Emanuele Santamato

DIONIGI IL POLITOLOGO

Ragionamenti politici e società augustea

LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Quaderni di Erga-Logoi

-8-

Direzione

Cinzia Bearzot

Comitato scientifico

Ralf Behrwald
Serena Bianchetti
Giovannella Cresci
Lia Raffaella Cresci
Bernard Eck
Michele Faraguna
Massimo Gioseffi
Franca Landucci
Dominique Lenfant
Lauretta Maganzani
Daniela Manetti
Umberto Roberto
Francesca Rohr
Marco Sannazaro
Riccardo Vattuone
José Vela Tejada
Robert Wallace

Le opere pubblicate nella Collana
sono sottoposte in forma anonima ad almeno due revisori.

Erga-Logoi - Rivista di storia, letteratura, diritto e cultura dell'antichità
http://www.ledonline.it/erga-logoi/

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

ISSN 2283-7124
ISBN 978-88-7916-864-9

Copyright © 2018
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/>

Stampa: Andersen Spa

Sommario

Premessa metodologica 9

Introduzione 13

PARTE I

1. «Non parole, ma fatti»: il lessico politico nell'*Archeologia* di Dionigi 41
   1.1. Il 'bello e buono', 'il bello' e 'il buono' 48
      1.1.1. Il «canone» e la καλοκἀγαθία nei classici e in Dionigi 49
      1.1.2. Polibio, Cicerone e la καλοκἀγαθία di Dionigi 57
   1.2. La 'giustizia', il 'fare giustizia', 'il giusto' 65
      1.2.1. La «giustizia» nel «canone» dionigiano 65
      1.2.2. La «giustizia» di Dionigi nelle sue accezioni: né Polibio né Cicerone 75
      1.2.3. Μετριότης: il 'senso della misura' come metro politico 80
   1.3. Le parole del pensiero: 'intelligenza', 'saggezza', 'premura' 84
      1.3.1. L''intelligenza' nel «canone» 84
      1.3.2. La 'saggezza' nel «canone» e in Dionigi 87
      1.3.3. La 'premura' nel «canone» 88
      1.3.4. La «premura» in Dionigi 91
   1.4. Sul lessico: conclusione provvisoria sul 'bello-buono-giusto-saggio-utile meritevole' 93
2. L'*Archeologia Romana* come ipertesto: dia-cronia e sin-cronia 97
   2.1. La dialettica dell'accordo originario: *Discorsi* e *Digressioni* 98
      2.1.1. I *Discorsi monarchici* 102
      2.1.2. I *Discorsi repubblicani* 106
      2.1.3. Le *Digressioni* 108
      2.1.4. La nuova concezione dei tribuni nei Libri VIII e IX 112
3. Dionigi politologo dei Romani 123
   3.1. La politica dei Romani: la teoria del «concordato» 125

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

3.1.1. La dinamica del 'convenire' nel *Dibattito* sul Monte Sacro 127
3.1.2. L'ipotesi della 'democrazia': «il popolo sovrano delle cose più grandi» 131
3.1.3. La prova del 'popolo sovrano': la legittimità dei giuidizi popolari e dei plebisciti. Il 'teorema della reciprocità' con i consoli 140
3.1.4. «Il popolo concepito grande»: il caso di Coriolano 145
3.1.5. Lo «scambio pattizio» (μετάδωσις) e le fallimentari alternative al συγχώρημα: la *fabula* di Menenio Agrippa 154
3.2. L'economia dei Romani: 'ricchi', 'poveri' e 'debiti' 159
3.2.1. L'economia di Romolo nella 'costituzione dei Romani' 160
3.2.2. Il *Discorso* del re-tribuno Servio Tullio (*AR* 4.9.6-9) 165
3.2.3. La 'lunga durata' del sistema sociale romuleo: il *Discorso di Appio Claudio* (*AR* 5.66-68) e la 'Teoria dei debiti' in Dionigi 167
3.3. La φιλανθρωπία e l''ordinamento della città': Demostene o Cicerone? 175
3.3.1. La φιλανθρωπία in Dionigi 176
3.3.2. Tra amore e narcisismo: la casistica della φιλανθρωπία 184
3.3.3. La φιλανθρωπία come dimensione della *humanitas* 194
3.4. La 'felicità' del 'sistema' tra monarchia e repubblica: una sintesi coerente 198

4. Imitare per comunicare: Dionigi e i suoi «uomini modello» 201
4.1. Dionigi e Platone 205
4.1.1. Platone maestro di Dionigi: «intelligenza» e «saggezza» 205
4.1.2. Il *Protagora* e la dimensione della 'virtù politica' 209
4.1.3. L'Ἀνὴρ πολιτικός: scienza e convivenza 214
4.1.4. La *Lettera VII*: la fatica del «consigliare» 218
4.2. Dionigi e Cicerone 224
4.2.1. L'oratore filosofo: la 'Trilogia' retorica 224
4.2.2. Il percorso ciceroniano: la pace come armonia 235
4.2.3. Il *de Re publica* come modello politologico 245
4.2.4. Il *bene vivendi* come εὐ ζῆν: la nuova prospettiva 250
4.2.5. Due esempi di sequela ciceroniana: la congiura del 500 a.C. e la nascita del tribunato 254
4.2.6. Riepilogo 262
4.3. Erodoto, Isocrate e Demostene: i *Nachahmungen* come problema aperto 265
4.3.1. Erodoto 271
4.3.2. Isocrate 280

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

4.3.3. Demostene 285
4.3.4. Tucidide 294
4.3.5. Ἐλευθερία: Dionigi e il pessimismo tucidideo 299

Parte II

5. Il primo decennio (28-18 a.C.): Ottaviano come nuovo Romolo nella politica dei 'fatti' 309
5.1. *Ad pristinum*: Augusto e la *res publica restituta* 313
5.1.1. La 'politica' e le attività urbane in età augustea: gli appalti per il ritorno di Augusto (Dio. 51.19) 320
5.1.2. La ὁπλομαχία di Statilio Tauro come argomento politico 333
5.1.3. Ottaviano e la remissione dei debiti, Dio. Cass. 53.2: e Dionigi? 338
5.2. La δημοκρατία augustea e il messaggio 'bifronte' di Dionigi 342
5.2.1. La consacrazione di Romolo e quella di Augusto 342
5.2.2. Il Foro di Augusto e la memoria di Coriolano: lezioni sul consenso di piazza 346
5.2.3. Egnazio Rufo candidato «fuori dalle regole»: una caso di παρρησία 352
5.2.4. Marco Primo imputato *de majestate* e la congiura di Cepione: dramma in due atti sulla procedura τὸ δημόσιον 360
5.2.5. «Secondo l'antico costume»: la controversa elezione di Marco Lollio 368
5.3. Dionigi e la sua 'realtà' 378
6. Il secondo decennio (18-8 a.C.): tra dibattito ed estraniazione 385
6.1. La religione di Dionigi e la riforma augustea dei culti 387
6.2. Il matrimonio in Dionigi e le riforme augustee 397
6.3. Dionigi e la riforma augustea dei *compita* 406
7. Dionigi e la storiografia d'età augustea 423
7.1. Incontro tra intellettuali come luogo di mediazione politica 425
7.1.1. Intellettuali greci a Roma 428
7.1.2. Gli storici latini e i loro argomenti 432
7.2. Diodoro e Livio superstiti insieme a Dionigi 449
7.2.1. Filosofia della virtù nell'*Introduzione* alla *Biblioteca* 450
7.2.2. Due casi a confronto: la morte di Remo e i *decemviri* 455
7.2.3. *Adultae res*: Livio e l'oligarchia 'reale' 461
7.2.4. La *lex* in Livio e la sua formulazione post-decemvirale 469

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

7.3. Le *fabulae* eversive e il laboratorio degli storici: Spurio Cassio e Spurio Melio 474
7.3.1. Spurio Cassio 475
7.3.2. Spurio Melio 481
7.4. Conclusioni: Dionigi a confronto con il 'pluralismo' augusteo 489

Bibliografia 497

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Premessa metodologica

Il presente studio nasce dalla proposta che sia ancora possibile una lettura del testo storico dionigiano – l'*Archeologia Romana* – la quale si proponga di passare al vaglio, con un'analisi circostanziata, in che misura e modalità si manifesti in esso il pensiero politologico. Più in particolare, le tre recenti monografie sull'argomento – quelle di Anouk Delcourt (2004), di Caspar de Jonge (2008), di Niclas Wiater (2011) – si sono concentrate soprattutto sulle relazioni tra il testo dionigiano e il suo contesto: nell'ordine quello storiografico (Delcourt), linguistico (de Jonge) e antropologico (Wiater). La priorità dedicata al concetto di 'contesto' negli ultimi tempi, prefigurata e preparata anche da commentatori precedenti, è dovuta a tutta una serie di interrogativi che questo autore è sembrato porre ai suoi lettori moderni, almeno a partire dal secondo dopoguerra.

