea ribalta una decisione già presa, era infatti una situazione che induceva ovviamente alla riflessione su come si potesse giungere ad una decisione valida. Ovviamente, resta impossibile determinare se l'inserimento di una duplice trattazione metodologica sia una scelta di Tuciddide oppure rifletta contenuti effettivamente pronunciati in quella occasione. D'altra parte, il voto per la punizione di Mitilene è l'unico caso sicuro a noi noto in cui la decisione sia stata presa con una ridotta maggioranza rispetto alla tendenza a votazioni con larga maggioranza (Canevaro 2018, 137-138; cf. Canevaro 2019b, 354-355): è dunque un momento di *stress* delle corrette procedure deliberative (tanto più se ha ragione Canevaro 2018 nel vedere la «consensus creation» come elemento centrale della deliberazione nelle città greche). In generale, sul dibattito per Mitilene vd. Hornblower 1991-2008, I, 420-422, con bibliografia precedente.

²⁵⁹ La rilevanza del passo nella teoria democratica della democrazia è sfuggita agli studiosi: così il commento di Hornblower 1991-2008, I, 434, *ad loc.*, si sofferma solo

Perfino il giudizio positivo di Tucidide sul regime intermedio fra i Quattrocento e la piena restaurazione della democrazia esprime anch'esso l'idea che la mescolanza giovi alla qualità del processo decisionale: Tucidide ragiona in termini di gruppi sociali, e non di individui, e ciò spiega come la medesima concezione usata per difendere la democrazia possa essere usata dallo storico per valorizzare un regime meno democratico (cioè meno dominato da una sola componente sociale)²⁶⁰.

Rientrano all'interno di questo contesto anche l'*isegoria* e la *parrhesia*, esaltate da innumerevoli fonti come caratteri tipici della democrazia. Legati alla tradizione dei 'diritti dell'uomo e del cittadino', gli studiosi moderni tendono a vedere *isegoria* e *parrhesia* nella loro funzione di 'diritti soggettivi del singolo cittadino'²⁶¹; invece, vari accenni nelle fonti 'democratiche' di V e IV secolo ne evidenziano il valore come strumento euristico, attraverso cui la democrazia, dunque, giunge a scelte migliori (secondo il criterio dell'utile) rispetto a quelle di altri regimi: la replica di Diodoto a Cleone nel dibattito su Mitilene è una appassionata difesa della *parrhesia*, anche contro le decisioni già prese, perché consente decisioni migliori²⁶²; l'*Epitafio* attribuito a Demostene esalta la *parrhesia* perché essa inevitabilmente conduce alla verità; Isocrate vi vede lo strumento che permette di evitare errori²⁶³; del resto, la 'seconda tesi democratica'

sulla tematica dell'irresponsabilità del *demos* rispetto alle proprie decisioni, rimandando a Thuc. VIII 1, 1 e II 60, 4.

²⁶⁰ Thuc. VIII 97, 2: οὐχ ἥκιστα δὴ τὸν πρῶτον χρόνον ἐπὶ γε ἐμοῦ Ἀθηναῖοι φαίνονται εὖ πολιτεύσαντες: μετρία γὰρ ἦ τε ἐς τοὺς ὀλίγους καὶ τοὺς πολλοὺς ξυγκρασις ἐγένετο. Come giustamente osserva Ruzé 1997, 590-591, qui non c'è un riferimento ad una 'costituzione mista'; piuttosto, è in questione un regime in cui abbiano eguale spazio gli interessi e le opinioni di entrambi i principali gruppi sociali, invece che soltanto quelli di *hoi polloi*; ciò determina una politica migliore, cioè decisioni politiche migliori. Il legame causale è esplicitato dal γάρ.

²⁶¹ Cf. Saxonhouse 2006, 85-90. Per una rappresentazione della *isegoria* come espressione individuale di libertà più che come strumento euristico vd. Eur. *Suppl.* 437-441.

²⁶² Vd. su ciò Saxonhouse 2006, 156-163. Fra i passi più significativi, vd. Thuc. III 42, 5 e 43, 4.

²⁶³ [Demosth.] LX 26; Isoc. II 3; cf. Isoc. II 28 (ma qui la *parrhesia* va limitata a «coloro che pensano bene»). Anche se il discorso di Isocrate si riferisce agli errori nei rapporti fra privati cittadini (nella logica della valorizzazione del regime monarchico compiuta nel discorso *A Nicocle*), il suo ragionamento è egualmente applicabile alla sfera politica (ove egualmente esistono errori: cf. Thuc. II 65, 11). Su questi passi ed altri analoghi vd. Saxonhouse 2006, 92-94. Un caso diverso è costituito dal noto passo erodoteo in cui l'*isegoria* è vista come base del successo militare ateniese (V 78): dal contesto è chiaro, infatti, che qui Erodoto esalta l'*isegoria* non in quanto strumento di buone decisioni, ma perché la libertà rende gli Ateniesi pronti a combattere «ciascuno per il proprio stesso interesse» (su *isegoria* qui come sinonimo di democrazia vd. Sinclair 1988, 13 n. 51).

analizzata *supra* (§ 3.3.) si fonda sul medesimo presupposto, cioè che il confronto fra una pluralità di proposte permetta di arrivare a decisioni migliori (qui l'elemento specifico è nella spiegazione della superiorità di giudizio di una massa, ma, come si è visto, ognuna delle cinque tesi democratiche esaminate ha punti di contatto con ognuna delle altre).

D'altra parte, alcune scelte istituzionali tipiche della democrazia ateniese riflettono una concezione analoga. La mescolanza riconosciuta già da Aristotele come elemento caratterizzante della democrazia clistenica aveva certamente lo scopo di spezzare le precedenti relazioni sociali per «rafforzare la democrazia»²⁶⁴; tuttavia, nello stesso tempo favoriva la presenza di punti di vista e interessi diversi (più o meno legittimi) all'interno delle varie istituzioni.

Ciò era particolarmente evidente nella composizione della *Boule*, con individui, sempre diversi di anno in anno, provenienti forzatamente da settori geografici diversi dell'Attica e appartenenti a strati sociali diversi (ha insistito su questo aspetto Josiah Ober nel suo incisivo saggio su *Democracy and Knowledge*)²⁶⁵. Lo stesso vale per la composizione del gruppo di pritani che presiedevano la *Boule* (con un effetto che si ampliava di anno in anno, via via che individui sempre diversi divenivano *buleuti*)²⁶⁶; analogamente, l'istituzione dei *proedroi* sorteggiati dalle nove tribù non pritaniche (dal 400 a.C. ca.) con il compito di affiancare i pritani tutti appartenenti ad una medesima tribù, è stata vista anche come un modo per evitare che i pritani agissero sulla base di una eccessiva omogeneità interna²⁶⁷. In generale la collegialità delle magistrature può egualmente essere

²⁶⁴ Cf. Arist. *Ath. Pol.* 21, 2 e *Pol.* VI 1319b19-27: in entrambi i passi è usato il verbo ἀναμίγνυμι. Che la 'mescolanza' abbia l'obiettivo di spezzare i precedenti rapporti sociali viene esplicitato nel brano dalla *Politica*; per farlo, occorre creare nuove tribù e fratrie, e raggruppare i culti privati in un piccolo gruppo di culti pubblici. Tutto ciò, afferma Aristotele, serve a «rafforzare la democrazia»: ma qui non sembra riferirsi alla accresciuta qualità delle decisioni, bensì all'indebolimento di possibili opposizioni organizzate.

²⁶⁵ Ober 2008, 134-159, il cui contenuto è riproposto più brevemente in Ober 2021, 463-478. Cf. Ober 2021, 459: «The Council employed techniques of lottery, rotation, and representative sampling to bring together groups of geographically and socially diverse decision-makers – persons with very different life experiences and knowledge-sets». Sullo stesso tema cf. anche Ruzé 1997, 453-462. Per la composizione della *Boule* vd. Traill 1975. Un effetto analogo aveva anche la fitta rete di associazioni e comunità in cui si articolava la società ateniese, e in cui ogni cittadino ateniese entrava in contatto con gruppi ed individui di volta in volta diversi: su ciò vd. Kierstead 2013.

²⁶⁶ Cf. Ruzé 1997, 466: per i pritani «partager une responsabilité aussi importat est incontestablement une excellent façon d'assurer le mélange des citoyens au seins des nouvelles tribus».

²⁶⁷ Tuci 2002-2003, 178; diversamente Hansen 2003, 211-212. La 'mescolanza' perseguita nella composizione della commissione dei *proedroi* riflette la loro importanza

stata ispirata dalla medesima concezione²⁶⁸. Anche la frammentazione del processo decisionale in più passaggi affidati a gruppi e individui diversi (e sempre diversi per effetto del sorteggio), insita nelle norme costituzionali, poteva avere lo stesso effetto di accrescere l'*epistemic diversity* del processo decisionale, quali ne fossero le motivazioni consapevoli²⁶⁹.

In un ambito ancora più generale, e per questo ancora più influente, cioè nelle riunioni dell'Assemblea la semplice impossibilità di posizionarsi in settori politicamente distinti favoriva una qualche forma di condivisione, sentita come tipica della democrazia e, infatti, detestata dall'oligarca dei *Caratteri* di Teofrasto²⁷⁰: è significativo che, quando la democrazia fu ristabilita dopo il colpo di stato del 411 a.C., si stabilì che i posti nel *Bouleuterion* venissero assegnati per sorteggio, ed anche se l'obiettivo immediato di tale misura era sicuramente impedire l'azione organizzata di gruppi antidemocratici, l'effetto complessivo era introdurre anche nella *Boule* una maggiore mescolanza fra membri di orientamento diverso²⁷¹.

In ogni caso, la caotica mescolanza di cittadini di ogni cetto e provenienza che si aveva nell'*Ekklesia* ateniese è sicuramente una situazione ben diversa dalle modalità in cui si svolgono le elezioni nelle democrazie contemporanee: in queste occasioni l'elettore comune giunge alla decisione (al voto) senza una qualche forma di discussione collettiva e senza condividere, neppure materialmente, il momento del voto. In tutto ciò,

nel processo della deliberazione democratica (con la selezione delle diverse opzioni per arrivare a coagulare il consenso su una o due proposte alternative). Sul ruolo dei *proedroi* vd. Canevaro 2018, 127-131 (ripreso in Canevaro 2019b, 347-350).

²⁶⁸ Cf. Arist. *Pol.* III 1281b34-38.

²⁶⁹ Sui diversi passaggi successivi, che coinvolgevano attori diversi, con cui si arrivava alla deliberazione da parte dell'*Ekklesia*, vd. Hansen 2003, 208-211; ad un livello più generale, vd. Hansen 1981, che mostra come, nella democrazia ateniese, l'iniziativa legislativa e la decisione (ed anche infine l'esecuzione di quanto deciso) fossero momentaneamente e accuratamente distinti. Demosth. XVIII 219 afferma che tutti i *rhetores* a lui precedenti dividevano la realizzazione di una iniziativa diplomatica con altri personaggi, anche se attribuisce tale circostanza al desiderio di ridurre la propria responsabilità in caso di fallimento (sul passo cf. Sinclair 1988, 152). Sugli effetti positivi per la qualità delle decisioni che aveva la combinazione 'sorteggio + molteplicità di passaggi' vd. Bourricous 2013, in una prospettiva comparativistica fra democrazia ateniese e democrazie contemporanee.

²⁷⁰ *Char.* 26, 5. Infine, in una comunità economicamente vivace come quella ateniese, la *epistemic diversity* era data anche dalla estrema varietà di mestieri e professioni (almeno 170 riconoscibili nell'Atene di V e IV secolo: su ciò Harris 2002. Cf. Ober 2008, 108-114, che fornisce un inquadramento teorico ad Arist. *Pol.* III 1281a40-b10 alla luce delle scienze sociali: un gruppo eterogeneo arriva a decisioni complessivamente migliori rispetto ad un gruppo omogeneo. Ober 2008, 113 n. 65 nota giustamente il contrasto con gli *homoioi* di Sparta.

²⁷¹ La notizia è fornita da Filocoro, *FGrHist* 328 F 140. Cf. Hansen 2003, 369-370.

perfino la reazione rumorosa dell'uditorio all'uno o all'altro oratore (il *thorybos* spesso deprecato dagli oratori) poteva servire ad ognuno dei singoli votanti come occasione di confronto con opinioni diverse dalla propria, al contrario del silenzio asettico (ma anche 'sterile', improduttivo) in cui si svolge l'esercizio del voto nelle democrazie contemporanee²⁷². L'esito era, peraltro, l'adozione di decisioni che in genere godevano di ampio consenso²⁷³, e che, quindi, godevano *ipso facto* di maggiore efficacia²⁷⁴.

Al contrario, la segretezza del voto che caratterizza le democrazie attuali, essenziale certo per assicurarne la libertà²⁷⁵, si accompagna però all'assenza di una qualsiasi occasione istituzionalizzata in cui sia possibile lo scambio di opinioni con gli altri membri della comunità: infatti, è proprio per affrontare questo problema che le pratiche di democrazia deliberativa prevedono momenti di discussione collettiva, che si aggiungono a quelli di semplice informazione fattuale (su cui vd. *infra*, § 4.1.)²⁷⁶.

Le nostre democrazie sono fortemente indebolite da tutta una serie di distorsioni cognitive (*cognitive biases*)²⁷⁷ legate alla scarsità o vera e

²⁷² Cf. Canevaro 2018, 130 (sul fatto che l'immediato riscontro fornito dalle reazioni dell'uditorio pubblico permetteva di capire, a chi intendeva avanzare una proposta, se questa aveva qualche *chance* di approvazione oppure no, e quindi di decidere se effettivamente presentarla in modo formale oppure lasciarla cadere) e 132-133 (sugli effetti anche positivi e non solo negativi del *thorybos* assembleare, che guidava la discussione verso opzioni che godevano di maggiore consenso); trattazione simile con alcuni elementi in più in Canevaro 2019b, 359-362. Sull'*ekklesiastikos thorybos* vd. più ampiamente Tacon 2001.

²⁷³ Un aspetto su cui insiste Canevaro 2018: vd. in particolare 123-139 su «the process of consensus creation» che era raggiunto attraverso la discussione nelle riunioni assembleari, con appositi meccanismi che mostrano come «unanimity was in fact the result of a process of consensus creation that involved significant and institutionalized democratic deliberation» (109).

²⁷⁴ Cf. Canevaro 2018, 146 n. 146: anche in presenza di esiti astrattamente meno validi di altri, il fatto che le decisioni assembleari fossero raggiunte attraverso una ampia discussione e condivisione favoriva la loro effettiva realizzazione da parte della comunità. Si noti che tali osservazioni ricalcano (inconsapevolmente) la tesi di Cleone sulla preferibilità di 'leggi meno buone ma stabili' rispetto a 'leggi migliori ma inapplicate o messe in discussione'.

²⁷⁵ Il meccanismo del voto palese per alzata di mano rendeva sicuramente forte il ruolo della pressione sociale: vd. *infra*.

²⁷⁶ Oltre ai testi citati *infra*, § 4.1., vd. la sintetica trattazione in Hansen 2005, 52-54. Come osserva giustamente Cammack 2019, 61, la situazione delle attuali democrazie, in cui non c'è alcun momento istituzionale per la condivisione di idee e informazioni fra i cittadini, può essere paragonata a quella dei regimi politici di cui parla Arist. *Pol.* III 1275b6-7, in cui non c'è *demòs* perché non ci sono assemblee convocate ad intervalli regolari (questo il senso dell'espressione *ekklesian nomizein*), ma solo riunioni episodiche su convocazione (*synkletoi*).

²⁷⁷ Sugli effetti dei *biases* cognitivi nella vita politica delle democrazie contemporanee vd. Brennan 2018, 79-84.

propria assenza di occasioni di 'mescolanza' (fisica ma anche, conseguentemente, intellettuale) come quelle invece promosse, consapevolmente e inconsapevolmente, dai meccanismi della democrazia ateniese²⁷⁸: l'*in-group/out-group bias* ('favoritismo di gruppo', 'tribalismo politico'), il '*bias* di conferma e disconferma' (per cui «le persone leggono perlopiù solo le notizie che supportano le loro opinioni preesistenti») ²⁷⁹, le 'bolle culturali' ulteriormente rafforzate dalle bolle di filtraggio (*filter bubbles*) create dai motori di ricerca in Internet e dai *social networks* (il 'non-luogo' di scambio di idee e informazioni che ha sostituito l'*agorà*). Tale situazione enfatizza le polarizzazioni oppure (il che è lo stesso) rende estremamente volatile il consenso elettorale: un problema che incide sull'efficacia delle politiche di medio-lungo periodo dei regimi democratici stessi²⁸⁰.

Ovviamente, nessuno è così ingenuo da negare che distorsioni cognitive potessero verificarsi anche nel corso di una riunione dell'*Ekklesia*: erano però distorsioni legate a momenti di particolare *stress* emotivo (come nel processo agli strateghi della battaglia delle Arginuse e nella seduta assembleare che decise il massacro degli abitanti di Mitilene, poi revocato il giorno dopo in condizioni di minore turbamento)²⁸¹, e non strutturali come avviene (per i motivi sopra indicati) nelle nostre democrazie²⁸².

²⁷⁸ Vd. Canevaro 2018 e Canevaro 2019b.

²⁷⁹ Brennan 2018, 84.

²⁸⁰ Su tutto ciò Van Reybrouck 2015, 9-21. Cf. Canevaro 2018, 146: le democrazie attuali prestano ben poca attenzione alla creazione del consenso. Nelle democrazie antiche il livello delle procedure deliberative e gli sforzi per la «consensus creation» «must have helped to enhance the legitimacy of whatever form of coercion was practiced».

²⁸¹ Sul processo delle Arginuse vd. *infra*, § 4.3.; sul ripensamento circa la punizione per Mitilene vd. *supra*, 120 n. 258. La reciproca influenza fra i votanti nel corso delle riunioni assembleari poteva comportare una disincentivazione dall'espressione di opinioni minoritarie, scelte dettate dal conformismo, e in particolare *informational cascades*: vd. Canevaro 2019b, 352-353.

²⁸² Anche nei momenti di democrazia diretta (*referendum*) mancano, nelle nostre democrazie, quei meccanismi presenti nella riflessione e nella pratica della democrazia greca, cioè il 'decidere dopo aver ascoltato', e, in particolare, 'dopo aver ascoltato tutti' (così come manca la possibilità di modificare o precisare le alternative in questione): passaggi che erano istituzionalmente previsti e obbligati nella realtà ateniese. Sul fatto che la democrazia ateniese rispetti i *desiderata* dei sostenitori della democrazia deliberativa, nonostante i limiti dovuti alla naturale differenza fra realtà e ideale, insiste a ragione Canevaro 2019b. In generale, sui limiti della democrazia diretta nella situazione attuale vd. Pallante 2020.

4.

ALTRE DUE TESI DEMOCRATICHE SULLA COMPETENZA DEL DEMOS

Tutti sono sufficientemente competenti
(per politica o per natura)

4.1. LA DEMOCRAZIA STESSA FORNISCE A TUTTI LA COMPETENZA NECESSARIA PER PARTECIPARE ALLA VITA POLITICA

La quarta argomentazione portata a difesa della competenza del *demos* è profondamente diversa dalle precedenti, in quanto nega *tout court* l'incompetenza non solo del *demos* nel suo complesso, ma anche quella dei singoli membri che lo compongono. In estrema sintesi, essa afferma che il regime democratico stesso, per le sue caratteristiche intrinseche, fornisce ai cittadini (a tutti i cittadini) la preparazione di base necessaria a partecipare alla vita politica. Ovviamente un corollario di tale posizione è che, una volta raggiunto un livello sufficiente di competenza, sia irrilevante l'esistenza di diversi livelli di competenza: come si vedrà più avanti, questa argomentazione fa il paio con l'ultima della nostra lista, quella secondo cui la competenza necessaria per essere validi decisori è comunque alla portata di tutti.

La tesi secondo cui il regime democratico stesso rende i suoi membri capaci di partecipare efficacemente alla vita politica è espressa nel modo più chiaro e filosoficamente elaborato dal Protagora dell'omonimo dialogo platonico (Plat. *Prot.* 324d-328a)¹. Esiste una «unica cosa», τὴ ἓν, di cui «è necessario partecipino tutti i cittadini perché possa esistere una

¹ Dettagliata analisi dell'argomentazione sviluppata da Protagora nel 'Grande Discorso' in Farrar 1988, 77-87. Il fatto che con il *Protagora* Platone voglia mostrare, anche attraverso i personaggi del dialogo, il fallimento dell'opera educativa di Protagora e quindi la vanità delle sue tesi (cf. al riguardo Wolfsdorf 1998) non significa che le

polis» (324d-e)²: l'insieme delle doti morali (e intellettuali, per quel che serve ad un corretto comportamento), complessivamente definibile come 'virtù del cittadino', ἀνδρὸς ἀρετή (325a: δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ὅσιον εἶναι, καὶ συλλήβδην ἐν αὐτὸ προσαγορεύω εἶναι ἀνδρὸς ἀρετήν). Questa *arete* è costante oggetto di insegnamento, in tutte le fasi della crescita dell'individuo, dalla più tenera infanzia ad opera della famiglia e poi fino ai diversi tipi di scuola (325c-326c).

È vero che, là dove parla di formazione scolastica, Protagora considera possibile che esistano diversi livelli di competenza (poiché i figli dei più ricchi godono di un percorso formativo più lungo: 326c); ma è anche vero che, come Protagora ripete più volte, la diversità dei livelli non è rilevante (vd. 327a5, sia pure all'interno della similitudine con l'auletica: ὁποῖός τις ἐδύνατο ἕκαστος). In ogni caso, prima ancora della formazione scolastica, esiste comunque per tutti una formazione nell'ambito familiare, ad opera di padre e madre (325c)³, in cui non intervengono in modo prevedibile fattori discriminanti legati all'appartenenza familiare e sociale, visto che Protagora insiste, ripetutamente, sul fatto che da individui 'capaci', *agathoi*, possono nascere 'individui di scarso valore', *phauloi*, e viceversa (326e e 327c).

Ma quel che più conta, nel quadro delineato da Protagora, è che tale educazione non finisce con la formazione scolastica. Infatti, una volta usciti dal percorso scolastico (326c: ἐκ διδασκάλων), i cittadini fruiscono tutti in egual misura dell'educazione fornita dalle leggi della *polis*⁴, la quale fornisce un modello di comportamento attraverso le leggi stesse. Certo, è un insegnamento in primo luogo morale, su 'ciò che è giusto o sbagliato' (attraverso il meccanismo degli onori e delle punizioni)⁵; ma

tesi riportate non appartengano a Protagora; anzi, semmai ne è una conferma. Per una edizione commentata del dialogo vd. Manuwald 2006.

² Quindi non esiste *polis* senza che tutti i suoi membri abbiano *politike arete*. Il concetto è ribadito poco oltre, in 327a: τῆς ἀρετῆς, εἰ μέλλει πόλις εἶναι, οὐδένα δεῖ ἰδιωτεύειν.

³ Cf. Canevaro 2019a, 139-141 sul ruolo dell'apprendimento intra-familiari nella trasmissione della memoria storica collettiva.

⁴ *Prot.* 326c: ἡ πόλις αὐτοὺς τε νόμους ἀναγκάζει μανθάνειν καὶ κατὰ τούτους ζῆν κατὰ παράδειγμα.

⁵ Per il ruolo educativo della legislazione, attraverso l'abitudine determinata dalle norme, vd. anche Arist. *EN* II 1103a-b, su cui cf. Sandel 2010, 221-222. Una formulazione più esplicita di tale concetto in Eschine (III 346), dove è interessante d'altra parte la contrapposizione fra l'educazione morale offerta dai *demostia kerygmata* e le forme educative della tradizione di ascendenza aristocratica (*palestrai, didaskaleia, mousike*): εὖ γὰρ ἴστε, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ὅτι οὐχ αἱ παλαιστραὶ οὐδὲ τὰ διδασκαλεῖα οὐδ' ἡ μουσικὴ μόνον παιδεύει τοὺς νέους, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰ δημόσια κηρύγματα. κηρύττεται τις ἐν τῷ θεάτρῳ, ὅτι στεφανοῦται ἀρετῆς ἕνεκα καὶ ἀνδραγαθίας καὶ εὐνοίας, ἄνθρωπος ἀσημιῶν τῷ βίῳ καὶ βεελυρός: ὁ δὲ γε νεώτερος ταῦτ' ἰδὼν διεφθάρη. δίκην τις δέδωκε πονηρός καὶ

tale insegnamento vale anche sul piano propriamente politico, come mostra il nesso *καὶ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι*⁶.

Ma il discorso di Protagora è più ampio. Infatti, oltre all'insegnamento esplicito fornito dalle leggi, e posto da Protagora sullo stesso piano di importanza, vi è «il reciproco scambio di giustizia e virtù» (*ἡ ἀλλήλων δικαιοσύνη καὶ ἀρετή*), che deriva a tutti i cittadini dal continuo confronto di opinioni su ciò che è giusto e ciò che è conforme ai *nomoi*:

νῦν τῶν δικαίων καὶ τῶν νομίμων οὐδεὶς φθονεῖ οὐδ' ἀποκρύπτεται ὥσπερ τῶν ἄλλων τεχνιμάτων λυσιτελεῖ γὰρ οἴμαι ἡμῖν ἡ ἀλλήλων δικαιοσύνη καὶ ἀρετή: διὰ ταῦτα πᾶς παντὶ προθύμως λέγει καὶ διδάσκει καὶ τὰ δίκαια καὶ τὰ νόμιμα.

ora nessuno nega l'insegnamento del giusto e delle leggi né lo tiene segreto come quello delle altre arti: perché, credo, la giustizia reciproca e la virtù ci giova, quindi tutti a tutti dicono e insegnano con sollecitudine ciò che è giusto e legittimo. (Plat. *Prot.* 327a-b)⁷

Vanno sottolineati quattro elementi nelle parole appena citate. Il primo è che Protagora concepisce tale scambio di opinioni come un vero e proprio insegnamento, per quanto informale: non è casuale l'uso di *διδάσκει* in 327b, che si colloca in contrapposizione a *χί*, come il Megabizo erodoteo, diceva che il *demos* non aveva ricevuto alcun insegnamento (vd. *supra*, § 2.2.). Il secondo è che, in questo interscambio di opinioni, sono coinvolti tutti senza alcuna eccezione, sia nell'insegnare che nell'apprendere: un aspetto sottolineato sul piano retorico dal poliptoto (*πᾶς παντὶ*) e dalla litote (*οὐδεὶς φθονεῖ οὐδ' ἀποκρύπτεται*); ciò mina ogni pretesa di superiorità di alcuni cittadini rispetto ad altri. Il terzo è che, a prevenire possibili obiezioni sull'inconsistenza di tale insegnamento fra pari, a qualunque livello culturale appartengano (è, davvero, una *peer education*), interviene la precisazione che tale interscambio «giova» (*λυσιτελεῖ*), pur temperata da un prudente 'credo' (*οἴμαι*): precisazione che costituisce una replica indiretta all'autorappresentazione delle *élites* come la sola classe 'utile' per la gestione della *polis*.

Infine, il quarto elemento da evidenziare, forse il più importante, è il *νῦν*, 'ora', con cui si apre il brano citato: una precisazione che spicca proprio perché non strettamente necessaria, dal momento che il brano è tut-

πορνοβοσκός, ὥσπερ Κτησιφῶν: οἱ δέ γε ἄλλοι πεπαιδευνται. Sulla svalutazione della *paideia* aristocratica nell'ideologia democratica, con accenni già nel V secolo, vd. Mosconi 2008, 59-69. Rassegna delle fonti che presentano la partecipazione alle attività politiche come una forma di educazione in Ober 2001; sull'educazione all'esercizio della cittadinanza che avveniva attraverso la partecipazione alle giurie popolari vd. Too 2001.

⁶ *Prot.* 326d: ἡ πόλις νόμους ὑπογράφασα, ἀγαθῶν καὶ παλαιῶν νομοθετῶν εὐρήματα, κατὰ τοῦτους ἀναγκάζει καὶ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι, ὅς δ' ἂν ἐκτός βαίῃ τούτων, κολάζει.

⁷ Traduzione di G. Reale in Reale 1996.

to al tempo presente. Essa, infatti, serve a sottolineare il fatto che la situazione descritta da Protagora non costituisce una sorta di legge di natura atemporale, e neppure si contrappone genericamente all'epoca primitiva in cui gli uomini non avevano ancora ricevuto in dono il «sentimento della vergogna» e la «giustizia», αἰδώς e δίκη, da parte di Zeus (come narrato in forma di mito in 322c-d); al contrario, il *vũn* indica che l'affermazione di Protagora si colloca in una precisa realtà storica⁸: l'Atene democratica della seconda metà del V secolo a.C., come chiariscono gli insistenti riferimenti alle idee (e al comportamento da esse derivanti) degli Ateniesi contemporanei (322d4-323a3; 324c2-3; 324c4-7; 326d; 328c)⁹.

Come si è detto, il *Protagora* fornisce l'enunciazione più esplicita e più argomentata della tesi secondo cui la democrazia stessa rendeva politicamente competenti i propri membri¹⁰. Ma un'idea simile è già implicita nel «la città educa l'uomo» (o meglio, 'il cittadino') di Simonide¹¹, ed emerge anche in un passo del *Menesseno* (un *logos epitaphios* fittizio, che forse mette in parodia i *topoi* dei veri *logoi epitaphioi*, ma proprio per questo li riproduce fedelmente)¹²: sulla base del principio generale secondo cui «l'ordinamento politico è la base della formazione degli individui» (πολιτεία γὰρ τροφή ἀνθρώπων ἐστίν), si afferma che il buon ordinamento politico (καλή πολιτεία) di Atene ha educato uomini validi (ἀγαθοί)¹³.

⁸ Irrilevante, per la discussione in questa sede, determinare quale sia la data dell'ambientazione drammatica del dialogo, ammesso che Platone avesse in mente una precisa collocazione cronologica (alcuni elementi inducono a pensare ai tardi anni '30, altri alla fine degli anni '20): vd. Walsh 1984; Wolfsdorf 1997.

⁹ Non è un problema il fatto che in vari casi Protagora associ 'altri' agli Ateniesi (322d4: οἱ τε ἄλλοι καὶ Ἀθηναῖοι; 324c2-3: οἱ τε ἄλλοι ἄνθρωποι [...], καὶ οὐχ ἥκιστα Ἀθηναῖοι οἱ σοὶ πολῖται; 326d5-e1: καὶ παρ' ὑμῖν [326e] καὶ ἄλλοι πολλοῦ). Qui semplicemente Protagora tiene conto dell'esistenza, oltre Atene, di altre *poleis* greche rette a democrazia (una consapevolezza che è presente anche nel vanto di Atene come *paradeigma* con cui si apre la sezione costituzionale dell'*Epitafio* pericleo: Thuc. II 37, 1). Del resto, in queste pagine, sono state citate affermazioni attribuite, negli stessi anni di Protagora, al siracusano Atenagora (vd. *supra*, §§ 2.4. e 3.3.).

¹⁰ Del resto, Protagora fa esplicito riferimento alla capacità di fare proposte politiche come esempio di *arete politike*: ὡς μὲν οὖν εἰκότως ἀποδέχονται οἱ σοὶ πολῖται καὶ θαλκῶς καὶ σκυτοτόμου συμβουλευόντος τὰ πολιτικά, καὶ ὅτι διδασκὸν καὶ παρασκευαστὸν ἡγούνται ἀρετήν, ἀποδέδεικται σοὶ, ὦ Σώκρατες, ἰκανῶς (324c4-7).

¹¹ Fr. 310 *PMG* (*apud* Plut. *An seni* 784c: πόλις ἄνδρα διδάσκει). Nella stessa direzione va il fr. 542 *PMG* (*apud* Plat. *Prot.* 339a-346d) in cui Simonide dichiara che il valore (etico e/o intellettuale) di «ogni uomo» è effetto delle condizioni materiali, favorevoli o avverse, della sua esistenza (vv. 9-10): il che toglie fondamento ad ogni 'eccezionalità' aristocratica (per un ulteriore risvolto di questo passo vd. *infra*, n. 136 n. 31).

¹² Vd. Conventry 1989, 9: «parody of idealising tendencies in funeral speeches».

¹³ Plat. *Menex.* 238c. Anche se ἀγαθός non indica in modo specifico la capacità e la competenza politica, in ogni caso la comprende.

Nell'oratoria di IV secolo a.C., la «normative function of state institutions» è tema ricorrente¹⁴. L'idea che l'insieme delle pratiche politiche e sociali ateniesi costituisse una forma di educazione del cittadino, del resto, è condivisa dagli studiosi moderni¹⁵, in particolare in relazione alla vita politica¹⁶.

La riflessione politologica contemporanea è altrettanto convinta dell'effetto formativo esercitato sui suoi singoli membri da un sistema di governo democratico (e solo da esso). Per Robert Dahl,

solo la visione democratica può offrire la speranza – negata in partenza dal governo dei custodi – che, impegnandosi nel governo di sé stessi, tutti (e non solo alcuni) possano imparare ad agire come esseri umani moralmente responsabili.¹⁷

Il fatto che la democrazia costituisca anche uno «strumento di crescita umana» costituisce, nel pensiero contemporaneo, una delle sue più valide 'giustificazioni' (anche se non mancano, ovviamente, voci critiche al riguardo, circa gli effetti deleteri della partecipazione politica nel contesto delle nostre democrazie elettorali)¹⁸. E l'idea che il momento deliberativo, quello del dibattito, costituisca l'elemento fondante della democrazia,

¹⁴ Ober 1989, 160-162.

¹⁵ Vd. l'ampia trattazione in Ober 2008, 118-167, attenta in particolare alle occasioni della politica, e la sintesi in Fischer 2015, in particolare 196-199 e 203-210, più rivolta alle occasioni della vita sociale e religiosa.

¹⁶ Cenni in Ober 1989, 157-160. Ober 2008 è in gran parte dedicato a mostrare i meccanismi attraverso i quali veniva accresciuta la competenza delle decisioni assunte nella democrazia ateniese (vd. capp. 3, 4, 5). Cf. Finley 1982, 30 («Un giovane riceveva la propria educazione partecipando all'Assemblea») e l'efficace sintesi in Wallace 2015, 247-248: «Many Athenians participated in assemblies and deme governments, served in the council, courts, and public offices, and fought in Athens' army and navy across Greece and beyond. Conservative charges that they were ignorant (*e.g.* Thuc. VI 1; Plato *Crit.* 47a-48a) are largely unfounded». Era in particolare la *Boule* dei Cinquecento (nel quale cinquecento cittadini ogni anno, per un intero anno, giorno dopo giorno, erano obbligati ad occuparsi concretamente e assiduamente del governo della *polis*) a svolgere un importante ruolo educativo: «The experience of service on the Council tended to increase the political sophistication of individual citizens: they became more expert in the conduct of public affairs. The institutional rules by which the Council was selected and governed gave each individual Councilor good reasons (in the form of strong social incentives) to share his knowledge with his fellows, and to attend in turn to what they knew, when deliberating in advance of making highly consequential public decisions» (così Ober 2021, 459).

¹⁷ Dahl 1997, 115.

¹⁸ Sulla «democrazia come strumento di crescita umana» vd. Dahl 1997, 131-133 (con rimandi ad affermazioni già sviluppate da John Stuart Mill nelle sue *Considerations on Representative Government* del 1861, cap. III). Molto critico sugli effetti della partecipazione politica, almeno nelle forme attuali delle mobilitazioni esclusivamente elettorali, è Brennan 2018, 39-44 e 97-117.

ne costituisca essenza e valore, più che la fase della sola votazione, è centrale nel pensiero di uno dei massimi teorici novecenteschi della democrazia, Hans Kelsen¹⁹.

I passaggi fin qui considerati (dal *Protagora* e dal *Menesseno*, cui si aggiungono i riferimenti all'oratoria di IV sec. a.C.) si riferiscono ad una generica capacità (*arete*) politica; tuttavia, in essi resta solo implicita la conoscenza specifica di singoli argomenti che è propedeutica ad una decisione competente (probabilmente a questa competenza specifica si riferisce la «grandissima accuratezza per ciò che è utile», che il Vecchio Oligarca considerava propria dei 'migliori')²⁰. Un esempio di tal genere di competenza sono le dimensioni e la popolosità della Sicilia prima della spedizione del 415 a.C.: nozioni ignote alla maggior parte della cittadinanza ateniese, secondo Tucidide (VI 1, 1: su questo passo vd. *infra*, § 5.3.).

Ma i sostenitori della democrazia tengono conto, nelle loro repliche all'accusa di *amathia* del *demos*, anche di questo specifico aspetto. Il testo più importante da considerare è un passo dall'*Epitafio* di Pericle, che è opportuno citare dividendolo, per chiarezza di analisi, nei singoli enunciati che lo compongono:

- (a) ἐνι τε τοῖς αὐτοῖς οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια,
 - (b) καὶ ἐτέροις πρὸς ἔργα τετραμμένοις τὰ πολιτικὰ μὴ ἐνδεῶς γινῶναι·
 - (c) μόνοι γὰρ τὸν τε μηδὲν τῶνδε μετέχοντα οὐκ ἀπράγμονα 21, ἀλλ' ἀχρεῖον νομίζομεν,
 - (d) καὶ οἱ αὐτοὶ ἤτοι κρίνομέν γε ἢ ἐνθυμούμεθα ὀρθῶς τὰ πράγματα,
 - (e) οὐ τοὺς λόγους τοῖς ἔργοις βλάβην ἡγούμενοι, ἀλλὰ μὴ προδιδαχθῆναι μᾶλλον λόγῳ πρότερον ἢ ἐπὶ ἃ δεῖ ἔργῳ ἐλθεῖν.
- (a) Inoltre, alle stesse persone è possibile curare gli interessi privati mentre si occupano di quelli pubblici,
- (b) ed è possibile ad altri, coloro che si sono dedicati al lavoro, avere una conoscenza non insufficiente delle questioni politiche;

¹⁹ Vd. Kelsen 2015, 128; cf. Pallante 2020, 110: «Democrazia è, anzitutto, discussione. Non scelta. Più del risultato, conta il procedimento»; cf. *ibid.*, 110-112.

²⁰ [Xen.] *Ath. Pol.* 1, 5: ἀκρίβεια δὲ πλείστη εἰς τὰ χρῆστὰ.

²¹ La condanna del disimpegno politico (*apragmosyne*) qui espressa da Pericle si contrappone a quel filone di pensiero che invece vede un valore positivo nella libertà dagli impegni pubblici: su ciò Sinclair 1988, 217 n. 97. L'invito alla *apragmosyne* ha comunque un risvolto antidemocratico: esso può essere rivolto alle *élites*, per le quali diventa quindi un invito a non sostenere la democrazia con la propria intelligenza (vd. ad esempio [Xen.] *Ath. Pol.* 2, 18 e in parte *Plat. Ep.* VII 324b-326b) ma anche ai ceti inferiori, e in tal caso esprime l'auspicio che una minore partecipazione popolare garantisca una democrazia 'migliore': vd. Isoc. VII 26-27, in cui il popolo, privo di tempo e mezzi, deve limitarsi ad un controllo generale sulla politica; Arist. *Pol.* IV 1292b25 ss. + VI 1318b10 ss., con esaltazione dei regimi democratici in cui il popolo non può riunirsi spesso in Assemblea perché maggiormente impegnato negli *erga*, in particolare quelli agricoli.

- (c) siamo i soli, infatti, a ritenere che chi non vi prenda minimamente parte sia un uomo non tranquillo ma inutile,
- (d) e agli stessi individui fra noi spetta, se non arrivare a ragionare personalmente le questioni, almeno esprimere una scelta in modo corretto,
- (e) poiché riteniamo che i discorsi non siano un danno per l'azione, ma che lo sia piuttosto il non essere istruiti in anticipo dalla discussione prima che si proceda nei fatti a ciò che si deve. (Thuc. II 40, 2)²²

Qual è il meccanismo concettuale del passo? L'affermazione (b) che ad Atene anche i cittadini di ceto modesto (quelli impegnati nelle attività produttive, gli *erga*)²³ hanno una conoscenza adeguata delle questioni politiche, viene spiegata dall'affermazione (c), cioè dal fatto che tutti sono spinti a partecipare a τὰ πολιτικά – il γὰρ serve appunto a chiarire che (b) è causa di (a) –; quindi, di nuovo, l'affermazione (d) che tutti sono in grado di giudicare o analizzare²⁴ τὰ πράγματα «in modo corretto» è spiegata come conseguenza di (e), cioè dell'importanza riconosciuta alla discussione pubblica nella vita politica ateniese (il participio ἡγούμενοι ha un evidente valore causale). In altri termini, in entrambi i casi, la diffusa competenza politica della cittadinanza ateniese (con esplicita menzione dei lavoratori) è presentata come conseguenza della diffusa partecipazione alla vita politica.

Ritorna, dunque, la medesima tesi di Protagora, espressa in modo meno esplicito ma nello stesso tempo più preciso e aderente alla concretezza della quotidianità democratica. Pericle, infatti, delinea una attenta distinzione fra i due diversi meccanismi con cui la democrazia rende competenti i suoi membri. Il primo meccanismo – enunciato in (c) – è la pura e semplice partecipazione alle attività politiche, τὰ πολιτικά (vd. τῶνδε μετέχοντα): in tale concetto, molto generico, sono comprese non solo le assemblee, ma anche e forse soprattutto le molte centinaia di *archai* che coinvolgevano ogni anno una quota rilevante di cittadini ateniesi²⁵. Il secondo meccanismo – enunciato in (e) – è l'ascolto dei *logoi*

²² Sui problemi testuali del passo vd. Rusten 1985, nonché Fantasia 2003, 392, *ad loc.* La traduzione è di chi scrive, ma si basa su quella in Fantasia 2003.