Ai fini di comprendere l'argomento di cui il presente libro intende occuparsi e la sua prospettiva metodologica, in sede introduttiva riassumiamo, pur senza alcuna pretesa di esaustività, gli 'antecedenti' della vicenda vissuta dalla critica dionigiana nell'ultimo secolo e mezzo di modernità e cerchiamo di mettere un po' d'ordine: da un lato, sugli interrogativi che il testo ha suscitato nei suoi lettori, dall'altro sui tentativi di risposta che sono stati dati. Lo faremo il più brevemente possibile, poiché limitiamo la storia degli studi alla sola *Introduzione* [1].

Questo, per almeno due motivi. Primo, perché non è necessario fare diversamente. Si tratta in effetti di vicenda già riassunta più volte dagli addetti ai lavori a cui spesso si fa riferimento e della quale anche nel corso del presente libro richiameremo diversi elementi. In secondo luogo, perché

[1] Alla fine del presente volume si troverà la bibliografia, espressa in ordine alfabetico e di datazione. I titoli delle opere non verranno pertanto espresse per esteso, ma ci si limiterà a segnalare l'autore e la data di pubblicazione. Segnaliamo inoltre che, data la frequenza dei riferimenti, i passi relativi alle opere di Dionigi verranno segnalati con la sola abbreviazione del titolo, quelli relativi all'*Archeologia Romana* verranno segnati con *AR* e infine quelli dell'*ab Urbe Condita* di Livio con *UC*.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

la sintesi introduttiva è soltanto strumentale a riposizionare il problema e questo riposizionamento, se anche non avrebbe senso farlo a prescindere dalle questioni precedenti, conduce alla fine a cambi di prospettiva metodologica che non collimano del tutto con le premesse su cui la sintesi si fonda, in qualche misura depotenziando la rilevanza di quelle.

Questo libro è diviso in due parti: nella prima parleremo del testo dionigiano (l'*Archeologia Romana*) e della sua interpretazione, paragonandolo ai suoi modelli, includendo tra questi anche Polibio e Cicerone anche se non compaiono nel suo «canone». Nella seconda parte del libro, invece, si faranno dei paragoni storici con la realtà augustea. Trattare dell'età augustea in un libro dedicato all'opera storica di Dionigi di Alicarnasso potrebbe sembrare fuorviante. La prospettiva di questo libro è proprio quella di ricondurre ai contesti augustei non già soltanto lo stile dell'autore, ma anche i contenuti da lui espressi quando essi riguardano l'età repubblicana. Si arriverà alla conclusione che Dionigi tratta dell'età repubblicana anche in reazione al suo presente e intende dare soluzione ad alcuni temi istituzionali, più nello specifico di diritto pubblico, che si dibattono però nella sua epoca. Si osserverà che le sue soluzioni solo in parte corrispondono con quelle effettivamente praticate dal regime augusteo. Ma proprio questo ponderato accordarsi (alcune cose sì, altre no) tra il pensiero di Dionigi e il regime in cui si trova a scrivere, dà spessore di attualità alla sua opera, che non appare più come meramente antiquaria, bensì come un attivo contributo politologico.

Non è detto che Dionigi voglia dare suggerimenti per la sua realtà, traendoli dalla approfondita conoscenza delle sue antichità. Piuttosto, egli guarda all'antichità cercando, anche, di rispondere ad alcuni aspetti controversi. Lo dimostra il confronto testuale con Cassio Dione autore di III sec. d.C., ma assai attento alle controversie istituzionali del regno di Augusto, evidentemente perché legge autori proprio di età augustea.

Il secondo avvertimento consiste nel fatto che, per migliorare la comprensione del testo dionigiano, si è scelto di metterlo al confronto con testi di altri autori. Questo implicherà da parte del lettore di seguire alcuni ragionamenti i quali, apparentemente e nell'immediato, appaiono non correlati con il testo dionigiano. D'altra parte se, almeno su pochi punti, non si spiega il pensiero degli altri scrittori, non è possibile poi a contrasto paragonare Dionigi. Per migliorare la chiarezza e la compattezza argomentativa si è deciso pertanto, nei casi più lunghi e dettagliati, di segnalare dove comincia il ragionamento su ogni singolo autore, come se si volesse aggiungere delle 'schede' di approfondimento. Altrove invece, dove il ragionamento per singoli autori non è sembrato necessario, si è proceduto al diretto confronto con il testo dionigiano.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Infine, un altro problema descrittivo che ci si trova a fronteggiare quando si approfondiscono gli scrittori greci in generale, è quello della traduzione dei termini. Dove possibile, si è tentato di tradurre. Talvolta è proprio impossibile trovare un corrispettivo italiano soddisfacente (ad esempio per la καλοκἀγαθία). In questi casi, quando non si è lasciato il greco, si è cercato di trovare delle perifrasi, del tipo 'il bello e buono'. E tuttavia, anche dove una traduzione è possibile, rimane che la parola greca è necessario talvolta lasciarla, se si vuole comprendere il nesso tra il commento e il testo. Nei passi tradotti la parola greca è stata lasciata tra parentesi ( ). Tuttavia nel corpo del testo, per evitare l'uso grafico troppo frequente delle parentesi, si è adottata la scelta, di fronte a questi termini, di lasciare il greco semplicemente a fianco dell'italiano e mettere quest'ultimo tra virgolette basse « ». In questo modo il lettore può non perdere il contatto visivo con il testo greco, però insieme anche avere una lettura più scorrevole, a patto di tollerare il raddoppio del termine. Se poi il termine in oggetto si ripete più volte, allora è possibile togliere il greco e lasciare l'italiano tra virgolette basse. Usiamo le 'basse' e non le 'apice' perché, nonostante manchi la parola greca, si tratta ancora di citazioni. Inoltre, al termine in italiano si è lasciato premesso l'articolo, quando il senso della parola ne risulta leggermente modificato. Infatti, anche in italiano un conto è dire, ad esempio: 'verità'. Altro è dire: 'la verità'. Queste sfumature in Dionigi sono importanti e, quando si traduce, se anche in italiano esistono, è possibile cogliere la differenza. Infine, quando si tratta, in greco, di espressioni più lunghe, si è lasciato nel testo l'italiano e il greco è stato riportato in nota.

Si è infine tentato di tradurre il più possibile in italiano i brani greci e latini più lunghi. Il testo in lingua è stato riportato in nota per confronto.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Introduzione

La questione moderna su Dionigi nasce già nell'ultimo ventennio del XIX secolo, quando si comincia a rilevare che il testo storico presenta, a prima vista, due distinti livelli di lettura. Quello che, fino ad allora, era ciò che i lettori di tutti i tempi vedevano nell'*Archeologia Romana* di Dionigi erano degli Annali sulle origini di Roma. La domanda che veniva posta a partire dalla prima edizione moderna del 1546 [1], al di là naturalmente della ricostruzione materiale del testo, si sarebbe potuta facilmente riassumere nella seguente: quali sono le origini di Roma? Il lettore era infatti indotto a porsi una domanda non su cosa volesse dire Dionigi mentre scriveva, ma su come si disponessero le origini di Roma, dato che è di quello che l'opera dice palesemente di trattare.

Non solo Giambattista Vico [2], ma ancora Theodor Mommsen [3], quando cercano di farsi una ragione delle origini di Roma tra ciò che dice Dioni-

---

[1] Edita a Parigi da Robert Etienne (detto Stephanus), priva tuttavia dei frammenti dei Libri XII-XX, pubblicati per la prima volta nel 1582 da Fulvio Orsini. Per un commento alla storia della recezione dionigiana nella prima età moderna, Pittia 2005, 18-26.

[2] G. Vico, *La Scienza Nuova*, Milano 1959, 118-119, opera del 1744, cita esplicitamente Dionigi avanzando su di lui, contro Livio, delle precise aspettative di senso: Vico infatti attribuisce a Dionigi di aver pensato che la «degnità» (per Vico universale) consista nel potersi scrivere collegialmente leggi chiare e distinte. E in verità non è che il filosofo partenopeo non legga correttamente quello che Dionigi scrive: dopodiché però, per dare veste storica alle sue affermazioni, vuole per forza dedurne che egli sia «meglio informato di Livio». Questa opinione è per altro già condivisa nel XVI secolo dagli umanisti Aldo Manuzio – che lo legge ancora su manoscritto, dato che muore nel 1515 – Carlo Sigonio e Jean Bodin. Quest'ultimo si segnala in quanto rileva (nel suo *De Methodo historico* del 1585) tanto l'Atticismo che la precisione e la quantità delle informazioni. Sulla relazione tra Vico e Dionigi si veda anche Momigliano 1966, 153-177. Ad ogni modo, a parte il napoletano il secolo dei Lumi non amerà molto Dionigi. Ad esempio Montesquieu parla a lungo della repubblica romana in suo importante saggio del 1734, ma nemmeno lo cita, Pittia 2005, 23.