²³ Essi sono *heteroi* rispetto ad una prima categoria, cui si fa riferimento in (a): sono coloro in cui coesiste οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια. La πολιτικῶν ἐπιμέλεια individua una categoria di impegno politico superiore rispetto al semplice τὰ πολιτικά γνῶναι. Cf. Rusten 1985, 18 s.

²⁴ οἱ αὐτοὶ ἥτοι κρίνομέν γε ἢ ἐνθυμούμεθα ὀρθῶς. Sulla distinzione vd. *supra*, § 3.4.

²⁵ Come è noto, da Arist. *Ath. Pol.* 24, 3 si ricava la notizia di settecento *archai* operanti, solo per l'amministrazione interna, nell'Atene di V secolo a.C.: una cifra che è stata difesa, con validi argomenti, da Hansen 1980 relativamente alla fine del IV secolo, quando scriveva Aristotele. Settecento 'magistrati' annuali (anche se molti di essi si occupavano di ambiti molto specifici e quindi acquisivano in quel ruolo una conoscenza

pronunciati nelle assemblee (o genericamente, nella vita pubblica): non è casuale che ciò venga presentato come un *προ-διδαχθῆναι* [...] *λόγῳ*, con un termine che, nei suoi due elementi, evidenzia sia la funzione didattica di tali dibattiti sia il fatto che essi precedano la decisione (*ἔργῳ ἐλθεῖν*), rendendola dunque pienamente valida e competente (quale che sia lo *status* educativo e sociale dei cittadini che partecipano alla votazione).

Ad un livello più ampio, la distinzione fra (b) e (d) distingue due diversi momenti della competenza politica: quello, preliminare, dello *gnonai*, cioè della conoscenza e/o comprensione dei fatti e/o degli individui (a questo livello non arriva, ad esempio, l'*agroikos* che vota per l'ostracismo di Aristide senza neppure conoscerlo: vd. *infra*, § 5.1.); quello, successivo, del *krinein*, preceduto dall'ascolto dei *logoi* con cui la massa dei votanti conosce le diverse argomentazioni e/o proposte possibili su ogni singola questione. Ovviamente, tutto ciò implica anche un 'dovere dell'ascolto', non solo nel senso materiale del termine ma come atteggiamento disponibile a recepire le idee altrui²⁶.

Nelle parole di Pericle, e in quelle di Protagora, insomma, viene anticipata la cosiddetta 'democrazia deliberativa' promossa da James S. Fishkin: una democrazia fondata sulla discussione (a livello della partecipazione del cittadino comune), e non solo sul momento elettorale²⁷.

settoriale dei problemi della collettività: vd. Hansen 1980, 155-163) costituiscono una percentuale rilevante dell'intera cittadinanza ateniese (la cui entità, come è noto, oscilla secondo le stime e i periodi, fra i 20.000 e i 60.000 individui): calcoli al riguardo in Hansen 1980, 166-167. Ai 'settecento', peraltro vanno aggiunti i cinquecento buleuti, senza contare le magistrature esercitate fuori di Atene (cf. Hansen 1980, 151 s.).

²⁶ Cf. Canevaro 2018, 145: un cittadino in una assemblea politica greca aveva «the right to be convinced, together with the duty to remain open to being convinced». Cf. Cammack 2020, 516-517, che cita Demosth. *Exord.* XVIII («il primo passo di una corretta riflessione è non aver deciso [μη βεβουλευῆσθαι] prima che voi abbiate ascoltato [ἀκούσαι] ciò su cui dovrete prendere una decisione [βουλευῆσθαι]»), *Exord.* XXXIII 3 (il compito, *ergon*, dell'uditorio è «dopo aver ascoltato, fare una scelta»: ἀκούσαντας κρῖναι, lo stesso identico nesso usato da Atenagora in Thuc. VI 39, 1), Demosth. XIX 34 (l'assemblea ha il «dovere prima di ascoltare circa i fatti, poi di deliberare»: ἀκούσαι περὶ τῶν πραγμάτων, εἴτα βουλευῆσθαι). Si aggiunga Isoc. VIII 11, citato *supra*, 89 n. 142.

²⁷ Per una lettura della democrazia ateniese alla luce della teoria della democrazia deliberativa vd. Ober 2008, *passim*, ripreso in Ober 2012 e Ober 2021; Fezzi 2008; Canevaro 2018; Canevaro 2019b; Sintomer 2021; più critica sul rapporto fra democrazia ateniese e democrazia deliberativa è Cammack 2021, in particolare 135-139 (ma con argomenti che appaiono non determinanti, come si dirà *infra*, n. 128). Sulla democrazia deliberativa si rimanda a Fishkin 1991, Fishkin 1997, Elster 1998, Fishkin - Farrar 2005, Pazé 2011 (capp. VII e VIII), Fishkin 2015, ai quali si possono aggiungere le ulteriori indicazioni bibliografiche offerte nel sito del Center for Deliberative Democracy, promosso dal Department of Communication della Stanford University (<https://cdd.stanford.edu/>). Per le esperienze in Italia ed Europa vd.

In sintesi, si può dire che Thuc. II 40, 2 presenta il processo decisionale nella democrazia ateniese come strutturalmente competente: all'interno dell'*Epitafio*, Thuc. II 40, 1-2 è la sezione appositamente dedicata al rapporto fra la partecipazione egalitaria di tutti al processo decisionale e la sfera economica (con le sue inevitabili disequaglianze). In tal modo, questo passaggio risolve positivamente l'«equilibrio carico di tensione»²⁸ fra il tempo destinato agli *erga*, alla tutela dei propri interessi privati, e il tempo dedicato ai *pragmata*, all'impegno e alla formazione politica: una questione centrale, perché una delle critiche più temibili (perché meno ideologiche e più calate nella realtà) alla competenza del *demos* era basata proprio sul fatto che l'impegno per gli *erga* incide negativamente, per mera assenza di tempo, sulla competenza del cittadino non appartenente alla *leisure class*²⁹.

Ma si noti che anche in altri passaggi dell'*Epitafio*, pur parlando d'altro, Pericle fa affermazioni che ribadiscono l'idea secondo cui la democrazia ateniese, con i suoi *tropoi* e i suoi *epitedeumata* (Thuc. II 36, 4), eleva il livello intellettuale e culturale del *demos* nel suo complesso, con l'effetto di suggerire, implicitamente sì ma ripetutamente, che il *demos* non è quella massa di ignoranti e stupidi dipinta a tinte fosche dagli ambienti antidemocratici. Si tratta dei seguenti passi: II 38, 1; II 40, 1; II 41, 1.

Allegretti 2010. Sulla marginalizzazione del ruolo della discussione come elemento della partecipazione di massa nelle democrazie contemporanee vd. Chambers 2009. È utile ricordare che *de-liberare* viene da *libra*, 'bilancia': nel termine è implicita l'idea della valutazione di opzioni diverse, che vanno 'pesate'. Nel pensiero politico moderno, l'idea che la partecipazione politica sia una forma di educazione alla democrazia è già in John Stuart Mill, proprio sulla base dell'esempio ateniese: vd. Finley 1982, 31-32. Per una sintesi della proposta di Fishkin, si legga quanto segue: «Take a national random sample of the electorate and transport those people from all over the country to a single place. Immerse the sample in the issues, with carefully balanced briefing materials, with intensive discussions in small groups, and with the chance to question competing experts and politicians. At the end of several days of working through the issues face to face, poll the participants in detail. The resulting survey offers a representation of the considered judgments of the public», cioè «what the public would think, had it a better opportunity to consider the questions at issue» (così Fishkin 1997, 62).

²⁸ Questa è l'efficace formulazione di Musti 1985, 9: uno studio fondamentale, nella sua concisione, sul rapporto fra «pubblico e privato nella democrazia periclea». Sul rapporto fra tempo degli *erga* e tempo dei *pragmata* nell'ideologia periclea vd. pure Musti 1981, 101 ss.; Musti 1990, 341 ss.; Musti 1995, 12 ss., 42 ss.

²⁹ Se ne è parlato *supra*, § 2.4. Sul rapporto fra *erga* e *pragmata*, attività economica e impegno pubblico, vd. Anon. Iambl. 7, 8, per il quale il primo male della *anomia* è l'assenza di tempo libero per gli affari; lo stesso contrasto fra le due sfere in 7, 3-4. Si tratta di un contesto che sembra ormai considerare irrilevante il problema posto da Pericle in Thuc. II 40, 2 (vd. Mari 2003, 293-294).

- a. In II 38, 1³⁰ la menzione della ‘capacità di giudizio’, *gnome*, come beneficiaria delle «occasioni di riposo dalle fatiche» (τῶν πόνων πλείστας ἀναπαύλας) presenta i molti momenti festivi come funzionali al potenziamento delle capacità intellettuali della collettività ateniese, e non al solo riposo fisico: contro l’interpretazione ostile che li riduceva ad uno strumento di demagogia e/o ad una occasione di basso godimento materiale³¹.
- b. In II 40, 1 l’attribuzione alla generalità della cittadinanza di *philokalia* e di *philosophia* (φιλοκαλοῦμέν τε [...] καὶ φιλοσοφοῦμεν) risponde alle accuse di *amathia* rivolte contro il *demos*, accuse che riguardano spesso, precisamente, l’incapacità di conoscere e/o apprezzare il *kalon* e la *sophia* (che sono invece attributi dei *chrestoi*)³².
- c. In II 41, 1 l’affermazione conclusiva della sezione ‘costituzionale’ dell’*Epitafio* (II 37-41), secondo cui «l’intera comunità cittadina ateniese è fonte di educazione per la Grecia»³³, costituisce non solo un generico vanto del ruolo esemplare della democrazia ateniese e dei suoi successi culturali, ma funziona anche, letta all’interno della polemica contro l’incompetenza del *demos*, come un modo per ribadire che è la *polis* nel suo complesso ad agire come fonte di *paideia*, ad essere *pai-*

³⁰ καὶ μὴν καὶ τῶν πόνων πλείστας ἀναπαύλας τῇ γνώμῃ ἐπορισάμεθα, ἀγῶσι μὲν γε καὶ θυσίαις διετησίους νομίζοντες. Sembra preferibile interpretare τῇ γνώμῃ come un dativo di vantaggio perché un dativo strumentale sarebbe pleonastico: così anche Fantasia 2003, 119 («abbiamo procurato allo spirito») e Longo 2000, 37 («alla nostra mente abbiamo assicurato»). Anche accettando una interpretazione come dativo di vantaggio, non si può affermare però che qui Pericle stia offrendo una presentazione «mistificatoria» della società ateniese come «impegnata esclusivamente, o prevalentemente, in attività di natura intellettuale» (così Longo 2000, 66). Infatti (1) una simile mistificazione sarebbe stata insostenibile di fronte all’uditorio; (2) più semplicemente, ‘gare’ e ‘sacrifici’ sono ovviamente piaceri anche per i lavoratori manuali, sono momenti di ricreazione ‘intellettuale’ offerti a tutti. Si ricordi al riguardo l’espressione «piaceri non privi di cultura» (οὐκ ἀμούσοις ἡδοναῖς) con cui Plut. *Per.* 11, 4 definisce appunto l’offerta costante di «spettacoli, banchetti, processioni» assicurata da Pericle (in chiave demagogica, nella biografia plutarchea).

³¹ [Xen.] *Ath. Pol.* 1, 13; 2, 9; Isoc. VII 52-53 (cf. 29-30). Nel fr. 542 PMG (*apud* Plat. *Prot.* 339a-346d) Simonide afferma che l’essere *agathos* oppure *kakos* di «ogni uomo» è effetto delle condizioni materiali della sua esistenza (vv. 9-10): c’è anche un (implicito) invito a migliorare le condizioni di vita dei cittadini, allo scopo di migliorarne quindi la ‘qualità’? Si tratta di una ipotesi lecita. Si troverebbe così anche qui un contatto fra Simonide e l’ideologia democratica.

³² Sull’incapacità del *demos* di apprezzare il *kalon* vd. Her. III 81, 2 (citato *supra*, § 2.2.) e [Xen.] *Ath. Pol.* 1, 13 (νομίζων τοῦτο οὐ καλὸν εἶναι), su cui cf. Mosconi 2002, 329-333; sulla *sophia* come attributo del *chrestos* [Xen.] *Ath. Pol.* 1, 7.

³³ ζυνελών τε λέγω τήν τε πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν εἶναι καὶ καθ’ ἕκαστον δοκεῖν ἂν μοι τὸν αὐτὸν ἄνδρα παρ’ ἡμῶν ἐπὶ πλείστ’ ἂν εἶδη καὶ μετὰ χαρίτων μάλιστ’ ἂν εὐτραπέλωσ τὸ σῶμα αὐταρκες παρέχεσθαι.

deusis. Né è casuale il *πᾶσαν* in *τὴν τε πᾶσαν πόλιν*: in tal modo l'intera Atene svolge un ruolo educativo nei confronti del resto della Grecia, e quindi anche gli strati popolari, elevati implicitamente ad un rango di *paideia* superiore a quello dei loro stessi critici extra-atenesi.

L'*Epitafio* di Pericle costituisce una fonte fondamentale, ma la concezione della democrazia come una palestra di competenza politica per i propri membri ricorre anche in altri testi riconducibili al V secolo, e non solo in ambito ateniese. Alcune formulazioni riprendono i medesimi termini utilizzati da Pericle: Diodoto replica a Cleone appunto ribadendo che i *logoi* assembleari sono «maestri nelle questioni politiche» (*τούς τε λόγους [...] διδασκάλους τῶν πραγμάτων*)³⁴, utilizzando gli stessi elementi lessicali del nesso *προδιδαχθῆναι [...] λόγω πρότερον ἢ [...] ἔργω ἔλθειν* di Thuc. II 40, 2³⁵; il «decidere dopo aver ascoltato» (*κρῖναι δ' ἂν ἀκούσαντας*) di cui parla Atenagora siracusano ripropone, con altri termini, il concetto dell'*Epitafio* pericleo, poiché *προδιδαχθῆναι [...] λόγω* equivale ad *ἀκούσαντας*, mentre *ἔργω ἔλθειν* equivale a *κρῖναι*³⁶.

Se i passaggi sopra citati hanno un carattere programmatico o polemico, ve ne sono altri in cui la medesima concezione (i cittadini devono essere debitamente informati attraverso la partecipazione stessa all'assemblea, e in tal caso prenderanno giuste decisioni) emerge con il tono di chi fa appello ad idee largamente condivise dall'uditorio.

Mentre è impegnato in Sicilia, Nicia non solo informa dettagliatamente l'Assemblea con numerose lettere (vd. Thuc. VII 8, 2 + 11, 1), ma lo fa nella piena consapevolezza che il suo dovere di *strategos* non è solo combattere, ma anche informare dettagliatamente gli Ateniesi circa

³⁴ Thuc. III 42, 2: *τούς τε λόγους ὅστις διαμάχεται μὴ διδασκάλους τῶν πραγμάτων γίνεσθαι, ἢ ἀξύνετός ἐστιν ἢ ἰδίᾳ τι αὐτῷ διαφέρει.*

³⁵ L'accostamento fra Thuc. II 40, 2 e III 42, 2 è proposto da Ruzé 1997, 521.

³⁶ Yunis 1991, 188-189 vede una «superficial resemblance» fra il *προδιδαχθῆναι* di cui parla Pericle e l'*ἀκούσαντας* di Atenagora: Tucidide vorrebbe mostrare un quadro in cui la retorica educativa di Pericle sarebbe totalmente diversa dall'ascolto passivo e ingenuo proposto dalla retorica «fraudolent» di Atenagora. In realtà, se è vero che il *didachthenai* è più intenso che il semplice *akouein*, quest'ultimo non ha alcuna connotazione negativa: lo dimostra il fatto che anche il Pericle tucidideo fa riferimento all'*akouein* (vd. I 141, 2: *γνώτε καθ' ἕκαστον ἀκούοντες*). *Akouein* è semplicemente il termine più ovvio in riferimento alla fruizione della discussione assembleare: cf. Demosth. X 75, citato *infra*. Anche l'utilizzo del verbo *peitho*, usato da Atenagora in Thuc. VI 38, 4, non è discriminante fra Pericle e Atenagora, come vorrebbe Yunis (1991, 189): anche Pericle, come è ovvio, si pone come obiettivo quello di «convincere» (vd. Thuc. I 140, 1 *bis*; 143, 6; cf. II 14, 1: dopo il discorso di Pericle, gli Ateniesi *ἀκούσαντες ἀνεπέθοντο*). E viceversa anche Atenagora si pone come obiettivo che i suoi concittadini riflettano razionalmente su ciò che è verosimile (VI 36, 3: *λογιεῖσθε τὰ εἰκότα*), e non mossi da una paura che egli giudica irrazionale (36, 1-2).

la situazione³⁷. Per Nicia l'ascolto dei messaggeri o delle comunicazioni scritte durante l'*Ekklesia*, è una componente fondamentale di una corretta deliberazione. In particolare, nella dettagliata lettera che Tucidide riporta in VII 11-15, Nicia afferma di scrivere perché per gli Ateniesi «è giunto il momento, dopo aver appreso la situazione, di prendere una decisione»³⁸, e conclude l'esposizione delle informazioni affermando che

δεῖ σαφῶς εἰδόμενος τὰ ἐνθάδε βουλευέσασθαι.

è necessario che gli Ateniesi deliberino sulla presente questione dopo aver conosciuto con chiarezza la situazione. (Thuc. VII 14, 4)

Le formulazioni dei due passaggi ricordano il κρῖναι δ' ἂν ἀκούσαντας usato da Atenagora: οὐχ ἦσσαν μαθόντας [...] βουλευέσασθαι (VII 11, 1); σαφῶς εἰδόμενος [...] βουλευέσασθαι (VII 14, 4); μαθόντας ε σαφῶς εἰδόμενος sono sicuramente più intensi che ἀκούσαντας, ma per l'ovvio motivo che la lettera di Nicia illustra una situazione che, per chi è ad Atene, è in gran parte ignota; anche se Nicia suggerisce alcune opzioni³⁹, Nicia parla correttamente di βουλευέσασθαι e non di κρῖναι perché le proposte devono essere ancora formulate. Ancora una volta, proprio il ricorrere delle medesime idee espresse in modi sempre diversi è l'ennesima conferma dell'esistenza di una 'teoria democratica della democrazia' che si manifesta nella seconda metà del V secolo con notevole coerenza concettuale anche in contesti diversi⁴⁰. Nel IV secolo Demostene sottolinea l'importanza e

³⁷ Riguardo alla moltiplicazione di messaggi cui si allude in Thuc. VII 10, Ruzé 1997, 558 vede nel comportamento di Nicia il tentativo di ridurre il peso della propria responsabilità decisionale, attribuendolo soprattutto all'Assemblea. Tuttavia, a parere di chi scrive, vi è soprattutto la consapevolezza del dovere di informare correttamente il *demos* riunito in Assemblea: vd. quanto osservato nel testo.

³⁸ Thuc. VII 11, 1: τὰ μὲν πρότερον πραγθέντα, ᾧ Ἀθηναῖοι, ἐν ἄλλαις πολλαῖς ἐπιστολαῖς ἴστε: νῦν δὲ καιρὸς οὐχ ἦσσαν μαθόντας ὑμᾶς ἐν ᾧ ἐσμέν βουλευέσασθαι.

³⁹ Per le opzioni prospettate da Nicia vd. Thuc. VII 15, 1; ma Nicia è consapevole che possano esservi altre possibilità (vd. VII 15, 2: invita a far presto «qualunque cosa» gli Ateniesi intendano fare: ὅτι δὲ μέλλετε). E, infatti, la scelta dell'Assemblea introduce una possibilità che non corrisponde pienamente a nessuna delle due proposte suggerite da Nicia (VII 16-17).

⁴⁰ La visione della *polis* come entità che, attraverso la partecipazione stessa alle proprie attività, rende competenti ed esperti i suoi membri, compare in Thuc. VI 18, 6, ma applicata alla sfera specifica dell'attività militare: καὶ τὴν πόλιν, ἐὰν μὲν ἡσυχάζῃ, τρίψεσθαι τε αὐτὴν περὶ αὐτὴν ὡσπερ καὶ ἄλλο τι, καὶ πάντων τὴν ἐπιστήμην ἐγγηράσεσθαι, ἀγωνιζομένην [si riferisce a τὴν πόλιν] δὲ αἰεὶ προσλήψεσθαι τε τὴν ἐμπειρίαν καὶ τὸ ἀμύνεσθαι οὐ λόγῳ ἀλλ' ἔργῳ μᾶλλον ζῦνηθεσ ἐξείν [parla Alcibiade]. Atene, insomma, con la sua continua attività militare, rende sé stessa (e quindi ognuno dei suoi membri) esperta di guerra: la competenza (qui *empeiria*) militare non è data da una formazione di cui possano godere solo i membri delle *élites*, ma è potenzialmente disponibile per

la delicatezza dell'*akouein* durante le sedute assembleari come il principale dovere dei partecipanti all'*Ekklesia*⁴¹.

D'altra parte, almeno nel caso di Pericle, c'è coerenza fra teoria e prassi, perché appunto Pericle, nei discorsi propriamente deliberativi a lui attribuiti da Tucidide, insiste sul carattere 'didattico' che i propri interventi intendono avere nei confronti dell'*Ekklesia*⁴². Nel 'primo discorso', l'elencazione dei rispettivi punti di forza di Ateniesi e Peloponnesiaci, che è la sezione propriamente 'didattica' del testo, si apre con l'invito a «conoscere [e capire] punto per punto, ascoltando» (I 141, 2: γνῶτε καθ' ἕκαστον ἀκούοντες) e si chiude con la promessa che le altre questioni «saranno spiegate anche in un altro discorso, insieme agli eventi» (I 144, 2: καὶ ἐν ἄλλῳ λόγῳ ἅμα τοῖς ἔργοις δηλωθήσεται). Il discorso pronunciato poco prima dell'invasione dell'Attica (riportato in *oratio obliqua* in Thuc. II 13, 2-9, forse riunendo insieme il contenuto di più interventi assembleari) è costituito in gran parte (§§ 3-8) da un riepilogo puntuale delle risorse militari e finanziarie di Atene: si potrebbe osser-

tutti grazie al semplice servizio militare. Evidente il parallelismo con l'argomentazione per cui i cittadini di una democrazia sono resi (politicamente) competenti dall'esercizio stesso dei diritti politici.

⁴¹ Demosth. X 75, con interessante distinzione fra l'ascolto attento di proposte valide (ἀκούσαντες [...] τὰ δέοντα) e l'ascolto (delle proposte filomacedoni) usato dall'uditorio come occasione di divertimento (ἀκροώμενοι [...] τὸ πρᾶγμα εἰς γέλωτα καὶ λοιδορίαν ἐμβαλόντες): con ἀκροώμενοι si utilizza il verbo tipico dell'ascolto concepito come fonte di piacere, ad esempio di uno spettacolo (l'*akroama* è «anything heard, esp. with pleasure, piece read, recited, played or sung»: così LSJ, *GEL*, s.v.). Come è noto, l'idea che l'ascolto dei diversi interventi dei *rhetores* possa degenerare in una forma di spettacolo è già nelle parole di Cleone nel dibattito per Mitilene (Thuc. III 38, 4; 38, 7); significativo l'uso di *akroasis* da parte di Diodoto quando denuncia la superficialità con cui l'*Ekklesia* ascolta e valuta le proposte dei *rhetores*: Thuc. III 43, 5.

⁴² Sull'argomento, oltre a quanto scritto più avanti nel testo, vd. anche Yunis 1991, 180-186 e 191, sulla «instructional rhetoric of Pericles». Per Yunis (186-190), al contrario, Cleone ed Atenagora, per come li presenta Tucidide, sono sostenitori di una «non-instructional rhetoric» che svaluta la conoscenza razionale degli eventi e la riflessione intellettuale da parte del *demos*. Quest'ultima affermazione non appare condivisibile, perché anche Cleone e Atenagora assegnano un ruolo importante alla discussione che precede la votazione, pur con una attenzione ad aspetti non considerati da Pericle: Cleone insiste sui pericoli (reali) insiti nella competizione fra i *rhetores*, mossi da vanità e non da ricerca del bene comune (vd. *supra*, § 3.2.); Atenagora mette in guardia dalla falsità delle affermazioni degli avversari politici, che vogliono spaventare il *plethos* per attuare il loro piano eversivo (VI 36, 2; 38, 1-2; 40, 2). Il fatto che in realtà Atenagora sia in errore non è rilevante, perché riflette una effettiva impossibilità di verificare le notizie riferite dal solo Ermocrate (cf. VI 35, 1; 36, 3); in assenza di altre fonti d'informazione, Atenagora si fonda sul verosimile (vd. VI 36, 3-4 + 38, 1) e sul sospetto verso gli oligarchi (40, 1-2) per considerare 'false' le notizie di Ermocrate, e il suo ragionamento è tutt'altro che capzioso (le stesse cose le dice Nicia: VI 10-11): Atenagora è smentito dai fatti perché sono gli Ateniesi ad aver intrapreso una iniziativa fuori dalla logica.

vare che così ognuno dei membri dell'*Ekklesia*, anche il più ignorante, avrebbe potuto τὰ πολιτικά μὴ ἐνδεῶς γνῶναι e su questa base (presentata come oggettiva), avrebbe potuto riflettere (*enthymeisthai*) per concepire una proposta o una osservazione, o «almeno» (γε) scegliere (*krinein*) fra le varie proposte. Infine, nel 'terzo discorso' Pericle definisce la sua comunicazione politica come finalizzata a 'mostrare' e 'chiarire' (II 62, 1: ἀπέδειξα; δηλώσω), e, a livello generale, sottolinea l'importanza del *saphos didaskein* accanto allo *gnonai* (II 60, 6), attribuendosi il merito di possedere entrambe le doti (II 60, 5: γνῶναι τε τὰ δέοντα καὶ ἐρμηνεύσαι ταῦτα): *hermeneusai* indica l'impegno del politico nel 'tradurre' i fatti in una esposizione comprensibile a tutti; l'uso di *didaskein*, rispetto a *legein*, evidenzia il carattere informativo ed espositivo, e non retorico o peggio ingannevole⁴³, della comunicazione assembleare (se è corretta: vd. *infra*, § 4.3.). Da questi passi tucididei, appare come, per Pericle (sicuramente, per il Pericle tucidideo, che però ha numerose conferme in altre fonti che rendono storicamente affidabile il Pericle tucidideo)⁴⁴, sia dovere del *leader* politico esporre all'*Ekklesia* i dati necessari perché il *demos* stesso possa poi compiere il proprio *krinein*.

Merita di essere valorizzato, in questo quadro, anche un aneddoto plutarco, in genere trascurato ma meritevole di fiducia perché coerente con il Pericle tucidideo: ad Alcibiade che chiede con insistenza di essere ricevuto, Pericle risponde di non aver tempo, perché è impegnato «a trovare, per quanto a lui possibile, il modo in cui potrà rendere conto agli Ateniesi»⁴⁵. L'idea sottostante è che, fra i doveri di un buon *leader* in democrazia, vi sia anche quello di riflettere secondo le proprie capacità (σκοπεῖν καθ' ἑαυτὸν)⁴⁶ su come comunicare le informazioni in

⁴³ Cf. Yunis 1991, 183. È interessante l'uso di διδάσκειν da parte di Nicia in un discorso che va controcorrente rispetto al sentire comune (la stessa situazione di Pericle nel proporre la sua strategia): Thuc. VI 9, 3. 'Insegnare' e 'ingannare', διδάσκειν e ἀπατᾶν, rappresentano due usi opposti della parola (vd. ad esempio Xen. An. VII 7, 7, 20, οὐδὲν ἀπαιτήσων, ὃ Σεύθη, πάρειμι, ἀλλὰ διδάξων). L'accusa di ingannare il *demos* corrisponde all'accusa di non aver invece esercitato la funzione didattica che ci si aspetta da chi prende la parola in Assemblea.

⁴⁴ Su questa impostazione del problema vd. Mosconi 2014a e 2014b.

⁴⁵ Vd. Plut. Alc. 7, 2: σκοπεῖν καθ' ἑαυτὸν ὅπως ἀποδώσει λόγον Ἀθηναίοις.

⁴⁶ Sembra questo il modo migliore di interpretare καθ' ἑαυτὸν (cf. LSJ, *GEL*, s.v. κατά, B.IV.); è poco convincente intendere l'espressione in senso locale (LSJ, *GEL*, s.v. κατά, B.I.), come se valesse «fra sé e sé»: perché sarebbe sostanzialmente pleonastica. Le traduzioni, per quanto si è potuto constatare, non si soffermano su questo particolare, che però avrebbe il pregio di introdurre un ulteriore elemento di interesse: in assenza di modalità di comunicazione fissate per legge o stabilizzate dalla prassi, la frase utilizzata da Pericle o a lui attribuita suggerisce che l'impegno comunicativo dell'uomo politico è legato inevitabilmente alla propria personale capacità espositiva.

suo possesso nel modo più chiaro, per permettere all'uditorio una scelta consapevole; tanto più in un campo complesso come è quello finanziario a cui fa riferimento l'espressione *apodidonai logon* utilizzata nel testo plutarco 47. Che sia indubbiamente questo il senso della risposta attribuita a Pericle, lo dimostra la successiva battuta di Alcibiade, il quale, nell'andarsene senza essere ricevuto, esclama: «Non era meglio che pensasse a come non rendere conto?». Il che chiarisce che è in gioco l'opposizione fra lo sforzo di rendere chiara la comunicazione politica e il tentativo, auspicato da Alcibiade, di procedere in direzione opposta. Né ci sono motivi validi per dubitare dell'affidabilità della frase attribuita a Pericle 48: da parte di Pericle, una frase del genere può essere stata fatta circolare con la precisa intenzione di illustrare un modello di comportamento politico.

La riflessione contemporanea sulla democrazia è altrettanto consapevole del fatto che, fra i «criteri di un processo democratico», vi è il diritto a procedure ed occasioni che permettano una «comprensione illuminata» delle questioni su cui si è chiamati ad esprimersi 49.

Se si rivolge lo sguardo ai discorsi che precedono la spedizione in Sicilia (decisione che Tucidide sembra attribuire, in VI 1, 1, ad un difetto di competenza del *demos*) analizzandoli in questa prospettiva, si constata che essi non solo illustrano le argomentazioni e le riflessioni di Nicia e Alcibiade fondate su fatti sicuramente noti all'uditorio (vd. ad esempio VI 10-13; 16-17, 1; 17, 6-18), ma sembrano anche mirare a fornire a chi ascolta una serie di dati: da parte di Nicia si veda la menzione della numerosità dei Sicelioti (VI 11, 1) e la piccola precisazione geografica in VI 13, 2; da parte di Alcibiade vi è l'ampia esposizione in 17, 2-5. È interessante notare che il discorso più ricco di informazioni 'nuove' (non sempre affidabili; ma è un problema diverso) è proprio quello vincente, cioè quello di Alcibiade, il quale non a caso sottolinea l'affidabilità dei dati che egli espone (17, 4: ὡσπερ πυνθανόμεθα; 17, 5: οὐδ' ὀπλίται οὔτ' ἐκείνοις ὅσοι περ κομποῦνται; 17, 6: τὰ τε οὖν ἐκεῖ, ἐξ ὧν ἐγὼ ἀκοῆ ἀισθάνομαι, τοιαῦτα). Allo stesso modo, erano i dati forniti dagli ambasciatori segestani che avevano spinto l'*Ekklesia* ad approvare rapidamente la spedizione, come ricorda Tucidide in VI 8, 2, ammettendo involontariamente che il voto era avvenuto sulla base di informazioni concrete e non di pregiudizi (si noti il

⁴⁷ Cf. LSJ, *GEL*, s.v. ἀποδίδωμι. I.9, «render an account», con rimando a Demosth. XXVII 48. Cf. la traduzione di Perrin 2016, *ad loc.*: «he was studying how to render his accounts to the Athenians».

⁴⁸ Protagonista dell'aneddoto è Alcibiade, non lo statista: il ruolo di Pericle è marginale, e quindi, volendo sospettare una costruzione posteriore e tendenziosa, ciò può riguardare soprattutto la maliziosa risposta del giovane e ambizioso Alcibiade.

⁴⁹ Dahl 1997, 158-160.

nesso ἀκούσαντες [...] ἐψηφίσαντο, equivalente a κρῖναι [...] ἀκούσαντας). Il voto a favore della spedizione siciliana è favorito, insomma, dalle informazioni fornite nel corso dell'*Ekklesia* stessa, messe a disposizione in quel momento anche del più incompetente dei cittadini⁵⁰. Il successivo discorso di Nicia, più ricco di informazioni usate come base della successiva richiesta di maggiori forze (VI 20), ottiene anch'esso l'approvazione dell'*Ekklesia*: il *prodidachthenai* assembleare ha funzionato, anche se in direzione opposta a quella che Nicia sperava⁵¹!

Nella stessa prospettiva e con la medesima funzione, nel IV secolo, il *corpus* delle demogorie di Demostene è costellato di informazioni sulle intenzioni e sui mezzi militari di cui dispone l'avversario di Atene, Filippo II: è su questa base che Demostene chiede il sostegno dell'*Ekklesia*⁵².

4.2. «LA TRIBUNA DEGLI ATENIESI È STATA IL MIO MAESTRO»

In questo contesto, in cui quanto veniva pronunciato dai *rhetores* che salivano alla tribuna costituiva una imprescindibile fonte non solo di riflessione, ma prima ancora di informazione fattuale, si comprende pienamente il significato (e il valore per così dire rivoluzionario) di una massima attribuita a Laso di Ermione:

Ἐρωτηθεὶς τις αὐτοῦ διδάσκαλος γεγωνὸς εἶη· ‘τὸ τῶν Ἀθηναίων’ ἔφη ‘βῆμα’ ἐκφαίνων, ὅτι ἡ διὰ τῶν πραγμάτων ἐμπειρία κρείττω πάσης σοφιστικῆς διδασκαλίας ἐστίν.

Quando gli fu chiesto chi fosse stato il suo maestro, rispose: ‘La tribuna degli Ateniesi’, intendendo dire che l’esperienza delle questioni politiche è più potente di ogni insegnamento sofistico. (Fr. 7a Brussich)⁵³

⁵⁰ Sulla posizione di Tucidide in merito all’ignoranza del *demos* prima della spedizione in Sicilia vd. *infra*, § 5.3. Per una efficace analisi dei meccanismi informativi che precedono il voto favorevole alla spedizione in Sicilia vd. Canevaro 2019b, 371-380. Analogamente, prima dello scoppio della guerra del Peloponneso, la posizione strategica e le forze navali di Corcira sono illustrate all'*Ekklesia* dagli ambasciatori corciresi: Thuc. I 33, 1; 36, 2-3. Nella stessa occasione sono ricordate le clausole del trattato di pace del 446/5 (35, 1-3) e ovviamente le specifiche vicende del conflitto per Epidamno.

⁵¹ Thuc. VI 19, 2. Si noti ancora, in un testo di una comunicazione scritta di Nicia, il nesso ἀκούσαντας γνώσεσθαι in Thuc. VII 48, 3-4.

⁵² Cf. Starr 1993, 76 e 136-138.

⁵³ Brussich 2000, 24; fonte del fr. è *Anecdota Graeca Oxon.* IV 253, rr. 18-24 Cramer (*Excerpta e cod. Bodl. Clark* 11b). L'*interpretamentum* è omissso nell’edizione di Brussich 2000, 24. Ringrazio, per aver richiamato la mia attenzione su questo passo, Domenico Passarelli, autore di una tesi di Laurea Magistrale dedicata a *Laso di Ermione*.

In fondo, è poco importante l'ovvia incertezza sull'autenticità della citazione: se la massima risale effettivamente a Laso, essa testimonia la sua adesione al regime democratico ateniese in cui si trovò ad operare nell'ultima fase della sua vita; se invece gli fu attribuita, tale attribuzione rifletteva una visione di Laso come sostenitore della democrazia in cui si trovò ad operare⁵⁴. Chiunque ne sia stato autore, la massima deve essere nata nel contesto della democrazia ateniese, forse proprio nell'età periclea e post-periclea (se si valorizza il riferimento alla *sophistike didaskalia* nell'*interpretamentum*).

Ma il punto centrale è che tale affermazione sul valore didattico della tribuna (il *bema*) può essere compresa pienamente proprio alla luce di quanto si è detto finora, sulla funzione istruttiva degli interventi dei *rhetores* che salivano sulla tribuna stessa, grazie ai quali si svolgeva il necessario *prodidachthenai* che precedeva la votazione sul singolo provvedimento; rispetto al generico *polis andra didaskei* di Simonide già citato⁵⁵, questa è una affermazione ben più specifica e calata nei concreti meccanismi della democrazia ateniese. Il *bema didaskalos* di Laso ricorda i *logoi* (assembleari) *didaskaloi ton pragmaton* («maestri delle questioni politiche») di cui parla Diodoto nel dibattito su Mitilene (Thuc. III 42, 2). Più in generale, affermare che il *bema* era 'maestro' significava affermare che tutti gli Ateniesi giungevano alla votazione adeguatamente preparati: qualunque fosse l'ignoranza su uno specifico argomento con cui il più modesto dei cittadini saliva alla Pnice, la tribuna lo istruiva. Ed è notevole che tale affermazione sia attribuita (o sia dovuta?) ad un poeta o *mousikos*, una figura tradizionalmente considerata come 'maestro' della comunità civica⁵⁶: non solo ciò colloca l'insegnamento fornito dal *bema* ad un livello superiore alla tradizione poetica (che era poi, spesso, tradizione aristocratica), ma fa sì che tutti (cioè l'*élite* educata nella *mousike* e

Mousiké, paideia e ideologia ad Atene (Università degli Studi della Calabria, Corso di Laurea Magistrale in Scienze dell'Antichità, a.a. 2017/2018). Il fr. è trattato alle pp. 88-90 del dattiloscritto.

⁵⁴ Infatti, benché già attivo presso i Pisistratidi, Laso operò probabilmente anche nell'Atene democratica, ben dentro il V secolo (cf. Brussich 2000, 12-13 e 50-53): la voce dedicata a Laso nella *Suda* (λ 139 = Brussich T1) gli attribuisce una data di nascita al 548-545 a.C. e lo considera contemporaneo di Dario I (cf. Brussich 2000, 47-48); egli avrebbe introdotto gli agoni ditirambici (*Suda* κ 2446 = Brussich T 10b; *schol.* in Aristoph. *Av.* 1403 = T10a Brussich), la cui prima edizione si sarebbe svolta nel 508 a.C. secondo il *Marmor Parium* (*FGrHist* 239 ep. 46).

⁵⁵ Il confronto è suggerito in Brussich 2000, 58.

⁵⁶ Per il mondo ateniese, si pensi solo ad Aristoph. *Ach.* 628-668 e alla trama delle *Rane* di Aristofane. Sul poeta come 'operatore politico' nella grecità arcaica Mosconi 2009, 112-113.

chi invece non conosce il *kalon*⁵⁷ siano posti sullo stesso piano rispetto alla competenza politica (il che coincide con la ‘quinta tesi democratica’: vd. *infra*, § 4.4.).

Merita attenzione anche l'*interpretamentum*, probabilmente risalente alla fonte da cui proviene la massima⁵⁸: affermare che «la diretta esperienza delle questioni politiche» (così va inteso τῶν πραγμάτων)⁵⁹ è superiore alla *sophistike didaskalia* significa rovesciare le pretese di superiore competenza proprie delle *élites* educate dai sofisti. Infatti, la prima è a disposizione di tutti, mentre la *sophistike didaskalia* (i cui contenuti mirano all'*euboulia* che Protagora dichiarava di insegnare)⁶⁰ è un insegnamento formale, accessibile solo alle classi agiate. L'*interpretamentum* della frase di Laso, insomma, si inserisce pienamente nella raccolta di testi che replicano alle accuse di incompetenza contro il *demos* e ricorda le argomentazioni di Cleone sui limiti di chi fa sfoggio di abilità oratoria (vd. *supra*, § 3.2.). L'esaltazione dell'*empeiria*, egualmente, si inserisce in una visione democratica della competenza dei cittadini (vd. *infra*, § 4.4.).

⁵⁷ Cf. [Xen.] *Ath. Pol.* 1, 13, su cui Mosconi 2002. Sulla *paideia* musicale come attestazione del possesso delle qualità necessarie a ben governare Mosconi 2008.

⁵⁸ Una fonte che sembra ben informata, vista la lucidità dell'*interpretamentum* stesso: si tratta forse della monografia di Cameleonte di Eraclea dedicata a Laso? (citata in Athen. VIII 338b = fr. 30 Wehrli² = F 9 Brussich). Per il fr. 7 Brussich, che è anch'essa una massima, il testimone Stobeo (*Flor.* III 29, 70) dà come fonte Ἐκ τῶν Ἀριστοτέλους Χρειῶν.

⁵⁹ Non avrebbe senso affermare che il *bema* offre «l'esperienza dei fatti», mentre è vero che permette di fare esperienza delle questioni politiche. Il valore di *ta pragmata* come 'questioni politiche' è ben noto (LSJ, *GEL*, iii.2); vale la pena notare che, con tale significato, *ta pragmata* è usato in Thuc. II 40, 2 e poi in III 42, 3 proprio in relazione al carattere didascalico delle discussioni assembleari nella democrazia ateniese.