[3] Già nella sua introduzione alla *Römische Geschichte* del 1868², poi ancora su un articolo pubblicato su *Hermes* (1870), 1-26, l'autore tedesco rimprovera a Dionigi di voler compiacere il lettore più che informare la posterità, sospettando delle contraddizioni e denunciando le interpolazioni di altri storici. Occorre osservare con attenzione la particolare

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

gi e quello che raccontano Livio, Cicerone, Varrone e quant'altri, per loro Dionigi è ancora *soltanto* uno storico, per giunta pericolosamente condizionato sia da un ingombrante studio retorico, sia da fonti discordanti. Semplificando molto, Mommsen è convinto che sia credibile ciò dove gli storici concordano; non credibile ciò dove non concordano. Ma, soprattutto, essi *dovrebbero* concordare perché sono intesi come storici, ovvero scrittori che dedicano la loro opera alla ricerca del 'vero ontologico'. Se si contraddicono tra loro, oppure addirittura al loro interno, hanno ora torto ora ragione, o ancora sono pessimi storici (non affidabili, perché incoerenti); tuttavia, non sono altro che 'storici' e da loro il lettore deve esigere la 'verità' [4].

Questa visione sono in parte gli stessi autori antichi che inducono a sostenerla. Intanto, già la tradizione più ancestrale prevedeva Nove Muse distinte di cui solo una si occupava della ἀλήθεια. Platone, Aristotele, ma lo stesso Dionigi nei suoi manuali di critica letteraria e tanti altri si erano fatti promotori di una teoria dei 'generi letterari' per cui ognuno sceglieva, volta a volta, cosa voleva scrivere: se una poesia, se un dramma, se una storia, se un trattato filosofico e così via. Esistono naturalmente generi misti (la satira, ad esempio), ma in ogni caso la teoria antica suggerisce di dover a priori scegliere quello che si vuole scrivere. In particolare, la ricerca storica come concepita dalle antiche teorie prevedeva, almeno a partire da Erodoto, un approfondito discorso sulla ἀλήθεια, mai del tutto rinnegato nel lungo corso dell'antichità, il che induce i moderni a leggere le opere che si dichiarano storiche prima di tutto dal punto di vista della 'verità' che esse dichiarano di raccontare. Pertanto, anche l'orientamento 'ontologico' già del pensiero antico contribuisce a mascherare la possibilità che si scriva qualcosa che sembri appartenere a un genere, ma di fatto si ispiri, al contempo, anche a modelli di comunicazione diversi da quelli esplicitamente dichiarati.

Bisogna poi dar conto anche di un ulteriore carattere, per così dire 'esplicito' della cultura antica. Semmai essa conosca, a dirla tutta, una sola zona franca da schemi teorici che siano particolarmente rigidi e tale da sviluppare un autonomo metodo comunicativo, si tratta in effetti proprio della τέχνη ῥητορική. Non è il caso di tracciare la storia, nemmeno per sommi capi, di questo illustre percorso della cultura classica. Conta tuttavia ricor-

---

assiologia da cui muovono queste, che vogliono essere critiche. In realtà, da una prospettiva più recente esse potrebbero essere considerati addirittura dei pregi: varietà di contenuti, capacità di sintesi di più versioni. Non è necessario preferire una o l'altra prospettiva, quanto comprendere da dove esse derivano entrambe, ovvero da un'impostazione basata sul 'vero' ontologico, che in Mommsen è ancora prioritaria e distingue nel modo più netto gli storici da un lato, i retori dall'altro: verità e affabulazione.

[4] Oltre che da Mommsen, criteri simili sono adottati da Lewis 1858 e poi ancora da Peter 1879, part. 55-82, ma si tratta di impostazione comune.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

dare che, in quel preciso ambito, è concesso anche agli antichi di uscire dai canoni della ἀλήθεια, anche quando ci si trova a trattare argomenti storici. Ai maestri di retorica è ben presente come il linguaggio possa rimodularsi al punto, non tanto da confondere, quanto da rifondare il rapporto tra linguaggio e realtà. Questo approccio che pure irrompe nella letteratura, nella storiografia, nella pubblicistica in modo assai vivace già nell'età di Pericle tuttavia, per motivi che non approfondiremo in questa sede, era finito per non prevalere, fino almeno alla medio-tarda antichità. O meglio, a noi moderni questo approccio risulta mal pervenuto, in quanto sono scattati, per noi, alcuni decisivi filtri culturali di cui ovviamente non giova parlare, ma è forse utile ricordare che solo uno di essi è rappresentato dalla frattura medievale. La maggior parte dei filtri, a ben vedere, sono operanti già in epoca antica. Senza questi filtri è probabile che l'intera cultura classica ci apparirebbe sotto una luce differente.

Gli studiosi del XIX secolo, non diversamente da noi oggi, sono perfettamente consapevoli delle possibilità che la retorica offre alla pratica letteraria di argomento storico. Tuttavia, da parte loro è inizialmente prevalso l'atteggiamento separatorio di ritenere che *altra* è la retorica, *altra* è la ricerca del vero. Tale atteggiamento è dichiarato dagli stessi antichi – Erodoto è solo un esempio – i quali, nelle opere a noi pervenute, spesso dividono e soprattutto oppongono i due metodi di utilizzo della parola scritta, sostenendo che *gli altri* fanno della retorica, se non addirittura della favolistica, mentre chi scrive, invece, mette al centro lo studio della 'verità'. Quando poi, come nel caso di Dionigi, quegli stessi studiosi moderni cominciano già all'inizio del XIX secolo[5] a rendersi conto che, per quanto in misura variabile a seconda dei casi, quella conclamata 'verità' è comunque espressa 'retoricamente', tendono a estremizzare la lezione che la stessa passione per l'antichità aveva insegnato loro e a reagire, svalutando la storia a causa della sua parte retorica. Si potrebbe osservare anche che gli antichi, nei loro metodi dialettici ed oppositivi, si erano dimostrati tutto sommato molto meno

[5] Estremamente feconda in proposito è l'opinione di Berthold Georg Niebuhr 1846, 44, il quale a proposito di Dionigi afferma, già nel 1826/1827 quando tiene questa lezione, che: «Ich bin überzeugt, dass Dionysius ausser in den Demegorien und pagmatischen Reflexionen duchaus nichts erfunden und nichts absichtlich versäumt hat; er verarbeitete seiene Quellen, freilich ohne Auswalhl, und sah nur darauf, wie reichlich die Materialen waren, die ihm geboten wurden». Allo stesso modo un quasi scandalizzato Busse 1841, 59 si meraviglia che Dionigi pensi di συγγραφεῖν τὴν ἀληθείαν, se poi dichiara palesemente (*de Thuc.* 45) di servirsi, per farlo, della tecnica del μιμεῖσθαι. Osservazioni come queste forniscono poi la base per gli sprezzanti commenti, per citarne solo alcuni, di Madvig 1882 II, 775, di Wilamowitz 1900, 51, di Schwartz 1905, 934 e persino ancora di Norden 1915 I, 266. Lo stesso cosiddetto 'weggehen' di Radermacher 1905, 970-971 è di fatto alquanto ambiguo. Per un commento su questi giudizi, Hidber 1996, VII-X.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

rigidi dei moderni nel recepire e nell'integrare istanze che, in sede teorica, dichiaravano invece come opposte e inconciliabili. Dionigi è di questo fenomeno un esempio lampante, ma ci torneremo. Al contempo il maggior grado di flessibilità e permeabilità del discorso antico rispetto a quello dei moderni non conta qui meno di altri fattori culturali, altrettanto importanti, intervenuti però alquanto di recente. Non è anche qui il caso di approfondire, ma si potrebbe dimostrare come il razionalismo moderno – ancora in auge proprio nel XIX secolo – in qualche misura operi un irrigidimento in schemi operativi delle opposizioni dialettiche platoniche e aristoteliche. Con quella lente ermeneutica gli studiosi ottocenteschi si sentono indotti dalla teoria ad opporre 'retorica' e 'verità' tra loro e, posti di fronte all'enigma della loro coesistenza, piuttosto che squalificare la regola, tendono a squalificare gli autori che ai loro occhi la violano, tra l'altro proprio perché gli antichi la regola della 'verità' la dichiarano.

Abbiamo promesso brevità: accanto all'atteggiamento tutto votato al confronto con gli altri autori sul tema della 'veridicità storica', comincia ad emergere quello per cui bisogna svelare e sfrondare tutto ciò che, in Dionigi, è da considerarsi 'retorico'. I discorsi, che pure costituiscono la maggior parte dell'opera, ne fanno subito le spese: nelle analisi vengono del tutto accantonati a favore delle trattazioni indirette e si comincia ad analizzare il testo per scovare ogni minimo cenno di ripetizione di 'figure' tradizionali. Comincia l'epoca degli 'erodotismi' e dei 'demostenismi', al fine di mostrare come Dionigi scriva della storia con il preciso proposito di fare sfoggio della propria competenza stilistica [6]. In questa fase pare che tale competenza possa andare a detrimento della ricerca del 'vero'.

Del resto non sarebbe opportuno sottovalutare l'apporto dell'analisi testuale a cavallo dei due secoli XIX-XX, perché per certi versi costituisce ancora oggi una scuola i cui risultati si possono considerare perfettamente validati dall'esperienza successiva. Si comincia a capire, intanto, che nella sua opera storica Dionigi non fa che applicare i suoi propri precetti teorici. L'autore ci insegna come leggere quei precetti alla luce dell'uso concreto che ne fa. Dall'altro lato si indaga in che modalità il suo strumentario lessicale e compositivo è del tutto dipendente dagli autori del «canone» che si è scelto.

I primi vent'anni del XX secolo sono quelli in cui si comincia ad approfondire la nozione di 'atticismo' e, con essa, l'idea che i testi d'età au-

[6] Tre opere sono da ricordare di questo periodo della critica moderna: Flierle 1890; Halfbas 1910 e ancora, per quanto in ritardo rispetto alla tendenza e già figlio di un nuovo clima, più attento alle relazioni di 'contesto', Ek 1942.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

gustea dipendano più che altro da un certo particolare 'contesto' [7]. Si tratta di una svolta assai importante: quando i moderni si rendono consapevoli che poeti, scrittori e teorici della letteratura greco-romana nel I sec. a.C. danno vita a un movimento culturale coerente per temi, linguaggio e valori di civiltà e che quella che siamo soliti chiamare 'classicità' non è un caso, ma una scelta consapevole operata, *sul* V-IV sec. a.C., dagli studiosi di quel particolare momento successivo (I sec. a.C.), avvertono subito quanto debito la modernità occidentale abbia contratto con chi ha saputo operare quelle scelte teoriche. Ma, almeno all'inizio, questo filone della ricerca si rivela un'arma a doppio taglio: se da una parte si avverte l'interesse, più che condivisibile ancora oggi, ad inserire l'opera storiografica nel contesto culturale augusteo e ad elaborare una 'teoria del classicismo' che ne è la più importante espressione, dall'altro lato si getta ancora più discredito sulla capacità – di Dionigi in particolare, ma non solo – di elaborare contenuti che siano autonomi. Avviene che i critici moderni, in questo periodo fino alla seconda guerra mondiale, proprio mentre scoprono – e lo fanno con grande merito – i profondi legami dell'autore con la sua cultura d'appartenenza, allo stesso tempo si servono del classicismo dionigiano come uno strumento per sostenere la poca 'originalità' dell'autore e continuano ad avvalorare, pertanto, una sua squalifica sul piano, per così dire, deontologico. Non solo danno per scontato che sia universale la norma per cui un 'buono' scrittore debba dare sempre apporti originali – l'antropologia culturale novecentesca smentirà questo assunto – ma non si dimostrano capaci di notare che tali apporti in Dionigi, in realtà, ci sono. La scoperta del 'classicismo augusteo' risulta a loro così prevalente – e non c'è dubbio che di fatto lo fosse – che sfuggono in gran parte le sfumature di pensiero tra Dionigi e i suoi numerosi modelli. Rappresentano di fatto un Dionigi eclettico, ma anche neutro, anodino, indirettamente avallando così le vecchie tesi dello 'stupido erudito', tutto compilazione e stile elevato.

Non è certo il gusto raffinato in materia di stile né lo slancio per l'alta moralità civile che fa sentire a disagio i moderni: il μέτριον e la καλοκαγαθία intesi come paradigmi della legittimità sociale sono bagaglio acquisito della modernità fin da quando i testi greci, terminata la vicenda medievale, ricominciano ad essere letti con un minimo di senso critico. Ma non così la μίμησις: nonostante i vari manierismi e classicismi che di tanto in tanto pure

[7] Il primo studio sistematico su quello che viene definito 'atticismo' è quello di Schmidt 1890. Nel 1901 Rhys Roberts pubblica un'importante edizione inglese delle *Lettere* di Dionigi e appena l'anno prima escono sia il suo studio sul 'circolo letterario' di Dionigi, Rys Roberts 1900, 439-442, sia il fondamentale saggio su Atticismo e Asianismo di Wilamowitz 1900, 1-52. La questione delle origini del concetto di 'classicismo' applicato al V-IV sec. a.C. sarà chiarito da Gelzer 1979, 1-50.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

anche la modernità aveva conosciuto, su quello i padri della critica ottocentesca e persino le generazioni successive novecentesche trovano un ostacolo culturale la cui nodosità sembra all'inizio davvero irrisolvibile. Non riescono proprio a mettersi in risonanza con questo modo peculiare di significare l'ispirazione scientifica e filosofica. Questo copiare e ricopiare argomenti, parole e atteggiamenti estetici dei tempi andati pare loro, più che porre limiti alla creatività umana, un voler ostinarsi a rimanere congelati in un passato irripetibile, inevitabilmente perdendo l'opportunità di cogliere ciò che di altrettanto entusiasmante il presente di un Mediterraneo finalmente pacificato pure poteva offrire.

Di questo latente sentimento di 'delusione' faranno le spese gli studiosi della generazione postbellica che da quello non riescono subito ad emanciparsi. Intanto si coglie l'occasione della specializzazione dei settori, necessità che negli anni '50 del XX secolo comincia ad avvertirsi con urgenza, per dividere ciò che in realtà però nel testo rimane unito. A partire dal dopoguerra Dionigi o lo si studia come storico, o lo si studia come retore. Chi lo studia come retore comincia a descrivere minuziosamente tutti i suoi precetti. Studio importantissimo: perché ci fa entrare direttamente nel laboratorio del classicismo. Ma, una volta sganciato dai riferimenti concreti, sostanza di quelli che Dionigi stesso chiama πολιτικοὶ λόγοι, lo studio delle complesse regole linguistiche che l'autore impone al suo testo inevitabilmente appare alquanto 'astratto' e così il nostro comincia a ridursi un po' alla sua stessa caricatura. Del resto Dionigi non aiuta, quando sottolinea l'importanza dell'ἥδεσθαι ed è tutto un fiorire di suggerimenti su come si devono scegliere le parole sulla base dell'eufonia, più che del significato. George Grube usa l'aggettivo 'hollow' per definire i giudizi di Dionigi su Tucidide [8]: difficilmente gli si può dare torto, finché ci si limita a leggere gli scritti di retorica senza tener conto dell'opera storiografica. Il punto è semmai che, se l'autore del *de Thucydide* è lo stesso di quello del discorso del tribuno Lucio Giunio nel Libro VI dell'*Archeologia* (e di tanti altri), il senso di quei consigli deve cambiare di segno.

Chi studia la retorica atticista alla metà del XX secolo ormai non può più impicciarsi di storiografia o almeno non può farlo nella stessa sede. Viceversa, chi si occupa della storiografia di Dionigi, non fa che dedicare al retore più che brevissimi cenni. I tempi dei confronti testuali tra l'*Archeologia*, Demostene, Cicerone, la *Retorica* di Aristotele, l'*Epistola a Pompeo* e quant'altro non sono terminati, ma sembrano essere stati sospesi. Dionigi diventa

[8] Grube 1950, 100, in inglese rende molto meglio l'idea, ma in italiano potremmo tradurlo come «frivolo, vano, superficiale».

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

un autore schizofrenico: i linguisti studiano la sua personalità esuberante e curiosa, gli storici quella metodica ed erudita, da 'facchino della tradizione'.

Allo storico moderno due sono i temi concessi: il primo è quello che riguarda la cosiddetta *Quellenforschung*. Essa conduce ad un notevole passo avanti. Mentre i critici pre-bellici individuavano nella caratteristica del rimando erudito un aspetto, se non di demerito, di pura curiosità, priva di conseguenze sostanziali sulla ricostruzione storica complessiva, gli autori post-bellici si pongono il problema, con solerte meticolosità, di ricostruire le fitte reti di questi rimandi. La scuola italiana è in prima fila in questa opera di ricostruzione di come queste citazioni sono collocate e organizzate, talvolta anche quando sono quasi assai ardue da ricostruire. Ciò avviene quando l'autore ha senz'altro citato qualcun altro, ma non si è in grado di ricostruire con quale grado di fedeltà l'abbia fatto e non sempre si arriva a capire *chi* o *cosa* stia citando. Fatto sta che la 'ricerca delle fonti' diventa per circa un ventennio uno dei primi compiti dello storico della storiografia augustea. Un'opera che, malgrado le inevitabili esagerazioni, si rivela essere stata, comunque la si veda, necessaria e benemerita specie dal punto di vista metodologico. Grazie a contributi fondamentali come quelli di Santo Mazzarino [9], Arnaldo Momigliano [10], Emilio Gabba [11], siamo oggi in grado

[9] Mazzarino 1966 I, 498-500 ha ricondotto la storia tripartita della retorica ellenistica quale si ritrova nella *Prefazione* al *de Antiquis oratoribus* ai poetici Χρονικά di Apollodoro di Atene, per mezzo di Plinio *NH* 34.52. Ha isolato tra i primi (Mazzarino 1966 III, 50) l'impianto 'ciceroniano' delle sue idee politiche, per quanto troppo presto assimilandole a quelle di Livio. Attribuisce poi alle trascrizioni di Dionigi il merito di aver divulgato la leggenda di Enea, sulla quale giova considerare anche Vanotti 1995, 23-26. È ancora convinto, con Wilamowitz, che l'opera dionigiana sia preda di un «gusto scimmieggiante», tuttavia riesce a evidenziarne l'autentico progetto culturale e, oltretutto, ne stima l'impianto cronologico (Mazzarino 1966 II, 479-482), che attribuisce agli specifici (e per lui attendibili) studi che Dionigi conduce sul tema nel suo perduto Περὶ χρόνων (*FrGrHist* 251 fr. 2). Sviluppa infine (Mazzarino 1966 II, 222) il tema della ἀποικία, cogliendo in esso l'intenzione pan-mediterranea, tema mutuato da Erodoto, ma posto in tutt'altri termini, dove l'indipendenza dalla madrepatria è la norma e la dipendenza è l'eccezione (esempio nel *Giuramento* tra Tera e Cirene, Hdt. 4.145-167). Accentuando in più punti la condizione di ἀποικία 'erodotea', Dionigi crea invece uno 'schema mediterraneo'.