⁶⁰ Sull'*euboulia*, consistente nella capacità di ben amministrare (l'*oikos*, la *polis*) come scopo dell'insegnamento protagoreo vd. Plat. *Prot.* 318c-319a; cf. *Men.* 91a e *Alc.* I 125d-e. Se la retorica aveva un ovvio impatto politico, anche discipline più tecniche come il calcolo (oggetto dell'insegnamento di Ippia: Plat. *Hipp. Min.* 366c) o la geometria e la geografia (anch'esse parte della *sophistike didaskalia*: vd. Aristoph. *Nub.* 201-214) potevano essere considerate utili nella formazione del cittadino competente: una qualche nozione aritmetica serviva a comprendere i rendiconti finanziari (Aristoph. *Vesp.* 654-655), conoscenze di geometria e di geografia sono viste come funzionali a decisioni politiche già nel passo citato delle *Nuvole*.

4.3. INGANNARE IL DEMOS: LA LOGICA DI UNA ACCUSA APPARENTEMENTE ILLOGICA

Tutto questo quadro, in cui è il dibattito assembleare a dover fornire i dati necessari ad una deliberazione competente, permette di comprendere perché, in molti discorsi assembleari, le riflessioni sul corretto modo di condurre un dibattito occupino uno spazio così ampio (il ‘dibattito su Mitilene’ in Tucidide ne è l’esempio principale, ma non il solo: si vedano gli *Exordia* demostenici)⁶¹. E spiega anche il ruolo della *Boule* come organo incaricato di preparare le proposte da sottoporre all’*Ekklesia*, ed il principio del *meden aprobouleuton*: perché la *Boule*, composta di individui impegnati a tempo pieno nell’attività politica, aveva modo di svolgere quella verifica delle informazioni preclusa alla massa dei votanti che, nell’*Ekklesia*, dipendevano dal solo dibattito della giornata⁶². Proprio per questo i *buleuti* erano visti come responsabili nei confronti del *demós*, al quale dovevano rendere conto come i detentori delle altre *archai*⁶³: il lavoro della *Boule* (selezione delle proposte, raccolta e vaglio

⁶¹ Sul dibattito su Mitilene cf. le osservazioni di Gomme 1962, 315. Per altri casi, vd. le considerazioni di Pericle nel ‘terzo discorso’ in Tucidide (II 60 e 64). Per gli *Exordia* demostenici vd. Canevaro 2019b, 357-367, che raccoglie una serie di ‘regole’ della corretta ‘etichetta assembleare’: il rispetto reciproco fra oratori, evitando attacchi personali e tentativi di delegittimazione; la pertinenza degli interventi; la brevità, per permettere a tutti di intervenire; l’offerta di considerazioni utili al bene collettivo; da parte dell’uditorio, un ascolto attento, in silenzio (il che non escludeva la possibilità di manifestazioni di dissenso o apprezzamento).

⁶² Sul contrasto fra la *scholè* per esaminare dettagliatamente i fatti di cui dispongono i *buleuti*, rispetto alla necessità per i membri dell’*Ekklesia* di dover decidere nelle poche ore di una *Ekklesia* insiste Andoc. II 19 (ὕμᾱς δέοι ἀκούσαντάς τι ἐν τῷ παραχρήμα νῦν διαβουλεύσασθαι. οἱ μὲν γὰρ σχολῇ περὶ τῶν εἰσαγγελλομένων σκοποῦνται, κτλ.). Sul ruolo importante della *Boule* nel preparare ed orientare la successiva discussione nella *Ekklesia* vd. Sinclair 1988, 84-105: la *Boule* aveva una «up-to-date, detailed knowledge and experience» (103). Per il principio del *meden aprobouleuton* vd. Arist. *Ath. Pol.* 45, 4. Secondo Plut. *Sol.* 19, 1 l’istituzione della norma si dovrebbe già a Solone. Gli studiosi moderni, sulla base della documentazione epigrafica, tendono a collocare l’affermazione del principio attorno al 460 a.C. (cf. Ruzé 1997, 539-409), quando la doppia menzione di *Boule* e *Demós* compare stabilmente nelle intestazioni dei decreti a nostra disposizione. Resta comunque la possibilità – a parere di chi scrive – che la formulazione sia emersa con un certo *décalage* cronologico rispetto ad una istituzione che potrebbe risalire alla riforma clistenica: perché la *Boule* dei Cinquecento e la *probouleusis* sono intimamente connessi. Sulla *probouleusis* ad Atene quadro complessivo in de Laix 1973 (*non vidi*).

⁶³ *Buleuti* responsabili verso il *demós* (perché hanno tempo di esaminare i fatti a beneficio del *demós*!), mentre il *demós* non è responsabile verso nessuno perché paga direttamente le conseguenze dei propri errori: Andoc. II 19-20. Subordinati al *demós* come le altre *archai*: Demosth. XIX 226-227. Il grave errore della condanna a morte collettiva per

delle informazioni) permetteva ai cittadini comuni di prendere buone decisioni.

Certamente, nulla garantisce che i dati forniti dai *rhetores* o da chi parla in Assemblea siano corretti o veritieri. Così le informazioni fornite dagli ambasciatori segestani sono definite dallo stesso Tucidide «seducenti e non veritieri»; molte affermazioni di Nicia e Alcibiade nel dibattito sulla spedizione siciliana sono state giudicate tendenziose; Cleone mente quando dice che tutti i Mitilenesi hanno sostenuto la rivolta⁶⁴. «La parole, *échangée* et contradite, est seule source d'information, avec la mémoire de chacun»⁶⁵ nelle assemblee deliberative del mondo greco: nell'assenza strutturale di altri strumenti di controllo dell'informazione (quelli forniti ora dalla pluralità e dalla libertà dei *mass media*: almeno sul piano ideale!), il solo canale di informazione fattuale è la parola assembleare del singolo *rhetor*⁶⁶ oppure, come nel caso di Nicia, la lettera inviata dallo *strategos* (e, ad un livello meno rapido e non ufficiale, il *passaparola* e i *rumores*).

L'assemblea è inevitabilmente esposta alle informazioni che di volta in volta emergono dal dibattito all'attenzione di chi ascolta; nello stesso tempo, le possibilità di verifica non sempre, anzi di rado sono immediate. Su questo può contare chi voglia condurre una riunione assembleare nella direzione voluta (come avviene ad esempio nel caso della decisione sulla colpevolezza degli *strateghi* delle Arginuse)⁶⁷. Quando Cleone osserva che gli Ateniesi riuniti in Assemblea «di solito» sono «spettatori dei discorsi, e al contrario ascoltatori dei fatti» (frase che, al pari delle altre

gli *strateghi* delle Arginuse fu dovuto, in gran parte, anche all'azione negativa della *Boule*, di cui il 'partito di Teramene' era riuscito, in qualche modo, a prendere il controllo: vd. quanto osservato *infra*, n. 120.

⁶⁴ Per il giudizio tucidideo sulle informazioni date dai Segestani vd. VI 8, 2, *ἐπαγωγὰ καὶ οὐκ ἀληθῆ*: Nicolai 2011, 165 nota il rapporto con le informazioni «seducenti e non confutate» che potrebbero fornire gli ambasciatori ateniesi ai Melii in Assemblea (Thuc. V 85: *ἐπαγωγὰ καὶ ἀνέλεγκτα*). Sul carattere tendenzioso delle affermazioni di Nicia e Alcibiade vd. Dover in Gomme - Andrewes - Dover 1970, 229. Sulla menzogna di Cleone vd. Thuc. III 39, 6 su cui cf. Yunis 1991, 192-193.

⁶⁵ Ruzé 1997, 656, il quale osserva che, in un contesto del genere, «les technocrates ne font pas la lois». Tutto ciò può indurre a vedere in una luce meno sfavorevole il diletantismo che da più parti è stato imputato alla prassi politica della democrazia ateniese.

⁶⁶ Come ricorda Pericle, anche se nel contesto di un discorso epidittico quale il *logos epitaphios*, la mancanza di alternative alla parola del singolo *rhetor* fa sì che quanto viene detto «sia creduto sulla base del discorso buono o meno buono di un singolo individuo» (Thuc. II 35, 1: *ἐν ἐνὶ ἀνδρὶ [...] εὖ τε καὶ χεῖρον εἰπόντι πιστευθῆναι*).

⁶⁷ La debolezza dell'assemblea di fronte alle manipolazioni attuate in occasione dell'*affaire* delle Arginuse è appunto il tema implicito in tutta la narrazione della vicenda contenuta in Xen. *Hell.* I 7: vd. quanto osservato *infra*.

affermazioni di Cleone, è stata liquidata come una trovata retorica priva di validità fattuale)⁶⁸, egli sottolinea appunto la assoluta dipendenza dei membri dell'*Ekklesia* dal racconto altrui circa gli eventi sulla cui base è chiamata a decidere. La soluzione offerta da Cleone è quella di esaminare gli eventi futuri sulla base degli eventi già avvenuti, in quanto «ciò che è stato compiuto è, grazie all'esser visto (ὄψει), degno di maggior fiducia di ciò che viene ascoltato»; eppure anche questo è un rimedio parziale, perché molti eventi già avvenuti non sono affatto conoscibili per esperienza diretta ma solo attraverso la mediazione di coloro che ne hanno fornito il resoconto (come lo stesso Cleone finisce per ammettere quando parla di coloro che esprimono critiche sugli eventi stessi)⁶⁹. Il *corpus* delle tragedie ateniesi riflette perfettamente questa situazione: sono gli *aggeloi*, con le loro informazioni, a determinare le scelte dei personaggi e quindi il corso delle vicende.

In questo contesto, l'unico mezzo di controllo, per la massa, è dato dal contraddittorio fra *rhetoires* di diverso orientamento, che potranno presentare informazioni diverse e stimolare ulteriori approfondimenti: così avviene ad Atene nel dibattito su Mitilene e in quello su Pilo-Sfacteria; così avviene a Siracusa prima dell'arrivo della spedizione ateniese⁷⁰.

⁶⁸ Thuc. III 38, 4: εἰώθατε θεαταὶ μὲν τῶν λόγων γίνεσθαι, ἀκροαταὶ δὲ τῶν ἔργων. Sulla inconsistenza logica della antitesi istituita da Cleone insistono, nei loro commenti, sia Gomme che Hornblower (Gomme 1962, 304, *ad loc.*; Hornblower 1991-2008, I, 426); per un apprezzamento vd. invece Mader 2017, 16-17, con relativa bibliografia. Mader e gli studi ivi citati insistono soprattutto sulla condanna della retorica assembleare presente nelle parole di Cleone; ma le parole di Cleone, in realtà, toccano un problema più ampio.

⁶⁹ Thuc. III 38, 4: σκοποῦντες [...] τὰ δὲ πεπραγμένα ἤδη, οὐ τὸ δρασθὲν πιστότερον ὄψει λαβόντες ἢ τὸ ἀκουσθέν, ἀπὸ τῶν λόγῳ καλῶς ἐπιτησιάντων.

⁷⁰ Informazioni discordanti sulla rivolta di Mitilene sono date in Thuc. III 39, 6 (da Cleone) e 47, 3 (da Diodoto). Per quanto riguarda la vicenda di Pilo, in Thuc. IV 27, 3 Cleone, per fini esclusivamente personali, getta il dubbio sulla validità dei resoconti dei messaggeri da Pilo: l'Assemblea decide allora per l'invio di ulteriori osservatori (ma l'iniziativa non ha luogo, di nuovo per l'interesse personale di Cleone: vd. Thuc. IV 27, 4). A Siracusa, infine, le informazioni fornite da Ermocrate sono totalmente contestate da Atenagora (su ciò vd. *infra*). Sulla base di quanto osservato qui e nel testo, appare ingiustificata l'affermazione di Ruzé 1997, 559, secondo cui «[L]a notion même d'information contradictoires semble échapper aux Athéniens»: un giudizio troppo duro, che non tiene conto né delle situazioni concrete in cui un controllo esterno era impossibile (oppure sempre fondato sulla *akoe*), né di molte affermazioni presenti nei testi che viceversa mostrano una acuta consapevolezza dell'impossibilità di verificare indipendentemente le informazioni presentate dai *rhetoires* in Assemblea, e comunque una fiducia solo parziale: vd. il timore di Nicia che i propri resoconti non siano ritenuti veritieri (Thuc. VII 48, 3-4); vd. l'ampia premessa con cui Pericle introduce il proprio *logos epitaphios*, appunto per sgombrare il campo dalla diffidenza di una parte dell'uditorio circa la veridicità di quanto sarà affermato: non è casuale la posizione proemiale di tali

Di questa funzione del dibattito sono ben consapevoli gli esponenti dell'oligarchia di Melo (*hoi oligoi*), che non presentano gli ambasciatori ateniesi dinanzi al *plethos* «per ingannare la massa», evitando così che «i molti» (*hoi polloi*) possano ascoltare la versione degli ambasciatori ateniesi oltre a quella degli *oligoi*⁷¹: in tal caso, l'esito per le sorti della comunità è fatale; la decisione di pochi, almeno nella rappresentazione tucididea, è pagata da tutti (si realizza a Melo, quindi, la logica perversa dell'oligarchia denunciata da Atenagora: vd. *supra*, § 3.3.). Allo stesso modo, nel *corpus* delle orazioni deliberative ateniesi di IV secolo, sono frequenti gli scambi in cui un oratore contesta l'affidabilità delle informazioni fornite dall'interlocutore⁷².

Tutto ciò dà un ulteriore significato alle parole dell'Artabano erodoteo sull'importanza di ascoltare opinioni diverse prima di una decisione politica, e all'affermazione, contenuta nell'*Epitafio* attribuito a Demostene, sul valore della *parrhesia*, possibile solo in democrazia, come strumento per arrivare alla verità⁷³.

In questa prospettiva, trova giustificazione il fatto che chi proponeva una misura approvata dall'*Ekklesia* ma poi rivelatasi negativa potesse essere accusato di «ingannare il *demos*»: il che non era (solo) un espediente della lotta politica spicciola, ma un elemento importante nella ideologia democratica, visto che le riunioni dell'*Ekklesia* si aprivano con una rituale maledizione contro chi volesse ingannare il *demos*⁷⁴.

Il Vecchio Oligarca vi vede una ennesima manifestazione della arroganza del *demos*, che pretende di essere immune da ogni critica anche

considerazioni (Thuc. II 35, 1-2); a Siracusa vd. le critiche di Atenagora alle affermazioni fattuali di Ermocrate (Thuc. VI 36-37), poste non a caso nella parte iniziale del suo discorso.

⁷¹ Thuc. V 84, 3-85. Nel racconto di Tucidide sono proprio gli ambasciatori ateniesi a rendere esplicita la ragione per cui le autorità locali non permettono loro di rivolgersi al *plethos*: «la discussione non ha luogo in presenza del popolo, evidentemente perché 'i molti' restino ingannati non potendo udire, in un discorso continuato, argomenti persuasivi e inconfutabili una volta per tutte» (V 85: οὐ πρὸς τὸ πλῆθος οἱ λόγοι γίνονται, ὅπως δὴ μὴ ξυνεχεῖ ῥήσει οἱ πολλοὶ ἐπαγωγὰ καὶ ἀνέλεγκτα ἐσάπαξ ἀκούσαντες ἡμῶν ἀπατηθῶσιν). Il passo comunque presenta problemi interpretativi che non possono essere affrontati in questa sede.

⁷² Cf. Canevaro 2019a, 143-145 (che si occupa specificamente dei riferimenti di carattere storico: ma ciò non muta il principio generale).

⁷³ Her. VII 10a1; [Demosth.] LX 26.

⁷⁴ Aristoph. *Thesm.* 356-367; Demosth. XVIII 282; XXIII 97; per il principio generale vd. [Lys.] XX 20. Per effettive recriminazioni di tal tipo vd. Thuc. VIII 1, 1 dopo il disastro siciliano; Xen. *Hell.* I 7, 35 dopo il processo per le Arginuse (ma su questo caso vd. *infra*, n. 120). Sull'accusa di «ingannare il *demos*» vd. Ober 1989, 165-174 ed Hesk 2000, 207-241.

stravolgendo la realtà (2, 17; cf. 2, 18)⁷⁵; studiosi moderni vi hanno visto una ulteriore manifestazione del carattere ‘tirannico’ del potere detenuto dal *demos* nella democrazia ateniese, poiché il *demos*, in quanto sovrano assoluto, non deve rendere conto delle proprie decisioni⁷⁶. Si tratterebbe di una applicazione estrema del principio di maggioranza, per il quale ogni decisione a maggioranza, perfino se contraddittoria rispetto ad una precedente, è ‘giusta’ (vd. *supra*, § 1.2.).

Tuttavia, se si parte dall’idea che il *demos*, per compiere scelte competenti, deve poter «ascoltare» informazioni adeguate durante le sedute dell’*Ekklesia*, se si parte dall’idea che è lo stesso dibattito assembleare a dover fornire ai partecipanti i dati necessari per una corretta decisione (vd. προδιδάχθῆναι [...] λόγῳ in Thuc. II 40, 2), non appare più così capriccioso l’attribuire le decisioni sbagliate dell’*Ekklesia* ad un difetto di informazione, e il sostenere che di questo difetto i responsabili sono i *rhetores* (o i buleuti che svolgono questa funzione), non i cittadini comuni. Informazioni errate (peggio ancora se errate in modo voluto e consapevole) conducono a decisioni errate: lo ricordava Demostene ai suoi concittadini, ma il principio è ovvio⁷⁷. Chi interveniva, si assumeva l’obbligo di fornire dati corretti⁷⁸.

Se la decisione di compiere la spedizione in Sicilia è presa sulla base delle informazioni «allettanti e non vere» fornite dai Segestani sulle proprie ampie disponibilità finanziarie e ribadite in riunioni assembleari per di più numerose⁷⁹, la responsabilità della cattiva decisione è di chi ha operato una scelta coerente con i dati disponibili, o piuttosto di quei *rhetores* che sostenevano con passione la spedizione (Thuc. VIII 1, 1: τοῖς ζυμπροθυμηθεῖσι τῶν ῥητόρων τὸν ἔκπλου) e si sono fatti garanti di quelle informazioni introducendo gli ambasciatori nella *Boule* e poi nell’*Ekkle-*

⁷⁵ Su [Xen.] *Ath. Pol.* 2, 17 vd. Talamo 1998 e Canevaro 2019b, 366.

⁷⁶ Vd. Landauer 2012, in particolare 194-200. Il confronto fra *demos* e *tyrannos* nel rapporto con i *symbouloi* costituisce l’asse portante di Landauer 2019 (vd. in particolare capp. 1 e 2).

⁷⁷ Demosth. XIX 5. Nella vicenda della condanna a morte degli strateghi delle Arginuse il *demos* poté in seguito affermare di essere stato ingannato perché chi presiedeva l’*Ekklesia* in quella occasione aveva dato spazio, senza verifica, ad una informazione che in effetti autorizzava la condanna: vd. Xen. *Hell.* I 7, 11. In altri casi, è l’assenza di informazioni a provocare decisioni errate: vd. Thuc. IV 65, 3; VII 48.

⁷⁸ Cf. Canevaro 2019a, 155-156: «The Athenians expected the speakers to show a high degree of cultural, historical and legal knowledge and memory».

⁷⁹ Vd. Thuc. VI 6, 3 da cui si ricava che le riunioni assembleari in cui intervennero (in cui furono fatti intervenire) gli ambasciatori da Segesta furono numerose (vd. πολλάκις); a loro sostegno intervengono, numerose volte, anche oratori ateniesi (anche a loro si riferisce πολλάκις). Si noti τε ... καὶ, che pone l’accento sui frequenti interventi dei sostenitori ateniesi dei Segestani, ovviamente più persuasivi verso il resto dell’Assemblea.

sia⁸⁰? O degli inviati ateniesi che gli Ateniesi hanno inviato proprio a verificare le risorse dei Segestani ma che invece si sono lasciati ingannare?⁸¹

In questioni di politica estera, come osserverà poi Demostene, era proprio sulla base delle relazioni degli ambasciatori inviati da Atene che il *demos* poteva decidere: occorre ritenere che gli ambasciatori conoscessero le questioni per le quali erano stati inviati (in un incarico ufficiale) e quindi era naturale ‘presupporre’ (*hypolambanein*) che le proposte degli inviati fossero «più affidabili» (evidentemente, ‘più affidabili’ rispetto alle informazioni fornite da un *rhetor* sulla base dei propri personali canali informativi)⁸². Quando Demostene usa *hypolambanein*, sottolinea che la fiducia accordata alle relazioni degli inviati ufficiali (che agivano collegialmente, per di più) è un presupposto per ogni passaggio successivo.

Considerando tutto ciò, a chi bisogna attribuire dunque l’«epistemic failure» (per riprendere la terminologia usata da Ober)⁸³ del dibattito con cui fu decisa la spedizione in Sicilia che, nella visione tucididea, è una causa centrale della disfatta siciliana e quindi, in prospettiva, del tracollo della democrazia ateniese?

Erano proprio i membri delle *élites*, per l’ampiezza dei propri rapporti internazionali e la propria precedente esperienza politica, ad avere le maggiori possibilità di vagliare l’affidabilità delle informazioni prove-

⁸⁰ Sul piano formale erano i pritani a concedere agli ambasciatori stranieri l’autorizzazione a parlare nella *Boule* o nell’*Ekklesia*, autorizzazione che poteva anche essere rifiutata, come talora avvenne: vd. Hansen 2003, 387-388; cf. Starr 1993, 129-130. Ovviamente, vi era la possibilità che i pritani si lasciassero corrompere da chi desiderava parlare di fronte alla *Boule* e all’*Ekklesia*: in questo caso il *demos* aveva tutto il diritto di sentirsi ingannato se assumeva una decisione fallimentare sulla base delle informazioni ricevute da chi era stato ammesso solo per denaro, con ciò stesso risultando inaffidabile. Sulla corruzione dei pritani per ottenere l’autorizzazione a parlare nella *Boule* o nell’*Ekklesia* o per condizionare l’ordine del giorno vd. Tuci 2002-2003, 152-164.

⁸¹ Thuc. VI 6, 3 per la decisione di inviare ambasciatori a verificare le notizie; VI 8, 2 per la relazione presentata dagli ambasciatori ateniesi in Assemblea: solo dopo l’ascolto degli esiti di questa ‘commissione d’inchiesta’ l’*Ekklesia* approva la spedizione; VI 46, 1 per la scoperta che il denaro promesso dai Segestani non c’è! La decisione di approvare la spedizione in Sicilia è frutto di un numero di riunioni assembleari maggiore di quello che si ricava da Tuciddide: cf. Ruzé 1997, 515-517, anche sulla base di *IG I³ 3* e Andoc. I 11. Insomma, ha ragione Saxonhouse quando osserva: «The problem with getting information about Sicily lay not in the democracy’s failure to seek knowledge, but in the reliability of the reports they received» (Saxonhouse 2006, 166).

⁸² Demosth. XIX 5: ἐκ μὲν τῶν ἀπαγγελιῶν τὸ βουλευσασθαι περὶ τῶν πραγμάτων ὑμῖν ἐστίν· ἂν μὲν οὖν ᾧσιν ἀληθεῖς, τὰ δεόντ’ ἐγνωτε, ἂν δὲ μὴ τοιαῦτα, τάναντία. τὰς δὲ συμβουλίας πιστοτέρας ὑπολαμβάνετ’ εἶναι τὰς τῶν πρέσβεων· ὡς γὰρ εἰδότες περὶ ὧν ἐπέμψθησαν ἀκούετε.

⁸³ Ober - Perry 2014 sulla spedizione in Sicilia come «epistemic failure» nella prospettiva tucididea.

nienti da ‘fonti’ estere con opportuni confronti. Tucidide, che afferma di scrivere la sua opera potendo contare su una rete di contatti selezionati («senza informarsi dal primo venuto che capitava», come egli stesso si vanta) ne è appunto un esempio: sono le informazioni privilegiate in suo possesso a permettergli una comprensione più chiara degli eventi e quindi una migliore capacità di giudizio⁸⁴.

Proprio per questo motivo, erano proprio i membri delle *élites* che si presentavano alla tribuna fornendo informazioni spesso accessibili solo alla loro cerchia, che potevano essere considerati maggiormente responsabili⁸⁵. Alcibiade, nei passi sopra citati, si fa garante in prima persona (vd. in Thuc. VI 17, 6 l'enfatico ἐγὼ) delle informazioni che fornisce sui Sicelioti, informazioni raccolte, evidentemente, tramite canali informali che non è tenuto a rivelare (17, 6: ἀκοῆ); Nicia afferma a propria volta di disporre personalmente di informazioni diverse (VI 20, 2: riprende le medesime parole di Alcibiade)⁸⁶ ed esprime un dubbio sull'effettiva disponibilità del denaro dei Segestani, ma non arriva a negarne l'esistenza, non avendo egli stesso la possibilità di un riscontro (VI 22). Specularmente, nell'assemblea popolare a Siracusa Ermocrate prende la parola perché ritiene di possedere una conoscenza degli eventi migliore di altri ('conoscenza', e non 'comprensione'), ma non chiarisce in alcun modo perché pensa che le sue fonti siano più attendibili, né lo sa lo stesso Tucidide⁸⁷; la replica di Atenagora ruota tutta attorno alla non affidabilità e non plausibilità delle informazioni date da Ermocrate⁸⁸.

In molti casi era la *Boule* a disporre di informazioni che solo in seguito e solo attraverso il vaglio della *Boule*, arrivavano al *demos* riunito in

⁸⁴ Sulla raccolta e selezione delle informazioni vd. Thuc. I 22, 1-2; sul rapporto fra conoscenza esatta degli eventi e loro comprensione vd. I 22, 3-4.

⁸⁵ Cf. Starr 1993, 115-121 per i canali informativi di cui disponevano le aristocrazie greche; 121-122 e 138-140 per la possibilità delle *élites* di vagliare le informazioni grazie ad un 'contesto' di nozioni più ampio; 129-130 per la preliminare valutazione dell'attendibilità delle informazioni affidata ai pubblici magistrati. Sull'esigenza, per i ceti dirigenti delle *poleis* greche, di valutare informazioni non sempre affidabili Starr 1993, 85 s., 97 s. In generale, sulla diffusione delle informazioni nel mondo greco vd. Lewis 1996.

⁸⁶ Lo nota Ober 1989, 113.

⁸⁷ Su questo punto insiste Saxonhouse 2006, 172-173.

⁸⁸ Per Ermocrate, vd. l'introduzione al discorso diretto (Thuc. VI 32, 3: ὡς σαφῶς οἰόμενος εἰδέναι τὰ περὶ αὐτῶν ἔλεγε καὶ παρήνει τοιάδε) e le parole dello stesso Ermocrate in VI, 33, 1, che dice di essersi convinto a parlare «essendo a conoscenza di notizie più certe di altri» (σαφιστέρων τι ἑτέρου εἰδῶς). Per Atenagora vd. Thuc. VI 36, 2-3 e 38, 1-2; cf. Bloedow 1996, 148. Analisi del dibattito fra Ermocrate e Atenagora in relazione al tema della verifica delle informazioni in Saxonhouse 2006, 172-179.

Assemblea⁸⁹: ma anche in tal caso l'Assemblea doveva comunque affidarsi ad informazioni fornite e vagliate da altri, però senza avere a disposizione il tempo e l'ampiezza di contatti di un Tucidide⁹⁰!

La rappresentazione 'esemplare' del processo democratico offerta dalle *Supplici* di Eschilo presenta una situazione del genere. Quando il re Pelasgo sottopone all'assemblea dei cittadini di Argo la difficile scelta se accogliere Danao e le sue figlie, è lui solo, in virtù del suo *status*, ad essere in possesso delle informazioni fondamentali: i cittadini sono chiamati a decidere, ma lo possono fare solo dopo aver ascoltato quanto viene riferito dal sovrano, che qui nei fatti agisce come il *rhetor* che avanza una proposta (quella di accogliere le suppli) supportandola con le informazioni raccolte nel colloquio con il coro delle Danaidi⁹¹. Solo il re Pelasgo esamina preliminarmente le informazioni fornitegli da Danao; nel momento in cui riferisce tali informazioni in Assemblea, con ciò stesso se ne assume la responsabilità: i cittadini comuni non hanno, per questa decisione di 'politica estera', altre fonti di informazione. E lo stesso Pelasgo viene mostrato da Eschilo come intenzionato a orientare l'uditorio preparando Danao su ciò che è preferibile dire per arrivare ad una votazione favorevole⁹²: non è un inganno, ma potrebbe diventarlo.

In questo quadro va inserita l'affermazione di Erodoto secondo cui

πολλοὺς γὰρ οἴκε εἶναι εὐπετέστερον διαβάλλειν ἢ ἓνα.

appare chiaro più facile ingannare molti che uno solo. (Her. V 97, 2)

Con essa, come è noto, Erodoto commenta il fatto che Aristagora di Mileto, dopo aver ricevuto il netto rifiuto da parte del re di Sparta Cleomene, era riuscito a convincere l'Assemblea ateniese a intervenire contro il Gran Re in aiuto dei ribelli della Ionia⁹³. La frase sembra esprimere

⁸⁹ Vd. Andoc. II 19-22; si noti in II 19 la sottolineatura sul fatto che i buleuti indagano sulle notizie loro riferite.

⁹⁰ Come evidenzia Saxonhouse 2006, 149, Tucidide in I 22 prende atto che, nella sua opera, deve mettere in azione «the same intellectual exercises that must go on in democratic assemblies». E, d'altra parte, «how can the members of an Assembly know to whom they should grant belief (*pistis*)?» (172).

⁹¹ Raccolta delle informazioni sulle Danaidi da parte di Pelasgo: *Suppl.* 271-340. Obbligo per Pelasgo di condividere le informazioni prima di giungere a qualsiasi decisione: *Suppl.* 368-369. Per l'insistenza sull'ascolto come momento preliminare alla votazione *Suppl.* 621 e 623.

⁹² Aesch. *Suppl.* 517-519.

⁹³ Sul passo vd. Nenci 2006, 304-306, *ad loc.*, secondo cui qui «Erodoto condanna non la democrazia ma la demagogia, cioè la facilità con cui Aristagora poté aver presa sull'assemblea ateniese» (305): tuttavia qui il tema centrale è soltanto l'opposizione fra 'inganno del singolo (difficile)' *vs.* 'inganno dei molti (facile)'. È comunque indubbia

una critica alla saggezza delle decisioni assembleari, il che sorprende in un autore che, come è noto, vede nella democrazia ateniese la base della potenza ateniese⁹⁴.

In realtà, essa sottolinea soprattutto le responsabilità delle *élites* ateniesi. Se Erodoto afferma (come principio generale) che «è più facile ingannare molti che uno solo», allora ne consegue che, viceversa, è più difficile ingannare singoli individui, e che i singoli individui che si lasciano ingannare sono ben più colpevoli della massa. Nello specifico, ad Atene, nella scelta di intervenire a favore dei ribelli della Ionia erano colpevoli soprattutto quei singoli individui (magistrati ma anche esponenti delle grandi famiglie inserite in una rete di rapporti internazionali) che avevano introdotto Aristagora dinanzi al *demos*, facendosi garanti della affidabilità delle informazioni da lui fornite: perché la massa dei trentamila Ateniesi aveva dato ascolto e credito allo stesso Aristagora affidandosi appunto al giudizio di quei singoli che lo avevano ammesso a parlare dinanzi al *demos*; a Sparta, viceversa, il re Cleomene, esaminando i dati fattuali (l'estensione dell'impero persiano), non aveva neppure permesso ad Aristagora di presentare in pubblico la sua richiesta. La situazione è sovrapponibile a quella che precede il voto a favore della spedizione in Sicilia, quando gli ambasciatori segestani sono introdotti in Assemblea con l'avallo degli inviati ateniesi che, però, si sono fatti ingannare dai Segestani⁹⁵. Il fatto che tali inviati fossero in genere membri delle *élites*, non modesti contadini o artigiani, doveva accrescere l'impressione che, quando le informazioni fornite si rivelavano false o fuorvianti, davvero fosse avvenuto un inganno a danno del *demos*.

In altri casi i messaggeri ufficiali potevano trasmettere informazioni deformate (vd. Thuc. VII 8, 2) oppure essere accusati di mentire quando invece dicevano la verità (Thuc. IV 27, 3-4): in entrambi i casi il cittadino comune riceveva informazioni erranee e poteva ben affermare di aver subito un inganno. Se, a Siracusa, Ermocrate riferisce «notizie incredibili», come lui stesso ammette, affermando di avere fonti migliori degli altri senza rivelarle (Thuc. VI 33, 1), in assenza di riscontri era più che legittimo il sospetto dell'inganno contro il *demos*, su cui insiste Atenagora. Diversamente dalle rappresentazioni di un *demos* irriflessivo e stupido, l'esigenza di una verifica delle informazioni e delle fonti era sentita anche

l'allusione alla legge contro l'*apate tou demou* (*ibid.*). Per i motivi che potevano giustificare razionalmente la decisione dell'Assemblea ateniese vd. *ibid.*, 305. Al contrario, secondo Evans 1981, 84 l'episodio di Aristagora all'assemblea ateniese 'dimostra' «the irrational element of democracy».

⁹⁴ Her. V 78: solo l'*isegoria* ha reso Atene potente.

⁹⁵ Vd. Thuc. VI 8, 2: cf. *supra*, § 4.1.

dal *demos* riunito in *Ekklesia* (vd. Plut. *Nic.* 30; Thuc. VI 6, 3), ma non sempre questa verifica era possibile (vd. Thuc. IV 27, 3) così come era sentita in generale l'esigenza di avere informazioni aggiornate⁹⁶. Solo nelle commedie le cose andavano bene come avviene nella scena di apertura degli *Acarnesi*, in cui l'inganno ai danni del *demos* (vd. v. 114: ἐξαπατώμεθ' ὑπὸ τῶν πρέσβεων), cioè la falsa notizia data dall'inviato ateniese, viene immediatamente smascherato dall'ambasciatore persiano, che capisce e sa parlare un po' di greco (e che forse è egli pure un impostore!)⁹⁷. In realtà, una verifica dettagliata, come detto, era il compito della *Boule*, che aveva tutto l'agio di esaminare le informazioni (e i cui membri erano appunto pagati anche per far questo); chi era in Assemblea non aveva certo modo di procedere al contro-interrogatorio messo in atto da Dicepoli, che è appunto il 'giusto cittadino'.

Fra gli studiosi contemporanei vi è chi commenta con stupore il fatto che gli Ateniesi, invece di mettere sotto accusa chi riferiva notizie errate e/o incomplete che avevano condotto ad un insuccesso, considerassero responsabile del fallimento colui che aveva usato tali informazioni per fare una proposta⁹⁸. Eppure, lo stupore viene meno se si riflette su un fatto: in un contesto in cui non è possibile una rapida verifica delle informazioni fornite da un messaggero, da un ambasciatore straniero, da un altro intervento, chi fa una proposta usando alcuni dati si assume la responsabilità anche della affidabilità dei dati che egli stesso ha scelto di utilizzare.

Tale responsabilità è resa ancora più rigorosa dal fatto che chi interviene con una proposta non è obbligato a farlo: la scelta stessa di inter-

⁹⁶ Demosth. IV 10 e 48-49; XIX 288, citato in Starr 1993, 131.

⁹⁷ Aristoph. *Ach.* 61-125. Se Pseudartabas sia un falso persiano oppure no è oggetto di dibattito fra gli studiosi, ma la scena, per funzionare, sembra richiedere un vero ambasciatore persiano: con l'effetto paradossale che è un Persiano a mettere in guardia gli Ateniesi da altri ateniesi (Chiasson 1984, 33). È un ulteriore tocco paradossale il fatto che proprio la *Boule*, incaricata di verificare l'affidabilità degli ambasciatori stranieri, inviti a banchetto nel Pritaneo questa ambasceria persiana, la cui impostura è stata smascherata in Assemblea (*Ach.* 123-125).

⁹⁸ Vd. Ruzé 1997, 559: «Même lorsque le résultat des actions décidées à la suite de son rapport [del messaggero] jette le doute sur celui-ci, ce n'est pas lui que l'on attaque, mais les défenseurs du projet qui ont convaincu la majorité». La spiegazione che viene data da Ruzé insiste su un differente *status* fra il semplice messaggero e il *rhetor*: «Car on admet que seuls les orateurs, jouissant d'une certaine influence grâce à leur talent, ont pu traduire en arguments décisifs les informations que des gens plus obscurs et moins talentueux ont rapportées». Ma il punto è un altro: cioè, come si mostra nel testo, l'assunzione di responsabilità di chi utilizza una qualsiasi informazione, nella consapevolezza che per ogni informazione su eventi avvenuti altrove, talora a centinaia di chilometri di distanza, il cittadino comune non ha alcuna possibilità di controllo.

venire con una proposta è assolutamente autonoma (interviene appunto «chi vuole», *ho boulomenos*, e «quando lo voglia»⁹⁹). Proprio per questo, l'intervento in Assemblea è certo fonte di prestigio personale (fino al punto di divenire strumento di mera affermazione individualistica secondo il Cleone tucidideo)¹⁰⁰, ma nello stesso tempo implica una preliminare assunzione di responsabilità nei confronti della collettività, anche in relazione alle informazioni utilizzate. Essere un *ho boulomenos* implicava l'assunzione di un ruolo pubblico, pienamente istituzionale e come tale riconosciuto nei testi ufficiali: un ruolo volontario, ma non per questo meno gravido di responsabilità, morali e anche penali¹⁰¹.

Peraltro, il diritto di intervenire liberamente non era comunque incondizionato: poteva intervenire «chi vuole degli Ateniesi fra coloro cui è lecito»; gli *atimoi* perdevano tale diritto, il che rivela che esso era concepito come un onore e un privilegio (*time*), per quanto esteso alla stragrande maggioranza dei cittadini¹⁰². Del resto, ciò era storicamente vero: la possibilità di intervenire in Assemblea o nel Consiglio era stato, in età arcaica, un privilegio riservato alle *élites* (si ricordi l'episodio di Tersite zittito a bastonate da Odisseo); la sua estensione a tutti i membri della cittadinanza, l'*isegoria*, era vista come una delle conquiste della democrazia e, dai critici, come uno dei suoi peggiori difetti¹⁰³; proprio per questo

⁹⁹ Così l'efficace formulazione di Aeschin. III 220. Cf. Cammack 2020, 497-498, sul fatto che, accanto all'ideale rappresentato dal *rhetor*, c'era anche l'esaltazione del comportamento dell'uomo comune, che svolgeva la propria funzione ascoltando gli interventi altrui.

¹⁰⁰ Vd. la prima tesi democratica, analizzata *supra*, § 3.2.

¹⁰¹ Sugli *hoi boulomenoi* come un vero e proprio organo costituzionale ateniese alla pari di *Ekklesia*, *Boule*, *dikasteria* e *archai*, vd. Hansen 1981, 347, 359-362; 362-363 sulle responsabilità penali dei proponenti. Cf. Cammack 2020, 517-518, che ricorda vari passi significativi.

¹⁰² La formula completa è Ἀθηναίων ὁ βουλευόμενος οἷς ἔξεστιν, anche se le fonti la presentano abbreviata in vario modo: vd. il ricco elenco in Hansen 1981, 359, n. 46. Sulla perdita del diritto di intervento come effetto di *atimia* vd. Hansen 1981, 360 n. 49. Sui motivi che comportavano la perdita del diritto di intervento in Assemblea, in base alla legge sull'«esame degli oratori» (*dokimasia rhetoron*), si veda l'ampia esposizione in Aeschin. I 21-32, in particolare 27 ss.

¹⁰³ Sull'*isegoria* (e la connessa *isonomia*) come 'diritto' inizialmente limitato alle cerchie aristocratiche vd. Raaflaub 1996, 143-144 (cf. 150-153 sull'eguaglianza democratica come estensione delle 'eguaglianze' aristocratiche alla totalità del *demos*). Sulla formula dell'*ho boulomenos* come carattere distintivo della democrazia rispetto ad altri regimi molto chiaro Aeschin. III 222: «nelle oligarchie non chi vuole, ma chi ha il potere si rivolge alla cittadinanza; nelle democrazie, invece, chi vuole e quando lo voglia»; ma vd. già Eur. *Suppl.* 438-441. Sulle critiche al principio del 'parla chi vuole' è esemplare [Xen.] *Ath. Pol.* 1, 6-7, che riprende polemicamente proprio la formula *ho boulomenos* (vd. pure 1, 2: λέγειν ἐξεῖναι τῷ βουλευμένῳ τῶν πολιτῶν; cf. 1, 12 per il termine *isegoria*

la sua cattiva utilizzazione costituiva un pericolo da evitare. La formula dell'*ho boulomenos*, insomma, mette in evidenza, accanto alla libertà di intervenire, la responsabilità nell'intervenire, essendo in possesso di dati validi¹⁰⁴.

Al contrario, chi non è sicuro della validità della propria proposta o delle proprie informazioni, fa meglio a tacere, ed ecco perché Demostene esalta anche il non-intervento assembleare (*hesychia*) della grande maggioranza dei cittadini definendolo «onesto e vantaggioso per la città» (la solita accoppiata di aspetti morali e intellettuali)¹⁰⁵: 'onesto' perché non è mosso dalla vanità personale che invece può spingere ad intervenire (come Cleone avvertiva); 'vantaggioso' perché non inquina il dibattito con proposte frettolose oppure fondate su dati fallaci, lasciando spazio a ciò che davvero merita discussione.

A questo punto trova giustificazione il fenomeno lamentato da Diodoto nel dibattito su Mitilene: chi interveniva abitualmente in Assemblea era «obbligato a rendere conto» della propria proposta, molto più dell'uditorio che poi approvava la medesima proposta¹⁰⁶. Lo stesso Diodoto ammette che questa situazione migliora la qualità delle proposte, perché obbliga il proponente a fare proposte «ragionando con una visione più estesa nel tempo»¹⁰⁷. I procedimenti per *graphe paranomon* e *graphe*

volutamente depoliticizzato), così come fa con altro lessico concettuale democratico: vd. Faraguna 2011, 80-81.