[10] Momgiliano 1933, 477-487 pone Dionigi tra quelli che definisce «isocratei». Ciò nonostante, ha còlto più di altri i tratti sinceramente ricostruttivi e, pertanto, anche autonomi, dell'autore greco, laddove evidenzia il significato autenticamente identitario della parola ἀρχαιολογία, Momigliano 1984, 7. Momigliano 1980, 50 è inoltre tra i primi a intuire che, sotto il rigetto da parte di Dionigi verso alcune forme estreme di discredito dei Romani, si cela un indizio che il suo pubblico non potesse essere prevalentemente greco. Va dato atto, più in generale, che l'utilizzo di fonti più antiche non scoraggia Momigliano a credere nell'autonomia di chi le maneggia: questo atteggiamento, che egli riferisce anche a Polibio e a Posidonio, al tempo suo non è scontato, si veda Momigliano 1980, 51-53.

[11] Il contributo di Emilio Gabba agli studi dionigiani è così rilevante che è impossibile sintetizzarlo in una nota al testo. Di diverse sue posizioni discuteremo nel corso di

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

non tanto di conoscere frammenti nuovi, ma soprattutto di capire cosa poteva leggere uno storico antico mentre compilava il suo materiale e come poteva comporlo. Dionigi non fa eccezione dato che, nel Libro I ma non solo, è una vera e propria miniera di citazioni. Senza contare che l'argomento dei rimandi non si può limitare nemmeno alle sole citazioni: Emilio Gabba ha mostrato ad esempio in modo magistrale come ampie parti del Libro I suppongano la conoscenza approfondita di tematiche magari non citate direttamente, ma a cui chiaramente si allude, nel cui contesto le affermazioni di Dionigi si collocano molto meglio.

Infine, approfondire la *Quellenforschung* senza curarsi, nel farlo, dei pregiudizi di valore che connotavano la storiografia moderna precedente, ha condotto gli studiosi a una domanda forse più profonda che sarebbe poi stata foriera di novità. D'accordo, citare: *ma a quale scopo*? Esiste un progetto complessivo, un percorso volontario nella scelta delle tradizioni cui rifarsi? A suo modo, questa è *già* una domanda sulla meta-storia in Dionigi, anche se viene trattata sotto il profilo non della cultura d'appartenenza, bensì di una supposta intenzione di scuola. Questo, in due sensi: da un lato c'è chi ritiene che Dionigi scriva l'*Archeologia* perché avrebbe una motivazione a farlo, per così dire, su commissione. È questa la tesi del *Tendenzschrift*, espressione creata da Fritz Taeger per Polibio, poi ripresa a proposito della *Costituzione di Romolo* in Dionigi da Max Pohlenz, cui nemmeno Emilio Gabba si sottrae [12]. La polemica verteva poi su quale fosse tale tendenza.

Dall'altro lato c'è poi l'altro filone, dei 'programmatici', che dibatte sulla cosiddetta storiografia pro- o anti-augustea. Anche qui, volta a volta, Dionigi viene messo nell'uno o nell'altro partito. L'essere un particolare elogiatore della monarchia arcaica romana fa ovviamente il gioco di chi vuole Dionigi un sostenitore di Augusto [13], ma questa primitiva opinione formulata, fuor di polemica, già prima della seconda guerra mondiale da Anton von Premerstein ed Ernst Kornemann [14], importanti studi successivi la smentiscono con argomenti, per quanto assai parziali, tuttavia abbastanza

---

questo libro. Qui giova ricordare almeno i quattro principali lavori che lo studioso pavese ha riservato a Dionigi: i tre studi su Dionigi di Alicarnasso publicati su *Athenaeum* (1960; 1961; 1964) e la monografia *Dionigi e la storia di Roma arcaica*, Bari 1996. Sono poi rilevanti gli studi sul concetto di 'imperialismo', che sono in gran parte basati sulla lettura approfondita di Dionigi, Gabba 1974, 630-641; 1993; 1997, 425-435; 1998, 857-867; 1998a, 189-233.

[12] Taeger 1922, 124-135; Pohlenz 1924, 157-189; Gabba 1960, 175-225.

[13] Tesi ripresa da Delcourt 2005.

[14] Premerstein 1937; Kornemann 1938, 80-85.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

fondati [15]. Intanto, corifeo della cosiddetta 'propaganda augustea' è unanimemente considerato Virgilio, il quale dà della nascita della civiltà romana una visione molto diversa da quella di Dionigi. Un significativo contributo di Herbert Hill [16] chiarisce in modo difficilmente controvertibile differenze di vedute sul Lazio arcaico. L'Enea di Dionigi è uno dei tanti Greci che colonizzano il Lazio, a dimostrazione che i Latini e i Romani in particolare sono Greci nel senso più pieno della parola. In Virgilio, invece, Enea nel Lazio i Greci è venuto a combatterli, a trarre una rivincita rispetto a ciò che è avvenuto ad Ilio [17]. Sicché, per Virgilio, i Romani sono tutt'altro che Greci. La differenza tra le due versioni viene naturalmente attribuita alle intenzioni di Augusto che terrebbe per una versione della leggenda romana in cui la 'romanità' e la 'grecità' siano tenute distinte, per quanto alla fine integrate tra loro. Tuttavia, descrivere così le intenzioni propagandistiche fa finire Dionigi tra quelli che certa critica in passato ha chiamato gli 'storici dell'opposizione'. Da un lato, è evidente: l'interpretazione che Herbert Hill dà di Enea in Virgilio non fa piega per quanto riguarda lo specifico del conflitto con Turno. Ma ciò non colloca necessariamente Dionigi all'opposizione. Tutto sommato, lo storico di Alicarnasso non si sofferma più di tanto sulla figura di Enea – e le sue guerre nel Lazio – perché a lui interessa far scorrere il racconto verso l'*altra* grande storia, che per lui è quella di Romolo e, soprattutto, degli altri re. E poi anche in Virgilio Enea viene pur sempre da un conflitto, la Guerra di Troia, che è alla base anche della stessa civiltà greca, messa quindi dal poeta in comune con quella romana molto più di quanto non sia essa posta in alternanza. A prescindere da chi sia il vincitore, la guerra tra Romani e Latini diventa un τόπος ad imitazione di quello che aveva infiammato la Grecia, tra Achei e Troiani. Quindi, la differenza con Dionigi è da sfumarsi, in quanto Roma è una 'città greca' anche per Virgilio. O meglio: si dota di una sua Guerra di Troia alla maniera dei Greci [18].

---

[15] Il primo a esprimere dubbi sul sostegno di Augusto da parte di Dionigi è Egger 1902, part. 12, ripreso in tempi più vicini da Hurst 1982, 839-865.

[16] Hill 1961, 68-93.

[17] Le schiere di Enea sono chiamate *Itala iuventus* (*Aen.* 7.762), quelle di Turno sono chiamate l'*Argiva pubes* (7.794). Enea dichiara poi di volersi vendicare su Troia uccidendo Turno a 9.186 e gli Etruschi, ovviamente, sono suoi alleati in questo, Scuderi 1978, part. 92. Giova comunque osservare che Catone non collima con quello che dice dopo di lui Virgilio: secondo il Censore gli Etruschi si alleano invece con Turno, *Orig.* 1. fr. 9-11 Peter. Sulla questione del confronto tra Virgilio e Dionigi su Enea è di recente tornata Vanotti 1995, part. 13, la quale sostiene che Dionigi potrebbe di fatto aver elaborato, tra le altre, anche la versione dello steso Virgilio.

[18] Questo è un argomento che non sfugge, ad esempio, a Bickermann 1952, 401-417. La necessità di 'grecizzare' le origini di Roma già negli anni delle Guerre puniche è inoltre

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Ma tornando alla tendenza interpretativa sulla propaganda augustea, Glen Bowersock [19] per rispondere a Herbert Hill trova un argomento che per qualche tempo ha pacificato i tormenti di chi nelle tendenze alla propaganda vuole continuare a credere: le due opere, nota lo studioso americano, l'*Eneide* e la *Archeologia Romana*, non per forza devono essere scritte in contemporanea e, di conseguenza, la prima può esaltare l'epopea guerriera perché si sincronizza con il clima pre- e post-Azio, l'altra invece con quello relativo al post-27 (e forse anche molto più tardi, se l'*Archeologia* è di fatto pubblicata nel 7 a.C., come è lo stesso autore a dichiarare), quando la fase istituzionale ha preso maggiore piede.