¹⁰⁴ Proprio su questo aspetto insiste Socrate nel suo dialogo con un giovanissimo Glaucone (Xen. *Mem.* III 6), il quale, non ancora ventenne, aveva tentato di parlare in Assemblea, ma con l'effetto di essere deriso e tirato giù a forza dalla tribuna (III 6, 1): Glaucone potrà intervenire in Assemblea solo quando avrà acquisito una conoscenza sia ampia sia approfondita dei problemi della *polis*, fondata sull'esperienza diretta (rassegna in III 6, 4-14). Solo allora i suoi interventi saranno autorevoli (III 6, 17). Merita di essere notato che qui, attraverso le parole di Socrate, Senofonte finisce per ammettere che l'Assemblea sia in grado di valutare correttamente la differenza fra «coloro che sono più preparati» e «i più ignoranti», poiché i primi ottengono buona reputazione e ammirazione, e gli altri cattiva reputazione e disprezzo: la stessa Assemblea che, poco oltre, Senofonte delinea come composta di lavoratori manuali che «non si sono mai occupati delle cose politiche» (*Mem.* III 7, 7).

¹⁰⁵ Demosth. XVIII 308: ἔστι γάρ, ἔστιν ἡσυχία δίκαια καὶ συμφέρουσα τῇ πόλει, ἣν οἱ πολλοὶ τῶν πολιτῶν ὑμεῖς ἀπλῶς ἄγετε.

¹⁰⁶ Sul tema della responsabilità dei *rhetores* all'interno del dibattito su Mitilene vd. Landauer 2019, 105-127.

¹⁰⁷ ἡμᾶς περατιέρω προνοοῦντας: vd. Thuc. III 43, 4 (con opposizione fra la *hypeuthynos parainesis* degli oratori e la *aneuthynos akroasis*). La contrapposizione fra 'noi' (chi fa proposte) e 'voi' (l'uditorio) mostra che Diodoto già ragiona in un contesto in cui si individua un gruppo ristretto di 'politici professionisti' che intervengono abitualmente; ciò però non implica la passività di tutti gli altri, come si è detto più volte *supra* (§ 3.4.) e come ha ribadito ora Canevaro 2019b. Diodoto compie una analisi impietosa della degenerazione del dibattito assembleare nella democrazia ateniese (Thuc. III 42-43); ma

nomon me epitedeion theinai rientrano nella stessa logica, secondo cui chi interviene in Assemblea è responsabile di quanto propone proprio perché, nell'atto stesso di intervenire (di propria spontanea volontà), implicitamente si è fatto garante di aver ben esaminato la propria proposta e i dati di fatto che egli presenta: il che è impossibile alla massa dei cittadini nel breve volgere di una seduta assembleare. Appunto per questo Demostene dichiara che «abolire la *graphe paranomon* è come abolire la democrazia»: il *demos*, per esercitare il suo potere di deliberazione, deve poter contare su proponenti responsabili¹⁰⁸. Gli abusi di tali strumenti legali per bassi fini di lotta politica spicciola non devono impedirci di coglierne le ragioni profonde.

D'altra parte, un bravo politico dovrebbe essere consapevole che qualsiasi informazione, se affidata alla trasmissione orale per mezzo di un messaggero, è soggetta a deformazioni più o meno gravi e più o meno volontarie: ne è consapevole Nicia, quando sceglie di comunicare con l'*Ekklesia* ateniese non più per mezzo soltanto di inviati ma con un testo scritto¹⁰⁹; ne devono allora essere consapevoli anche i riceventi della comunicazione, cioè i *rhetoires* che, in una riunione assembleare, utilizzano alcune informazioni (e non altre) desunte da resoconti orali, per sostenere una certa proposta (e non un'altra).

proprio la denuncia dei mali del dibattito sottolinea il valore fondante per il buon governo democratico costituito da un dibattito correttamente condotto.

¹⁰⁸ Demosth. LVIII 34; cf. Wallace 2015, 249-250 e Sinclair 1988, 68, che definisce la responsabilità dei proponenti «one of the central tenets of Athenian democracy»; ora vd. anche Landauer 2019, 25-57 sulla responsabilità dei proponenti nella (ideologia della) democrazia ateniese. Sulla *graphe paranomon* (usata dopo il 403/2 a.C. solo contro i decreti) e sulla *graphe me epitedeion einai* (contro le leggi) vd. Sinclair 1988, 152-161 e Hansen 2003, 303-313. Come osserva Hansen 2003, 308, nel IV secolo a.C. la gran parte dei *leaders* ateniesi dovette affrontare tali procedimenti una o più volte nel corso della propria carriera politica. Oltre alla funzione 'responsabilizzante', la *graphe paranomon*, bloccando il processo deliberativo, poteva consentire una più ampia riflessione sulle proposte, o una loro riformulazione: vd. Canevaro 2019b, 350-351.

¹⁰⁹ Thuc. VII 8, 2: Nicia, «temendo che gli inviati o per incapacità di parlare o per dimenticanza o per dire cose che avrebbero fatto piacere alla folla, non avrebbero riferito il vero, scrisse una lettera, convinto che soprattutto in questo modo gli Ateniesi avrebbero conosciuto il suo pensiero non oscurato dalle parole del messo e avrebbero preso una decisione su una realtà effettiva». Il passo è citato in Ruzé 1997, 559, che vi vede però, soltanto, l'indifferenza degli Ateniesi comuni alla inaffidabilità dei messaggeri: giudizio sorprendente, perché, al contrario, il passo dimostra una consapevolezza del problema, per quanto non si può sapere se diffusa a livello comune. Proprio facendo ricorso ad una lettera scritta (Thuc. VII 11-15), Nicia condivide tale consapevolezza con la Assemblea. Come giustamente osserva Nicolai 2011, 167, riportando le ragioni di Nicia nell'invio della lettera «Thucydides wanted to offer a paradigm of behaviour and of communication».

L'avversione ateniese contro la *deinotes* oratoria risponde allo stesso principio: i cittadini riuniti in *Ekklesia* devono disporre di una informazione corretta, e non essere condizionati dall'abilità retorica del *rhetor*, che si configura dunque come un inganno (è un aspetto su cui insiste Cleone nel dibattito su Mitilene)¹¹⁰. Ciò spiega sul piano ideale che l'ostracismo sia stato utilizzato, in alcune occasioni, anche per colpire coloro che eccellevano per capacità oratoria (cf. Plut. *Nic.* 6, 1)¹¹¹.

Sicuramente è una posizione comodamente deresponsabilizzante¹¹², che non tiene conto delle colpe di chi comunque si lasciava ingannare¹¹³, ma è coerente con l'idea che le decisioni del *demos* siano un «decidere dopo aver ascoltato» e che tale 'ascolto' non debba essere condizionato da elementi di disturbo (come lo stesso Nicia ricorda espressamente in una sua comunicazione all'Assemblea durante la spedizione in Sicilia)¹¹⁴. Ed è, a conti fatti, una posizione non così lontana da quella della riflessione politica contemporanea, che, in caso di elezioni che premiano cattivi candidati sostenitori di cattive politiche, insiste spesso non sulla responsabilità degli elettori, ma su quelle del sistema dell'informazione che impedisce agli elettori una visione corretta della situazione¹¹⁵.

¹¹⁰ Vd. Thuc. III 37, 2; 38, 2; 38, 5; si veda pure 38, 7 (gli Ateniesi sono «vinti dal piacere dell'ascolto», ἀκοῆς ἡδονῆ ἡσώμενοι). Cf. Mader 2017, 15: nella rappresentazione di Cleone «The agonistic spiral [...] fuels the demand for illusion-as-entertainment and further disconnects the audience from reality». La riflessione greca sul ruolo, spesso negativo, della retorica politica è illustrata da Yunis 1996.

¹¹¹ Così potrebbe essere avvenuto per Damone, il cui ostracismo è attribuito, da Plutarco, anche alla sua *deinotes*: vd. Mosconi 2017, 80-81. In generale sulla avversione democratica contro la *deinotes* oratoria vd. Ober 1989, 166-181 e Hesk 2000, 209-215, 248-255.

¹¹² Perché invece, in caso di successo, era il *demos* ad intestarsi la buona decisione: singolare la consonanza fra [Xen.] *Ath. Pol.* 2, 17 e Pericle in Thuc. II 60, 4; 61, 2; 64, 1. Sulle accuse ai *rhetores* per decisioni regolarmente approvate dall'assemblea, e sull'atteggiamento di 'irresponsabilità' dell'*Ekklesia* (*aneuthynos akroasis*) vd. pure Diodoto in Thuc. III 43, 5.

¹¹³ Si vedano al riguardo le considerazioni di Tuci 2002-2003, 164-170, in particolare 170.

¹¹⁴ Vd. Thuc. VII 48, 3-4: qui Nicia afferma di essersi sentito costretto a proseguire la fallimentare campagna di Sicilia perché convinto che, se si fosse ritirato senza una approvazione formale, sarebbe stato incriminato: perché non avrebbero votato «gli stessi che avrebbero conosciuto i fatti vedendoli direttamente e non ascoltandoli attraverso la valutazione altrui [τὰ πράγματα ὡς περ καὶ αὐτοὶ ὀρῶντας καὶ οὐκ ἄλλων ἐπιτιμῆσει ἀκούσαντας γνῶσεσθαι], ma gli Ateniesi sarebbero stati persuasi dalle calunnie che qualcuno avrebbe lanciato con un bel discorso [εὖ λέγων]». Qui si prende atto che la corretta comunicazione delle informazioni è indebolita da due fattori: l'impossibilità di una verifica autoptica da parte dell'assemblea deliberante; l'intervento distortivo della lotta politica e della capacità oratoria.

¹¹⁵ La bibliografia sul tema è imponente. Basterà citare due volumi, uno d'ambito anglosassone, l'altro italiano: Farkas - Schou 2020; Cricenti - Gallone 2015.

L'attuale 'teoria deliberativa della democrazia' si fonda su un analogo presupposto: cattive decisioni sono figlie prevalentemente di carente informazione e di carente dibattito per la valutazione delle informazioni stesse; perciò il processo decisionale/elettorale deve incorporare al suo interno le occasioni per accrescere il livello di competenza dei decisori/elettori¹¹⁶. In quest'ottica, si comprende bene quanto è stato detto sui limiti della democrazia elettorale contemporanea, cioè che «il significato e il valore delle elezioni dipendono in modo sostanziale dalla possibilità di una discussione pubblica aperta»¹¹⁷.

Tutto ciò non esclude, in ambito ateniese, la consapevolezza che i cittadini avessero il dovere di informarsi, ma ciò poteva avvenire soprattutto con la partecipazione attiva e attenta ai momenti della vita politica: le fonti lasciano intravedere l'idea che il cittadino *deve* partecipare alla vita politica anche per divenire politicamente competente. La norma, attribuita a Solone, che imponeva al cittadino di 'prendere posizione' in caso di *stasis* portava con sé anche il dovere preliminare di avere conoscenza delle questioni al centro del dibattito politico; quando Pericle definisce «inutile» il cittadino che «non prende parte alle attività politiche» (Thuc. II 40, 2), tale inutilità non consiste semplicemente nel mancato impegno civico in sé, ma forse soprattutto nel fatto che un cittadino, non partecipando a *ta politika*, neppure acquisisce quella competenza politica (sia fattuale che procedurale) che potrà poi rendere 'utile' una sua futura partecipazione: una tale interpretazione è suggerita proprio dal testo tucidideo, in cui il giudizio di inutilità contro il cittadino non-partecipante è la conseguenza (vd. γάρ) del fatto che ad Atene, invece, anche i cittadini impegnati negli *erga* conoscono le questioni politiche in modo insufficiente (appunto partecipando)¹¹⁸.

L'idea che 'basta sapere per ben decidere' è una visione sicuramente ottimistica della situazione, sia per la democrazia ateniese che per quelle

¹¹⁶ Rimando a Van Reybrouck 2015, 88-95 e Brennan 2018, 101-103, da cui sarà agevole ricavare ulteriori riferimenti.

¹¹⁷ Così Amartya Sen, che così prosegue: «Le elezioni da sole possono essere disgraziatamente inadeguate, come è stato più volte dimostrato dalle stupefacenti vittorie elettorali dei tiranni al potere nei regimi autoritari, dall'Unione Sovietica di Stalin fino all'Iraq di Saddam Hussein» (Sen 2005, 8-9).

¹¹⁸ Per la norma soloniana vd. Solon fr. 38a-g Ruschenbusch (le testimonianze in Ruschenbusch 1966 e Ruschenbusch 2010 sono ora raccolte, con l'aggiunta di ulteriori fr. e traduzione in inglese, in Leão - Rhodes 2016, 59-63, con ampia discussione a 63-65); cf. la trattazione di Ampolo 1996, 317-318. A qualunque epoca appartenga, la norma soloniana promuove una «activist citizenry»: vd. Goldstein 1972. Per le parole di Pericle in Thuc. II 40, 2 vd. l'analisi *supra*, § 4.1. Il rapporto fra le parole di Pericle e la legge di Solone in Ehrenberg 1947, 48.

moderne¹¹⁹: storture ed eccezioni sono immancabili, tanto più in condizioni di squilibrio emotivo¹²⁰; spesso, nella realtà ateniese, una parte consistente dell'uditorio interveniva più o meno rumorosamente ad esprimere dissenso e così ostacolando una esposizione serena da parte dell'oratore e un ascolto attento da parte degli altri membri dell'Assemblea¹²¹; ma ciò non implica la falsità del principio generale. In fondo, tutto il 'terzo discorso' di Pericle in Tucidide è un richiamo del *demos* alla responsabilità della propria precedente decisione di approvare la

¹¹⁹ Per quanto riguarda il cattivo uso di informazioni valide nell'ambito delle scelte militari e di politica estera, vari esempi in Starr 1993, 150-152, relativi alla democrazia ateniese ma anche a quelle occidentali. Per il mancato ascolto dei dibattiti assembleari Wallace 2004. Per il dibattito sulla democrazia contemporanea, vd. Brennan 2018, 97-117.

¹²⁰ Come ad esempio avviene in Thuc. II 22, 1 e poi II 59, 2. Il corretto *krinein*, oltre ad informazioni corrette, richiede uno stato emotivo equilibrato, come ben sapeva Pericle: cf. Yunis 1991, 195 s. Si ricordi anche Arist. *Pol.* III 1286a32-35, discusso *supra*, § 3.5. Al contrario, Cleone cerca di impedire il ripensamento su Mitilene proprio sollecitando diverse emozioni nell'uditorio, cioè paura, sdegno, risentimento: cf. Andrews 1994, 26. Nel processo contro gli strateghi della battaglia delle Arginuse, le molte informazioni fornite all'*Ekklesia*, sia dapprima in una lettera degli strateghi e poi in alcuni interventi assembleari (Xen. *Hell.* I 7, 4-7), non servirono ad impedire una decisione riconosciuta erronea dagli stessi votanti; ma, come è noto, in questo caso furono attuate numerose forme di manipolazione, anche psicologica (cf. Tuci 2002-2003, 174 s., 178 nn. 121-122), anche con la diffusione di informazioni false lasciate cadere al momento opportuno, che configurano un effettivo 'inganno'. Conviene ripercorrere brevemente gli eventi narrati in Xen. *Hell.* I 7. In una prima votazione assembleare, anche sulla base dei dati raccolti (§§ 4-7) sembra prevalere la decisione di assolvere gli strateghi; ma la votazione viene interrotta per il sopravvenire dell'oscurità (§ 7). Prima della nuova riunione vengono attuate forme di pressione psicologica (§ 8) e infine la *Boule* interviene con una proposta di condanna collettiva (§ 9); durante l'Assemblea tale proposta viene sostenuta con la diffusione di informazioni non verificate (un tale si presenta in Assemblea sostenendo di essere uno dei pochi sopravvissuti e di essere stato incaricato dagli altri naufraghi di riferire al *demos* che gli strateghi si erano rifiutati di salvarli: § 11). Si svolge una seconda votazione, in cui la proposta di un processo individuale viene approvata contro la proposta della *Boule*; ma la votazione viene ribaltata grazie ad un ulteriore intervento di un membro della *Boule* (§ 34). Tutto ciò fornisce una qualche giustificazione all'accusa di 'aver ingannato il popolo' con cui, tempo dopo, furono perseguiti gli autori della proposta approvata dall'Assemblea (§ 35).

¹²¹ Un esempio illustre sono gli inviti a 'non fare chiasso' rivolti da Socrate all'uditorio nella *Apologia di Socrate* di Platone (vd. ad esempio 17c-d; 21 a; 30c, ecc.) nonché il vocare aggressivo e minaccioso dell'Assemblea contro Socrate in occasione del processo contro gli strateghi dopo la battaglia navale delle Arginuse (Plat. *Apol.* 32b-c). Su tale aspetto, per il IV secolo, vd. Thomas 2016. Tuttavia l'intervento del pubblico nel corso del dibattito assembleare poteva essere anche espressione di una attiva partecipazione alla discussione, con effetti positivi sulla qualità del dibattito: vd. Roisman 2004 e Canevaro 2019b, 359-362.

proposta strategica di Pericle, senza farsi condizionare dall'ira (*orge*): ma ciò viene fatto da Pericle appunto insistendo sulla veridicità, completezza e chiarezza delle informazioni fornite al momento della decisione¹²². Del resto qui ci si occupa di rappresentazioni, non della loro aderenza ad una realtà che è peraltro sempre mutevole e variegata: come è stato detto la «democrazia è un principio e una parola. Non ne diminuisce il valore il fatto che tra principio e realtà, tra parola e fatti sussista un iato»¹²³.

Eppure, è comunque vero che la quantità, la qualità e la varietà delle occasioni in cui un cittadino ateniese era coinvolto in discussioni politiche era ben maggiore di quanto avvenisse a Sparta (ove l'Apella si riuniva una volta al mese) o di quanto avvenisse nelle democrazie moderate esaltate da Aristotele e da Isocrate, in cui le occasioni di dibattito aperto a tutti erano volutamente ridotte al minimo. Ad Atene la partecipazione alle *Ekklesiai* non era obbligatoria, è vero, ma costituiva una possibilità che si ripeteva quaranta volte l'anno¹²⁴; la partecipazione alla *Boule*, che finiva per essere quasi obbligata per effetto del sorteggio e del divieto di essere *buleuti* più di due volte, rappresentava un anno di 'formazione civica', pagato dallo Stato, in cui peraltro lo svolgimento dell'incarico come *priti* rappresentava un periodo di formazione intensiva¹²⁵; e se non si era direttamente *buleuti*, era inevitabile avere un *buleuta* fra i propri contatti sociali, da cui era possibile ricavare un'idea abbastanza diretta delle questioni politiche¹²⁶, non mediata o deformata da organi di stampa e/o dalla propaganda di partiti organizzati.

¹²² Vd. Thuc. II 60, 1; 60, 6-7; 61, 2; 62, 2 («vi potrebbero bastare quegli argomenti con cui più volte in altre occasioni ho dimostrato ecc.»). Anche l'affermazione che la peste è stata «l'unico evento fra tutti che è stato superiore alla nostra previsione» e che esso fa parte dei *daïmonia*, «gli eventi dovuti agli dèi» (II 64, 1-2) serve a ribadire l'assoluta correttezza della precedente comunicazione da parte di Pericle.

¹²³ Musti 1995, xxv.

¹²⁴ Cf. Sinclair 1988, 68-73 e Ober 2008, *passim*, sull'ampia partecipazione a decisioni politiche e giudiziarie stimolata dalla costituzione ateniese.

¹²⁵ Sul ruolo educativo della partecipazione alla *Boule*, vd. Sinclair 1988, 103-104 (che evidenzia il valore formativo della *priti*) e Ober 2008, 142-151. Come giustamente osserva Sinclair 1988, 66, proprio la facilità di accesso alla *Boule* implicava per i cittadini ateniesi anche una responsabilità nell'acquisire una qualche competenza politica.

¹²⁶ Su questo aspetto insiste efficacemente Ober 2008, 134-142; cf. Ober 2021, 478: «Over time, every Athenian citizen who cared to avail himself of it had easy and redundant access to men who had served on the Council and had faced a variety of crises and impasses. Both their successes and their failures became part of the general lore passed on across local social networks. Former Councilors' accounts of their experience served as an incentive to future Councilors».

In molti casi, la discussione precedeva e seguiva la riunione assembleare; nel caso del ripensamento sulla punizione per Mitilene, proprio la discussione esterna all'*Ekklesia* fu determinante nel migliorare la qualità delle decisioni prese¹²⁷. In questa prospettiva, è irrilevante se all'interno dell'*Ekklesia* o della *Boule* la maggior parte dell'uditorio si limitava ad ascoltare gli interventi di pochi membri, senza che vi fosse un dialogo diretto fra i partecipanti¹²⁸, nelle forme auspicate dalla moderna 'demo-

¹²⁷ Vd. Cammack 2021, 158-63, che cita vari riferimenti, nelle fonti, a discussioni e riflessioni politiche che si svolgevano in contesti informali, dalla strada fino all'interno delle case: vd. in particolare Isoc. VIII 52; Demosth. *Exord.* XIV. Vd. Cammack 2021, 151, per il riferimento alla vicenda di Mitilene, su cui vd. Thuc. III 36, 4-5: il racconto di Tucidide implica che la nuova convocazione dell'*Ekklesia* avvenne in risposta a conversazioni diffuse, con cui i pritani presero consapevolezza della mutata volontà dei cittadini; il mutamento stesso va attribuito a «overnight discussions». Sull'importanza dell'«every-day talk» anche nella riflessione politologica contemporanea vd. Cammack 2021, 166, con ulteriori rimandi; in particolare, sulle occasioni non-istituzionali in cui un Ateniese entrava in contatto con questioni politiche, vd. Gottesman 2014, dedicato a *Politics and the Street in Democratic Athens*.

¹²⁸ È questa la tesi di Cammack 2021, animata dall'intento di mostrare che la democrazia ateniese non possa essere presa a modello dai teorici contemporanei della democrazia deliberativa (1-4): la studiosa mostra che il verbo *bouleuesthai* utilizzato nelle fonti per indicare l'attività politica del *demos* indica il momento della votazione, non quello della discussione, comunque non solo (9-13); inoltre passa in rassegna vari contesti assembleari della democrazia ateniese (le giurie dei tribunali: 4-7; l'*Ekklesia*: 7-16; la *Boule*: 17-22; le assemblee dei demi: 22-23; la 'strada': 23-28) per mostrare che in molti di essi non c'era discussione istituzionalizzata fra i membri, oppure fra i membri e gli oratori, ma solo ascolto di alcune proposte e votazione. Se le argomentazioni portate appaiono convincenti per le giurie e in parte per l'*Ekklesia*, nel caso della *Boule* e delle assemblee dei demi la Cammack ricorre solo ad *argumenta ex silentio*, sull'assenza di notizie circa discussioni fra molti membri di questi organi (vd. 20, 22-23). Ma deve ammettere comunque che l'esistenza di discussioni informali fra i membri di questi organi non può essere negata, ed anzi appare probabile (vd. 22 e 23). Ed è vero che «discursive deliberation was certainly not required in political decision-making processes» (29). Ma il punto è un altro: ciò che avvicina la democrazia ateniese ai *desiderata* della moderna 'teoria deliberativa della democrazia' non è l'esistenza di una discussione collettiva e istituzionalizzata all'interno delle riunioni ufficiali (comunque non assente), ma una complessiva disponibilità di occasioni in cui il cittadino era portato a riflettere sulle decisioni, e a confrontarsi con altri cittadini, portatori di visioni e interessi diversi (il che, peraltro, concorreva a quella 'saggezza della moltitudine' teorizzata da Aristotele ma, come si è visto, presente come concezione nel dibattito politico di V secolo a.C.: vd. *supra*, § 3.6.). La stessa Cammack ammette che l'ampia partecipazione poteva avere come effetto quello di «to encourage a great deal of meaningful dialogue about political issues – deliberation in the modern sense» (Cammack 2021, 167). Infine, si ricorderà che comunque il Pericle dell'*Epitafio* considera la discussione preliminare alle decisioni un tratto qualificante della democrazia ateniese (Thuc. II 40, 2): l'assenza di un momento istituzionalizzato di discussione è secondario, rispetto ad una prassi che poteva realizzarsi in innumerevoli occasioni, formali e informali. In ogni caso, Canevaro 2019b ha mostrato, con ampiezza di riferimenti, l'attenzione con cui i meccanismi procedurali

crazia deliberativa': il fatto stesso, ripetuto e frequente, di essere esposti a dibattiti, e comunque la possibilità di discuterne anche fuori del ristretto momento assembleare costituiva comunque una notevole forma di 'educazione politica'. Appare perciò ingiustificata l'osservazione sarcastica del Socrate platonico nel *Protagora* (319d4) secondo cui nell'Assemblea di Atene chi cercava di fare una proposta lo faceva «senza averlo imparato da nessun altro», οὐδαμῶθεν μαθὼν. Perché l'apprendimento c'è ma è informale: cosa che infatti Protagora intende mostrare nella prosecuzione del dialogo (vd. *supra*, § 4.1.) e che poté avvenire prima della spedizione in Sicilia (vd. *infra*, § 5.3.).

L'uso del sorteggio per accedere ad un gran numero di *archai*, oltre ad avere altre motivazioni, aveva anche l'effetto non trascurabile di condurre un gran numero di cittadini a conoscere direttamente aspetti ed ambienti della vita cittadina diversi da quelli in cui si era solitamente coinvolti, accrescendo dunque la competenza 'politica' (nel senso più ampio) del singolo: un aspetto che viene sottolineato anche dalla moderna riflessione politologica¹²⁹. La frequenza delle occasioni di dibattito e il coinvolgimento diretto nelle scelte politiche (o organizzative, quando si ricopriva una *arche*, per quanto modesta) erano una costante educazione alla pratica della cittadinanza¹³⁰.

Lo stesso effetto potevano averlo anche altri momenti della vita collettiva ateniese: molti Ateniesi potevano assistere, attraverso le tragedie e le commedie rappresentate a teatro, a veri e propri dibattiti fra tesi contrapposte, che molto spesso riguardavano proprio la corretta gestione della comunità; l'impegno militare sulle triremi offriva una percezione diretta dei problemi della politica estera ed economica ateniese, per quanto limitato e temporaneo fosse tale contatto; perfino la partecipazione ai *choroi* era una occasione di incontro e condivisione (e di educazione alla

e le norme informali ma comunque consapevoli con cui si svolgevano le riunioni assembleari facevano sì che i votanti acquisissero, prima di giungere al voto, una informazione il più possibile ampia (vd. anche Canevaro 2018), e come fosse consueta, nelle riunioni assembleari, una pluralità di interventi, molti dei quali non si traducevano in proposte (Canevaro 2019b, 367 ss., con vari efficaci esempi da Tucidide).

¹²⁹ Cf. Sintomer 2007.

¹³⁰ Ober 2008, 267: «The institutionalized processes of self-government, along with the flourishing economy and burgeoning state capacity they supported, extended and deepened democratic culture by embedding culture in practices: as sharers in a democratic culture, Athenians rationally chose to participate in the productive work of citizenship. Their choices in turn constantly re-created and sustained their culture». Cf. Canevaro 2019b, 363-364 (con rimandi bibliografici agli studiosi della teoria deliberativa della democrazia) e Cammack 2021, 164: «public debate was itself a direct effect of mass voting».

collaborazione)¹³¹. A tutto ciò va aggiunta, banalmente, la trasmissione di informazioni sul passato dalle generazioni più anziane alle più giovani¹³².

Da questo punto di vista, la democrazia ateniese trionfa, anzi, nel confronto con le democrazie contemporanee, nelle quali, in assenza di un attivo impegno del singolo nel formarsi una opinione, l'unico momento di 'formazione civica' del cittadino e di contatto con la sfera del politico si riduce ai cinque minuti di permanenza nel seggio elettorale, senza uno scambio neppure visivo con gli altri cittadini. A questo riguardo, vale la pena osservare che l'assenza del voto segreto tipica della votazione per alzata di mano praticata in Assemblea (un gesto di cui era sentito il peso simbolico, come ricorda Eschilo con quella che è forse la prima attestazione del termine *demokratia*, anche se in forma di perifrasi)¹³³ poteva comportare sicuramente una minore libertà nell'esprimere liberamente il proprio voto, ma nello stesso tempo imponeva un maggior senso di responsabilità al votante, cosa invece del tutto assente nelle pratiche elettorali attuali¹³⁴.

Intervengono, inoltre, fattori intrinseci. Le democrazie attuali contano in genere milioni o decine di milioni di membri, e ciò rende irrilevante l'impegno politico del singolo; il meccanismo della democrazia rappresentativa e la complessità delle questioni in gioco rendono poco evidente

¹³¹ Sulla «Athenian trireme, school of democracy» vd. Strauss 1996. Quanto all'effetto specifico di educazione al dibattito politico che poteva avere il teatro attico (così ricco di *agones* argomentativi), è un aspetto così ovvio che non occorre insistervi (basterebbe citare Aristoph. *Nub.* 518-562, che esalta la capacità del commediografo di offrire trame raffinate a spettatori intelligenti); comunque, sul teatro ateniese come spazio di riflessione su meriti e demeriti, successi e limiti del regime democratico in vigore ad Atene vd. Goldhill 1987. Vd. infine Azoulay - Ismard 2018, 51-55 sui *choroi* come espressione, nella loro molteplicità, della molteplicità dei raggruppamenti sociali in cui si articolava la società ateniese, e come occasione di diffusione e trasmissione dei valori civici (in particolare 54, su Plat. *Leg.* II 664b-665c ove la *polis* è vista come 'coro di cori'). Sulla fitta rete di occasioni informali o comunque non politiche e non civiche in cui gli Ateniesi venivano reciprocamente in contatto, e sul ruolo di tali occasioni come momento di formazione di una coscienza comunitaria vd. Ismard 2010, che definisce Atene appunto «la cité des réseaux».

¹³² Canevaro 2019a, 139-141.

¹³³ Aesch. *Suppl.* 604 su cui cf. Asheri 2002, 2-3. Cf. Cartledge 2007, 161: la democrazia ateniese era *face-to-face* anche nel senso che «the voters where in full view of each other».

¹³⁴ Cf. Canevaro 2018, 134-136: la *cheirotonia* incoraggiava sì una certa dose di conformismo, con i problemi che ne derivavano, ma implicava la necessità per tutti i votanti di «to choose positions that were argumentatively defensible – fulfilling, therefore, even with their votes one of the basic conditions of deliberation» (134). Cf., in riferimento alla politica contemporanea, Breannn - Pettit 1990: il voto palese obbliga a rendere il proprio dissenso «discursively defensible».

e perfino oggettivamente debole il rapporto di causa-effetto fra scelte degli elettori e ‘buon governo’, e ciò riduce il senso di responsabilità del singolo elettore nell’acquisire informazioni e competenza¹³⁵. Al contrario, anche nella eccezionalmente popolosa Atene, la possibilità del singolo cittadino di incidere sul corso delle decisioni collettive era, in termini strettamente numerici maggiore di molti ordini di grandezza rispetto a quella della quasi totalità delle democrazie moderne ed ulteriormente amplificata dalla possibilità di intervenire direttamente nelle occasioni di voto e discussione; le decisioni prese avevano effetti più diretti e immediati: chi votava percepiva il peso del proprio voto¹³⁶. Non è un caso se le proposte politiche attuali che si ispirano alla democrazia ateniese cercando di recuperare elementi di democrazia diretta puntano comunque alla creazione di assemblee di dimensioni ristrette (paragonabili a quelle della *Boule* ateniese)¹³⁷.

Alla luce dei confronti appena svolti, con la realtà greca e con quella contemporanea, appare perlomeno frettoloso sostenere che le parole di Pericle in Thuc. II 40, 2 sono pronunciate «pour les besoins de la propagande»¹³⁸.

¹³⁵ Nel mondo attuale, mentre nella vita quotidiana «tendiamo a essere puniti per la nostra irrazionalità epistemologica [...], in politica la nostra influenza è talmente bassa che possiamo permetterci di indulgere in pregiudizi e convinzioni politiche irrazionali» (così Brennan 2018, 90). Cf. *ibid.*, 72: «I singoli cittadini non hanno quasi alcun potere nei confronti del governo, e i singoli voti hanno un valore atteso pari quasi a zero. I cittadini non investono nell’acquisizione di conoscenza politica perché questa conoscenza non paga».

¹³⁶ A questo riguardo, è interessante notare che il problema della ‘competenza’ è alla base anche della richiesta di Aristotele che il numero dei cittadini sia contenuto entro il limite che permetta di vederli tutti insieme (*eusynoptos*: vd. *Pol.* VII 1327a1-2). Nella discussione che segue, Aristotele è esplicito nel collegare la limitazione del numero dei cittadini alla necessità di assicurare che tutti i membri della comunità politica possano conoscere i propri concittadini, per esprimere un voto consapevole nel momento dell’assegnazione delle cariche: «nell’ambito giudiziario e nella distribuzione delle cariche secondo il merito, è necessario che i cittadini conoscano a vicenda le loro qualità», e «non è giusto procedere a caso, come invece avviene in modo evidente dove c’è troppa popolazione» (*Pol.* VII, 1326b14-21; cf. 1326b24). Anche se Aristotele dapprima richiama motivazioni di tipo ideale e astratto (un numero smisurato non può avere ordine: 1326a30 ss.) o banalmente pratico (l’impossibilità per un araldo di farsi udire da un pubblico troppo numeroso: 1326b7-8), il problema principale è quello dell’effettiva conoscenza della realtà politica da parte dei cittadini. Sulla questione vd. Coppola 2013.

¹³⁷ Per una rassegna di tali proposte (come ad esempio il *minipopulus* proposto da Robert Dahl o il *deliberative poll* ideato da James Fishkin) vd. Hansen 2005, 51-55.

¹³⁸ Così Ruzé 1997, 506, per il quale le fonti sembrano ignorare «les difficultés que rencontrent les paysans pur exercer leur métier de citoyen». Lo stesso Ruzé (507 ss.) ipotizza comunque varie spiegazioni su come gli Ateniesi riuscissero a conciliare attività agricola e partecipazione alla vita politica. Cf. Sinclair 1998, 191-202, sui diversi fattori

4.4. IN DEMOCRAZIA BASTA UNA COMPETENZA ESSENZIALE, CHE È PER DEFINIZIONE ALLA PORTATA DI TUTTI

Se la ‘quarta tesi democratica’ considera tutti i cittadini sufficientemente competenti per effetto della *politeia* stessa, la ‘quinta tesi democratica’ egualmente attribuisce a tutti i membri della comunità una sufficiente competenza politica, ma la presenta come connaturata al fatto stesso di essere un cittadino: se essa non nega che il *demos* possa essere meno competente rispetto alle *élites*, rende irrilevante il problema sulla base del principio che il livello di competenza necessario per partecipare al processo decisionale è comunque alla portata di tutti, proprio perché esiste una comunità politica.

Si vedrà più avanti quali testi di V secolo a.C. o comunque relativi al V secolo a.C. riflettono una tale concezione. In primo luogo, tuttavia, è utile ancora una volta constatare come anche tale concezione, come le altre ‘tesi democratiche’ finora passate in rassegna, trova un significativo parallelo nella teoria democratica contemporanea. Si tratta di quello che Dahl ha definito come «Principio Forte di Eguaglianza»¹³⁹ vedendo in esso «l’assunto più significativo e controverso del processo democratico»¹⁴⁰. Questa è la formulazione che ne fornisce Dahl: qualora «una associazione umana, reale o immaginaria, necessiti di decisioni collettive vincolanti per tutti i suoi membri», i sostenitori della democrazia partono dall’assunto seguente:

Tutti i membri sono sufficientemente qualificati, nel complesso, a partecipare alla formulazione delle decisioni collettive vincolanti per l’associazione che influenzano significativamente il loro bene o i loro interessi. In ogni caso, nessuno è qualificato in misura così decisamente superiore agli altri che gli si possa affidare interamente il compito di prendere decisioni collettive e vincolanti.¹⁴¹

che ostacolavano (191-196) oppure favorivano (196-202) l’effettiva partecipazione di tutti i cittadini alla vita politica.

¹³⁹ Dahl 1997, 139.

¹⁴⁰ Dahl 1997, 150.

¹⁴¹ Dahl 1997, 139. Come è ovvio, la portata del «Principio Forte di Uguaglianza» non si estende in assoluto a tutti i membri (i bambini ne sono esclusi: Dahl 1997, 140; così ne sono esclusi individui con evidenti minorazioni psichiche e cognitive); in democrazia, però, vige la «Presunzione di Autonomia Personale» (Dahl 1997, 142-144) in base alla quale, «in assenza di una palese dimostrazione del contrario, ognuno dovrebbe essere ritenuto il migliore giudice del proprio bene o dei propri interessi» (corsivo nel testo originale). Si tratta, chiaramente, di una «regola prudenziale» (143), che, in quanto tale, può prevedere eccezioni in caso ci sia appunto una ‘palese dimostrazione del contrario’. D’altro canto, è evidente che la portata del Principio può variare secondo i periodi storici

Come osserva Dahl, l'assunto comprende

due frasi che non sono proposizioni strettamente equivalenti. La prima asserisce che tutti i membri dell'associazione soddisfano un accettabile criterio di competenza. La seconda nega che esistano membri i quali possiedono qualifiche tanto eccezionali da poter pretendere di governare da soli. La prima implica un ipotetico limite *inferiore*, la seconda un ipotetico limite *superiore*, un livello massimo di competenza che nessun membro raggiunge.¹⁴²

Ebbene: qualcosa di molto simile al Principio Forte di Eguaglianza, anche nella duplice articolazione concettuale appena menzionata, è presente anche nelle argomentazioni utilizzate dai difensori del 'buon governo democratico' nel mondo greco di V secolo a.C., anche se espresso in forme meno dirette e talora meno evidenti (tanto da essere sfuggite all'attenzione degli studiosi)¹⁴³. D'altra parte, il già visto passo della *Metafisica* di Aristotele secondo cui nessuno è capace da solo di raggiungere la verità e nessuno ne è del tutto alieno¹⁴⁴ appare del tutto equivalente alla formulazione fornita da Dahl, pur non essendo inserito da Aristotele in una riflessione politica.

La formulazione più esplicita, anche in questo caso, è data dal Protagora dell'omonimo dialogo platonico. Si tratta di affermazioni ben note, la cui importanza è giustamente sottolineata dagli studiosi¹⁴⁵. Perciò è sufficiente citare i due passi forse più significativi, il primo dei quali for-

e i contesti sociali: fino all'introduzione del suffragio universale maschile e femminile, le donne ne sono state escluse, sulla base appunto di una postulata dis-eguaglianza del sesso femminile, consistente in una congenita inferiorità di carattere intellettuale ovvero emotivo o di entrambi i tipi.

¹⁴² Dahl 1997, 139 (corsivi nel testo originale).

¹⁴³ Anche se Morris 1996, riprendendo il quadro concettuale di Dahl, pone al centro della propria analisi la nascita e lo sviluppo del Principio Forte di Eguaglianza nella Grecia arcaica, in realtà le fonti da lui utilizzate (archeologiche e testuali) sono utili maggiormente a definire lo sviluppo di una «middling tradition» ostile alle manifestazioni di superiorità proprie della aristocrazia: «an ideological construct, allowing all citizens to locate themselves in the middle» (40). Presente già nell'VIII secolo a.C., questa tradizione di pensiero poi sfocia, alla fine del VI secolo a.C., nel Principio Forte di Eguaglianza, fondato sul criterio della nascita (Morris 1996, 41-42).

¹⁴⁴ *Metaph.* II 993a30-b3, su cui vd. *supra*, § 3.5.

¹⁴⁵ Raaflaub 1996, 142 n. 34: «Protagoras has produced for the first time in human history a theoretical basis for participatory democracy». Perfino gli scettici circa l'esistenza di una 'teoria democratica della democrazia' nel mondo greco riconoscono l'importanza di questo testo: vd. Jones 1957, 46-47; Finley 1982, 28, per il quale questo è l'unico esempio di un abbozzo di «teoria politica della democrazia». L'intento di questo saggio è appunto mostrare che questo non è assolutamente un esempio unico.

nische giustificazione teorica all'affermazione che tutti hanno comunque un livello sufficiente di capacità politica:

- (a) όταν δὲ εἰς συμβουλήν πολιτικῆς ἀρετῆς ἴωσιν, ἦν δεῖ διὰ δικαιοσύνης πᾶσαν ἰέναι καὶ σωφροσύνης, εἰκότως ἅπαντος ἀνδρὸς ἀνέχονται, ὡς παντὶ προσῆκον ταύτης γε μετέχειν τῆς ἀρετῆς ἢ μὴ εἶναι πόλεις.

quando si radunano in assemblea per questioni che riguardano la virtù politica, e si deve quindi procedere esclusivamente secondo giustizia e temperanza, è naturale che essi accettino il consiglio di chiunque, convinti che tutti, di necessità, partecipino di questa virtù, altrimenti non esisterebbero Città. (Plat. Prot. 322e-323a)¹⁴⁶

- (b) ὅστις σοὶ¹⁴⁷ ἀδικώτατος φαίνεται ἄνθρωπος τῶν ἐν νόμοις καὶ ἀνθρώποις τετραμμένων, δίκαιον αὐτὸν εἶναι καὶ δημιουργὸν τούτου τοῦ πράγματος, εἰ δέοι αὐτὸν κρίνεσθαι πρὸς ἀνθρώπους οἷς μήτε παιδεία ἐστὶν μήτε δικαστήρια μήτε νόμοι μηδὲ ἀνάγκη μηδεμία διὰ παντὸς ἀναγκάζουσα ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι, ἀλλ' εἶεν ἄγριοί τινες.

un uomo che ti sembra ingiustissimo fra quanti sono educati nella società e nel rispetto delle leggi risulterebbe un uomo giusto e addirittura un maestro di giustizia, se dovessi giudicarlo rispetto a uomini che non hanno avuto una formazione spirituale, né tribunali, né leggi, né alcun mezzo di costrizione che in ogni modo li obbligasse a praticare la virtù, e che fossero selvaggi. (Plat. Prot. 327c-d)¹⁴⁸

Poiché, per definizione, non può esistere una *polis* senza la condivisione di un livello per quanto minimale di *arete politike*, allora Protagora può ben affermare che la *politike arete* è posseduta da tutti i cittadini¹⁴⁹. Il che è perfettamente corrispondente alle teorizzazioni politologiche attuali citate *supra*, secondo cui la democrazia si fonda sull'assunto che esiste «un livello *minimo* di competenza che *tutti* i membri [della comunità politica] raggiungono».

Ma la similarità non si ferma qui. Poche righe oltre, Protagora aggiunge:

πάντες διδάσκαλοι εἰσιν ἀρετῆς καθ' ὅσον δύνανται ἕκαστος.

tutti sono maestri di virtù [politica], per quanto è in grado ciascuno. (Prot. 327e1-2)

¹⁴⁶ Traduzione di G. Reale in Reale 1996, *ad loc.* Questa concezione viene ripresa dalla definizione aristotelica dell'uomo come «animale politico», cioè «animale naturalmente capace di vivere in una comunità politica», come nota Raaflaub 1996, 143.

¹⁴⁷ L'interlocutore è Socrate.

¹⁴⁸ Traduzione di G. Reale in Reale 1996.

¹⁴⁹ Per una precedente menzione della *politike arete* vd. 323a1; prima Protagora aveva parlato di *politike techné* in 319a3, 322b4, ecc. Cf. 327a1, con altra formulazione: τῆς ἀρετῆς, εἰ μέλλει πόλις εἶναι, οὐδένα δεῖ ἰδιωτεύειν.

Questa è una formulazione notevole, perché attribuisce a tutti la possibilità di essere ‘maestri’, cioè di poter esprimere un giudizio indipendente, almeno occasionalmente. Si riconosce qui la seconda proposizione in cui si articola il Principio Forte di Eguaglianza evidenziato da Dahl, cioè che «nessuno è qualificato in maniera così decisamente superiore agli altri che gli si possa affidare interamente il compito di prendere decisioni collettive e vincolanti»: infatti, affermare che ‘tutti sono maestri di virtù politica’ vuol dire anche che tutti possono imparare qualcosa dagli altri, e quindi che nessuno possiede un livello tale, così elevato, di *politike arete* da non aver bisogno dell’insegnamento che può derivargli dall’interscambio con altri membri della comunità (quell’interscambio di cui parla in *Prot.* 327a-b).

Aristotele riprende una concezione analoga quando, nella già vista discussione circa la capacità dei molti di arrivare ad una decisione migliore di un singolo individuo eccellente, afferma che, quando i molti si riuniscono in una assemblea (συνελθόντας; *Pol.* III 1281b1), «ciascuno ha una porzione di virtù morale e intelligenza», μόριον [...] ἀρετῆς καὶ φρονήσεως. Merita attenzione il termine μόριον utilizzato da Aristotele: μόριον, infatti, non designa ‘una parte’ concepita come deficitaria rispetto ad una ipotetica completezza (concetto che in greco è espresso da μέρος), ma indica la «costituent part, member» (tanto da poter indicare le membra di un corpo), e, con questo valore, sta in opposizione rispetto a μέρος, «mere part»¹⁵⁰. Con il semplice utilizzo di questo vocabolo Aristotele sta dicendo che *arete* e *phronesis*¹⁵¹ di una assemblea deliberante sono una totalità organica, alla quale ogni singolo componente dell’assemblea apporta una parte costitutiva, che completa l’incompletezza altrui: ognuno, dunque, può contribuire con qualcosa di utile che gli altri membri della medesima assemblea non possiedono; oppure, espresso alla maniera di Protagora, ognuno è maestro di *arete*¹⁵² per gli altri membri del gruppo. Risulterà evidente, peraltro, il rapporto della tesi di Protagora sul ‘reciproco insegnamento’ in cui tutti sono coinvolti con la ‘terza tesi democra-

¹⁵⁰ Così il *GEL*, s.v. II. Il valore di μόριον è totalmente ignorato da Cammack 2013b, 190, la quale non si rende conto che l’uso di μόριον in relazione alle ‘parti’ di opere musicali e poetiche, nel medesimo contesto argomentativo (*Pol.* III 1281b8-10) non può che riferirsi a ‘componenti costitutive’ (e quindi differenti), non a parti indifferenziate.

¹⁵¹ Torna ancora una volta la solita coppia di doti morali e doti intellettuali come elementi entrambi determinanti per l’accesso alla corretta deliberazione: vd. *supra*, §§ 2.1. e 2.2.

¹⁵² Si ricordi che, nelle parole di Protagora, l’*arete* è *arete politike*, e comprende dunque *arete* in senso morale e *phronesis*: nei fatti, l’*arete* protagorea corrisponde alla formulazione binaria *arete* e *phronesis* oppure di *etbe* e *dianoia* utilizzata da Aristotele in *Pol.* III 1281b3-5.

tica': perché tale 'reciproco insegnamento' si può realizzare nell'ambito della vita quotidiana, ma ovviamente ha la sua sede naturale e più facile nel dibattito assembleare.

È appunto da questa duplice affermazione – (1) tutti hanno un livello minimale di competenza: *Prot.* 327c-d; (2) nessuno è così competente da poter decidere da solo il meglio per tutti: *Prot.* 327e1-2 – che deriva la positività oggettiva (e non solo il diritto soggettivo) che tutti possano intervenire nelle decisioni pubbliche, che ogni cittadino (non solo il migliore, il più competente) sia *symbolos* della comunità. Lo afferma Protagora quasi all'inizio della discussione, ricordando che gli Ateniesi

πάντ' ἄνδρα εικότως ἀποδέχονται περὶ ταύτης τῆς ἀρετῆς σύμβουλον διὰ τὸ ἡγεῖσθαι παντὶ μετεῖναι αὐτῆς.

accettano, come è naturale, che ogni uomo sia loro consigliere per quanto riguarda la capacità politica, poiché ritengono che ne sia comparsa ogni individuo. (*Prot.* 323c2-3)

Il passo merita attenzione, per la formulazione della frase e in particolare per l'espressione διὰ τὸ ἡγεῖσθαι: qui, in modo più esplicito che altrove, Protagora non presenta tale concezione come propria, ma la attribuisce agli Ateniesi in generale (lo stesso avviene poco dopo, quando questa convinzione è attribuita indifferentemente a «tutti gli uomini») ¹⁵³. Insomma: qui non è in gioco l'idea isolata di un filosofo; questa è la giustificazione democratica e popolare della democrazia.

Il concetto si ritrova, non a caso, sulle labbra di un fervente democratico quale Anito. Nel *Menone* egli viene fatto intervenire nella discussione sviluppatasi fra Socrate e Menone sul tema dell'insegnabilità della virtù (enunciato all'inizio del dialogo, in 70a-71b) e, in particolare, sulla questione se ci siano maestri di virtù e su chi siano (89b-95a). Dopo aver negato che i Sofisti siano maestri di virtù, Anito enuncia la sua tesi: tutti gli Ateniesi che siano uomini onesti (τῶν καλῶν κάγαθῶν) sono maestri di virtù politica (*Plat. Men.* 92e-93a) ¹⁵⁴. Anito usa l'espressione καλοὶ κάγαθοὶ (92e2) ma è evidente che la intende non in senso sociologico ma generico (vd. la ripresa da parte di Socrate in 92e5: οἱ καλοὶ κάγαθοὶ οὐτοί): perché afferma che ad Atene gli uomini *agathoi* sono stati e sono molti (πολλοὶ καὶ ἀγαθοὶ [...] ἄνδρες; 93a2). La sua tesi è la medesima di Protagora, seppure in termini meno estremi: il possesso della *politike arete* è cosa comune.

¹⁵³ *Plat. Prot.* 323a4-5: τῷ ὄντι ἡγούνται πάντες ἄνθρωποι πάντα ἄνδρα μετέχειν δικαιοσύνης τε καὶ τῆς ἄλλης πολιτικῆς ἀρετῆς.

¹⁵⁴ Che si tratti propriamente di virtù politica, è chiarito precedentemente, in 91a.

Ma già Simonide, nel famoso *Encomio a Scopa* (che non a caso è utilizzato da Protagora come base di discussione nel dialogo platonico), esprime una concezione simile¹⁵⁵. L'affermazione dell'inesistenza di un uomo perfetto e irreprensibile (vv. 5-7 e 14-18)¹⁵⁶ si accompagna all'apprezzamento e alla lode per «tutti, chiunque non compia nulla di turpe volontariamente» (vv. 19-21)¹⁵⁷, e all'affermazione che

ἔμοιγ' ἔξαρκεῖ ὄς μὴ ἄν κακὸς ἦ / μηδ' ἄγαν ἀπαλάμνος, εἰδὼς γ' ὄνασιπολιν
 δίκαν, / ὑγῆς ἀνὴρ.

a me basta chi non è né malvagio / né troppo incapace, ma che sappia
 almeno la giustizia che giova alla città¹⁵⁸, / un uomo sano. (Simon. fr. 542
 Page, 22-24)

L'utilizzo di termini limitativi (ἔξαρκεῖ, γε) e la litote ripetuta sottolineano che si tratta di qualità richieste ad un livello accessibile a tutti.

Nel testo ora citato di Simonide, come è evidente, sono presi in considerazione sia l'aspetto etico che quello intellettuale (ἀπαλάμνος), ma il primo è considerato più importante ed essenziale¹⁵⁹. Allo stesso modo la *politike arete* da tutti condivisa di cui parla Protagora ha una forte dimensione etica (vd. ad esempio *Prot.* 323a1, dove si parla dell'*arete* ἦν δεῖ διὰ δικαιοσύνης πᾶσαν ἰέναι καὶ σωφροσύνης); allo stesso modo, anche la teoria della democrazia di età contemporanea parte dal presupposto che «la maggior parte degli uomini possiede un senso fondamentale di ciò che è giusto o sbagliato, senza differenziazioni significative fra un gruppo e l'altro»¹⁶⁰. In ogni caso, la *politike arete* protagorea ha un valore più

¹⁵⁵ Simon. fr. 542 *PMG*. Sul carattere egualitario delle affermazioni di Simonide vd. Morris 1996, 38-39.

¹⁵⁶ Non sfuggirà il rapporto con la riflessione aristotelica sulla 'dottrina della saggezza della massa', che egualmente parte dal presupposto di una inevitabile imperfezione del singolo individuo: vd. *supra*, § 3.5.

¹⁵⁷ La formulazione del testo è particolarmente efficace, perché isola il πάντα dalla proposizione relativa-indefinita del verso successivo, lasciando emergere in prima battuta l'universalità della lode del poeta.

¹⁵⁸ Nella 'giustizia che giova alla città' torna ancora il criterio dell'utilità, ma riferito alla giustizia: è così ricomposta la dicotomia illustrata nel capitolo I. 'Essere giusti' è comunque utile.

¹⁵⁹ Si veda la posizione del γε e il fatto che ἄγαν è unito solo a ἀπαλάμνος. Circa ἀπαλάμνος, esso vale in generale 'inutile', 'incapace' (cf. LSJ, *GEL*, *s.v.*) e quindi, in questo contesto, 'incapace di pensare', 'sprovvéduto': vd. Gentili - Catenacci 2007, 280, *ad loc.*

¹⁶⁰ Così Dahl 1997, 87. L'idea che tutti gli esseri umani siano dotati di senso morale è centrale nella riflessione di uno dei maggiori filosofi politici del secondo Novecento, John Rawls: vd. Rawls 1971, 505 ss.

onnicomprensivo¹⁶¹ e comprende, necessariamente, anche la capacità del *symbouleuein*¹⁶², di fare proposte valide in ambito politico: in altri termini, il possesso della competenza politica (di nuovo la già vista associazione fra capacità intellettuali e qualità morali, che fanno il buon cittadino). Una competenza che tutti possiedono, anche il fabbro e il calzolaio¹⁶³: sia pure in misura diversa, cioè, come dice Protagora, «per quanto ciascuno è in grado» (καθ' ὅσον δύνανται ἕκαστος). Quest'ultima è una precisazione importante: si ammette l'esistenza di livelli diversi di competenza (sarebbe stato insensato negarla), ma viene negata la possibilità che vi siano cittadini privi comunque di un livello minimo sufficiente a svolgere il proprio ruolo. Proprio l'esistenza di diversi livelli di *politike arete* costituisce il presupposto che dà senso all'insegnamento di Protagora, volto a migliorare il livello di *euboulia* (318e-319a).

Oltre alle affermazioni di Protagora e di Anito (a loro attribuite da Platone, ma con il chiaro intento di rappresentare un caso tipico), vi sono testi di V secolo a.C. in cui emerge l'idea che in democrazia sia sufficiente un livello basilare di competenza politica e che tale livello sia sostanzialmente accessibile a tutti¹⁶⁴? Sì. Si tratta di un minimo passaggio dell'*Epi-tafio* di Pericle, ove si affronta il problema specifico della competenza politica vera e propria che è al centro di questa trattazione, e non quello di una generica e onnicomprensiva *politike arete*¹⁶⁵.

¹⁶¹ Vd. la formulazione volutamente molto ampia di Protagora in Plat. *Prot.* 323a4-5: πάντα ἄνδρα μετέχειν δικαιοσύνης τε καὶ τῆς ἄλλης πολιτικῆς ἀρετῆς.

¹⁶² Vd. 322e6-323a1 (εἰς συμβουλήν πολιτικῆς ἀρετῆς), 323c2-3 (περὶ ταύτης τῆς ἀρετῆς σύμβουλον), 324c5 (συμβουλεύοντος τὰ πολιτικά).

¹⁶³ Come osserva Protagora (Plat. *Prot.* 324c4-5), εἰκότως ἀποδέχονται οἱ σοὶ πολῖται [*scil.* gli Ateniesi, concittadini di Socrate] καὶ χαλκῆος καὶ σκυτοτόμου συμβουλεύοντος τὰ πολιτικά. Cf. *Prot.* 319d.

¹⁶⁴ Per il IV secolo, si considerino i vari testi in cui si pone una differenza fra il compito del *rhetor* e quello del cittadino comune, che ha bisogno solo di saper scegliere fra le proposte (vd. *supra*, § 3.4.). Interessante Demosth. *Exord.* XLV 2: ὑμεῖς τοῖνον οἱ πολλοὶ, καὶ μάλισθ' οἱ πρεσβύτατοι, λέγειν μὲν οὐκ ὀφείλεθ' ὁμοίως δύνασθαι τοῖς δεινοτάτοις: τῶν γὰρ εἰθισμένων τοῦτο τὸ πρᾶγμα: νοῦν δ' ἔχειν ὀφείλεθ' ὁμοίως καὶ μᾶλλον τούτων: αἱ γὰρ ἐμπειρίαὶ καὶ τὸ πᾶλλ' ἐορακέναι τοῦτ' ἐμποιοῦσι. Alla massa dei membri dell'*Ekklesia* è richiesto di avere *nous* (non *xynesis!*) ed *empeiria*: due qualità alla portata di tutti. In particolare, sull'*empeiria*, vd. le osservazioni nella parte finale di questo § 4.4.

¹⁶⁵ Ovviamente, è significativa la possibilità di istituire un parallelo fra la teorizzazione di Protagora (almeno come ci è nota attraverso il *Protagora* platonico) e l'ideologia democratica di Pericle (almeno come ci è nota attraverso il testo di Tucidide), anche se, come si è detto, le argomentazioni pro-democratiche di V secolo a.C. analizzate in queste pagine devono essere viste come un patrimonio condiviso, più che come creazione di singoli pensatori, ai quali si deve piuttosto la loro sistematizzazione. In ogni caso, sui rapporti fra Pericle e Protagora in relazione al pensiero politico vd. O'Sullivan 1995, 20-21; Mosconi 2008, 61-63 e 66-69 (e la bibliografia citata nei due studi).

Il passo in questione è Thuc. II 40, 2, là dove si afferma che gli Ateniesi impegnati negli *erga* sono comunque in grado di τὰ πολιτικά μὴ ἐνδεῶς γινῶναι. A quanto mi risulta, di fronte a questa formulazione, non ci si è mai posti una domanda: perché Tuciddide mette in bocca a Pericle la litote μὴ ἐνδεῶς, invece di un più diretto ἀρκούντως o anzi di un più lusinghiero καλῶς? Appare naturale pensare che tale formulazione attraverso una doppia negazione non sia casuale. Da una parte tale formulazione funziona come risposta esplicita alle accuse contro il *demos* accusato di avere una conoscenza nulla o insufficiente delle questioni oggetto di deliberazione (μὴ ἐνδεῶς si oppone, insomma, ad un implicito ἐνδεῶς)¹⁶⁶. Dall'altra, essa sottolinea il fatto che quel che si richiede ad un cittadino comune è solo una conoscenza 'non insufficiente': una formulazione molto prudente (perfino ἀρκούντως sarebbe stato più impegnativo)¹⁶⁷, che propone un obiettivo potenzialmente alla portata di tutti i cittadini: compresi appunto coloro che, essendosi dedicati agli *erga*, e quindi non avendo la piena disponibilità del loro tempo (come veniva contestato dal filone più moderato del pensiero antidemocratico: cf. *supra*, § 2.3.), non possono raggiungere la preparazione di coloro che hanno la «cura delle questioni politiche» (τῶν πολιτικῶν ἐπιμέλεια). Con μὴ ἐνδεῶς Pericle, dunque, non nega l'esistenza di diversi livelli di competenza, ma sottolinea che l'unica discriminante è il possesso di un livello di competenza «non insufficiente», raggiungibile da tutti i cittadini.

Allo stesso modo il già visto Simonide dichiara che «è sufficiente» un uomo «non troppo incapace» e ricorre come Pericle al campo semantico della 'sufficienza' e alla litote (ma si veda anche l'uso di γε¹⁶⁸); allo stesso modo Protagora, stando all'omonimo dialogo platonico, presenta la *arete politike* come una virtù in possesso di chiunque viva in una *polis*, «ciascuno per quanto è capace» (Plat. *Prot.* 327e); allo stesso modo la riflessione politologica contemporanea (Dahl), come si è visto, riconosce alla base della democrazia l'assunto secondo cui «tutti i membri sono sufficientemente qualificati, nel complesso, a partecipare alla formulazione delle decisioni collettive», anche qui attingendo al campo semantico della 'sufficienza'. Si direbbe che idee simili, a distanza di decenni (Simonide-

¹⁶⁶ Cf. Canevaro 2019a, 156: le affermazioni nell'*Epitafio* di Pericle sulla eccellenza culturale degli Ateniesi (Thuc. II 38, 1; 40, 1; 41, 1) mostrano che gli Ateniesi stessi amavano considerarsi una «cultural elite»: un aspetto che Canevaro 2019a mostra presente anche nel *corpus* delle orazioni deliberative di IV secolo.

¹⁶⁷ Cf. LSJ, *GEL*, s.v.: ἀρκούντως può valere «enough», ma anche «abundantly».

¹⁶⁸ Cf. εἰδός γ' ὄνασιπολιν δίκαν in Simon. fr. 542 PMG, 23 e κρινομέν γε in Thuc. II 40, 2 (su cui vd. *supra*, § 3.3., 76).

Pericle-Protagora) o di millenni (Dahl), tendono ad essere espresse con formulazioni simili.

L'idea che la competenza necessaria al buon cittadino sia comunque alla portata di tutti i cittadini spiega l'attenzione con cui, nell'Atene di IV secolo, i *rhetores* che si rivolgono all'*Ekklesia* tendono a presentare le informazioni in proprio possesso come informazioni alla portata di tutti i cittadini (secondo il *topos* 'voi tutti sapete')¹⁶⁹. Verosimilmente, nella realtà, la gran parte dell'uditorio avrà appreso una parte più o meno ampia delle informazioni necessarie solo nel momento in cui era l'uno o l'altro *rhetor* ad introdurle (secondo quanto accennato *supra*, § 4.1.); ma, in omaggio al *politically correct* democratico, era opportuno mantenere la finzione che, comunque, tutti i membri dell'*Ekklesia* già conoscessero 'in misura non insufficiente' (μη ἐνδεῶς) gli elementi necessari a prendere una decisione¹⁷⁰.

In questo contesto rientra anche l'utilizzo estensivo del sorteggio nella formazione dei collegi di magistrature e, in particolare, nell'organo centrale nell'iniziativa legislativa, la *Boule*¹⁷¹. Esso poté essere introdotto, certamente, con l'obiettivo di ridurre l'effetto delle differenze di *status* sociale e/o economico nell'accesso alle cariche in nome dell'isonomia (tutti hanno eguale diritto), ma, nello stesso tempo, il sorteggio si basa im-

¹⁶⁹ Su ciò Ober 1989, 149-150 e 177-182. D'altra parte, molti canali informativi erano informali (la piazza, le botteghe, ecc.: Ober 1989, 148 s.), e quindi il *rhetor* era in condizioni oggettivamente privilegiate rispetto alla massa: un dislivello informativo che conveniva dissimulare (cf. Ober 1989, 169-174). Sui canali informali di informazione utili alle decisioni politiche nella democrazia ateniese, e sul loro ruolo anche in direzione opposta, cioè nella diffusione delle informazioni sulle decisioni politiche prese assunte dall'*Ekklesia*, vd. Gottesman 2014, 45-76.

¹⁷⁰ Questo non vuol dire negare altre funzioni del *topos*: come osserva Canevaro 2019a, 151-155, la funzione del *topos* 'voi tutti sapete' che è anche fornire credibilità a quanto affermato: «The orators is playing on the illusion of a face-to-face society where everyone knows everything about everyone else to pass off something he needs his audience to believe as shared knowledge» (152) anche quando in realtà si tratta di affermazioni controverse; «there is no need to interpret appeals to shared memory of the audience as attempts to conceal elite education». Cf. Canevaro 2019a, 150: il modo in cui gli oratori introducono i riferimenti a conoscenze storiche, letterarie, legislative mostra che l'uditorio voleva essere considerato in possesso di adeguate credenziali culturali.

¹⁷¹ Nel caso della *Boule*, per forza di cose circa i 2/3 dei cittadini ateniesi diventavano *buleuti* almeno una volta nella vita (cf. Hansen 2003, 365); inoltre, poiché era possibile essere *epistates* solo una volta (Arist. *Ath. Pol.* 44, 1), era inevitabile che la carica di *epistates* alla *Boule* finisse per essere ricoperta dalla quasi totalità dei *buleuti*, e quindi da gran parte degli Ateniesi. Il che doveva avere un forte impatto ideologico, riconoscendo a tutti i cittadini ateniesi non solo il diritto ma anche la capacità di svolgere quel ruolo.

plicitamente sul presupposto che tutti abbiano un livello di competenza politica¹⁷² sufficiente per dare un contributo utile nella deliberazione¹⁷³. Tale utilità deriva dal fatto – qui entra in gioco la ‘terza tesi democratica’, la ‘dottrina della saggezza della massa’ – che una molteplicità di punti di vista, ognuno dei quali parziale se considerato a sé, rafforza assieme agli altri la qualità delle decisioni¹⁷⁴.

Anche in questo caso, la riflessione politologica contemporanea va nella stessa direzione: «The assumption behind random selection in politics is that just about anyone who wishes to be involved in decision-making is capable of making a useful contribution, and that the fairest way to ensure that everyone has such an opportunity is to give them an equal chance to be involved»¹⁷⁵.

¹⁷² Sempre intesa come somma delle competenze cognitive e della competenza morale.

¹⁷³ Cf. Cartledge 1996, 179: il sorteggio aveva una «intrinsic ideological connotation of equality». Sull’accesso alle cariche per sorteggio come caratteristica propria delle democrazie, all’opposto dell’elezione propria delle oligarchie, vd. Arist. *Pol.* IV 1294b. Questo non vuol dire che il sorteggio, come strumento di attribuzione di incarichi comunitari, nasca con la democrazia (si vedano al riguardo le considerazioni di Demont 2010, che ricorda il legame del sorteggio con la sfera religiosa, in quanto espressione della volontà divina); ma in ogni caso il sorteggio presuppone l’idea che fra i membri coinvolti non siano significative le differenze nelle capacità o nel diritto in relazione al beneficio o all’incarico che viene sorteggiato.

¹⁷⁴ In questo contesto, è utile riflettere sul valore simbolico dei *misthoi* per le cariche pubbliche (oltre alla loro ovvia funzione di permettere a tutti i cittadini di dedicare tempo alla vita politica). Il fatto di pagare i membri della *Boule* e dell’*Eliaia* per la loro opera (cf. Taylor 2017, 153-155) significa riconoscere che tutti loro svolgono un’opera degna di retribuzione, compresi gli individui più modesti; anche il loro parere, assieme a quello degli altri, serve al bene comune e merita una ricompensa. Tanto più significativo è il fatto che le indennità spettassero indifferentemente a tutti, in misura eguale: tutti ricevono il medesimo compenso, presupponendo che è eguale il valore del contributo offerto. Si potrebbe dire che i *misthoi*, e in particolare il *misthos dikastikos*, ‘democratizzano’ la ricompensa per la migliore sentenza che, nella città dello Scudo d’Achille, è riservata solo ai *gerontes*, ed anzi ad uno solo fra essi, mentre il resto del popolo, il *laos*, assiste (Hom. *Il.* XVIII 503-508). D’altra parte, il banchetto con cui, nell’*Iliade*, Agamennone accoglie i *gerontes boulephoroi* è stato interpretato come una forma di compenso per il buon consiglio che il re si attende di ricevere: in fondo la *trophe* a spese pubbliche di cui godevano i pritani nella *Tholos* riproduce in democrazia il medesimo meccanismo. Sull’interpretazione del pasto offerto ai *gerontes* come ‘ricompensa’ vd. Jeanmaire 1939, 18 e 85-87, ripreso da Ruzé 1997, 87. Sui pasti per i pritani vd. Arist. *Ath. Pol.* 43, 3.

¹⁷⁵ Così Carson - Martin 1999, 13. Per l’utilizzo del sorteggio nella storia della democrazia vd. la panoramica offerta in Sintomer 2011 e Sintomer 2021, 513 s. in relazione alla politica contemporanea e alle attuali giurie popolari. Il riconoscimento che la competenza politica è diffusa non contraddice comunque la visione, propria della attuale democrazia deliberativa, secondo cui è compito del sistema accrescere la competenza politica dei cittadini: sul sorteggio nella teoria della democrazia deliberativa vd.

L'unica eccezione all'idea che tutti i cittadini avessero un livello simile di 'competenza politica' (o comunque che le differenze fossero non rilevanti e soprattutto non tali da distinguere la cittadinanza in 'categorie' di diverso peso) era costituita dalla norma che attribuiva al più anziano presente il diritto di intervenire per primo nelle riunioni assembleari e in generale la precedenza agli interventi degli ultracinquantenni (solo in una seconda fase l'araldo apriva a tutti gli altri la discussione): ma, come osserva Eschine, qui il criterio è quello dell'esperienza (*empeiria*)¹⁷⁶. Era un criterio che aveva una piena corrispondenza alla realtà, visto che, nel contesto sociale ateniese di V e IV secolo, l'apprendimento (in particolare quello relativo alla memoria storica, che è la guida per le decisioni future) avveniva attraverso lo scambio generazionale fra 'anziani' e 'più giovani', un aspetto su cui gli oratori insistono, *et pour cause*¹⁷⁷.

Anche qui, come in altri casi già visti, si incontra un elemento tradizionale e già evidente nella prassi politica omerica¹⁷⁸ (l'età' come fonte

Sintomer 2007 e Sintomer 2011. All'opposto del sorteggio, l'elezione parte da un duplice presupposto: (1) che esistano rilevanti differenze nella competenza politica; (2) che una parte significativa della cittadinanza non abbia un livello di competenza sufficiente, e che pertanto non debba avere alcuna chance di accedere a ruoli decisionali. Sulle elezioni procedura aristocratica nella tradizione politica contemporanea vd. Manin 1995, 108 ss., 125 ss., 306 ss.; vivace sintesi in Van Reybrouck 2015, 67-87 (cf. 60-67 sull'uso politico del sorteggio in età medievale e moderna).

¹⁷⁶ Aeschin. III 2: in base alle leggi, dovrebbe salire alla tribuna per primo «il più anziano dei cittadini», capace di «proporre [*symbolleuein*] alla città il meglio sulla base della sua esperienza [*empeiria*]» e poi «fra gli altri cittadini chi lo voglia, in ordine di età»; in Aeschin. I 23 si parla più genericamente di una legge che dava la precedenza, nella *Ekklesia*, agli interventi degli ultracinquantenni. Sulla base del medesimo criterio l'età minima per accedere alla *Ekklesia* era vent'anni, ma si innalzava a trent'anni per le *archai* e l'Eliea (Xen. *Mem.* I 2, 35; Arist. *Ath. Pol.* 42, 1; Aristoph. *Vesp.* 662); sui limiti di età nella democrazia ateniese cf. Sinclair 1988, 31-32. D'altra parte, il limite dei trent'anni per l'accesso alla *Boule* e all'Eliea è di gran lunga inferiore a quello di sessant'anni per i membri della *gherosia* spartana. Sul criterio di anzianità nel mondo greco panoramica in Roussel 1951. Su Aeschin. III, 2-6 vd. pure Canevaro 2018, 126-127: Eschine sottolinea l'importanza delle corrette procedure come garanzia di una corretta deliberazione.

¹⁷⁷ Cf. Canevaro 2019a, 139-141: «the orators often introduce historical examples and narratives with a claim that they heard them from their elders»; apprendere dai più anziani era «the standard way one learned about the past in fourth-century Athens»; gli oratori usano la testimonianza orale dei propri anziani per dare credibilità ai loro resoconti e quindi alle loro argomentazioni.

¹⁷⁸ Nelle riunioni della *boule* rappresentate nell'*Iliade*, a prendere la parola per primo è soprattutto Nestore, in quanto più anziano (vd. l'elenco di passi in Ruzé 1997, 70 e 79 n. 4); più raramente questo ruolo spetta ad Agamennone per la sua autorità. Cf. Hom. *Il.* IX 53-62: nel corso dell'*agore* convocata da Agamennone, Nestore elogia l'intervento di Diomede, «il migliore fra i coetanei nel consiglio [*boule*]», ma afferma che è suo compito completarlo, in quanto «più anziano». Lo stesso Diomede, quando fa la

di 'saggezza' e 'conoscenza'), ma rifunzionalizzato all'interno dell'ideologia democratica e perfettamente inserito nelle 'cinque tesi' sul buon governo della democrazia. Per tre motivi: perché l' 'esperienza' di cui parla Eschine non è (solo) la generica 'esperienza di vita', ma l'esperienza che il cittadino acquisiva partecipando negli anni alla vita politica cittadina nelle sue multiformi occasioni (è la quarta argomentazione democratica!); perché tale differenza di rango riguarda esclusivamente il momento della proposta, non quello della decisione, dove invece il voto dell'anziano ha lo stesso medesimo peso di chiunque altro (è la distinzione fra 'proposta' e 'decisione' alla base della 'seconda tesi'); perché tale 'anzianità' è determinata secondo un criterio rigidamente anagrafico, indipendente dal rango sociale (così non è, ad esempio, nel mondo omerico, dove anche i giovani re sono *gerontes*)¹⁷⁹. Infine: l'esperienza che rende più competenti (potenzialmente) gli ultracinquantenni è accessibile a tutti, indifferente e per effetto naturale (è la 'quinta tesi')¹⁸⁰.

Coerentemente con questo quadro, ma in direzione opposta, la corrente di pensiero antidemocratica insiste sul durevole sforzo (*melete*) necessario a divenire buoni cittadini (così Crizia)¹⁸¹, sul fatto che solo un apprendimento fondato su un prolungato impegno dà salvezza alle *poieis*, oltre a rendere chi lo pratica moralmente migliore (così Senofonte)¹⁸².

sua proposta nella *boule* improvvisata in *Il. XIV* 36 ss., sa che il suo intervento potrebbe suscitare irritazione, perché egli è il più giovane del gruppo (*Il. XIV* 110-112).

¹⁷⁹ Sono *gerontes* tutti i membri, anche i più giovani della *boule* omerica, a cui dunque viene attribuita una maturità di giudizio analoga a quella dei *gerontes* tali per età: cf. Ruzé 1997, 85.

¹⁸⁰ Al contrario, Aristotele, spiegando perché sia bene affidare ai più anziani le deliberazioni sugli affari comuni e le questioni giudiziarie, dà come spiegazione non la maggiore 'esperienza' (eguale per tutti), ma la maggiore 'saggezza' (*phronesis*), introducendo un fattore che potrebbe essere non così universale: vd. Arist. *Pol.* VII 1329a3-18, su cui cf. Roussel 1951, 196 ss.

¹⁸¹ Vd. fr. 88 B 9 D.-K. (il fr. viene dalle *Costituzioni in versi*, quindi da un contesto politico) ed ancora 88 B 40 D.-K. (occorre *askein* per arrivare ad un livello adeguato di *gnome*); sulla corretta interpretazione di questi passi all'interno del pensiero antidemocratico vd. Bultrighini 1999, 80-85. Cf. già Theogn. I 1027 s.: raggiungere l'*areté* richiede uno sforzo continuo. Esiste, insomma, in una prospettiva antidemocratica, il *ponos-penesthai* dei cittadini-lavoratori (che, dovendo lavorare per vivere, non possono conoscere e quindi capire le questioni politiche: vd. *supra*, § 2.3.; cf. Eur. *El.* 78-81) e il *ponos* nobilitante di chi, avendo tempo libero dalle necessità economiche, si impegna per il proprio miglioramento intellettuale e morale.

¹⁸² *Cyn.* 12, 15 (anche se inserita all'interno di una esaltazione del ruolo della caccia come addestramento all'attività militare, l'affermazione ha in realtà una portata più vasta, riferendosi all'educazione nel suo complesso), vd. pure Xen. *Mem.* II 1, 19: per giovare alla patria occorre faticare (*ponein*), anche se chi lo fa lo fa volentieri. Sul fatto che l'insistenza antidemocratica sulla lunghezza dell'impegno per divenire validi cittadini si configuri anche come uno *status symbol*, volto a marcare una differenza fra chi

Perché è evidente che, se l'impegno richiesto è *epiponos*, come prescrive Senofonte, si tratta di un obiettivo accessibile solo ad alcuni, incompatibile con la condizione di 'coloro che sono dediti agli *erga*'. Per essi, invece, Pericle richiede semplicemente di «conoscere le questioni politiche in misura non insufficiente».

lo possiede e chi ne è privo, vd. Mosconi 2008, 19-24; cf. Ruzé 1997, 568 s. sul carattere escludente della concezione che insiste sulla lunga durata del percorso formativo.

5.

NON COSÌ INCOMPETENTI

Le ammissioni dei detrattori della democrazia

5.1. DALLE TEORIE AI 'FATTI' CONCRETI. MA QUALI FATTI? QUALCHE RIFLESSIONE

Attraverso le 'cinque tesi', sono stati passati in rassegna, dunque, i principali argomenti con cui i sostenitori della democrazia rigettavano le accuse circa l'incapacità del *demos* di prendere decisioni valide per la comunità (incapacità dovuta a veri e propri limiti intellettuali e/o ad una insufficiente conoscenza delle questioni politiche).

Non è utile in questa sede, e forse non è neppure sensato, esaminare la questione se tali accuse fossero giustificate oppure no. In sintesi, restano valide le osservazioni di Finley: «Gli Ateniesi fecero degli errori. Quale sistema di governo non li ha fatti?»; però gli Ateniesi «non fecero errori fatali, e questo è già molto»¹.

E comunque, su un piano generale, contro l'incapacità deliberativa del *demos* testimoniano i risultati (politico-militari, ma anche economici, sociali e culturali) conseguiti nell'arco di un intero secolo, dalle riforme di Clistene alla fine del V secolo a.C. E se è vero che la vicenda della guerra del Peloponneso si concluse con una totale disfatta, questa non fu solo il frutto di errori degli Ateniesi, ma anche di circostanze indipendenti dalla loro volontà. Nello stesso tempo, proprio da tale disfatta il medesimo regime democratico seppe risollevarsi con equilibrio e rapi-

¹ Finley 1982, 32-33. Viene in mente la celebre dichiarazione di Winston Churchill (11 novembre 1947): «Many forms of Government have been tried, and will be tried in this world of sin and woe. No one pretends that democracy is perfect or all-wise. Indeed it has been said that democracy is the worst form of Government except for all those other forms that have been tried from time to time» (si cita da <https://winston-churchill.org/resources/quotes/the-worst-form-of-government/>).

dità notevoli, imparando dai propri stessi errori². Per cui la sconfitta del 404 a.C. non muta un quadro complessivamente positivo circa la capacità del regime democratico di portare avanti una politica efficace, sul piano della politica internazionale come di quella interna³.

In effetti, al di là delle ‘cinque tesi’ illustrate nei capitoli precedenti, la risposta più netta ai critici della democrazia erano i suoi successi, e fu probabilmente questa l’argomentazione più forte a disposizione⁴: perché era la più semplice e diretta proprio sulla base di quel principio della ‘utilità per il bene comune’ che i critici della democrazia contrapponevano al principio di maggioranza (vd. *supra*, § 1.1.). Questo è evidente nell’*Epitafio* di Pericle, che illustra la democrazia ateniese proprio per mostrare «grazie a quale stile di vita, a quale costituzione, a quali atteggiamenti» Atene fosse giunta al livello di potenza e prosperità che aveva raggiunto alla vigilia della guerra del Peloponneso⁵. Ma ancora negli anni ‘50 del IV secolo a.C., quando Atene non aveva più la potenza vantata da Pericle (ma forse non minore prosperità), un difensore della democrazia avrebbe potuto difendere la validità del processo decisionale in democrazia sulla base del sostanziale successo della città, con queste parole che Isocrate gli attribuisce:

«πῶς, εἴπερ οὕτω κακῶς βουλευόμεθα, σωζόμεθα καὶ δύνανται οὐδεμιᾶς πόλεως ἐλάττω κεκτημένοι τυγχάνομεν;»

«ma se prendiamo decisioni così cattive, come mai siamo ancora salvi, e ci troviamo a possedere una potenza non inferiore a nessun’altra polis?» (Isoc. VIII 57)⁶

² Vd. Hansen 2003, 436-438 e 441-442. Cf. Ober 2008, 65-66.

³ Sul successo ‘materiale’ e ‘culturale’ della democrazia ateniese vd. Ober 2008, 39-79, il cui obiettivo è «assessing Athenian performance» con una dimostrazione cliometrica del successo di Atene e del fatto che tale successo dipese dal regime democratico. Cf. Wallace 2015, 243: «Over nearly two centuries Athens’ democratic government proved remarkably successful, and improved over time»; similmente Sinclair 1988, 211 osserva come la democrazia ateniese fu per gran parte della sua esistenza uno degli Stati più potenti del mondo greco. Sui fallimenti della democrazia ateniese insiste invece Samons 2004, xv e 49-53; ma Samons è studioso la cui visione della democrazia ateniese è deformata dall’attenzione al solo aspetto militare, visto per di più solo come ‘manifestazione di potenza’ fine a sé stessa: vd. Samons 2016 con le osservazioni di Mosconi 2020a.

⁴ Come osserva Raaflaub 1996, 149, per difendere la democrazia ci si basò verosimilmente sui successi concreti che aveva ottenuto. Le fonti ci mostrano che non si tratta solo di una ipotesi verosimile.

⁵ Thuc. II 36, 4: *epitedeusis, politeia, tropoi*; cf. Her. V 78.

⁶ All’obiezione, Isocrate risponde affermando che il successo di Atene è frutto soltanto degli errori degli avversari (i Tebani), al punto che Ateniesi e Tebani dovrebbero

In questo contesto, è opportuno anche riflettere sul fatto che alcuni episodi che le fonti hanno conservato o creato per dipingere l'incompetenza del *demos* finiscono in realtà per avere un peso molto minore di quello che verosimilmente i detrattori della democrazia volevano attribuirgli.

Un esempio è la famosa scena, narrata da Plutarco, in cui un cittadino «analfabeta e assolutamente estraneo alla vita cittadina» vota per l'ostracismo di Aristide senza neppure riconoscerlo al proprio fianco; costui ammette non solo di non conoscere affatto Aristide e di ignorare chi sia (il che vuol dire che neppure lo ha mai ascoltato parlare, neppure in *Ekklesia*), ma anche di volerne l'ostracismo solo per il fastidio di sentirlo sempre chiamare 'il Giusto'⁷. Non si potrà mai sapere se l'episodio corrisponda ad un fatto realmente avvenuto; è ben possibile che si tratti di una invenzione chiaramente ostile alla democrazia.

Ma la questione nei fatti è quasi irrilevante perché quel che ci interessa è che l'aneddoto sia stato comunque ritenuto credibile, esemplificativo di un atteggiamento ritenuto plausibile; in esso si ripresenta la duplice accusa rivolta contro il *demos*, secondo cui ogni deliberazione dei membri delle classi popolari era espressa da un lato senza conoscere o capire i fatti e dall'altro senza l'equilibrio emotivo per rendersi conto della propria ignoranza. Allo stesso modo il *corpus Theognideum*, il Vecchio Oligarca e il Megabizo erodoteo distinguono e insieme associano l'ignoranza del *demos* alla sua mancanza di senso morale e di autocontrollo emotivo. Come nella propaganda antidemocratica, anche nel caso dell'episodio minimo che ha per oggetto Aristide, l'effetto finale è dannoso per il bene comune, visto che viene allontanato 'il Giusto'.