Il dibattito su propaganda o opposizione nella Roma augustea non riguardava, ovviamente, solo Dionigi; ha coinvolto, per molti anni, anche la critica su Livio e su Diodoro e se rispecchia la realtà di un mondo diviso in preferenze interpretative contrapposte, esso non è tuttavia quello antico. Ciò non significa, ovviamente, che non siano esistiti, nella realtà di I secolo, storici che più di altri paiono essere stati critici con il dominio romano in Oriente (fin dal tempo di Mitridate) e anche con Augusto in particolare: sia Dionigi (*AR* 1.4.3) che Livio (9.18.6) ne ricordano le opere. Ma che queste critiche fossero organizzate in quello che, negli anni '60, non si esitava a chiamare un *Widerstand*, una sorta di 'alternativa', risulta non dimostrabile [20]. Anche perché di storici quali Timagene e Asinio Pollione non possiamo leggere che poche righe e notizie aneddotiche. Che Livio e Dionigi (o lo stesso Augusto) contestassero loro alcune asserzioni, o addirittura non li tenessero personalmente in simpatia, non dimostra di per sé che fossero degli oppositori culturali, almeno non nel senso che noi moderni daremmo a tale espressione.

---

spiegata da Gabba 1976, 84-101 con il nuovo ruolo mediterraneo che sostituiva quello precedente, cartaginese.

[19] Bowersock 1965, 131-132, seguito anche da Martin 1971, 162-179.

[20] Del 1938 è l'importante libro di Harald Fuchs, ripubblicato in nuova edizione ancora nel 1964. Questa tendenza storiografica alla raffigurazione 'bipolare' continua fino almeno ai tardi anni '80: del 1987 è il fondamentale e ancora oggi assai suggestivo libro di Paul Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, München 1987, tradotto poi in diverse lingue, tra i più letti anche dai non addetti ai lavori. In Italia il dibattito su ideologia e opposizione si manifesta soprattutto grazie ai notevoli contributi milanesi del CISA, guidato da Marta Sordi, autrice cui va, tra gli altri, il merito di aver approfondito il profilo storico di Timagene di Alessandria (Sordi 1979; 1982, 775-797). In un secondo momento due nuovi volumi, con contributi di vari autori sempre dalla stessa autrice curati: Sordi 1999 e Sordi 2000, sembrano segnare un riposizionamento, limitando il fenomeno oppositivo agli episodi di congiure e *seditiones*, più che non a fenomeni legati alla diffusione culturale e ideologica.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Si vorrebbe, tuttavia in questa sede seguire la strada di non tornare su un dibattito partndo dalla stessa prospettiva dei due lati della *querelle*. Pertanto, rimanderemo la discussione sulle influenze sociali e culturali di cui, eventualmente, Dionigi potrebbe aver risentito. Qui si intende solo dare alcuni brevi cenni su come si sviluppa il pensiero critico sull'autore nei primi venti-trent'anni dopo la seconda guerra mondiale.

Per riassumere usando appena tre parole-chiave, ma solo per semplificare: abbiamo quindi dato conto della *Quellenforschung*, della tesi del *Tendenzschrift* e della tesi sul *Widerstand*.

Con gli anni '80 si apre un capitolo nuovo. Nel 1979 si tiene a Ginevra una celebre conferenza sul classicismo augusteo, che fissa i parametri della discussione per i successivi trent'anni [21]. Vi partecipano quasi tutti i 'pesi massimi' della filologia internazionale. Ne ricordiamo appena alcuni: Thomas Gelzer, Woldemar Görler, Helmut Flashar, lo storico dell'arte Paul Zanker, più, tra i non tedeschi, François Lasserre, Glen Bowersock, Donald Russel.

Ognuno dei contributi meriterebbe una dettagliata analisi, che non è però questa la sede adatta a illustrare e mostrano ognuno un peso differente nel dibattito specifico, ma in conclusione si individuano due punti salienti: (1) il 'classicismo' augusteo non è compatibile con quello moderno (XVII-XIX sec.) ed è da studiare come fenomeno a parte da quello. Perciò, non può essere gestito allo stesso modo, come invece si tendeva a fare in passato, ovvero non è trattabile come una tendenza 'ciclica' della letteratura e delle arti occidentali; (2) quello che noi chiamiamo 'classicismo' (o 'atticismo') augusteo è una forma di comunicazione autentica e non fittizia e, in quanto tale, è autonoma dagli altri classicismi. Non è ancora chiaro cosa significhi per chi lo pratica, a cosa si contrapponga, quali sono i suoi fini precisi e se è effettivamente organizzato da qualche autorità, però esso *vuole dire* qualcosa, non è pura forma, non è puro gioco linguistico.

Senz'altro le interferenze critiche dei moderni non sono mai lineari e unidirezionali, esistono già in questa conferenza del '79 diversi temi oltre a questi due e, anche dopo di essa, gli studiosi hanno continuato ad orientarsi in modo anche indipendente da quella analisi. Tuttavia, si è presto compreso che era comunque impossibile prescindere da un confronto con quei temi, perché le domande che quegli studiosi si ponevano, continuavano nel tempo da un lato a sembrare feconde, dall'altro impellenti.

---

[21] I contributi vengono poi a formare il testo *Le classicisme à Rome aux Ier siècle avant et après J.C.*, Genève 1979, che è un po' il manuale principe di tutti gli studi attuali sul tema del classicismo antico. I due studi che maggiormente si segnalano sono quello di Gelzer 1979, 1-50 e quello di Flashar 1979, 79-111.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Comincia in seguito il periodo delle grandi miscellanee enciclopediche a tema. Non solo un lessico commentato e sviluppato, come era ad esempio il caso della gloriosa Pauly-Wissowa di fine secolo XIX – che comunque era così utile che poi si è tentato di replicarla, con una nuova edizione a nuove voci, a partire dal 2005 – ma una vasta griglia tematica (dal diritto, alla letteratura, alla religione) organizzata, più che per tempi e luoghi, intorno al tema della 'civiltà'. Due sono le più importanti di queste miscellanee per l'ambito greco-romano: la *Cambridge Ancient History*, in pubblicazione a partire dal 1926 (riedita a partire dal 1970 con altri contributi) e la berlinese *Aufstieg und Niedergang der Römische Welt*, in stampa a partire dal 1978. Su quest'ultima nel 1982 esce un'intera sezione dedicata alla storiografia augustea con tre importanti saggi specifici, proprio su Dionigi. Su quello di Emilio Gabba [22] torneremo in seguito, perché costituisce l'ossatura di quanto, appena qualche anno dopo, andrà a formare il primo libro importante su Dionigi dopo diversi decenni, libro che l'autore pubblica dapprima negli Stati Uniti e solo qualche anno dopo riporterà in italiano [23].

Gli altri due saggi, però, non sono meno rilevanti. Per la prima volta, dopo lo storico, due linguisti sono messi uno di seguito all'altro e di conseguenza, se si tiene presente il saggio di Gabba, la personalità di Dionigi è finalmente ricomposta. Di questi due saggi sulla 'lingua' il primo, dedicato al classicismo, è di Stephen Usher [24]. L'altro, dedicato alle influenze contestuali, di André Hurst [25]. Si tratta di una felice ripresa: di influenze contestuali non se ne parlava dai tempi del saggio di Goold [26], scarsamente commentato nel momento in cui era uscito, invece ripreso più di recente.

I due contributi potrebbero essere utilizzati come un unico compendio sulla scrittura dionigiana [27]. Si chiariscono, se non proprio i termini, almeno i margini secondo cui il 'classicismo' dionigiano ha una matrice densa di significato e non invece una mera ripetizione di stilemi passatisti. Si nega la supposta patina anti-augustea, per aver egli esaltato i Greci al punto da includere tra di essi anche i Romani [28], ma si fa anche un ulteriore passo in avanti, dritti fuori dalla polemica: si inquadra il testo dionigiano in un contesto più generalmente 'ellenistico', dove ormai Grecia è sinonimo recepito di 'civiltà'. La teoria che potremmo definire – trovando, solo per

[22] Gabba 1982, 799-816.
[23] Gabba 1991, in italiano Gabba 1996.
[24] Usher 1982, 817-838.
[25] Hurst 1982, 839-864.
[26] Goold 1961, 168-192.
[27] Si veda subito dopo anche Sacks 1983, 65-87.
[28] Già qualche anno prima un diffuso quanto illuminante contributo di Musti 1970, 5-158 era giunto alla stessa conclusione sulla *querelle* sollevata da Herbert Hill.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

analogia, una quarta parola in tedesco – dell'*Hellenismus* eclettico (o general-generico) risolverà agli studiosi di questo periodo molte aporie, come vedremo. Anche se poi, alla lunga, si rivela anch'essa un ostacolo quando si deve andare a discutere, direttamente sul testo, intorno alle idee specifiche di Dionigi che non in quel tema possono essere in gran parte risolte.

Questi due elementi nuovi: il classicismo come strumento di comunicazione e la 'grecità' dei Romani come adesione a un contesto sociologico più ampio che una discussione tra storici, costituiscono un traguardo nella misura in cui tagliano trasversalmente le precedenti discussioni e fecondano un nuovo livello di dibattito.

Il nuovo spunto non verrà còlto subito, anche perché i tre studiosi si mantengono assai moderati nell'impostarlo trattandosi, quello riservato loro, ancora di uno spazio limitato a un saggio di media lunghezza. Il loro sforzo era dedicato principalmente a ridiscutere i principali temi fino ad allora ricorrenti. Ma era evidente che una nuova sintesi era nell'aria. E difatti essa giunge per esteso qualche anno più tardi, nel libro di Emilio Gabba, che amplia quanto già aveva inserito come terzo contributo alla silloge berlinese del 1982.

L'opera di Gabba su Dionigi è tematicamente innovativa sotto vari profili, qui ne commentiamo solo alcuni. Intanto si tratta di una miscellanea di lavori vecchi e nuovi: l'autore aveva alle spalle già tre ponderosi studi sull'argomento pubblicati sulla rivista pavese *Athenaeum*[29]. In quelli si era inserito nella prospettiva del *Tendenzschrift* e della *Quellenforschung*. Per rimanere sulle generali, arrivava a scrivere il libro dopo aver per anni ritenuto Dionigi, come già faceva a suo tempo Johan Madvig, uno scrittore piuttosto incline a riportare fonti altrui, recando per altro in evidenza alcuni anacronismi sostanziali sulle procedure istituzionali[30]. Non era certo l'approccio migliore per mettere in discussione la tradizionale diffidenza, che gli studiosi moderni ormai da circa un secolo riservavano a questo autore.

Eppure, il libro che discende da questi primi studi ne cambia del tutto il segno. Da un lato gli aspetti contestuali, letterari e storici sono messi fin da subito in primo piano; in secondo luogo Dionigi viene considerato dal punto di vista di uno storico a tutto tondo, dotato di una sua precisa programmaticità, non più soltanto affidata all'opera di recupero delle fonti, ma capace di integrare quel recupero in un progetto coerente, esigendo che lo si tratti con le stesse metodologie spese per la grande storiografia,

[29] Gabba 1960, 175-225; 1961, 98-121; 1964, 29-41.

[30] Anacronismi che verranno poi anche discussi in sede storica, più tardi, soprattutto da Michel Humbert e Jean Claude Richard.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

di un Tucidide o di un Polibio. Emilio Gabba approfondisce poi il concetto di ὠφέλεια, sul quale Dionigi insiste molto, riconducendolo alla volontà di poter rendere l'opera storica non solo un oggetto di sapere, ma anche uno strumento *per fare* qualcosa. Per la prima volta, si afferma che Dionigi, nella sua *Archeologia*, di fatto intende applicare i precetti illustrati nel *de Thucydide* e in altre sue opere letterarie non in modo occasionale o di pratica erudita, ma proprio passando dalle parole ai fatti. Emilio Gabba suggerisce ai suoi lettori di spingersi al di là del campo solo storico e affacciarsi anche in quello linguistico, della critica letteraria. È ancora convinto, per la verità, che davvero Dionigi intenda fare la critica a Tucidide nel suo insieme; ancora pensa che la sua visione delle istituzioni romane dipenda da Catone e Cicerone e che, di fatto, non sia autonoma. Ma il passo è compiuto verso una 'ri-personalizzazione' dell'opera dionigiana. Essa prende spessore e peso, per cui si pongono adesso le basi per poterne discutere. Non è più il caso di pensare a Dionigi come un centone di disparate antichità fatte di frustuli, ammiccanti rimandi, concezioni di un passato perduto. Dionigi torna a esistere come intellettuale dell'età augustea, prende a rappresentarne una espressione integrata e matura.

Per la prima volta, inoltre, viene posto il punto del 'pubblico' di Dionigi. Chi è il destinatario delle sue opere? O almeno: chi doveva essere, secondo l'autore? Correttamente si rileva come Dionigi polemizzi con la lingua di Tucidide precisamente su questo punto (*de Thuc.* 51): era per lui troppo dura rispetto a quella di un Demostene, semplicemente perché nel I sec. a.C. il periodare tucidideo non è più familiare ai lettori, tra l'altro di lingua greca sì, ma non proprio ateniesi. Un motivo, se si vuole, banale. Ma è il caso di segnalarlo, perché indica un'attenzione di Dionigi per una più estesa diffusione dei testi scritti, più estesa dei pochi eruditi con i quali spesso lo si identifica. Si tratta di eruditi come ad esempio il Pompeo Gemino che considera Tucidide e Platone i suoi autori e si rivolge al maestro Dionigi in termini quasi scandalizzati per le sue critiche ad essi. Ma, lo fa riflettere Dionigi, se gli scrittori si mettessero a imitare Platone così com'è chi, oltre a loro due, potrebbe capire e apprezzare?

Una riflessione del genere, posta in evidenza in un circolo selezionato quale il suo doveva essere, presuppone un progetto divulgativo che vada oltre quel circolo. È dunque un dato non più letterario, ma storico e sociologico. E questo è solo uno degli esempi – non è il caso di dilungarsi sugli altri – messi ad ingrandimento da Gabba, in cui il testo dionigiano viene trattato, finalmente, da un lato come testo unitario di critica letteraria e storiografia; dall'altro come un documento storico nel senso della esperienza vissuta del βίος, come lo stesso Dionigi dice talvolta, non più solo teorico.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

La sfida di Emilio Gabba sul conto di Dionigi è stata in seguito raccolta con alterne vicende. Da un lato c'è chi è rimasto su posizioni più tradizionali e ha rifiutato un impianto, nonostante fosse già stato intuito da Manfred Fuhrmann [31] e Thomas Gelzer, che possa vedere nell'atticismo in generale uno strumento comunicativo, specie finalizzato al sostegno di una teoria politica. Tra i più autorevoli rappresentanti di questa posizione conservatrice è ad esempio Otto Lendle [32]. La maggioranza, tuttavia, si è avviata, spesso seguendo anche percorsi indipendenti da quello di Emilio Gabba, verso una sorta di pacificazione con l'abilità di Dionigi ad essere storico credibile ed efficace. Ad esempio, un articolo di Matthew Fox [33] riesce ad associare la complessa retorica dionigiana alla teoria linguistica novecentesca (chiamando in causa Heidegger, Gadamer e altri grandi padri della filosofia del linguaggio), riscoprendo che, sia come sia, anche la retorica può ambire a una sua valenza comunicativa, ha qualcosa da 'significare', non solo da 'illustrare'. Per primo lo studioso inglese prende sul serio la φιλόσοφος ῥητορική, nel senso che la intende come finalizzata a un messaggio concreto; non solo un vagheggiamento, ma anche un impegno. Rimaneva da indagare a che cosa tendesse tale impegno, ma in sostanza il suggerimento di Thomas Gelzer, cioè che tale impegno effettivamente vi fosse, pareva ormai recepito.

Siamo giunti con questo a giorni già vicini ai nostri. Nel 1996 esce una sintetica quanto importante monografia di Thomas Hidber dedicata alla μίμησις in Dionigi di Alicarnasso, si potrebbe dire la prima da più di cent'anni. Il tema è affrontato a partire dalla *Praefatio* al *de Antiquis oratoribus*, uno degli scritti teorici più controversi e complessi della produzione dionigiana e questo, forse, va a danno dell'analisi testuale più ampia. Nel testo in questione, infatti, Dionigi intende spiegare al lettore come mai si stia dedicando alla raccolta di monografie sui principali autori attici e, per farlo, produce una sua teoria sulla retorica a lui contemporanea, fornendo uno schema cronologicamente tripartito dell'intera produzione in lingua greca a lui conosciuta, dove solo il primo periodo (quello dei 'classici ateniesi') e l'ultimo (quello dove lui stesso scrive) possono godere di approvazione.