Eppure, due considerazioni riducono a nulla il peso dell'episodio perfino se fosse realmente avvenuto. La prima è che, anche se reale, un simile episodio varrebbe per il singolo individuo coinvolto⁸; la seconda è che proprio il fatto che l'*agroikos* non riconosca affatto Aristide mostra che si tratta di un individuo che non solo probabilmente vive lontano dal centro urbano (se *agroikos* va inteso in senso pregnante), ma soprattutto che non partecipa da tempo (da anni) a nessuna *Ekklesia*, tranne che a quella in cui si decide l'ostracismo di Aristide. Perciò la sua capricciosa ignoranza rivela, per sé stessa, due cose: che a costui è mancata quella formazione politica (sia intellettuale che emotiva) che invece proprio

finanziarsi a vicenda le assemblee pubbliche, ognuna responsabile, con i propri errori, dei successi altrui.

⁷ Plut. *Arist.* 5, 5-6. L'espressione tradotta nel testo è in 5, 5: *τινα τῶν ἀγραμμάτων καὶ παντελῶς ἀγροίκων*.

⁸ Cf. Hansen 2003, 454.

la partecipazione alle attività politiche gli avrebbe fornito, realizzando quanto previsto dalla ‘quarta tesi democratica’ (vd. *supra*, § 4.1.); nello stesso tempo, e per la stessa ragione, che il suo ruolo politico è stato nullo in moltissime occasioni e quindi la sua ignoranza e la sua irragionevolezza sono state irrilevanti nella politica ateniese. Insomma: se l’episodio è inventato, chi ha confezionato la scenetta non si è reso conto che essa dipinge un caso-limite.

Queste riflessioni, fin troppo generiche, possono apparire inutili, ma servono ad introdurre un ultimo elemento di riflessione: il fatto che, in testi ostili alla democrazia, accanto alla critica circa l’incompetenza del *demos*, vi è l’ammissione implicita che, complessivamente, il *demos* sa gestire Atene.

5.2. LE AMMISSIONI DEL VECCHIO OLIGARCA

Il caso più sorprendente è quello del Vecchio Oligarca, così netto nel condannare *amathia*, *apaideusia* e *mania* del *demos* (vd. *supra*, § 2.2.). Tutto il *pamphlet*, infatti, finisce per insistere sul fatto che, anche se il *demos* non persegue l’interesse comune, il *demos* è perfettamente in grado di comprendere ciò che è utile a sé stesso (all’opposto di quel che diceva il Megabizo erodoteo)⁹: è l’ammissione che le scelte politiche del *demos* sono mosse da una valutazione razionale e informata. Basterà citare qui di seguito alcuni passi fra i più emblematici (ricordando che però, nei fatti, tutto il testo serve a mostrare che quanto appare a prima vista insensato è invece perfettamente logico e razionale)¹⁰.

1, 1: gli Ateniesi, una volta scelto il regime democratico, «preservano bene il loro regime politico e compiono tutte le altre iniziative in cui sembrano in errore a tutti gli altri Greci» (εὖ διασφύζονται τὴν πολιτείαν καὶ τὰλλα διαπράττονται ἃ δοκοῦσιν ἁμαρτάνειν τοῖς ἄλλοις Ἕλλησι); la precisazione che gli Ateniesi, pur agendo bene, «sembrano in errore a tutti gli altri Greci» finisce per attribuire ai primi una superiore lucidità rispetto

⁹ Nota la differenza anche Faraguna 2011, 88.

¹⁰ Come è noto, riprendendo quel filone di studi che ha colto un carattere dialogico nel *pamphlet*, Canfora ha visto in questa duplice prospettiva la presenza di due diversi interlocutori, che darebbe al testo un carattere dialogico: «un detrattore del demo rigorosamente ‘tradizionalista’ ed uno ‘intelligente’» (Canfora 1980, 9). Non è necessario in questa sede ipotizzare una effettiva natura dialogica del testo: in ogni caso, quelle che qui sono definite ‘ammissioni del Vecchio Oligarca’ sono sempre affidate a quello che Canfora definisce «l’oligarca ‘intelligente’» (*ibid.*).

a «tutti gli altri Greci»; il peso di questa affermazione è intensificato dalla posizione incipitaria.

1, 3: *il demos* sa (γινώσκει: cioè ‘sa’ perché ‘capisce’) che è preferibile, per il suo stesso bene, non ambire alle cariche che, condotte in modo utile o dannoso (χρησται οὔσαι καὶ μὴ χρησται), portano salvezza o pericolo all’intero *demos*.

1, 4: si ribadisce il concetto che, nell’attribuire più importanza a «furfanti, poveri, gente del popolo che alle persone utili» (πλέον νέμουσι τοῖς πονηροῖς καὶ πένησι καὶ δημοτικοῖς ἢ τοῖς χρηστοῖς), gli Ateniesi «preservano chiaramente la democrazia» (φανοῦνται τὴν δημοκρατίαν διασφύζοντες).

1, 4: si afferma che gli strati popolari sono in buone condizioni (οἱ μὲν γὰρ πένητες καὶ οἱ δημόται καὶ οἱ χεῖρους εὖ πράττοντες κτλ.).

1, 6: gli Ateniesi «deliberano nel modo migliore» (ἄριστα βουλευονται) quando lasciano parlare chiunque.

1, 6: ad Atene «chi vuole, un furfante, si alza e prende la parola, e tira fuori quel che è positivo non solo per sé ma anche per i suoi simili» (λέγων ὁ βουλόμενος ἀναστάς, ἄνθρωπος πονηρός, ἐξευρίσκει τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ τε καὶ τοῖς ὁμοίοις αὐτῷ). Qui la capacità intellettuale è addirittura quella del singolo individuo di origine popolare, capace di trovare il bene non solo individuale ma anche collettivo.

Per di più, ἐξευρίσκειν, ‘trovare’, ‘tirar fuori’, significa non limitarsi a scegliere fra le proposte altrui, ma saper escogitare soluzioni nuove, che è una capacità spesso limitata a pochi o ad una minoranza, come riconoscono gli stessi difensori della democrazia¹¹, e che qui invece è attribuita a «chi vuole» (ὁ βουλόμενος), con evidente ripresa del lessico democratico. Come si è visto (§§ 1.2. e 2.1.), la capacità di trovare «il bene» per la comunità è il criterio legittimante utilizzato costantemente dalla tradizione antidemocratica.

1, 7: i membri del *demos* sanno (cioè ‘sanno perché capiscono’) che cosa è più vantaggioso per loro (γινώσκουσιν ὅτι [...] μᾶλλον λυσιτελεῖ κτλ.).

2, 19: «il *demos* sa (capisce) quali cittadini sono utili e quali furfanti ma, pur sapendolo, preferiscono quelli che gli sono adatti e vantaggiosi, anche nel caso in cui siano furfanti» (τὸν δῆμον τὸν Ἀθήνησι γινώσκειν οἵτινες χρηστοὶ εἰσι τῶν πολιτῶν καὶ οἵτινες πονηροί: γινώσκοντες δὲ τοὺς μὲν σφίσις αὐτοῖς ἐπιτηδεῖους καὶ συμφόρους φιλοῦσι, κἂν πονηροὶ ᾧσι). Qui

¹¹ Vd. *supra*, §§ 3.2. e 3.3.

viene riconosciuta la capacità di scelta del *demos* anche in relazione alle magistrature o comunque al prestigio politico.

Si noti, peraltro, la precisazione fornita con la frase *κᾶν πονηροὶ ὄσι*, la quale mostra che, nella rappresentazione fornita dal Vecchio Oligarca, il *demos* non sceglie i *poneroi* in quanto tali e neppure sceglie solo e soltanto i *poneroi*. Non c'è insomma, da parte del *demos*, una cieca e ostinata predilezione per la *poneria*, ma piuttosto – si direbbe – una razionale valutazione del rapporto costi-benefici fra utilità e *poneria*: il *demos* sceglie i politici più vantaggiosi, a qualunque ambito sociale appartengano; se poi sono *poneroi*, questo è un elemento secondario nel momento in cui essi siano «vantaggiosi».

Il lessico non è meno significativo: *γινώσκουσιν* in 1, 7 e 2, 19 (ma il verbo ricorre ossessivamente nel testo)¹² è un conoscere che implica comprensione; i composti con *δια-* (*διασώζειν* in 1, 1 replicato in 1, 4 e poi in 3, 1; *διαπράττεσθαι* in 1, 1)¹³ evidenziano il carattere continuato (quindi non occasionale, non fortuito!) del buon agire del *demos*; in 1, 6 *ἔξευρίσκει* comunica «l'idea della strategia studiata»¹⁴, mentre *ἄριστα βουλευόνται* riprende *slogan* aristocratici¹⁵; in 2, 19 «utili» (*συμφόρους*) riprende l'idea dell'utilità e del vantaggio come obiettivo del buon governo. E non è meno significativo che sia molto spesso il *demos*, visto come entità attiva e autodeterminantesi, il soggetto delle diverse azioni elencate¹⁶.

Certamente, nell'ottica del Vecchio Oligarca, ciò significa favorire una parte sola della cittadinanza, il *demos* che detiene il potere e avvantaggia sé stesso (una costituzione deviante, dunque, secondo la classificazione aristotelica)¹⁷: è il *demos* che trae vantaggi materiali che gli permettono di vivere bene (con paghe, feste, banchetti pubblici, begli edifici, perfino impianti termali posseduti «privatamente» dal *demos*), ed

¹² Cf. Lapini 1997, 49. Altre occorrenze di *γινώσκειν* e termini derivati con il *demos* come soggetto: 1, 11; 13; 14; 2, 9; 3, 10. Si aggiungono le occorrenze di *οἶδα*: 2, 14; 16; 18.

¹³ Come osserva Lapini 1997, 26, *διασώζειν* è «salvare attraverso difficoltà», «mantenere intatto nel tempo»; su *διαπράττεσθαι* (in cui si noti la diatesi media, che enfatizza il vantaggio per il soggetto) vd. Lapini 1997, 28.

¹⁴ Lapini 1997, 65 e 67.

¹⁵ Vd. gli *ἄριστα βουλευόμενα* in Her. III 81, 3; vd. *βουλεύσαι* [...] *βέλτιστα* e *κρῖναι* [...] *ἄριστα* nelle parole di Atenagora in Thuc. VI 39, 1.

¹⁶ Lo sottolinea efficacemente Canfora 1980, 6, che ne trae conferma alla datazione dell'operetta in età successiva alla morte di Pericle, in un momento privo di grandi personalità politiche.

¹⁷ Arist. *Pol.* III 1279a17-b10: su questo e altri passi analoghi vd. *supra*, § 1.2.

è il *demōs* che trae vantaggio dal potere di Atene sugli alleati¹⁸. Ma nei fatti, visto che il *demōs* è la maggior parte degli Ateniesi (come il Vecchio Oligarca riconosce)¹⁹, ciò vuol dire che le decisioni del *demōs* tengono conto della parte maggioritaria della comunità politica stessa²⁰. E la potenza militare ateniese (da cui il *demōs* ricava vantaggi materiali) deriva essa pure, per ammissione dell'autore, da una caratteristica del regime democratico, cioè la scelta di esercitare un potere marittimo²¹. Almeno in un caso, poi, l'Oligarca ammette il valore intrinsecamente positivo di una caratteristica della *politeia* democratica²².

Nella prospettiva ideologica del Vecchio Oligarca, però, non c'è vera contraddizione. Infatti è vero che il *demōs* «sa» bene qual è il suo vantaggio e così «decide nel modo migliore», ed è anche vero che il *demōs* è numericamente maggioritario. Tuttavia, a ricevere vantaggio (o comunque, *più* vantaggio) è la parte peggiore della cittadinanza, quella che non lo merita. Si tratta di un concetto che il Vecchio Oligarca ripete più volte²³ e che soprattutto proclama in apertura di *pamphlet*, quando afferma la sua contrarietà al regime politico in vigore ad Atene perché gli Ateniesi

ταῦθ' ἐλόμενοι εἴλοντο τοὺς πονηροὺς ἄμεινον πράττειν ἢ τοὺς χρηστοὺς: διὰ μὲν οὖν τοῦτο οὐκ ἐπαινῶ.

scegliendo questo regime politico hanno scelto che i furfanti stiano meglio che gli individui utili. ([Xen.] *Atb. Pol.* 1, 1)

¹⁸ Paghe: 1, 3; 1, 13; 1, 15. Feste, banchetti pubblici, begli edifici: 2, 9. Impianti termali: 2, 10 (ὁ δὲ δῆμος αὐτὸς αὐτῷ οἰκοδομεῖται ἰδία κτλ., dove si noti che il poliptoto αὐτὸς αὐτῷ e l'uso paradossale di ἰδία per strutture pubbliche servono ad enfatizzare che il *demōs* pensa solo al proprio esclusivo vantaggio). Vantaggi derivanti dal potere sugli alleati: 1, 15-18.

¹⁹ Si veda l'utilizzo di *hoi polloi* (1, 20 e 3, 13) e di *hoi oligoi* (2, 10; 15, 17), *plethos* (2, 18) e *ochlos* (2, 10). In 1, 4 si ammette che «i poveri, i cittadini comuni e i peggiori» sono molti. Ma le denominazioni quantitative sono scarse nel *pamphlet*, dove invece sovrabbondano quelle qualitative: ovviamente, perché il puro dato numerico poteva dare una qualche legittimazione al regime democratico secondo i principi già visti (§ 1.1.) ed è invece opportuno insistere sul carattere classista e prevaricante della *demo-kratia* (cf. Canfora 1980, 36).

²⁰ Vd. la definizione periclea di democrazia come regime caratterizzato dal «non essere gestito secondo la volontà / secondo gli interessi dei pochi, ma della maggioranza» (τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ' ἐς πλείονας οἰκεῖν: Thuc. II 37, 1; per l'interpretazione di questo passaggio vd. *supra*, 82 n. 113) con cui cf. [Xen.] *Atb. Pol.* 1, 4: πανταχοῦ πλεόν νεμούσι τοῖς πονηροῖς καὶ πένησι καὶ δημοτικοῖς ἢ τοῖς χρηστοῖς.

²¹ Vd. 1, 2 e 2, 1: cf. Mosconi 2004.

²² In 3, 7, sul gran numero di giudici, utile ad evitare la corruzione: lo nota Ober 1998, 26.

²³ Vd. 1, 1; 2; 4; 8-9. Su questi passi, e sull'insistenza del Vecchio Oligarca circa il maggior vantaggio che il *demōs* ricava dalla democrazia vd. Ferrucci 2013a, 35-41 e 62-64.

L'utile che un regime deve assicurare, infatti, non è necessariamente 'utile per tutti' ma può essere concepito come ciò che è utile solo «ai migliori o a chi detiene la sovranità per la propria capacità (*arete*)», come preciserà poi Aristotele²⁴. Il Vecchio Oligarca è esplicito, anzi, nell'affermare che, una volta limitato ai più capaci il diritto di parola in Assemblea e l'accesso alla *Boule*, ciò danneggerebbe il *demos*:

εἰ μὲν γὰρ οἱ χρηστοὶ ἔλεγον καὶ ἐβουλευόντο, τοῖς ὁμοίοις σφίσιν αὐτοῖς ἦν ἀγαθά, τοῖς δὲ δημοτικοῖς οὐκ ἀγαθά.

se intervenissero in Assemblea e partecipassero alla *Boule* solo le persone utili, ciò sarebbe un bene per coloro che sono simili a loro stessi, ma non un bene per quelli del popolo. ([Xen.] *Ath. Pol.* 1, 6)²⁵

Qui però scatta un cortocircuito logico: la qualifica di 'utili' usata ripetutamente dall'anonimo per legittimare il potere del proprio gruppo sociale come 'vantaggioso' (secondo il criterio che il potere deve andare a chi persegue il bene della comunità), vuol dire in realtà 'utile solo a sé stessi', a danno di tutti gli altri (fino alla totale sottomissione)²⁶. In modo perfettamente corrispondente a quanto viene attribuito al *demos*: che dunque è pienamente utile a sé stesso come è giusto che ogni attore sociale faccia secondo il Vecchio Oligarca stesso (2, 20).

5.3. IL CASO DELLA SPEDIZIONE IN SICILIA: LA PALINODIA DI TUCIDIDE

Si può pensare che le affermazioni del Vecchio Oligarca sulla 'capacità del *demos*' siano poco rilevanti, dato il loro carattere volutamente provocatorio. In realtà, anche un osservatore più spassionato come Tucidide mostra di non considerare davvero grave e/o rilevante l'incompetenza del *demos*. E proprio per un episodio cruciale nella storia di Atene: la sventurata spedizione in Sicilia²⁷.

²⁴ Arist. *EN* V 1129a14 ss.: il passo è citato *supra*, § 1.1.

²⁵ Cf. 1, 8-9, con la previsione che, se vi fosse *eunomia*, allora il *demos* sarebbe ridotto in schiavitù: sulla durezza di questo contrasto vd. Canfora 1980, 50-55.

²⁶ [Xen.] *Ath. Pol.* 1, 8-9, su cui Ferrucci 2013a, 93-107.

²⁷ Per il dettaglio del resoconto dei vari passaggi assembleari fornito da Tucidide, e per la rilevanza dell'episodio nell'economia dell'opera storica di Tucidide, l'esposizione in Thuc. VI 6-26 sul percorso politico che condusse alla spedizione in Sicilia del 415-413 a.C. è stata utilizzata da Canevaro 2019b, 368-379 come prova del carattere pienamente deliberativo della democrazia ateniese: è interessante notare che le sue conclusioni

Sono notissime le parole con cui, giunto a narrare gli eventi avvenuti nell'inverno 416/5 a.C., Tucidide introduce la narrazione della spedizione in Sicilia:

τοῦ δ' αὐτοῦ χειμῶνος Ἀθηναῖοι ἐβούλοντο αὐθις μείζονι παρασκευῇ τῆς μετὰ Λάχης καὶ Εὐρυμέδοντος ἐπὶ Σικελίαν πλεύσαντες καταστρέψασθαι, εἰ δύναιτο, ἄπειροί οἱ πολλοὶ ὄντες τοῦ μεγέθους τῆς νήσου καὶ τῶν ἐνοικούντων τοῦ πλήθους καὶ Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων, καὶ ὅτι οὐ πολλῶ τινὶ ὑποδεέστερον πόλεμον ἀνηροῦντο ἢ τὸν πρὸς Πελοποννησίους.

Nel medesimo inverno gli Ateniesi *avevano in animo* di sottomettere la Sicilia, se ci fossero riusciti, organizzando nuovamente una spedizione contro l'isola con uno spiegamento di mezzi maggiore di quello utilizzato da Lachete ed Eurimedonte, benché molti fossero ignari²⁸ della grandezza dell'isola e del numero di coloro, Greci e barbari, che vi abitavano, e del fatto che si assumevano il peso di una guerra non molto inferiore a quella contro i Peloponnesiaci. (Thuc. VI 1, 1)

Poste come sono in una posizione di grande impatto, cioè nella frase con cui si apre la narrazione della spedizione in Sicilia, tali parole forniscono (*sembrano fornire*) al lettore la chiave di interpretazione di tutta la successiva vicenda. Tanto più importanti perché la spedizione in Sicilia costituisce, nella visione tucididea, la svolta fondamentale nella guerra del Peloponneso, cioè l'errore che determina, in prospettiva, la sconfitta di Atene: la spedizione fu l'errore principale fra i «molti altri» (*ἄλλα τε πολλά*) compiuti dagli Ateniesi dopo la morte di Pericle (secondo il noto giudizio retrospettivo in Thuc. II 65, 11)²⁹.

Si potrebbe sospettare che l'ignoranza geografica del *demos* in VI 1, 1 sia soltanto una opinione di Tucidide, mossa dal suo evidente atteggiamento critico nei confronti dell'esercizio diretto del potere da parte del *demos*³⁰. In realtà essa appare credibile per vari motivi: perché è irrea-

si combinano perfettamente con quanto viene osservato in questa sede, dove invece l'attenzione è concentrata su quanto Tucidide finisce, più o meno volontariamente, per ammettere. Considerando lo scopo di questa trattazione, sembra inutile fornire indicazioni bibliografiche sulla spedizione, su cui esiste una immensa produzione scientifica: una serie di indicazioni in Canevaro 2019b, 368.

²⁸ Ma il termine utilizzato, *ἄπειροι*, fa riferimento alla inesperienza oltre che all'ignoranza (vd. LSJ, *GEL*, s.v., A.): il che è coerente con un contesto storico in cui questo genere di informazioni non è oggetto di istruzione formale, ma dell'esperienza acquisita direttamente oppure di una trasmissione informale, come quella che si vedrà è possibile ipotizzare in questo caso.

²⁹ II 65, 11: ἐξ ὧν [= II 65, 10] ἄλλα τε πολλά [...] ἡμαρτήθη καὶ ὁ ἐς Σικελίαν πλοῦς, κτλ. Vd. *infra*.

³⁰ Oltre all'apprezzamento per la «moderata mescolanza di oligarchia e democrazia» nel regime dei Cinquemila (VIII 97, 3), vd. il giudizio in II 65, 10: i *leaders* politici emersi

listico pensare ad una diffusa conoscenza geografica presso il popolino ateniese (basti pensare al livello delle conoscenze degli elettori e degli eletti nelle democrazie dei paesi sviluppati, pur in presenza di un alto livello di scolarizzazione)³¹; perché l'affermazione di Tucidide era rivolta ad un pubblico ateniese *in primis*, e quindi immediatamente verificabile dai destinatari della sua opera³².

In questo quadro, l'incompetenza del *demos* sembra alla base della disfatta di Atene. Eppure, altrove, lo stesso Tucidide ci rivela che la sua visione delle cose è molto meno critica verso l'incompetenza del *demos*, e svela inaspettate consonanze con le argomentazioni di un Cleone.

È quanto avviene nel celeberrimo passo di Thuc. II 65, 11, in cui si descrivono le conseguenze della situazione politica che si viene a creare dopo la morte di Pericle, quando i *leaders* politici, «che erano maggiormente eguali fra loro», per reciproca competizione si diedero «ad affidare al *demos* anche la gestione degli affari pubblici per compiacerlo» (καθ' ἡδονὰς τῷ δήμῳ καὶ τὰ πράγματα ἐνδιδοῦναι: II 65, 10; su questa frase cf. *supra*, n. 30):

ἐξ ὧν [= II 65, 10] ἄλλα τε πολλὰ, ὡς ἐν μεγάλῃ πόλει καὶ ἀρχὴν ἐχούσῃ, ἡμαρτήθη καὶ ὁ ἐς Σικελίαν πλοῦς, ὃς οὐ τοσοῦτον γνώμης ἀμάρτημα ἦν πρὸς οὓς ἐπῆσαν, ὅσον οἱ ἐκπέψαντες οὐ τὰ πρόσφορα τοῖς οἰχομένοις ἐπιγινώσκοντες, ἀλλὰ κατὰ τὰς ἰδίας διαβολὰς περὶ τῆς τοῦ δήμου προστασίας τὰ τε ἐν τῷ στρατοπέδῳ ἀμβλύτερα ἐποίουν καὶ τὰ περὶ τὴν πόλιν πρῶτον ἐν ἀλλήλοις ἐταράχθησαν.

dopo la morte di Pericle ἐτράποντο καθ' ἡδονὰς τῷ δήμῳ καὶ τὰ πράγματα ἐνδιδοῦναι. Si noti il *καὶ* che precede τὰ πράγματα: una formulazione che sembra distinguere i *pragmata*, cioè la gestione diretta degli affari politici (acquisita dal *demos* solo nel dopo-Pericle), da qualcos'altro che il *demos* già deteneva prima della morte di Pericle. A che cosa allude Tucidide? Verosimilmente, all'esercizio dei diritti politici ma affidandosi alle proposte e alle linee guida tracciate dai membri delle *élites*; all'accesso a quelle *archai* «da cui non dipende la salvezza della città» (secondo la distinzione operata in [Xen.] *Ath. Pol.* 1, 3); ai *misthoi*; ai vari benefici economici di cui godeva la massa, e così via. Diversa l'interpretazione del *καὶ τὰ πράγματα* in Fantasia 2003, 502, *ad loc.*, secondo cui «καὶ presuppone in apparenza un 'non si limitarono ad assecondarlo nei discorsi'»; ma questa interpretazione mi pare forzare il testo; il *καὶ* ha semplicemente valore aggiuntivo. Al contrario, è riduttivo interpretare il *καὶ* come «un connettivo dell'intera frase», come propone in alternativa Fantasia, *ibid.*, seguendo Croiset 1886, *ad loc.*: in tal caso, la congiunzione sarebbe stata collocata in stretto rapporto con il verbo principale.

³¹ Caplan 2007, 5: «Con quello che gli elettori non conoscono si potrebbe riempire una biblioteca universitaria» (traduzione di chi scrive). L'opera di Caplan è una dimostrazione di questa affermazione di apertura; la proposta 'epistocratica' di Brennan 2018 ha come presupposto questo problema (Brennan 2018, 63-95 e 189-254). L'ignoranza dell'elettorato nelle moderne democrazie occidentali è il tema con cui si apre, non a caso, il confronto fra democrazia antica e contemporanea in Finley 1982, 3.

³² Si vedano le osservazioni metodologiche svolte *supra*, § 3.1., *sub fine*.

Ne risultarono molti errori, come c'era da aspettarsi in una grande città a capo di un impero, e fra questi la spedizione in Sicilia, che non comportò tanto un errore di valutazione in relazione ai popoli contro cui andarono all'attacco; ma, piuttosto, coloro che ne avevano deliberato l'invio non presero in seguito le decisioni vantaggiose per chi era partito, bensì, a causa delle accuse personali lanciate nella lotta per guida del popolo, finirono per indebolire l'esercito in campo e, per la prima volta, con i loro contrasti personali portarono lo scompiglio negli affari della città. (Thuc. II 65, 11)³³

Tre sono le ammissioni contenute nel volgere di questa frase.

1. La prima: i «molti altri errori» compiuti da Atene sono considerati naturali in una «città grande e detentrica di un impero»; il possesso di un impero, infatti, rende le scelte politiche molto più difficili³⁴; quindi, in quest'ottica, l'incompetenza del *demos* è un fattore secondario (ammesso che incompetenza vi sia stata: vd. *infra*).
2. La seconda: tali errori sono dovuti non solo al maggior ruolo decisionale lasciato al *demos* da politici compiacenti (τῶ δήμῳ καὶ τὰ πράγματα ἐνδιδόναι) ma anche alla competizione fra i *leaders* politici del dopo-Pericle, visto che il generico e omnicomprendente ἐξ ὧν riassume tutto il contenuto della frase precedente.
3. La terza è l'ammissione più esplicita: il più grave degli errori compiuto da Atene durante la guerra del Peloponneso, cioè la spedizione in Sicilia, non fu dovuto tanto all'ignoranza del *demos* (γνώμης ἀμάρτημα) quando si votò la spedizione, quanto alle decisioni prese successivamente (ἐπι-γινώσκοντες) in patria riguardo alla conduzione della spedizione³⁵. Se il primo è un errore politico, il secondo è un aspetto propriamente tecnico³⁶, in cui la responsabilità ricade sugli specialisti del settore, gli strateghi, alla cui competenza l'*Ekklesia* si affida³⁷. Tucidide individua anzi il vero fattore di crisi nelle «accuse personali

³³ Traduzione in Fantasia 2003, *ad loc.*, con minime modifiche.

³⁴ Il Pericle tucidideo aveva espresso il medesimo concetto, anche se in modo diverso: Thuc. II 62, 2-3; cf. pure Thuc. I 144, 1 (per Atene sbagliare è un pericolo incombente) su cui Ober 1988, 82.

³⁵ Vd. Fantasia 2003, 502 s. per l'analisi del passo, e dei problemi che esso presenta anche in relazione alla narrazione della spedizione in Sicilia nei libri VI-VII. Pope 1988, 287 s. nega che Tucidide possa aver visto nel disastro siciliano una prova dell'incompetenza della democrazia.

³⁶ Cf. Finley 1982, 33: il fallimento della spedizione in Sicilia fu «un fallimento del comando tecnico sul campo, non la conseguenza di un'ignoranza o di una pianificazione inadeguata in patria».

³⁷ Cf. Plat. *Gorg.* 455b-c: sono gli strateghi, non i *rhetores*, a fornire i loro consigli se l'*Ekklesia* deve «deliberare sull'ordinamento da dare all'esercito o sull'occupazione di un sito». Sull'emergere degli *stratēgoi* come 'specialisti' della guerra' distinti dai

lanciate nella lotta per la guida del popolo», le quali indebolirono la forza militare dell'esercito ateniese impegnato in Sicilia, e poi ancora nei successivi «contrastanti personali» che portarono alla disfatta finale (II 65, 12).

Il rovesciamento rispetto a VI 1, 1 è totale: lì l'ignoranza geografica del *demos* era posta in primo piano come l'elemento centrale; qui si afferma che tale ignoranza geografica (l'ἀμάρτημα [...] πρὸς οὓς ἐπῆσαν) non ci fu o non fu così importante.

Fra VI 1, 1 e II 65, 11 interviene in effetti di un vero e proprio ripensamento: i libri siciliani appaiono essere stati scritti «a non grande distanza di tempo dalla fine della spedizione siciliana»³⁸; II 65, 11 è sicuramente scritto a guerra finita³⁹. Proprio la visione delle cose a guerra finita, cioè, da una prospettiva temporale più ampia, spinge Tucidide a considerare le *élites* (cioè la loro competizione politica) e non l'incompetenza del *demos* il vero elemento di crisi della democrazia ateniese.

Ciò avvicina la posizione di Tucidide alla prima e alla seconda delle 'cinque tesi democratiche'⁴⁰: la democrazia è in grado di compiere scelte competenti non perché la massa debba essere competente prima ancora che si avvii il processo deliberativo ma perché, come argomentava Ategora in Thuc. VI 39, 1, una categoria ristretta di individui di superiore capacità fa proposte valide (βουλευσαι) fra cui il *demos*, debitamente informato (vd. *supra*, § 4.1.), è chiamato a scegliere (κρίναι), sapendo esercitare il suo giudizio in modo più imparziale perché meno condizionato dall'amor proprio. Però, in presenza di una conflittualità troppo accesa all'interno dell'*élite*, il meccanismo si inceppa, perché il βουλευσαι diviene strumento per guadagnare il favore popolare: in queste condizioni la massa non ha proposte valide fra cui scegliere oppure non viene messa nelle condizioni di valutare razionalmente le diverse proposte (oscurate dai contrasti personali)⁴¹, mentre i *rhetores* diventano nei fatti 'incompetenti' per l'effetto perverso della competizione che ne acceca la capacità di giudizio. È la stessa situazione lamentata da Cleone (Thuc. III 37, 4),

rhetores, già nel corso della guerra del Peloponneso e poi in pieno nel IV secolo, vd. Ober 1989, 91-93 e 119-121; Hansen 1983; Hansen 2003, 392-396.

³⁸ Così Fantasia 2003, 487.

³⁹ Cf. ad esempio Fantasia 2003, 484.

⁴⁰ Vd. *supra*, §§ 3.2. e 3.3.

⁴¹ Non a caso, fra le regole del buon comportamento deliberativo che possono essere individuate nel *corpus* degli oratori ateniesi di IV secolo a.C., vi è anche quella di evitare ogni attacco alla persona di chi interviene alla tribuna, concentrando invece l'attenzione sul contenuto degli interventi; ciò va fatto allo scopo di non danneggiare il processo deliberativo: vd. Canevaro 2019b, 363.

secondo cui per vanità personale i «più intelligenti» avvelenano il dibattito politico con interventi diretti soprattutto a contraddire gli avversari ed attaccarli sul piano personale: «con questo atteggiamento, nella maggior parte dei casi, portano le città alla rovina»⁴². Proprio la stessa cosa, secondo Thuc. II 65, 11, era avvenuta alla stessa Atene⁴³.

In conclusione: proprio per l'evento in cui più esplicitamente aveva evocato l'incompetenza del *demos*, Tucidide sembra riecheggiare le argomentazioni con cui Cleone (sicuramente, 'Cleone' come lo rappresenta uno storico a lui non favorevole) aveva difeso la superiore capacità decisionale delle democrazie.

Ma c'è un altro aspetto da ricordare, che induce a ridimensionare il peso dell'affermazione sull'ignoranza dei molti in VI 1, 1 e che costituisce una conferma del fatto che le tesi democratiche passate in rassegna nei capitoli III e IV avevano una (qualche) aderenza alla realtà.

Un elemento al quale in genere non si presta attenzione è che l'ignoranza sulla Sicilia di cui parla Tucidide ha una precisa collocazione temporale all'interno del processo decisionale: la fase iniziale, quella in cui l'opinione pubblica inizia ad apprezzare l'idea della spedizione. Quella cui si riferisce Tucidide appunto scrivendo τοῦ δ' αὐτοῦ χεῖμῶνος Ἀθηναῖοι ἐβούλοντο. Il verbo utilizzato da Tucidide, ed anche il tempo imperfetto, non sono scelte casuali: ἐβούλοντο non è ἐβούλευσαντο, «volevano» non è «deliberarono» (non è un caso l'uso dell'imperfetto per βούλομαι, *verbum volendi*, mentre il verbo della deliberazione, βουλευέσθαι, quando si riferisce alla votazione, si trova usato all'aooristo perché designa un atto formale e, come tale, puntuale)⁴⁴. Questa è la fase dei sentimenti, dei desideri collettivi, e non quella delle decisioni: una fase in cui ogni igno-

⁴² Cf. Ober 2008, 26: «Popular ignorance is a poor explanation for Athens' failings; Hayek's attention to dispersed knowledge suggests that elite ignorance is a more serious problem, because it is less often recognized». D'altra parte, oltre che per la spedizione in Sicilia, Tucidide accomuna *dynatoi* e *demos* nella comune mancanza di lucidità anche in II 65, 2, ove *dynatoi* e *demos* appaiono entrambi incapaci di una valutazione razionale della strategia periclea essendo dominati dalle emozioni del momento (con l'aggravante, per i *dynatoi*, di addolorarsi per perdite di beni non vitali). Fantasia 2003, 488 (ad II 65, 2) ha parlato, a questo riguardo, della «tendenza» di Tucidide «a raffigurare gli Ateniesi come un gruppo «indifferenziato nel rapporto con Pericle». Quanto osservato nel testo mostra che un simile atteggiamento di Tucidide riguarda anche altri momenti della storia politica ateniese durante la guerra del Peloponneso.

⁴³ Sulla conflittualità fra i *leaders* politici nel dopo-Pericle, oltre a Thuc. II 65, 10, vd. Aristoph. *Eq.* 128-149, 191-193, 1115-1120; Arist. *Ath. Pol.* 28, 1; Plut. *Per.* 39, 4-5.

⁴⁴ Vd. LSJ, *GEL*, *s.v.*: al presente o imperfetto βουλευέσθαι indica tutto il processo deliberativo, composto dalla riflessione seguita da una decisione, o la sola fase di riflessione; all'aooristo, invece, βουλεύσασθαι designa la decisione, che, nel caso di un organo assembleare, si manifesta nella forma di votazione, cioè di un atto puntuale. Cf.

ranza è tutto sommato lecita. In questa fase, nonostante l'insistenza degli ambasciatori segestani e dei loro sostenitori ateniesi, che intervengono spesso in numerose riunioni dell'*Ekklesia*⁴⁵, l'Assemblea procede con grande cautela, non vota affatto per la guerra, e solo dopo un certo numero (per noi ignoto) di interventi assembleari degli ambasciatori segestani si limita ad inviare ambasciatori a Segesta per verificare le promesse finanziarie e militari dei Segestani stessi⁴⁶.

Tutto ciò si colloca nell'inverno fra 416 e 415 a.C. (come risulta chiaro dal riferimento temporale in VI 7, 1). È solo due o tre o quattro mesi dopo, cioè «al sopraggiungere della primavera» (VI 8, 1), che la generica 'volontà' di cui parla Tucidide in VI 1, 1 si traduce in uno specifico atto formale volto ad una decisione, prima con il ritorno degli ambasciatori ateniesi da Segesta e poi con la convocazione di due assemblee a distanza di cinque giorni (8, 2-3)⁴⁷.

Nel frattempo, è *possibile* immaginare che le discussioni informali sull'argomento 'Siria' si siano diffuse ovunque⁴⁸, o almeno dove c'erano maggiori occasioni di incontro, cioè in ambito urbano⁴⁹ (cioè nella zona in cui risiedeva la maggioranza di chi poi avrebbe effettivamente partecipato all'Assemblea): tanto più che, a poter parlare della Siria, c'erano molte centinaia di soldati ateniesi reduci dalla prima spedizione in Siria, quella del 427-425 a.C. (un aspetto che Tucidide omette nella sua ampia trattazione sul processo deliberativo che conduce alla spedizione in Siria nel 415 a.C.)⁵⁰. Queste discussioni informali devono aver

Cammack 2020, 499-500, con vari esempi: l'aoristo è usato una volta che la decisione è stata raggiunta.

⁴⁵ Thuc. VI 6, 3: ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τῶν τε Ἐγεσταίων πολλάκις λεγόντων καὶ τῶν ξυναγορευόντων αὐτοῖς.

⁴⁶ La cautela con cui si procedette, deliberando dopo varie riunioni assembleari solo un primo passo puramente informativo (l'invio di ambasciatori in ricognizione), è efficacemente sottolineata da Canevaro 2019b, 369-370. Anche nel caso delle decisioni sulla spedizione a Pilo/Sfacteria, l'Assemblea progetta l'invio di ulteriori osservatori sul posto, per raccogliere informazioni più accurate (Thuc. IV 27, 4): segno di una prassi corrente.

⁴⁷ La seconda di esse viene illustrata da Tucidide in VI 8, 4-26, 1.

⁴⁸ Cf. Plut. *Nic.* 12, 1: πῆθος ἐπίσι καὶ λόγοις προδιεφθαρμένον. Anche se qui i *logoi* sono quelli di Alcibiade, e sono dunque connotati negativamente, quel che importa è il riferimento a conversazioni diffuse e ripetute, in riunioni informali di carattere privato. Si tratta dello stesso tipo di conversazioni informali, in *synousiai* private, di cui parla Xen. *Mem.* III 7, 3-4: essendo informali e in piccoli gruppi, esse avevano il vantaggio di non avere carattere competitivo, ma il limite epistemico della possibile assenza di contraddittorio.

⁴⁹ Cf. Gottesman 2014.

⁵⁰ La spedizione del 427 a.C. era composta da venti navi (Thuc. III 86, 1): se erano tutte triremi ad equipaggio completo, si può calcolare un totale di 4.000 partecipanti,

permesso alla volontà generica di concretizzarsi in posizioni politiche definite, prima ancora di arrivare al momento della riunione assembleare ‘finale’ (un aspetto su cui ha insistito efficacemente Canevaro in relazione alla capacità delle procedure democratiche di favorire la maturazione di un consenso condiviso)⁵¹. Soprattutto, in relazione allo specifico aspetto della ‘incompetenza del *demos*’, è ragionevole immaginare che (nei mesi trascorsi fra il momento fissato in Thuc. VI 1, 1 e le assemblee ricordate in Thuc. VI 8, 2-3) tale situazione abbia favorito la diffusione di informazioni concrete sull’oggetto di tali discussioni (la Sicilia, appunto, e la sua situazione politico-militare). Quelle informazioni concrete che secondo Tucidide erano assenti, invece, quando si iniziò a ‘volere’ la spedizione.

Ma non serve immaginarlo: una fonte attesta esplicitamente questa situazione. Nella *Vita di Nicia* Plutarco racconta che,

πρὶν ὄλως ἐκκλησίαν γενέσθαι, [...] καὶ νέους ἐν παλαίστραις καὶ γέροντας ἐν ἐργαστηρίοις καὶ ἡμικυκλίοις συγκαθεζομένους ὑπογράφειν τὸ σχῆμα τῆς Σικελίας, καὶ τὴν φύσιν τῆς περὶ αὐτὴν θαλάσσης, καὶ λιμένας καὶ τόπους οἷς τέτραπται πρὸς Λιβύην ἢ νῆσος.

prima che l’*Ekklesia* si riunisse [...], sia i giovani nelle palestre che gli anziani nelle botteghe o nei luoghi di passeggio disegnavano il profilo della Sicilia, le caratteristiche del mare circostante, i porti, i luoghi rivolti verso l’Africa. (Plut. *Nic.* 12, 1)⁵²

Secondo Plutarco è un effetto dell’interesse e dell’esaltazione suscitati da Alcibiade: ma ciò non muta il fatto che la decisione formale avvenne dopo tale fase di discussione pubblica benché informale. E non avviene lo stesso nel mondo attuale, quando l’opinione pubblica acquisisce competenza su un argomento dopo che esso emerge all’attenzione?

Ovviamente, è possibile rifiutare credibilità alla notizia plutarchea, considerandola una invenzione del biografo per vivacizzare il racconto. Oppure la scena, così efficace visivamente, potrebbe derivare da una scena di commedia⁵³: il che non la renderebbe falsa. Il riferimento plutar-

che però non erano necessariamente tutti cittadini ateniesi. In ogni caso, è sicuramente lecito ipotizzare una cifra di ‘molte centinaia’ di Ateniesi reduci dalla spedizione ancora presenti ad Atene nel 416/5 a.C.

⁵¹ Canevaro 2019b, 370 s.

⁵² La stessa notizia in Plut. *Alc.* 17, 4, con la precisazione che i disegni sono fatti sulla sabbia e che sono gli anziani a raccontare ai giovani «cose meravigliose sulla spedizione»: un particolare che ci mostra il tipo di educazione informale di cui parla Protagora (vd. *supra*, § 4.1.) e quella trasmissione intergenerazionale della memoria storica che costituisce un tema ricorrente negli oratori (Canevaro 2019a, 139-141).

⁵³ Per una situazione simile, vd. Aristoph. *Nub.* 200-217, dove invece si utilizza, sembra, una carta geografica vera e propria.

cheo a ‘palestre’ e ‘botteghe’ come luoghi di conversazione e di discussione (da cui derivava anche apprendimento) è comunque perfettamente coerente con quanto sappiamo da altre fonti⁵⁴.

Ma è il racconto stesso di Tucidide a mostrare (involontariamente!) che la decisione finale fu presa dal *demos* a distanza di mesi dalla prima considerazione del problema (quando furono inviati gli ambasciatori citati in VI 6, 3) e poi, in primavera, dopo una discussione sui vantaggi e i problemi dell’impresa che si articolò in due diverse assemblee a distanza di cinque giorni (VI 8, 2-3); in esse intervennero non solo Nicia e Alcibiade (e ai loro discorsi Tucidide dedica ampio spazio) ma molti altri oratori, per noi anonimi, fra cui «alcuni» contrari (VI 15, 1): quanto grande e popolata fosse la Sicilia verosimilmente l’avranno detto i contrari alla spedizione (vi accenna appunto Nicia in VI 11, 1)!

Quando si giunse al voto finale, molti membri dell’*Ekklesia* scelsero fra le varie proposte, se non intervennero essi stessi, «dopo aver ascoltato» i diversi oratori (come voleva Atenagora) e quindi essendo informati «in modo non insufficiente» (come avrebbe detto Pericle)⁵⁵.

La decisione di approvare la spedizione in Sicilia fu presa da un *demos* che, se non era competente fin dall’inizio, lo era divenuto nei mesi di conversazioni in piazza, nelle botteghe, nelle palestre, ed infine, nelle riunioni assembleari, grazie all’ascolto di informazioni e considerazioni contrapposte.

Il fatto che poi la spedizione si sia risolta in un fallimento, è questione secondaria rispetto al problema della competenza del *demos*: non si può giudicare la validità di una decisione solo sulla base del suo esito finale (in cui intervengono molti altri fattori intermedi), se la procedura per arrivarvi è stata corretta e competente⁵⁶. Che, come si è visto, è quanto lo stesso Tucidide (II 65, 11) riconosce molti anni dopo proprio sulla base dell’esperienza complessiva della guerra a cui dedica la sua opera, ammettendo con ciò i limiti (non cognitivi ma sicuramente psicologici) della *élite* cui egli stesso apparteneva⁵⁷.

⁵⁴ Per le botteghe vd. Sobak 2015. Per le palestre, vd. il *Lachete* e il *Liside* platonici, forse anche il *Menone*.

⁵⁵ Cf. Starr 1993, 148: leggendo Tucidide e le biografie plutarchee di Nicia e Alcibiade non se ricaverebbe certo «la conclusione che una tale disfatta fu di per sé la conseguenza diretta di una mancanza di informazioni. Poche operazioni nella Grecia antica furono varate con una preparazione più previdente e accurata».

⁵⁶ Su ciò insiste giustamente Canevaro 2019b, 379.

⁵⁷ Una situazione simile fu quella vissuta da Platone, dopo l’esperienza traumatica del regime dei Trenta: traumatica perché rivelò la totale inadeguatezza morale ad occuparsi del bene comune da parte dei membri del proprio stesso gruppo sociale, da cui egli si aspettava il buon governo (Plat. *Epist.* VII 324c-d). L’utopia dei ‘filosofi re’, poi

illustrata in dettaglio nella *Repubblica*, si può interpretare anche come la risposta alla considerazione che nessun gruppo sociale, né i sedicenti *chrestoi* cui Platone apparteneva, né il *demos*, era capace di guidare la comunità in modo giusto (è l'amara consapevolezza raggiunta attraverso l'esperienza di vita narrata in *Epist.* VII 324c-326b): rifiutando in tutto il principio di maggioranza, ma rifiutando anche il vanto della superiorità morale e intellettuale di una specifica classe sociale (anche la propria), Platone intende creare *ex novo* un gruppo di decisori competenti, non scelto per nascita o ricchezza, ma ottenuto soltanto attraverso una educazione appositamente rifondata allo scopo, quella minuziosamente descritta nei libri II e III (cui però si collegano anche i successivi) della *Repubblica*.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Accattino - Curnis 2013

M. Curnis - P. Accattino (a cura di), *Aristotele. La Politica. Libro III. Testo a cura di M. Curnis. Introduzione, traduzione e commento di P. Accattino*, Roma 2013.

Alessandri 1988

S. Alessandri, I dieci probuli ad Atene: aspetti giuridico-costituzionali, in *Studi di Antichità*, VI, Galatina 1990, 129-147.

Allegretti 2010.

U. Allegretti, *Democrazia partecipativa. Esperienze e prospettive in Italia e in Europa*, Firenze 2010.

Allen - Magni - Searing 2020

N. Allen - G. Magni - D. Searing, What Is a Career Politician? Theories, Concepts, and Measures, *European Political Science Review* 12, 2 (2020), 1-19.

Ampolo 1996

C. Ampolo, Il sistema della polis. Elementi costitutivi e origini della città greca, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, II/1, Torino 1996, 297-342.

Ampolo 1998

C. Ampolo, Democrazia classica e pensiero storico moderno, in D'Atena - Lanzilotta 1998, 69-81.

Amson 2010

D. Amson, *Histoire constitutionnelle française: de la prise de la Bastille à Waterloo*, Paris 2010.

Andrewes 1976

A. Andrewes, Androtion and the Four Hundred, *PCPS* 22 (1976), 14-25.

Andrews 1954

A. Andrews, *Probouleusis. Sparta's Contribution to the Technique of Government*, Oxford 1954.

Andrews 1994

J.A. Andrews, Cleon's Ethopoetics, *CQ* 44 (1994), 26-39.

Andrews 2009

J.A. Andrews, Athenagoras, Stasis, and Factional Rhetoric (Thucydides 6,36-40), *CPb* 104 (2009), 1-12.

Asheri 1988

D. Asheri (a cura di), *Erodoto. Le Storie. Libro I. La Lidia e la Persia. Testo e commento a cura di D. Asheri. Traduzione di V. Antelami*, Milano 1988.

Asheri 2002

D. Asheri, The Prehistory of the Word 'Democracy', *MediterrAnt* 5 (2002), 1-7.

Asheri 2005

D. Asheri (a cura di), *Erodoto. Le Storie. Libro III. La Persia. Introduzione e commento di D. Asheri, testo critico di S.M. Medaglia, traduzione di A. Fraschetti*, Milano 2005⁴.

Aubonnet 1971

Aristote. Politique. Tome II/1. Livres III et IV. Texte établi et traduit par J. Aubonnet, Paris 1971.

Azoulay - Ismard 2018

V. Azoulay - P. Ismard, The City in Chorus: for a Choral History of Athenian Society, in Canevaro - Erskine - Gray - Ober 2018, 47-67.

Balot 2006

R.K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Maldon (MA) - Oxford 2006.

Barker 2009

E. Barker, *Entering the Agōn. Dissent and Authority in Homer, Historiography and Tragedy*, Oxford 2009.

Battisti 1990

D. Battisti, Συνετός as Aristocratic Self-Description, *GRBS* 31 (1990), 5-25.

Bearzot 2004

C. Bearzot, Il Cleone di Tucidide tra Archidamo e Pericle, in H. Heftner - K. Tomaszczak (hrsgg.), *Ad fontes! Festschrift Dobesch*, Wien 2004, 125-135.

Bearzot 2011

C. Bearzot, La paternità dell'opera, in Bearzot - Landucci - Prandi 2011, 3-28.

Bearzot - Landucci - Prandi 2011

C. Bearzot - F. Landucci - L. Prandi (a cura di), *L'Athenaion Politeia rivisitata. Il punto su Pseudo-Senofonte*, Milano 2011.

Bloedow 1996

E.F. Bloedow, The Speeches of Hermocrates and Athenagoras at Syracuse in 415 b.c.: Difficulties in Syracuse and in Thucydides, *Historia* 45 (1996), 141-158.

Bookman 1992

J.T. Bookman, The Wisdom of the Many: An Analysis of the Arguments of Books III and IV of Aristotle's *Politics*, *History of Political Thought* 13 (1992), 1-12.

Bordes 1982

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

Bouchard 2011

E. Bouchard, Analogies du pouvoir partagé: remarques sur Aristote *Politique* III.11.1281a40-b38, *Phronesis* 56 (2011), 162-179.

Bourdieu 1979

P. Bourdieu, Les trois états du capital culturel, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 30 (1979), 3-6.

Bouricius 2013

T.G. Bouricius, Democracy Through Multi-Body Sortition: Athenian Lessons for the Modern Day, *Journal of Public Deliberation* 9, 11 (2013).
<http://www.publicdeliberation.net/jpd/vol9/iss1/art11>.

Bowra 1934

C.M. Bowra, Simonides in the Theognidea, *CR* 48 (1934), 2-4.

Braun 1959

E. Braun, Die Summierungstheorie des Aristoteles, *JöAI* 44 (1959), 157-184.

Brennan 2018

J. Brennan, *Contro la democrazia*, Roma 2018 (*Against Democracy*, Princeton 2016).

Brennan - Pettit 1990

G. Brennan - P. Pettit, Unveiling the Vote, *British Journal of Political Science* 20 (1990), 311-333.

Brock 1991

R. Brock, The Emergence of Democratic Ideology, *Historia* 40 (1991), 160-169.

Brussich 2000

G.F. Brussich (a cura di), *Laso di Ermione. Testimonianze e frammenti*, Pisa 2000.

Bultrighini 1999

U. Bultrighini, «Maledetta democrazia». *Studi su Crizia*, Torino 1999.

Bultrighini 2005

U. Bultrighini (a cura di), *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Chieti, 9-11 aprile 2003)*, Torino 2005.

Burgess 1992

G. Burgess, The Divine Right of Kings Reconsidered, *English Historical Review* 107 (1992), 837-861.

Cagnetta - Petrocelli - Zagaria 1978

M. Cagnetta - C. Petrocelli - C. Zagaria, Χρηστός, *QS* 4, 8 (1978), 323-36.

Cammack 2013a

D. Cammack, *Rethinking Athenian Democracy*, Harvard Ph.D. Dissertation, 2013.

Cammack 2013b

D. Cammack, Aristotle on the Virtue of the Multitude, *Political Theory* 41 (2013), 175-202.

Cammack 2018

D. Cammack, The *Kratos* in *Dēmokratia* (Working Paper), in *American Political Science Association*, 2018, Boston (MA).
<https://scholar.harvard.edu/dlcammack/publications> (last updated 4/27/2020).

Cammack 2019

D. Cammack, The *Dēmos* in *Dēmokratia*, *CQ* 69 (2019), 42-61.

- Cammack 2020
D. Cammack, Deliberation in Ancient Greek Assemblies, *CPb* 115 (2020), 486-522.
- Cammack 2021
D. Cammack, Deliberation and Discussion in Classical Athens, *Journal of Political Philosophy* 29 (2021), 135-166.
- Canevaro 2018
M. Canevaro, Majority Rule vs. Consensus: The Practice of Democratic Deliberation in the Greek Poleis, in Canevaro - Erskine - Gray - Ober 2018, 101-156.
- Canevaro 2019a
M. Canevaro, Memory, the Orators, and the Public in Fourth-Century Athens, in L. Castagnoli - P. Ceccarelli (eds.), *Greek Memories: Theories and Practices*, Cambridge - New York 2019, 136-157.
- Canevaro 2019b
M. Canevaro, La délibération démocratique à l'Assemblée athénienne. Procédures et stratégies de légitimation, *Annales (HSS)* 74, 2 (2019), 339-381.
- Canevaro - Erskine - Gray - Ober 2018
M. Canevaro - A. Erskine - B. Gray - J. Ober (eds.), *Ancient Greek History and Contemporary Social Science*, Edinburgh 2018.
- Canfora 1980
L. Canfora, Studi sull'*Athenaion Politeia* pseudosenofontea, *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Lettere* 5, 4 (1980), 1-110.
- Canfora 1990
L. Canfora, Isocrate e Teramene, in *Mélanges Pierre Lévêque. Tome 5. Anthropologie et société*, Besançon 1990, 61-64.
- Canfora 1996
L. Canfora (a cura di), *Tucidide. La guerra del Peloponneso. Traduzioni di L. Canfora (libro I; V), M. Cagnetta (libri II-III; VIII), A. Corcella (libri V-VII), A. Favuzzi (libri IV-V), S. Santelia (libro IV)*, Torino 1996.
- Canfora 1998
L. Canfora, Δημοκρατία, in E. Greco (a cura di), *Venticinque secoli dopo l'invenzione della democrazia*, Roma - Paestum 1998, 13-19.
- Canfora 2002
L. Canfora, *Critica della retorica democratica*, Roma - Bari 2002.
- Canfora 2006
L. Canfora, *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Roma - Bari 2006².
- Caplan 2007
B. Caplan, *The Myth of the Rational Voter: Why Democracies Choose Bad Policies*, Princeton (NJ) 2007.
- Carillo 2003
G. Carillo, *Katechein. Uno studio sulla democrazia antica*, Napoli 2003.
- Carson - Martin 1999
L. Carson - B. Martin, *Random Selection in Politics*, Westport 1999.

Carter 1986

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

Cartledge 1996

P. Cartledge, Comparatively Equal, in Ober - Hedrick 1996a, 175-185.

Cartledge 2007

P. Cartledge, Democracy, Origins of: Contribution to a Debate, in Raaflaub - Ober - Wallace 2007, 155-169.

Cartledge - Cohen - Foxhall 2002

P. Cartledge - E.E. Cohen - L. Foxhall (eds.), *Money, Labour, and Land: Approaches to the Economics of Ancient Greece*, London - New York 2002.

Carugati - Weingast 2018

F. Carugati - B.R. Weingast, Rethinking Mass and Elite: Decision-Making in the Athenian Law-Courts, in Canevaro - Erskine - Gray - Ober 2018, 157-183.

Cecchet 2015

L. Cecchet, *Poverty in Athenian Public Discourse: From the Eve of the Peloponnesian War to the Rise of Macedonia*, Stuttgart 2015.

Cerri 1968

G. Cerri, La terminologia sociopolitica di Teognide: I. L'opposizione semantica tra ἀγαθός-ἔσθλός e κακός-δειλός, *QUCC* 6 (1968), 7-32.

Chambers 2009

S. Chambers, Rhetoric and the Public Sphere: Has Deliberative Democracy Abandoned Mass Democracy?, *Political Theory* 37 (2009), 323-350.

Chiasson 1984

C. Chiasson, Pseudartabas and his Eunuchs: *Acharnians* 91-122, *CPh* 79 (1984), 131-136.

Connor 1971

W.R. Connor, *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Princeton (NJ) 1971.

Constant 2005

B. Constant, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, a cura di G. Paoletti, Torino 2005 (*De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, 1819).

Coppola 2013

A. Coppola, Aristotele, Tucidide e le dimensioni della città, tra storia e ideale, in C. Rossitto - A. Coppola - F. Biasutti (a cura di), *Aristotele e la storia*, Padova 2013, 53-61.

Coventry 1989

L.J. Coventry, Philosophy and Rhetoric in the *Menexenus*, *JHS* 109 (1989), 1-15.

Cricenti - Gallone 2015

G. Cricenti - F. Gallone, *Non è vero ma ci credo: come le fake news inquinano la democrazia*, Roma 2015.

Croiset 1886

A. Croiset, *Thucydides. Histoire de la guerre du Péloponnèse*, Paris 1886.

Dahl 1997

R.A. Dahl, *La democrazia e i suoi critici*, Roma 1997² (*Democracy and its Critics*, New Haven 1989).

D'Atena - Lanzillotta 1998

A. D'Atena - E. Lanzillotta (a cura di), *Alle radici della democrazia. Dalla polis al dibattito costituzionale contemporaneo*, Roma 1998.

Davies 1981

J.K. Davies, *Wealth and Power of Wealth in Classical Athens*, New York 1981.

Davies 2003

J.K. Davies, Democracy without Theory, in P. Derow - R. Parker (eds.), *Herodotus and His World*, Oxford 2003, 319-335.

Demont 2010

P. Demont, Tirage au sort et démocratie en Grèce ancienne, *La vie des idées* (22 juin 2010).

<https://laviedesidees.fr/Tirage-au-sort-et-democratie-en-Grece-ancienne.html>.

De Rossi 2017

M.I. De Rossi, Legge di Drero, *Axon* 1, 2 (2017), 7-14.

<https://edizionicafoscari.unive.it/media/pdf/article/axon/2017/2/art-10.14277-2532-6848-Axon-1-2-17-01.pdf>.

Détienne 1967

M. Détienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967.

Develin 1985

R. Develin, Age Qualifications for Athenian Magistrates, *ZPE* 61 (1985), 149-159.

Di Benedetto 1971

V. Di Benedetto, *Euripide: teatro e società*, Torino 1971.

Dover 1994

K.J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Indianapolis - Cambridge 1994².

Edmunds 1971

L. Edmunds, Th. II.40.2, *CR* 22 (1971), 171-172.

Ehrenberg 1947

V. Ehrenberg, Polypragmosyne: A Study in Greek Politics, *JHS* 67 (1947), 46-67.

Ehrenberg 1950

V. Ehrenberg, Origins of Democracy, *Historia* 1 (1950), 515-548.

Elster 1998

J. Elster (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge 1998.

Epstein 2011

S. Epstein, Direct Democracy and Minority Rule: The Athenian Assembly in Its Relation to the Demos, in G. Herman (ed.), *Stability and Crisis in the Athenian Democracy*, Stuttgart 2011, 87-102.

Estlund 2008

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

Evans 1981

J.A.S. Evans, Notes on the Debate of the Persian Grandees in Herodotus 3, 80-82, *QUCC* n.s. 7 (1981), 79-84.

Fantasia 2003

U. Fantasia (a cura di), *Tucidide. La guerra del Peloponneso. Libro II. Testo, traduzione e commento con saggio introduttivo*, Pisa 2003.

Faraguna 2011

M. Faraguna, Lessico e argomenti politici nello scritto del «Vecchio Oligarca», in Bearzot - Landucci - Prandi 2011, 73-97.

Farenga 2015

V. Farenga, Liberty, Equality, and Authority: A Political Discourse in Greek Participatory Communities, in Hammer 2015, 101-112.

Farkas - Schou 2020

J. Farkas - J. Schou, *Post-Truth, Fake News and Democracy: Mapping the Politics of Falsehood*, New York 2020.

Farrar 1988

C. Farrar, *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens*, Cambridge - New York 1988.

Feldman 1947

A.B. Feldman, The Apotheosis of Thersites, *CJ* 42 (1947), 219-221.

Feldman 1952

A.B. Feldman, Homer and Democracy, *CJ* 47 (1952), 337-345.

Ferrucci 2013a

S. Ferrucci, *La democrazia diseguale. Riflessioni sull'Athenaion Politeia dello pseudo-Senofonte, I, 1-9*, Pisa 2013.

Ferrucci 2013b

S. Ferrucci, L'ambigua virtù. Φιλοτιμία nell'Atene degli oratori, in M. Mari - J. Thornton (a cura di), *Parole in movimento: linguaggio politico e lessico storiografico nel mondo ellenistico (Studi Ellenistici 27)*, Pisa 2013, 123-135.

Fezzi 2008

L. Fezzi, La corda rossa: la democrazia ateniese e il *Deliberative Polling* di James S. Fishkin, *Comunicazione Politica* 9 (2008), 49-60.

Finley 1962

M.I. Finley, Athenian Demagogues, *Past and Present* 21 (1962), 3-24.

Finley 1982

M.I. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Roma - Bari 1982² (traduzione aggiornata di *Democracy Ancient and Modern*, New Brunswick [NJ] 1972).

Fischer 2015

N. Fischer, *Informal Norms, Values, and Social Control in Greek Participatory Communities*, in Hammer 2015, 195-216.

Fishkin 1991

J. Fishkin, *Democracy and Deliberation*, New Haven - London 1991.

Fishkin 1997

J. Fishkin, *The Voice of the People: Public Opinion & Democracy*, New Haven - London 1997.

Fishkin 2015

J. Fishkin, Reviving Deliberative Democracy: Reflections on Recent Experiments, in S. Coleman - A. Przybylska - Y. Sintomer (eds.), *Deliberation and Democracy: Innovative Processes and Institutions*, Warsaw 2015, 99-108.

Fishkin - Farrar 2005

J. Fishkin - C. Farrar, Deliberative Polling. From Experiment to Community Resource, in J. Gastil - P. Levine (eds.), *The Deliberative Democracy Handbook: Strategies for Effective Civic Engagement in the Twenty-First Century*, San Francisco (CA) 2005, 68-79.

Forsdyke 2000

S. Forsdyke, Exile, Ostracism and the Athenian Democracy, *ClAnt* 19 (2000), 232-263.

Forsdyke 2005

S. Forsdyke, *Exile, Ostracism, and Democracy: The Policy of Expulsion in Ancient Greece*, Princeton (NJ) 2005.

Fraser 1990

J.G. Fraser, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Torino 1990 (*The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, London 1922).

Gauthier 2011

P. Gauthier, Quorum et participation civique dans les démocraties grecques, in D. Rousset (éd.), *Philippe Gauthier. Études d'histoire et d'institutions grecques. Choix des écrits*, Geneva 2011, 421-454.

Gentili - Catenacci 2007

B. Gentili - C. Catenacci, *Polinnia. Poesia greca arcaica*, Messina - Firenze 2007.

Giangiulio 2015

M. Giangiulio, *Democrazie greche. Atene, Sicilia, Magna Grecia*, Roma 2015.

Gilli 1988

G.A. Gilli, *Origini dell'eguaglianza. Ricerche sociologiche sull'antica Grecia*, Torino 1988.

Goldhill 1987

S. Goldhill, The Great Dionysia and Civic Ideology, *JHS* 107 (1987), 58-76.

Goldstein 1972

J. Goldstein, Solon's Law for an Activist Citizenry, *Historia* 21 (1972), 538-545.

Gomme 1962

A.W. Gomme, *An Historical Commentary on Thucydides. Volume 2. Books II-III*, Oxford 1962².

Gomme - Andrewes - Dover 1970

A.W. Gomme - A. Andrewes - K.J. Dover, *An Historical Commentary on Thucydides. Volume 4. Books V (25) - VII*, Oxford 1970.

Gottesman 2014

A. Gottesman, *Politics and the Street in Democratic Athens*, Cambridge 2014.

Gray 2011

B. Gray, on Lape 2010, *CR* n.s. 61 (2011), 525-528.

Gray 2018

B. Gray, Approaching the Hellenistic Polis through Modern Political Theory: The Public Sphere, Pluralism and Prosperity, in Canevaro - Erskine - Gray - Ober 2018, 68-97.

Hammer 2002

D. Hammer, *The Iliad as Politics: The Performance of Political Thought*, Norman (OK) 2002.

Hammer 2015

D. Hammer (ed.), *A Companion to Greek Democracy and the Roman Republic*, Malden (MA) - Oxford 2015.

Hansen 1980

M.H. Hansen, Seven Hundred *Archai* in Classical Athens, *GRBS* 21 (1980), 151-173.

Hansen 1981

M.H. Hansen, Initiative and Decision: The Separation of Powers in Fourth-Century Athens, *GRBS* 22 (1981), 345-370.

Hansen 1983

M.H. Hansen, *Rhetores* and *Stratego*i in Fourth-Century Athens, *GRBS* 24 (1983), 151-180.

Hansen 1984

M.H. Hansen, The Number of *Rhetores* in the Athenian *Ecclesia*, *GRBS* 25 (1984), 123-155.

Hansen 1989

M.H. Hansen, *Was Athens a Democracy? Popular Rule, Liberty and Equality in Ancient and Modern Political Thought*, Copenhagen 1989.

Hansen 1999

M.H. Hansen, on Robinson 1997, in *BMCR*, 1999.09.17.

<https://bmcr.brynmawr.edu/1999/1999.09.17/>.

Hansen 2003

M.H. Hansen, *La democrazia ateniese nel IV secolo a.C.*, Milano 2003 (*Athenian Democracy in the age of Demosthenes: Structure, Principles and Ideology*, Oxford - Cambridge [MA] 1991).

Hansen 2005

M.H. Hansen, *The Tradition of Ancient Greek Democracy and Its Importance for Modern Democracy*, Copenhagen 2005.

Hansen 2008

M.H. Hansen, Thucydides' Description of Democracy (2.37.1) and the EU Convention of 2003, *GRBS* 48 (2008), 15-26.

Hansen 2010

M.H. Hansen (éd.), *Démocratie athénienne - démocratie moderne: tradition et influences*, Genève 2010.

Hansen 2021

M.H. Hansen, The Nature of Athenian Democracy, in Piovani - Giorgini 2021, 27-53.

Harris 1992

E.M. Harris, Pericles' Praise of Athenian Democracy: Thuc. 2, 37, 22, *HSPb* 94 (1992), 157-167.

Harris 2002

E.M. Harris, Workshop, Marketplace and Household: The Nature of Technical Specialization in Classical Athens and Its Influence on Economy and Society, in Cartledge - Cohen - Foxhall 2002, 67-99.

Harvey 1965

F.D. Harvey, Two Kinds of Equality, *C&M* 26 (1965), 101-146.

Havelock 1957

E.A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven 1957.

Hesk 2000

J. Hesk, *Deception and Democracy in Classical Athens*, Cambridge - New York 2000.

Hornblower 1991-2008

S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides*, I-III, Oxford 1991-2008 (I: 1991; II: 1991; III 2008).

Intrieri 2021

M. Intrieri, *Ermocrate. Siceliota, stratego, esule*, Pisa 2021.

Ismard 2010

P. Ismard, *La cité des réseaux. Athènes et ses associations, VI^e-I^{er} siècles av. J.-C.*, Paris 2010.

Ismard 2014

P. Ismard, The Single Body of the City. Public Slaves and the Question of the Greek State, *Annales (HSS)* 69, 3 (2014), 732-751.

Ismard 2015

P. Ismard, *La démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne*, Paris 2015.

Jeanmarie 1939

H. Jeanmarie, *Couroi et courètes: essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille 1939.

Jones 1957

A.H.M. Jones, *Athenian Democracy*, Oxford 1957.

Kagan 1981

D. Kagan, *The Peace of Nicias and the Sicilian Expedition*, Ithaca (NY) - London 1981.

Kelsen 2015

H. Kelsen, *Essenza e valore della democrazia (Vom Wesen und Wert der Demokratie, Tübingen 1929)*, in Id., *La democrazia*, Bologna 2015, 41-152.

Kierstead 2013

J.C. Kierstead, *A Community of Communities: Associations and Democracy in Classical Athens*, Stanford (CA) 2013.

Kraut 2014

R. Kraut, *La democrazia greca*, in P. Boitani (a cura di), *Aristotele. Politica. Volume I (Libri I-IV). Traduzione di R. Radice, T. Gargiulo. Commento di T.J. Saunders, R. Robinson*, Milano 2014, xxxv-lxxxvii.

Lafargue 2013

P. Lafargue, *Cléon: le guerrier d'Athéna*, Bordeaux 2013.

de Laix 1973

R.A. de Laix, *Probouleusis at Athens*, Berkeley (CA) 1973.

Landauer 2012

M. Landauer, *Parrhêsia and the Dêmos Tyrannos: Frank Speech, Flattery and Accountability in Democratic Athens*, *History of Political Thought* 33 (2012), 185-208.

Landauer 2014

M. Landauer, *The «Idiôtês» and the Tyrant: Two Faces of Unaccountability in Democratic Athens*, *Political Theory* 42 (2014), 139-166.

Landauer 2019

M. Landauer, *Dangerous Counsel: Accountability and Advice in Ancient Greece*, Chicago - London 2019.

Landemore 2012

H. Landemore, *Collective Wisdom: Old and New*, in Landemore - Elster 2012, 3-33.

Landemore - Elster 2012

H. Landemore - J. Elster (eds.), *Collective Wisdom: Principles and Mechanisms*, Cambridge 2012.

Lang 1972

M.L. Lang, *Cleon as the anti-Pericles*, *CP* 67 (1972), 159-169.

Lape 2010

S. Lape, *Race and Citizen Identity in the Classical Athenian Democracy*, Cambridge 2010.

Lapini 1997

W. Lapini, *Commento all'Athênaiôn Politeia dello Pseudo-Senofonte*, Firenze 1997.

Lateiner 2007

D. Lateiner, *Contest (Agôn) in Thucydides*, in Marincola 2007b, 336-341.

Laurenti 1993

R. Laurenti (a cura di), *Aristotele. Politica*, Roma - Bari 1993 [1973¹].

Leão - Rhodes 2016

D.F. Leão - P.J. Rhodes, *The Laws of Solon: A New Edition with Introduction, Translation and Commentary*, London - New York 2016.

Lenfant 2013

D. Lenfant, Intégrés ou dénoncés. La place faite aux pauvres dans les discours grecs sur la démocratie, *Ktema* 38 (2013), 37-51.

Lewis 1996

S. Lewis, *News and Society in the Greek Polis*, London 1996.

Liddell 2006

P. Liddell, *Democracy Ancient and Modern*, in Balot 2006, 133-148.

Lipset 1960

S.M. Lipset, *Political Man: The Social Bases of Politics (expanded and updated edn.)*, Baltimore 1960.

Lombardini 2013

J. Lombardini, *Isonomia and the Public Sphere in Democratic Athens*, *History of Political Thought* 34 (2013), 393-420.

Longo 2000

O. Longo (a cura di), *Tucidide. Epitafio di Pericle per i caduti del primo anno di guerra*, Venezia 2000.

Loroux 1981

N. Loroux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Paris - La Haye - New York 1981.

Mader 1993

G. Mader, Strong Points, Weak Arguments: Athenagoras on the Sicilian Expedition (Thucydides 6.36-8), *Hermes* 121 (1993), 433-440.

Mader 2017

G. Mader, Demagogic Style and Historical Method: Locating Cleon's Mytilenean Rhetoric (Thucydides 3.37-40), *Rhetorica* 35 (2017), 1-23.

Maffi 2012

A. Maffi, Origine et application du principe de majorité dans la Grèce ancienne, in B. Legras - G. Thür (éds.), *Symposion 2011. Études d'histoire du droit grec et hellénistique (Paris, 7-10 septembre 2011). Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Paris, 7.-10. September 2011)*, Wien 2012, 21-32.

Manin 1995

B. Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris 1995.

Mankiw 2013

N.G. Mankiw, Defending the One Percent, *Journal of Economic Perspectives* 27, 3 (2013), 21-34.

Mansouri 2010

S. Mansouri, *La démocratie athénienne, une affaire d'oisifs? Travail et participation politique au IV^e siècle avant J.-C.*, Bruxelles 2010.

Manuwald 2006

B. Manuwald, *Platon, Protagoras. Eingeleitet, übersetzt und erläutert*, Göttingen 2006.

Mari 2003

M. Mari, Commento, in D. Musti (a cura di), *Anonimo di Giamblico. La pace e il benessere. Idee sull'economia, la società, la morale*, Milano 2003, 149-357.

Marincola 2007a

J. Marincola, Speeches in Classical Historiography, in Marincola 2007b, 118-132.

Marincola 2007b

J. Marincola (ed.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, I-II, Malden (MA) - Oxford 2007.

Marr - Rhodes 2008

J.L. Marr - P.J. Rhodes (eds.), *The Old Oligarch: The Constitution of the Athenians Attributed to Xenophon*, Oxford 2008.

Montgomery 1983

H. Montgomery, *The Way to Chaeronea: Foreign Policy, Decision-Making and Political Influence in Demosthenes' Speeches*, Oslo 1983.

Morgan 2003

K.A. Morgan (ed.), *Popular Tyranny: Sovereignty and Its Discontents in Ancient Greece*, Austin 2003.

Mosconi 2002

G. Mosconi, Chi «pratica la musica» e chi «non sa suonare la lira» (a proposito di [Xen.] *Ath. resp.* 1, 13), *RFIC* 130 (2002), 299-336.

Mosconi 2004

G. Mosconi, Pericle e il Vecchio Oligarca su democrazia e talassocrazia, in R. Burri *et alii* (a cura di), *Ad limina II. Incontro di studio tra i dottorandi e i giovani studiosi di Roma (Istituto Svizzero di Roma, Villa Maraini, febbraio-aprile 2003)*, Alessandria 2004, 21-39.

Mosconi 2005

G. Mosconi, Prima di Iscomaco, Pericle: l'uso della terra da bene di sussistenza e di prestigio a fonte di reddito, *MediterrAnt* 8 (2005), 63-118.

Mosconi 2006

G. Mosconi, Polibio e l'irreale *politeia* di Platone (*hist.* 6, 47, 7-10; *Tim.* 19b-c), *RFIC* 134 (2006), 52-65.

Mosconi 2008

G. Mosconi, Musica & buon governo: *paideia* aristocratica e propaganda politica nell'Atene di V sec. a.C., *RCCM* 50 (2008), 11-70.

Mosconi 2009

G. Mosconi, Governare in armonia: struttura e significato ideologico di un campo metaforico in Plutarco, in D. Castaldo - D. Restani - C. Tassi (a cura di), *Il sapere musicale e i suoi contesti da Teofrasto a Claudio Tolomeo (Atti del VI e VII Seminario Internazionale 'Le musiche dei Greci: passato e presente. Valorizzazione di un patrimonio culturale'*, Ravenna 24-25 ottobre 2005 e 30-31 ottobre 2006), Ravenna 2009, 105-128.

Mosconi 2014a

G. Mosconi, Pericle, la guerra, la democrazia e il buon uso del corpo del cittadino, *MediterrAnt* 17 (2014), 51-86.

Mosconi 2014b

G. Mosconi, Pericle e il buon uso del corpo del cittadino: l'assedio di Samo, *MediterrAnt* 17 (2014), 573-608.

Mosconi 2017

G. Mosconi, Damone consigliere segreto di Pericle: giochi propagandistici nell'Ate-ne di V sec. a.C. (su Plut. *Per.* 4, 2-3), *MediterrAnt* 20 (2017), 43-74.

Mosconi 2019

G. Mosconi, Il sovrano modello di virtù: le *Res Gestae Divi Augusti* (8, 5), il pensiero politico greco e la legittimazione del principato, in M. Capasso (a cura di), *Quattro incontri sulla Cultura Classica. Dal bimillenario della morte di Augusto all'insegnamento delle lingue classiche*, Lecce 2019, 103-148.

Mosconi 2020a

G. Mosconi, recensione a Samons 2016, *MediterrAnt* 23 (2020), 557-567.

Mosconi 2020b

G. Mosconi, Storia e letterature antiche nella scuola: tre criteri per la selezione necessaria, in M.G. Iodice - A. Marchetta (a cura di), *Delectat varietas. Miscellanea di Studi in memoria di Michele Coccia*, Roma 2020, 157-211.

Morris 1996

I. Morris, The Strong Principle of Equality and the Archaic Origins of Greek Democracy, in Ober - Hedrick 1996a, 19-48.

Musti 1981

D. Musti, *L'economia in Grecia*, Roma - Bari 1981.

Musti 1985

D. Musti, Pubblico e privato nella democrazia periclea, *QUCC* n.s. 20, 2 (1985), 7-17.

Musti 1990

D. Musti, *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Roma - Bari 1990².

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 «Athenaion Politeia», *Hermes* 123 (1995), 28-46.

Nenci 2006

G. Nenci (a cura di), *Erodoto. Le Storie. Libro V. La rivolta della Ionia*, Milano 2006³.

Nichols 2017

T. Nichols, *La conoscenza e i suoi nemici. L'era dell'incompetenza e i rischi per la democrazia*, Roma 2017 (*The Death of Expertise: The Campaigns against Established Knowledge and Why It Matters*, Oxford - New York 2017).

Nicolai 2011

R. Nicolai, *Logos Didaskalos: Direct Speech as a Critical Tool in Thucydides*, in G. Rechenauer - V. Pothou (eds.), *Thucydides – A Violent Teacher? History and Its Representations*, Goettingen 2011, 159-169.

Nicosia 2019

S. Nicosia, Identikit dell'etocrate. Terminologia sociopolitica ed etica nel mondo greco e latino, in M. Capasso (a cura di), *Quattro incontri sulla Cultura Classica. Dal bimillenario della morte di Augusto all'insegnamento delle lingue classiche*, Lecce 2019, 187-283.

Ober 1989

J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton (NJ) 1989.

Ober 1998

J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton (NJ) 1998.

Ober 2001

J. Ober, The Debate over Civic Education in Classical Athens, in Y.L. Too (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden - Boston 2001, 273-305.

Ober 2006

J. Ober, Public Action and Rational Choice in Classical Greek Political Theory, in Balot 2006, 70-84.

Ober 2005

J. Ober, Aristotle's Natural Democracy, in R. Kraut - S. Skultety (eds.), *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Lanham (MD) 2005, 223-243.

Ober 2007

J. Ober, Natural Capacities and Democracy as a Good-in-Itself, *PbStud* 132 (2007), 59-73.

Ober 2008

J. Ober, *Democracy and Knowledge: Innovation and Learning in Classical Athens*, Princeton (NJ) - Oxford 2008.

Ober 2012

J. Ober, Epistemic Democracy in Classical Athens: Sophistication, Diversity, and Innovation, in Landmore - Elster 2012, 118-147.

Ober 2013

J. Ober, Democracy's Wisdom: An Aristotelian Middle Way for Collective Judgment, *American Political Science Review* 107 (2013), 104-122.

Ober 2021

J. Ober, Classical Athens as an Epistemic Democracy, in Piovan - Giorgini 2021, 453-489 [= Ober 2012].

Ober - Hedrick 1996a

J. Ober - Ch.W. Hedrick (eds.), *Dēmokratia: A Conversation on Democracies Ancient and Modern*, Princeton (NJ) 1996.

Ober - Hedrick 1996b

J. Ober - Ch. Hedrick, Introduction: Democracies Ancient and Modern, in Ober - Hedrick 1996a, 3-16.

Ober - Perry 2014

J. Ober - T. Perry, Thucydides as a Prospect Theorist, *Polis* 31 (2014), 206-232.

O'Neil 1995

J. O'Neil, *The Origins and Development of Ancient Greek Democracy*, Lanham (MD) - London 1995.

O'Sullivan 1995

N. O'Sullivan, Pericles and Protagoras, *G&R* 42 (1995), 15-23.

Page 2007

E.S. Page, *The Difference: How the Power of Diversity Creates Better Groups, Firms, Schools, and Societies*, Princeton (NJ) 2007.

Pallante 2020

F. Pallante, *Contro la democrazia diretta*, Torino 2020.

Parara 2010

P. Parara, *La dimension politique des tragédies d'Eschyle. Recherches sur la terminologie politique, les institutions politiques, la pensée politique*, Nancy 2010.

Pazè 2011

V. Pazè, *In nome del popolo. Il problema democratico*, Roma - Bari 2011.

Perrin 1916

B. Perrin (ed.), *Plutarch's Lives. With an English Translation*, IV, Cambridge (MA) 1916.

Pimpare 2017

S. Pimpare, *Ghettos, Tramps, and Welfare Queens: Down and Out on the Silver Screen*, Oxford - New York 2017.

Piovan - Giorgini 2021

D. Piovan - G. Giorgini (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Athenian Democracy from the Late Middle Ages to the Contemporary Era*, Leiden - Boston 2021.

Pontani 2012

F.M. Pontani, What is Polykoiranie? Aristotle and Aristarchus on *Il.* 2, 204, *Hyperboreus* 18 (2012), 75-86.

Pope 1988

M. Pope, Thucydides and Democracy, *Historia* 37 (1988), 276-296.

Porciani 2007

L. Porciani, The Enigma of Discourse: A View of Thucydides, in Marincola 2007b, 328-335.

Prandi 2011

L. Prandi, Riferimenti e allusioni di carattere storico in *Ap*, in Bearzot - Landucci - Prandi 2011, 123-142.

Raaflaub 1989

K.A. Raaflaub, Contemporary Perceptions of Democracy in Fifth-Century Athens, *CM* 40 (1989), 33-70.

Raaflaub 1996

K.A. Raaflaub, Equalities and Inequalities in Athenian Democracy, in Ober - Hedrick 1996a, 139-174.

Raaflaub 2015

K.A. Raaflaub, Why Greek Democracy? Its Emergence and Nature in Context, in Hammer 2015, 23-43.

Raaflaub - Ober - Wallace 2007

K.A. Raaflaub - J. Ober - R.W. Wallace (eds.), *Origins of Democracy in Greece*, Berkeley (CA) - Los Angeles - London 2007.

Raaflaub - Wallace 2007

K.A. Raaflaub - R.W. Wallace, «People's Power» and Egalitarian Trends in Archaic Greece, in Raaflaub - Ober - Wallace 2007, 22-48.

Rademaker 2004

A. Rademaker, *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint: Polysemy & Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*, Leiden - Boston 2004.

Raubitschek 1974

A.E. Raubitschek, Eine Bemerkung zu Aristoteles, *Verfassung von Athen* 29, 2, *Chiron* 4 (1974), 101-102.

Rawls 1971

J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (MA) 1971.

Reale 1996

G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Milano 1996⁵.

Rhodes 1972

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

Rhodes 1986

P.J. Rhodes, Political Activity in Classical Athens, *JHS* 106 (1986), 132-144.

Rhodes 2015

P.J. Rhodes, The Congruence of Power: Ruling and Being Ruled in Greek Participatory Communities, in Hammer 2015, 131-145.

Rhodes 2016

P.J. Rhodes (a cura di), *Aristotele. Costituzione degli Ateniesi (Athenaion Politeia)*, Milano 2016.

Robinson 1997

E.W. Robinson, *The First Democracies: Early Popular Government Outside Athens*, Stuttgart 1997.

Roisman 2004

J. Roisman, Speaker-Audience Interaction in Athens: A Power Struggle, in I. Sluiter - R.M. Rosen (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden - Boston 2004, 261-277.

Rosenbloom 2004

D. Rosenbloom, *Ponèroi vs. Chrèstoi: The Ostracism of Hyperbolos and the Struggle for Hegemony in Athens after the Death of Perikles*, *TAPA* 134 (2004), 55-105, 323-350.

Rosivach 1991

V.J. Rosivach, Some Athenian Presuppositions about 'The Poor', *G&R* 38 (1991), 189-198.

Roussel 1951

P. Roussel, Étude sur le principe de l'ancienneté dans le monde hellénique du V^e siècle av. J.-C. à l'époque romaine, *Mémoires de l'Institut de France* 43, 2 (1951), 123-227.

Ruberto 2009

A. Ruberto, *Il Gran Re e i Greci: un dialogo possibile. Vincoli personali e collaborazioni militari dal 546 al 479 a.C.*, Todi 2009.

Ruschenbusch 1966

E. Ruschenbusch, *Solonos Nomoi. Die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes*, Wiesbaden 1966.

Ruschenbusch 2010

E. Ruschenbusch, *Solon. Das Gesetzeswerk. Fragmente. Übersetzung und Kommentar*, Stuttgart 2010.

Rusten 1985

J.S. Rusten, Two Lives or Three? Pericles on the Athenian Character (Thuc. 2.40.1-2), *CQ* 35 (1985), 14-19.

Ruzé 1984

F. Ruzé, Plethos, aux origines de la majorité politique, in Centre G. Glotz (éd.), *Aux origines de l'hellénisme: la Crète et la Grèce. Hommage à Henri van Effenterre*, Paris 1984, 247-264.

Ruzé 1997

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

Saldutti 2014

V. Saldutti, *Cleone. Un politico ateniese*, Bari 2014.

Samons 2004

L.J. Samons II, *What's Wrong with Democracy? From Athenian Practice to American Worship*, Berkeley (CA) - Los Angeles - London 2004.

Samons 2016

L.J. Samons II, *Pericles and the Conquest of History: A Political Biography*, Cambridge - New York 2016.

Sandel 2010

M.J. Sandel, *Giustizia. Il nostro bene comune*, Milano 2010 (*Justice: What's the right thing to do?*, New York 2009).

Sandel 2021

M.J. Sandel, *La tirannia del merito. Perché viviamo in una società di vincitori e di perdenti*, Milano 2021 (*The Tyranny of Merit. What's Become of the Common Good?*, New York 2020).

Saxonhouse 2006

A.W. Saxonhouse, *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge 2006.

Schofield 1986

M. Schofield, *Euboulia* in the *Iliad*, *CQ* 36 (1986), 6-31.

Sealey 1973

R. Sealey, The Origins of *Demokratia*, *CSCA* 6 (1973), 253-295.

Sen 2005

A. Sen, *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*, Milano 2005 (Democracy and Its Global Roots, *The New Republic*, 6 October 2003, 29-35).

Sharples 1994

R.W. Sharples, Plato on Democracy and Expertise, *G&R*, II s., 41 (1994), 49-56.

Sheffield 2001

F.C.C. Sheffield, Alcibiades' Speech: A Satyric Drama, *G&R* II s., 48 (2001), 193-199.

Sinclair 1988

R.K. Sinclair, *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge 1988.

Sintomer 2007

Y. Sintomer, *Le pouvoir au peuple. Jurys citoyens, tirage au sort et démocratie participative*, Paris 2007.

Sintomer 2011

Y. Sintomer, *Petite histoire de l'expérimentation démocratique. Tirage au sort et politique d'Athènes à nos jours*, Paris 2011.

Sintomer 2021

Y. Sintomer, Sortition and Politics From Radical to Deliberative Democracy – and Back?, in Piovani - Giorgini 2021, 490-521.

Sobak 2015

R. Sobak, Sokrates among the Shoemakers, *Hesperia* 84 (2015), 669-712.

Sordi 1981

M. Sordi, Uno scritto di propaganda oligarchica e l'avvento dei Quattrocento, *GFF* 4 (1981), 3-12.

Starr 1993

Ch.G. Starr, *Lo spionaggio politico nella Grecia classica*, a cura di C. Petrocelli, Palermo 1993 (*Political Intelligence in Classical Greece*, Leiden 1974).

Stiglitz 2016

J.E. Stiglitz, *Invertire la rotta. Disuguaglianza e crescita economica*, Roma - Bari 2016 (Inequality and Economic Growth, in M. Mazzucato - M. Jacobs [eds.], *Rethinking Capitalism. Economics and Policy for Sustainable and Inclusive Growth*, Chichester [UK] 2016, 134-155).

Strauss 1964

L. Strauss, *The City and Man*, Chicago 1964.

Strauss 1996

B. Strauss, The Athenian Trireme, School of Democracy, in Ober - Hedrick 1996a, 313-326.

Szalavitz 2017

M. Szalavitz, Why Do We Think Poor People Are Poor Because of Their Own Bad Choices?, *The Guardian*, 5 July 2017.

<https://www.theguardian.com/us-news/2017/jul/05/us-inequality-poor-people-bad-choices-wealthy-bias>.

Tacon 2001

J. Tacon, Ecclesiastic *thorubos*: Interventions, Interruptions, and Popular Involvement in the Athenian Assembly, *G&R II s.*, 48 (2001), 173-192.

Talamo 1998

C. Talamo, Ps.Senofonte, *Ath. Pol.* II 17 «Io non c'ero, io non sono d'accordo», *QS* 48 (1998), 223-228.

Taylor 2007

C. Taylor, A New Political World, in R. Osborne (ed.), *Debating the Athenian Cultural Revolution: Art, Literature, Philosophy, and Politics, 430-380 BC*, Cambridge - New York 2007, 72-90.

Taylor 2017

C. Taylor, *Poverty, Wealth, and Well-Being: Experiencing 'Penia' in Democratic Athens*, Oxford 2017.

Taylor 2018

C. Taylor, Economic (In)equality and Democracy: The Political Economy of Poverty in Athens, in Canevaro - Erskine - Gray - Ober 2018, 344-375.

Thomas 2000

R. Thomas, *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge 2000.

Thomas 2016

R. Thomas, Performance, Audience Participation and the Dynamics of the Fourth-Century Assembly and Jury-Courts of Athens, in C. Tiersch (hrsg.), *Die Athenische Demokratie im 4. Jahrhundert*, Stuttgart 2016, 80-108.

Too 2001

Y.L. Too, Legal Instructions in Classical Athens, in Y.L. Too (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden - Boston 2001, 111-132.

Traill 1975

J.S. Traill, The Political Organization of Attica: A Study of the Demes, Trittyes, and Phylai, and Their Representation in the Athenian Council, *Hesperia Supplement* 14 (1975).

Tuci 2002-2003

P.A. Tuci, Forme di manipolazione della volontà popolare nella democrazia ateniese: la *Boulé* nel V secolo, *Sileno* 28-29 (2002-2003), 145-182.

Tuci 2011

P.A. Tuci, La datazione dell'*Athenaion politeia* pseudosenofontea: problemi metodologici e proposte interpretative, in Bearzot - Landucci - Prandi 2011, 29-71.

Tuci 2013

P.A. Tuci, *La fragilità della democrazia. Manipolazione istituzionale ed eversione nel colpo di stato oligarchico del 411 a.C. ad Atene*, Milano 2013.

Vannicelli 2014

P. Vannicelli, *Demokratia*, in AA.VV., *Fare storia antica. In ricordo di Domenico Musti. Atti del Convegno (Roma, 18-19 aprile 2012)*, Roma 2014, 127-148.

Vannicelli 2017

P. Vannicelli (a cura di), *Erodoto. Le Storie. Libro VII. Serse e Leonida. Testo critico di A. Corcella, Traduzione di G. Nenci*, Milano 2017.

Van Reybrouck 2015

D. Van Reybrouck, *Contro le elezioni. Perché votare non è più democratico*, Milano 2015 (*Tegen Verkiezingen*, Amsterdam 2013).

Vegetti 2017

M. Vegetti, *Chi comanda nella città. I Greci e il potere*, Roma 2017.

Vernant 1987

J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris 1987 [1962¹].

Villacèque 2013

N. Villacèque, *Spectateurs de Paroles. Délibération démocratique et théâtre à Athènes à l'époque classique*, Rennes 2013.

Vlastos 1953

G. Vlastos, *Isonomia*, *AJPh* 74 (1953), 337-366.

Volpato 2019

C. Volpato, *Le radici psicologiche della disuguaglianza*, Roma - Bari 2019.

Waldron 1995

J. Waldron, The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book III Chapter 11 of Aristotle's *Politics*, *Political Theory* 2 (1995), 563-584.

Wallace 2004

R.W. Wallace, The Power to Speak – and not to Listen – in Ancient Athens, in I. Sluiter - R.M. Rosen (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden - Boston 2004, 221-232.

Wallace 2007

R.W. Wallace, Revolution and a New Order in Solonian Athens and Archaic Greece, in Raaflaub - Ober - Wallace 2007, 49-82.

Wallace 2015

R.W. Wallace, The Practice of Politics in Classical Athens, and the Paradox of Democratic Leadership, in Hammer 2015, 241-256.

Walsh 1984

J. Walsh, The Dramatic Dates of Plato's *Protagoras* and the Lesson of *Arete*, *CQ* 34 (1984), 101-106.

Walters 1976

K.R. Walters, The 'Ancestral Constitution' and Fourth-Century Historiography in Athens, *AJAH* 1 (1976), 129-144.

West 1978

M.L. West (ed.), *Hesiod. Works and Days. Edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford 1978.

Whitehead 1983

D. Whitehead, Competitive Outlay and Community Profit: φιλοτιμία in Democratic Athens, *C&M* 34 (1983), 55-74.

Will 1972

E. Will, *Le mond grec et l'Orient. I. Le V^e siècle (510-403)*, Paris 1972.

Winton 2000

R. Winton, Herodotus, Thucydides, and the Sophists, in C. Rowe - M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge 2000, 89-121.

Winton 2004

R. Winton, Thucydides 2,37,1: Pericles on Athenian Democracy, *RbM* 147 (2004), 26-34.

Wolfsdorf 1997

D. Wolfsdorf, The Dramatic Date of Plato's *Protagoras*, *RbM* 140 (1997), 223-230.

Wolfsdorf 1998

D. Wolfsdorf, The Historical Reader of Plato's *Protagoras*, *CQ* 48 (1998), 126-133.

Wolin 1996

S.S. Wolin, Transgression, Equality, and Voice, in Ober - Hedrick 1996a, 63-90.

Woodruff 2013

P. Woodruff, *Euboulia* as the Skill Protagoras Taught, in J.M. Ophuijsen - M. Van Raalte - P. Stork (eds.), *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*, Leiden - Boston 2013, 179-193.

Yack 2006

B. Yack, Rhetoric and Public Reasoning: An Aristotelian Understanding of Political Deliberation, *Political Theory* 34 (2006), 417-438.

Yunis 1991

H. Yunis, How do the People Decide? Thucydides on Periclean Rhetoric and Civic Instruction, *AJPb* 112 (1991), 179-200.

Yunis 1996

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

INDICE DEI PASSI DISCUSSI *

Aeschylus

Supplices

271-340 152

368-369 152

517-519 152

615-624 90, 152

Aristoteles

Athenaion Politeia

29, 2 118-119

Metaphysica

II 993a30-b3 107-108

Politica

III 1281a40-1282a39 102-112

III 1281b1 169

III 1281b3 105-107

III 1281b-10 109-111

III 1281b34-38 111-112

III 1286a32-35 108-109

III 1286b24-31 105-107

IV 1298b20-21 112-113

VI 1317b1-6 26

VI 1318a18-19 26

VI 1318a20 52

Demosthenes

XIX 5 150

Euripides

Supplices

417-422 42-44

423-425 45-46

438-439 23-24

Herodotus

III 80, 2-6 27 n. 36, 29-30

III 81, 1-2 38-39

III 82, 3 65-66

V 97, 2 152-153

VII 8, 1-13, 2 (in part. 10, 1) 88-89

Homerus

Ilias

IX 74-102 19 n. 10, 86

XVIII 497-508 69

Isocrates

VII 26 100-101

VIII 57 180

Lasus lyricus

Fr. 7a Brussich 142-144

Plato

Leges

III 690b-c 24

Meno

92e-93a 170

Protagoras

322e-323a 168

323c2-3 170

324d-328a 127-130

327a-b 129-130

327c-d 168-170

Plutarchus

Alcibiades

7, 2 140-141

* Il presente indice riporta esclusivamente i passi delle fonti che, nel corso del testo, sono stati oggetto di specifica trattazione e analisi, e i soli luoghi del volume in cui tale trattazione si è svolta. Sono perciò omessi tutti i riferimenti alle fonti usati come semplice supporto all'argomentazione.

INDICE DEI PASSI DISCUSSI

<i>Aristides</i>	II 65, 10 187 n. 30
5, 5-6 181	II 65, 11 188-190, 194
<i>Nicias</i>	III 37, 3-4 59-65, 83-85, 190-191
12, 1 193-194	III 43, 5 120
	III 65, 3 52
<i>Simonides</i>	III 83, 3-4 69-70
Fr. 542 Page 151	VI 1, 1 186-194
	VI 18, 6-7 115-117
<i>Thucydides</i>	VI 17, 1 117
I 22, 1 57-58	VI 39, 1 47-49, 74-76, 80, 83-85
II 37, 1 17-18, 23, 28 n. 41, 44, 50, 82 n. 113, 119-120	VI 39, 2 78
II 40, 1 50, 136	VI 40, 1 79
II 40, 2 44, 76, 120, 132-134, 159, 165, 173	VII 11, 1 - 14, 4 138
II 41, 1 120, 136-137	[Xenophon] <i>Athenaion Politeia</i>
II 44, 3 53	1, 1-9 39-42, 182-186
II 60, 5-6; 62, 1 140	1, 13 41
	2, 14 53
	2, 19 183-184

INDICE DEI NOMI E DELLE COSE NOTEVOLI *

Agore (nell'*epos* omerico) 68-69, 111

Akolasia

- del *demos* 38, 40 n. 30, 60
- delle *élites* 60, 62, 69

Alcibiade 48 n. 59, 60, 66 n. 45, 67, 72, 113 n. 238, 115-118, 139 n. 40, 140-141, 146, 151, 192 n. 48, 193-194

Andocide 27, 29, 145 n. 62, 152 n. 89

Anito 170

Anonimo di Giamblico 45 n. 49, 107 n. 219, 135 n. 29

Anziani

- come veicolo di informazioni verso le generazioni più giovani 164, 193
- loro ruolo in politica e principio di anzianità 99, 111 n. 233, 115-117, 176-177 (*in part. nn.* 176-178)
- vd. pure *Empeiria*, *Gerontes*

Apragmosyne 132 n. 21

Arginuse, condanna a morte degli strateghi della battaglia delle Arginuse 125, 146, 148, 149, 160 n. 120

Aristagora di Mileto 95, 96 n. 173, 152-153

Aristide 'il Giusto' 71-72, 134, 181 (suo ostracismo)

Aristofane 35, 37 n. 18, 42 n. 39, 46, 60 n. 23, 67, 96, 99 n. 186, 113, 143 n. 56, 154, 164 n. 131

* Il presente indice riporta in modo selettivo solo i lemmi (nomi e concetti) che appaiono rilevanti nell'ottica del volume. Nei riferimenti agli autori antichi, si sono indicati quei luoghi del volume in cui vengono discusse o illustrate concezioni proprie degli autori, o comunque in cui sono citati passaggi delle loro opere rivelatori delle concezioni dell'autore.

Aristotele 8, 10, 18, 20-21, 24, 26, 27 n. 35, 28, 34, 43 n. 43, 44 n. 46, 52, 58, 65, 81 n. 108, 99 n. 188, 100, 102-115, 117-119, 122, 161, 162 n. 128, 165 n. 136, 167, 169, 177 n. 180, 186

Ascolto (in ambito politico)

- modalità dell'ascolto 72 n. 66, 73, 137 n. 36, 139 n. 41, 160
- necessità dell'ascolto 75-76, 85-89, 94-95, 125 n. 282, 134, 137, 139, 148, 152, 155 n. 99, 158, 181, 194

Assemblea

- vd. *Agore, Ekklesia*

Atenagora di Siracusa 29 n. 43, 34 n. 5, 47-48, 53 n. 78, 56, 59, 60 n. 23, 74-85, 103-104, 108-109, 113, 117 n. 251, 134 n. 26, 137-138, 139 n. 42, 147 n. 70, 148, 151, 153, 184 n. 15, 190, 194

Axioma/Axiosis 23, 24, 67, 104

Bene comune

- come obiettivo di ogni regime politico 7, 18-21, 23, 28-29, 31 n. 53, 33, 36, 41, 43, 50, 55, 65-66, 79, 81 n. 109, 82 n. 115, 86-87, 90, 175 n. 174, 180, 194
- sua definizione 18 n. 7, 186
- vd. pure 'Strumentalismo'

Berlusconi, Silvio 51 n. 170

Boule dei Cinquecento 20 n. 12, 93, 104, 122-123, 131 n. 16, 145-146, 149, 150 n. 80, 151, 154, 160 n. 120, 161, 162 n. 128, 165, 174, 175 n. 174, 176 n. 176, 186

boule (nell'*epos* omerico) 68, 87, 111, 176 n. 178, 177 n. 179

Bouleuein/Bouleuesthai/Bouleusai/Bouleusasthai 82 n. 75, 90, 93-95, 98, 162 n. 128

Brennan, Jason 12 n. 17, 18 n. 5, 19 n. 8, 21 n. 15, 22 n. 16, 25 n. 28, 29 n. 42, 35 n. 12, 56, 71 n. 65, 101 n. 197, 125, 131 n. 18, 160 n. 119, 165 n. 135, 188 n. 3

Cheirotonia 164

- vd. pure 'Voto palese *vs.* voto segreto'

Chrestos/Chrestoi 20 n. 12, 35-36, 37 n. 18, 39 n. 28, 40 n. 32, 41, 80 n. 103, 82 n. 111, 96, 103 n. 206, 136, 195

Cleone 56, 58, 59-74, 76 n. 85, 77, 83-85, 87-89, 98 n. 183, 103-104, 108, 112, 117, 120 n. 258, 124 n. 274, 139 nn. 41-42, 144, 146-147, 155, 158, 160 n. 120, 188, 190-191

Clistene e democrazia clistenica 122, 145 n. 62

Competizione nella politica e suoi effetti 65-69, 71-72, 91 n. 149, 139 n. 42, 188-191

- vd. pure *Philotimia*, 'Spettacolarizzazione del dibattito politico'

Confronti fra democrazia greca e democrazie moderne e contemporanee (sia di carattere teorico che fattuale) 7 n. 2, 10-14, 18-19, 21 n. 15, 24, 29, 34, 37, 39, 45, 49-51 (*passim*), 62-63, 71, 79, 82-83, 94, 97, 101, 102 n. 99, 123-125, 131-132, 134 n. 27, 141, 158-160, 162 n. 27, 164-167 (*passim*), 171, 173, 175, 188

• vd. pure 'Dahl, Robert A.', 'Deliberativa, democrazia e teoria della democrazia', *Epistemic democracy*, 'Fishkin, James S.'

Consiglieri

• dei monarchi 86, 88-89, 95-96

• politici ateniesi come consiglieri (*symboloi*) del *demos* 89-98

Constant, Benjamin 45

Crizia 177

Dahl, Robert A. 22 n. 16, 24 n. 25, 34, 35, 39 n. 24, 45 n. 48, 55, 94 n. 161, 97 n. 175, 131, 141, 165 n. 137, 166-167, 166 n. 141, 169, 171, 173

Deliberativa, democrazia e teoria della democrazia 8 n. 2, 31 n. 51, 94 n. 163, 112, 124, 125 n. 282, 134, 159, 162-163, 175 n. 175

• vd. pure *Epistemic democracy*, 'Fishkin, James S.'

Democrazie di età moderna e contemporanea

• vd. 'Confronti fra democrazia greca e democrazie moderne e contemporanee'

Demos ateniese come monarca 89, 95-96

Demos e *demokratia*, definizioni contrastanti di 6 n. 18, 21 n. 14, 27 n. 36, 77 n. 95, 185 nn. 19-20

Demostene 89, 92 n. 150, 95 n. 167, 98, 119, 121, 138-139, 142, 145 n. 61, 148-150, 156-157

Dexiotes/Dexioi/Dexioteroi/Dexiotatoi 41, 60, 64-65, 67, 77

Dibattito sulla punizione di Mitilene (Thuc. III 36-49) 58, 59-74 (*in part.* 73-74), 86, 120, 121, 125, 145, 147, 156, 158, 160 n. 120, 162

Diodoto (oppositore di Cleone) 62, 73, 89 n. 142, 91 n. 150, 96 n. 168, 120, 121, 137, 143, 147 n. 70, 156, 158 n. 112

Discussione e sua importanza 73, 94-95, 115-116, 123-124, 131-134, 137 n. 36, 139 n. 42, 148 n. 71, 159, 160, 162-165, 192-194

• sua assenza in piccoli gruppi informali 192 n. 48

• vd. pure 'Deliberativa, democrazia e teoria della democrazia', 'Dibattito sulla punizione di Mitilene', 'Distorsioni cognitive', 'Spettacolarizzazione del dibattito politico'

Distorsioni cognitive (nelle democrazie contemporanee) 124-125

Eccellenza morale (e potere monarchico) 107 n. 219

Educazione del cittadino ateniese 36, 39, 40 (*apaideusia*), 61 n. 29, 127-132, 135 n. 27, 136-137, 163-164, 193 n. 52, 195 n. 57

Educazione della Grecia (*Hellados paideusis*), Atene come 136-137

Educazione delle classi agiate (nella tradizione aristocratica) 36, 39, 96, 129 n. 5, 144, 177 nn. 181-182

• vd. pure *Euboulia*, *Kalon*, *Mousike*

Eguaglianza e principio di eguaglianza 17-18, 22-26, 29, 30 n. 48, 31 n. 51, 55, 91 n. 150

• vd. pure 'Eguaglianza, Principio Forte di', *Isegoria*, *Isogonia*, *Isonomia*

Eguaglianza, Principio Forte di 30 n. 48, 166-167, 169

Ekklesia (ad Atene)

• condizionamento della 160 n. 120

• disposizione dei posti al suo interno e suo significato politico 123-124, 145-146

• libertà di intervenire o non intervenire in essa vd. *Ho boulomenos*

• nei suoi rapporti con la *Boule* 93, 151-152

• sua occasionale composizione sbilanciata e conseguenti effetti politici 113

• vd. pure *Quorum*, 'Thorybos assembleare'

Elia/*Eliaia* e interferenze fra sfera giudiziaria e sfera politica in Atene 91 n. 149, 93, 99-100, 104, 113 n. 238, 115 n. 243, 162 n. 128, 165 n. 136, 168, 175 n. 174, 176 n. 176

Élite/Élites

• loro caratteristiche e loro rapporto con le masse 9, 11 n. 11, 14, 39, 47, 57, 60-63, 64 n. 38, 83 n. 119, 86, 90, 91 n. 149, 97, 101, 108, 129, 132 n. 21, 138 n. 40, 144, 155, 194

• loro conflittualità interna 65-72

• loro accesso privilegiato alle informazioni 150-151

• loro maggiori responsabilità 153

• loro colpe nella politica ateniese 188-191

• demagogia attuata da membri delle 187 n. 30

• vd. pure 'Oligarchia'

Emozioni e passioni 107 n. 219, 125, 160, 181, 191 n. 42

• vd. pure 'Imperfezione umana'

Empeiria (come fattore politico) 138 n. 40, 144, 172 n. 164, 176

• vd. pure 'Anziani'

Epistemic democracy 13 n. 19, 55, 112

• vd. pure 'Strumentalismo'

Epistemic diversity 112, 123 n. 270

• vd. pure 'Mescolanza nella democrazia greca, in particolare ateniese'

Epitafio di Pericle

• vd. '*Logos epitaphios di Pericle*'

Erodoto 27, 38, 42 n. 37, 48 n. 61, 88-89, 117 n. 250, 121 n. 263, 152-153, 148

• vd. pure *Logos tripolitikos*

'Errori' e 'successi' della democrazia ateniese 20 n. 12, 117-118, 121 n. 263, 179-182

Eschilo 28 n. 41, 30, 82 nn. 114-115, 90, 152, 164

Eschine 68 n. 51, 77 n. 95, 89 n. 144, 91 n. 150, 97 n. 178, 128 n. 5, 155 nn. 99-103, 176-177

Euboulia 49, 172

Euripide 17 n. 2, 18 n. 4, 23-24 (*Supplici*), 36-37, 42-46 (*Supplici*), 60 n. 21, 61 n. 27, 67, 68 n. 51, 78-79, 89 n. 144, 100 n. 193, 113 n. 237, 121 n. 261, 155 n. 102, 177 n. 181

Fishkin, James S. 134, 135 n. 27, 165 n. 137

Gerontes (nell'*epos omerico*) 68-69, 86, 91 n. 150, 111, 175 n. 174, 177

Giustizia/Giusto, criteri per definirli 25-32

Graphe nomon me epitedeion theinai 156-157

Graphe paranomon 156-157

Hedone vd. 'Piacere degli ascoltatori e vanità dei *rhetores*'

Ho boulomenos 23, 91 n. 150, 93 n. 157, 154-156, 155 n. 103, 183

• vd. pure *Isegoria*

Imperfezione umana 107-109, 171

Informazioni nella deliberazione politica

• loro affidabilità se fornite da inviati ufficiali 150

• loro comunicazione all'uditorio 137-142, 146-148, 150-152

• loro raccolta (ad opera di inviati pubblici e attraverso contatti privati) 147, 150-151, 192

• loro verifica e valutazione 109, 124 n. 276, 125, 145-149, 151, 153, 157

• vd. pure 'Teatro attico e forme della deliberazione politica'

Interessi materiali nelle scelte politiche 20 n. 12, 21 n. 14, 28 n. 41, 32 n. 53, 39, 45, 52-53, 77-78, 80-83, 107, 109, 117 n. 251, 121 n. 260, 122, 132-133, 135, 166, 185-186

• vd. pure *Isooiria/Isooirein*

Irresponsabilità del *demos* nelle sue decisioni 26-27, 148-149, 158

• vd. pure ‘Proceduralismo’

Isegoria 17, 117 n. 250, 121, 153 n. 94, 155

• vd. pure *Isonomia*, ‘Tersite’

Isocrate 44-45, 46 n. 52, 50 n. 64, 70 n. 61, 71, 89, 92, 96, 100, 107 n. 219, 121, 161, 180

Isogonia 22 n. 18

Isooiria/Isooirein 78 n. 96

Isonomia 17, 18 n. 4, 20 n. 11, 22 nn. 18-19, 24-27, 28 n. 38, 29-30, 33, 56, 60, 80, 91, 155 n. 103, 174

• vd. pure ‘Eguaglianza’, ‘Eguaglianza, Principio Forte di’, *Isegoria*, *Isogonia*

Kalon (to kalon) 39, 136, 144

Krinein

• distinzione fra *bouleuein* e 84-101

• fra *enthymesthai* e 76

Laso di Ermione 142-144

Logos epitaphios di Pericle (in Thuc. II 35-46) 10, 11, 17, 20, 23, 28 n. 41, 37 n. 18, 44, 45 n. 50, 50, 53, 56, 57 n. 8, 59, 60 n. 21, 63 n. 34, 76, 80 n. 103, 82, 84 n. 123, 92 n. 151, 96 n. 169, 104 n. 209, 119-120, 130 n. 9, 132-134, 135-137, 146 n. 66, 147 n. 70, 159, 162 n. 128, 165, 172-173, 178, 180, 194

Logos epitaphios nel *Menesseno* di Platone 22 n. 18, 24, 100, 130

Logos tripolitikos (in Her. III 80-82) 20, 29, 38-39, 46, 65-66, 67 n. 46, 72, 111, 129, 181, 182

Maggioranza / Principio maggioritario (e suoi limiti) 17-18, 23 n. 22, 26-27, 29-30, 31 nn. 51 e 53, 82 n. 113, 149, 180, 185 n. 29, 195 n. 57

Meden aprobouleuton 145

• vd. pure *Probouleusis*

Meritocrazia / Principio meritocratico 23 n. 22, 37, 63 n. 34

Mescolanza nella democrazia greca, in particolare ateniese 106, 111, 115-116, 121-125

Mill, John S. 131 n. 18, 135 n. 27

Misthoi 45 n. 50, 50 n. 64, 188 n. 30
 • loro significato simbolico 175 n. 174

Mitilene vd. 'Dibattito sulla punizione di Mitilene'

Morion (nella *Politica* di Aristotele) 110, 169

Mousike 41, 109, 110 n. 226, 128 n. 5, 142-143

Nicia 62 n. 30, 66 n. 45, 71 n. 66, 72, 73 n. 72, 77 n. 91, 115, 117, 137-138, 139 n. 42, 140 n. 43, 141-142, 146, 151, 157-158, 193-194

Numero ideale dei cittadini (in rapporto con le esigenze della deliberazione) 165 n. 136

Oligarchia 34 n. 4, 36 n. 15, 38 n. 23, 52-53, 65-66, 67 n. 46, 70, 72, 75, 78-79, 118-119, 187 n. 30

Omero

- legittimazione del potere come garante del 'bene comune' 19 n. 10
- rappresentazione del processo decisionale 85-87
- scena di giudizio nello 'scudo di Achille' 69
- vd. pure 'Agore (nell'*epos* omerico)', 'boule (nell'*epos* omerico)', 'Tersite'

Ostracismo 72, 181

Parrhesia 27 n. 35, 121, 148

Penia

- come causa di ridotto interesse al bene comune 52-53
- come impedimento alla partecipazione politica 42-47, 177 n. 181
- come prova di incompetenza gestionale 47-52
- come stimolo al crimine 49 n. 64, 78 n. 98
- sua esatta definizione 42 n. 39
- vd. anche 'Poveri', 'Tempo'

Pericle

- corretta esposizione dei rendiconti finanziari 140-141
- discorsi pronunciati prima dell'invasione dell'Attica nel 431 a.C. (in Thuc. II 13, 2-9) 139-140
- legge sulla cittadinanza 22 n. 18
- 'primo discorso' (in Thuc. I 140-144) 139, 189 n. 34
- situazione politica dopo la sua morte 187-190

- suo comportamento nei confronti dell'*Ekklesia* 98-99, 139-141
- suo rapporto con gli Ateniesi nella rappresentazione tucididea 191 n. 42
- suo rapporto con Protagora 172 n. 165
- 'terzo discorso' in Thuc. II (60-64) 50, 60, 89 n. 144, 140, 145 n. 61, 158 n. 112, 160-161, 189 n. 34
- vd. pure 'Epitafio di Pericle', 'Logos epitaphios di Pericle'

Philotimia 62 n. 30, 66-67, 68 n. 51

- vd. pure 'Competizione nella politica e suoi effetti'

Piacere degli ascoltatori e vanità dei *rhetoires* 62, 64 n. 38, 139 n. 41, 157 n. 109, 158 n. 110

Pindaro 24 n. 26, 36 n. 15, 38 n. 23, 67 n. 46

'Pitodoro, decreto di' 118-119

- vd. pure 'Quattrocento, regime dei'

Platone 10, 14, 20, 22, 24-25, 66-67, 81 n. 108, 84, 92, 103 n. 204, 106, 107 n. 219, 110 n. 230, 127 n. 1, 130 n. 8, 172, 194 n. 57

Poveri

- democrazia come regime dei poveri 29, 50, 81 n. 108, 183
- effetti benefici della democrazia (ateniese e contemporanea) su di loro 83
- necessità di coinvolgimento dei poveri nella vita politica 104 n. 210
- poveri e ricchi, loro complementarità 113 n. 237
- subordinazione dei poveri ai ricchi 49 n. 64
- vd. pure *Penia*, 'Ricchi/Ricchezza', 'Tempo'

Pritani (della *Boule* dei Cinquecento) 122, 150 n. 80, 161, 162 n. 127, 175 n. 174

Probouleusis 145 n. 62

Probouloi (nella storia politica ateniese) 99, 118-119

Proceduralismo 18, 19 n. 8, 26

- vd. pure 'Irresponsabilità del *demos* nelle sue decisioni'

Proedroi (della *Boule* dei Cinquecento) 122

Protagora 8, 68

- come personaggio del *Protagora* di Platone 8, 49, 58, 84 n. 123, 91, 127-130, 133-134, 144, 163, 167-172, 193 n. 52

PseudoSenofonte, *Costituzione degli Ateniesi* dello vd. 'Vecchio Oligarca'

Quattrocento, regime dei 66, 118-119, 121

Quorum 113-114

Rappresentativa, democrazia 12 n. 16, 45, 164

Rhetor/Rhetores 25-26, 62 n. 30, 64 n. 38, 72 n. 66, 85, 89, 92, 95-97, 123, 139
nn. 41-42, 142, 146-147, 149-150, 152, 154 n. 98, 155 nn. 99 e 102, 156 n. 106,
157-158, 172 n. 164, 174, 189 n. 37, 190

• vanità dei *rhetores* vd. 'Piacere degli ascoltatori e vanità dei *rhetores*'

Ricchi/Ricchezza 48-49, 75 (distinti dagli 'intelligenti'), 79-80

• vd. pure *Penia*, 'Poveri'

Saggezza della moltitudine, dottrina della

• anticipazioni nel V secolo a.C. 114-125

• in Aristotele 101-114

• vd. pure *Morion*

Sandel, Michael J. 19 n. 7, 37, 51 n. 70, 63 n. 33, 128 n. 5

Schole 145 n. 62

• vd. pure 'Tempo'

Senofonte 48 nn. 60-61, 49 n. 64, 67, 98 n. 183, 156 n. 104, 177-188

Sette Sapienti (e il tripode d'oro) 69

Sicilia, spedizione ateniese del 415-413 a.C. in 65, 72, 77, 99, 113 n. 238, 115, 132,
137-138, 141-142, 149-150, 153, 158, 163, 186-194

Simonide di Ceo 107 n. 219, 130, 136 n. 31, 143, 171, 173

Simposio 39

Siracusa/Siracusani 18, 33, 34 n. 5, 47, 74 n. 79, 76 n. 90, 81 n. 109, 83 n. 119, 84
n. 123, 147, 151, 153

Sofisti/Sofistica 66 n. 44, 143-144, 170

Solone 46, 47 n. 53, 104 nn. 208 e 210, 145 n. 62, 159

Sorteggio 24 n. 26, 63 n. 34, 122-123, 161, 163, 174, 175 nn. 173 e 175

Sparta/Spartani 37 n. 17, 60 n. 24, 61 n. 29, 73 n. 72, 85 n. 125, 91 n. 148 (*gherusia* e
Apella), 101, 117 n. 250, 123 n. 270, 152-153, 161 (*Apella*), 176 n. 176 (*gherusia*)

Spettacolarizzazione del dibattito politico 67-69, 84

• vd. pure 'Competizione nella politica e suoi effetti', *Philotimia*

Stasis 69-70, 71 n. 63, 72 n. 71, 117
 • legge attribuita a Solone sulla 159

Strumentalismo 19
 • vd. pure 'Bene comune'

Symbouloi/Symbouleuein vd. 'Consiglieri'

Teatro attico e forme della deliberazione politica, analogie ed influssi 66 n. 44, 84
 n. 121, 104, 109-111, 147, 163, 164 n. 131
 • vd. pure *Theatrokratia*

Tebe/Tebani 52, 180 n. 6
 • Araldo tebano nelle *Supplici* di Euripide 42-47

Temistocle 71-72, 92 n. 152

Tempo (per la politica e/o per il lavoro) 42-47, 100, 132 n. 21, 135, 140, 145, 152,
 173, 177, 181
 • vd. pure *Schole*

Teognide (*corpus Theognideum*) 19-20, 36 n. 13, 46, 47 n. 53, 49 n. 61, 70 n. 60, 181

Teramene 49 n. 64, 146 n. 63

Tersite (nell'*Iliade*) 25 n. 29, 43 n. 41, 111 n. 233, 117 n. 250, 155

Theatrokratia 66 n. 44, 84
 • vd. pure 'Teatro attico e forme della deliberazione politica'

Thorybos assembleare 124, 160

Trump, Donald J. 51 n. 70

Tucidide 65-70 (*passim*), 72-73, 83 n. 119, 91 n. 149, 99, 121, 132, 137 n. 36, 139
 n. 42, 141, 146, 150-152, 186-194
 • problemi metodologici riguardo ai discorsi tucididei 57-59, 74, 75 n. 84, 91
 n. 149, 118, 120 n. 258, 137 n. 36, 140, 173

Vecchio Oligarca (PseudoSenofonte) 20, 29 n. 41, 33 n. 2, 34 n. 4, 35, 39-42, 44
 n. 45, 47, 48 n. 61, 53, 60, 65, 76 n. 89, 77, 80 n. 103, 81 n. 108, 82, 92, 96 n. 171,
 115 n. 242, 132, 148-149, 181, 182-186

Voto palese *vs.* voto segreto 124, 164

Ἑλληνικά

STUDI DI STORIA GRECA

Collana diretta da Marina Polito

G. Mosconi • *Democrazia e buon governo. Cinque tesi democratiche nella Grecia del V secolo a.C.*

Titoli dal catalogo LED:

G. Urso • *Cassio Dione e i sovversivi. La crisi della repubblica nei frammenti della «Storia romana» (XXI-XXX)*

P.A. Tuci • *La fragilità della democrazia. Manipolazione istituzionale ed eversione nel colpo di Stato oligarchico del 411 a.C. ad Atene*

M.F. Petracca • *Indices e delatores nell'antica Roma. Occultiore indicio proditus; in occultas delatus insidias. Tra marginalità e integrazione. Aspetti dell'assistenza sociale nel mondo greco e romano (Atti delle Giornate di studio, Università Europea di Roma, 7-8 novembre 2012)* • A cura di U. Roberto e Paolo A. Tuci

La famiglia tardoantica. Società, diritto, religione • A cura di V. Neri e B. Girotti

E. Biondi • *La politica imperialistica ateniese a metà del V secolo a.C. Il contesto egizio-cipriota*

La storiografia tardoantica. Bilanci e prospettive • A cura di V. Neri e B. Girotti

Athenaion Politeiai tra storia, politica e sociologia: Aristotele e Pseudo-Senofonte • A cura di C. Bearzot - M. Canevaro - T. Gargiulo - E. Poddighe

E. Santamato • *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea*

L. Loddo • *Solone demotikotatos. Il legislatore e il politico nella cultura democratica ateniese*

M. Polito • *I decreti dei Demotionidi/Deceleesi ad Atene. IG IP 1237: testo, traduzione, commento*

A. Oranges • *Euthyna. Il rendiconto dei magistrati nella democrazia ateniese (V-IV secolo a.C.)*

Iscrizioni greche arcaiche di Sicilia e Magna Grecia • Vol. II: Iscrizioni di Gela e Agrigento • A cura di R. Arena

G. Adornato • *Akragas arcaica. Modelli culturali e linguaggi artistici di una città greca d'Occidente*

Camarina città greca. La tradizione scritta • Fonti raccolte e commentate da M. Mattioli

M.H. Hansen • *La democrazia ateniese nel IV secolo a.C.*

G. Daverio Rocchi • *Città-stato e Stati federali della Grecia classica. Lineamenti di storia delle istituzioni politiche*

C. Bearzot • *Studi su Isocrate (1980-2000)*

E. Gabba - D. Foraboschi - D. Mantovani - E. Lo Cascio - L. Troiani • *Introduzione alla storia di Roma*

G.L. Gregori • *Ludi e munera. 25 anni di ricerche sugli spettacoli d'Età romana*

S. Mollo • *La mobilità sociale a Brescia romana*

S. Bussi • *Economia e demografia della schiavitù in Asia Minore ellenistico-romana*

B. Girotti • *Assolutismo e dialettica del potere nella corte tardoantica. La corte di Ammiano Marcellino (Parte I)*

F. Conca - U. Criscuolo - R. Maisano • *Bisanzio. Storia e civiltà*

R. Siracusa • *La nozione di «universitas» in diritto romano*

L. Di Cintio • *«Ordine» e «ordinamento». Idee e categorie giuridiche nel mondo romano*

Città e capitali nella tarda antichità • A cura di B. Girotti e C.R. Raschle

Erga-Logoi. Rivista di storia, letteratura, diritto e cultura dell'antichità • e-journal

<https://www.ledonline.it/erga-logoi/>

Rivista di Diritto Romano • e-journal • <https://www.ledonline.it/rivistadirittoromano/>

Il catalogo aggiornato di LED - Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto è consultabile all'indirizzo web <https://www.lededizioni.com>, dove si possono trovare anche informazioni dettagliate sui volumi sopra citati: di tutti si può consultare il sommario, di alcuni vengono proposte diverse pagine in lettura, di altri è disponibile il testo integrale. Tutti i volumi possono essere ordinati online.