L'autore moderno ha il merito di aver revisionato la tesi per cui l'esaltazione del periodo più antico rispecchi solo una intenzione alla *philologische Erschliessung* [34], l'accesso filologico ai modelli, rovesciandola al

[31] Fuhrmann 1973, poi ripubblicata con ampliamenti ancora nel 1992.
[32] Lendle 1992, 242, ma si veda anche Hartog 1991, 160.
[33] Fox 1993, 31-47, ma si veda già Sacks 1983, 65-87.
[34] Hidber 1996, 60.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

contrario nell'intenzione di dichiarare l'adesione a un culturale *Manifest* legato ai tempi nuovi. Si potrebbe obiettare che la tesi, esposta nel 1996, non sia già più del tutto nuova: mancava però una rigorosa dimostrazione testuale e il libro di Hidber l'ha senz'altro fornita, aprendo la strada a un nuovo metodo di osservazione del testo. Si può magari discutere se il diretto accento su Roma come artefice del cambiamento sia da considerarsi altrettanto prioritario anche nelle altre opere di Dionigi come in questa. Dionigi al paragrafo 2 della *Praefatio* sottolinea la μεγάλην τὴν ἐπίδοσιν, il «grande risultato» del cambiamento politico. Ovvero, che si è tornati (persino in Asia!) a dare valore di contenuto alle parole che si pronunciano. Rispetto a questo Roma c'entra poco. Ad ogni modo il libro di Hidber suggerisce la via dell'analisi testuale e, nel farlo, si va poi a risolvere tale analisi in una tematica ancora non molto approfondita: quella del recepimento romano della cultura ellenistica. La *Praefatio* al *de Antiquis oratoribus* rischia di dare una risposta verificabile, ma forse ancora troppo semplice per giustificare, da sola, un'operazione comunicativa tanto più complicata come l'*Archeologia Romana*.

Questo limite non viene subito rilevato e, nelle monografie successive si cerca di sviluppare quasi soltanto questo aspetto della *Weltbild* dionigiana: la capacità cioè di rendere 'Greci' i Romani, sia pure con la precisazione che questo scopo va a tutto vantaggio dei 'Greci' [35]. Questo tema, manco a dirlo, c'è in Dionigi ed è dichiarato. Difficilmente si troverà uno scrittore dal respiro più 'mediterraneo' di lui, forse solo Strabone lo è altrettanto, e ovviamente il Mediterraneo del tardo I sec. a.C. è pacificato da Roma. Ma questo tema come potrebbe esaurire, *da solo*, il respiro di uno scrittore di un'opera storica lunga 20 libri? Si rischia così di restringere l'autore dentro una tesi che, se assunta come principale, indirettamente va a convalidare proprio quella di chi ancora lo vede come scrittore di retroguardia. L'egemonia della cultura greca, del resto, è argomento assodato già assai prima di Augusto: gli Scipioni avevano dedicato a questo intendimento tutti i loro sforzi culturali e la classe dirigente romana si concepiva 'bilingue' da almeno tre secoli.

Su questo tema si incardina anche l'altro, di cui abbiamo già parlato, quello della eventuale *Wiederstand*, l'opposizione al regime augusteo [36]. A connettere i due temi è lo stesso Dionigi: nella *Prefazione* alla *Archeologia Romana* riferisce che vi sono maestri secondo i cui insegnamenti i Romani

[35] Grande rilevanza in questo senso ha avuto, oltre all'opinione di Gabba, quella di Musti 1970, 31-32.

[36] Sordi 1979; 1982, 775-797. L'argomento è stato poi affrontato nel dettaglio da un importante contributo di Sammons 1990, 417-454 e infine dal libro di Powell 2002.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

che fondarono la città sarebbero stati «barbari e nemmeno liberi» e che, di conseguenza, il potere romano trarrebbe legittimità non da «senno e giustizia» εὐσέβεια καὶ δικαιοσύνη – barbari e schiavi, per inteso, non potrebbero mai disporre di tali virtù – bensì dalla τύχη. E aggiunge: «Ma che parlo a fare di questi, quando persino alcuni storici, in passato, hanno osato lasciare per iscritto, nelle loro storie, argomenti simili? Essi, certo, contestavano la ἡγεμονία ai re barbari, poi però si facevano loro servitori, mangiavano con loro e con loro hanno passato la vita nei piaceri, gratificandoli con delle storie che non sono né giuste né vere» [37].

Si è ritenuto che, con queste parole, Dionigi volesse prendersela con i cosiddetti 'storici dell'opposizione' al regime romano in generale, a quello augusteo in particolare; e ovviamente si coordina questo cenno a quello, ritenuto corrispettivo, della *Prefazione* al *de Antiquis oratoribus*. Tanto più perché il cenno ai «re barbari» corrisponde al titolo Περὶ βασιλείων, attribuito dal lessico Suida e dall'erudito medievale Stefano di Bisanzio a Timagene di Alessandria, il principale esponente della cosiddetta 'opposizione'.

Dionigi allora si proporrebbe come storico del sostegno al dominio romano e all'impero di Augusto? In parte, è possibile sostenerlo. Ma il punto, si vedrà, non è di contestare questa ipotesi, bensì soltanto di fornire ad essa una proporzione coordinata con la tesi della grecità dei Romani: il sostegno al regime è un tema mediterraneo, che favorisce l'integrazione. Ma non è *solo questo* che spinge Dionigi a scrivere, tant'è che si evidenzierà come il suo progetto di regno ideale non corrisponde affatto all'effettivo programma augusteo, almeno non collima del tutto.

Le implicazioni di questa specifica osservazione si colgono molto bene proprio a proposito del fenomeno della μίμησις, che torna al centro dell'attenzione nei primi anni del nuovo millennio. Si cominciano ad approfondire le modalità con cui tale fenomeno acquista valenza non solo letteraria, ma più latamente sociale e antropologica. Nel 2002 esce il libro di Stephen Halliwell, dove viene addirittura respinta la traduzione del termine con 'imitazione'. Anche questa, per la verità, non è un'idea nuova: già Thomas Gelzer proponeva di non parlare più di 'Nachahmung', in quanto non ravvisava più, nel fenomeno, alcun 'richiamo' passatistico. Però questa volta si costruisce un intero libro su questa possibilità, intesa come fenomeno sociale. Nel 2006 è la volta del libro di James Porter, più o meno sullo stesso argomento, con una maggiore insistenza sui 'valori' che il classicismo porta con sé, idealmente forse cercando di abbattere, o piuttosto di scavalcare, pur lasciandola lì sotto osservazione, quella frattura tra classicità antica e moderna che la conferenza del 1979, per necessità di studio, aveva voluto imporre: in fondo

[37] *AR* 1.4.2-3.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

gli antichi non fanno altro che individuare nel loro «canone» un modello da seguire, purché sia chiaro che tale modello bisogna seguirlo nell'evoluzione dei suoi contenuti, non solo della sua forma. E proprio di contenuti della retorica dionigiana si viene a parlare nell'ultimo ventennio di studi grazie ai tanti autori [38], soprattutto linguisti, i quali si occupano di rileggere Dionigi nel quadro di quella che Robert Reid [39] chiama «literate consciousness», ovvero il modo in cui l'autore gestisce la relazione tra parola e realtà. L'ambito è ovviamente vastissimo. C'è chi si occupa più del lato strettamente fonetico e strutturale, chi più di quello semiologico o della struttura testuale, ma tutti sono più o meno consapevoli che si è aperta una nuova breccia nella recezione del testo; che non si tratta solo di *parole*, ma anche di *cose*.

Finché due tentativi di sintesi di queste tendenze sono arrivate nelle complesse monografie di Casper de Jonge (2008) e Niclas Wiater (2011).

La fondamentale novità di questi due lavori è difficilmente sottovalutabile. Entrambi condividono più o meno esplicitamente l'assunto di fondo per cui la valenza della parola testuale, anche nel caso di un manuale teorico, non è mai fine a se stessa, ma rimanda a contesti che sono sotto gli occhi dell'autore, anche quando la loro relazione non è sempre indicata nel testo in modo immediato.

In particolare C. de Jonge prende a riferimento la teoria testuale dei filosofi americani Richard Rorty e Hayden White [40]. In un suo intervento sulla filosofia della storiografia, tra tante altre riflessioni ad ampio raggio, Rorty discute il comportamento per cui avviene che alcuni trattino gli scrittori antichi come dei contemporanei, descrivendo il pensiero dell'autore antico applicando ad esso terminologie non contestuali, bensì relative ad altri discorsi e razionalità («rationalistic reconstruction»). Un atteggiamento diverso, osserva Rorty, sarebbe invece quello di considerare il materiale testuale come se fosse esso stesso un oggetto fisico, da vivisezionare in modo da distinguere ciò che, del pensiero antico, è necessariamente condivisibile da ciò che è relativo ad una sua particolare concezione del mondo, inserita in una sorta di catena progressiva, che conduce poi quel pensiero, per successivi mutamenti, fino a formare le nostre più vicine concezioni del mondo («historical reconstruction»). E, per alcune ragioni che non conta adesso approfondire, da Rorty i due approcci sono ritenuti entrambi legittimi, purché si sia consapevoli nel distinguerli. A questo punto de Jonge, anche sulla scia

[38] Heath 1989; Innes 1989; Gentili 1990; Damon 1991; Fox 1993; Classen 1993; Wooten 1994; Toye 1995; Reid 1996; 1997; Vaathera 1997; Walker 1998; Sluiter 1990; 1998; Bottai 1999; Donadi 2000; Weaire 2002; Viljama 2003; de Jonge 2005.

[39] Reid 1996, 46-64.

[40] Rorty 1984, 49-56; White 1973.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

di un importante contributo di Ineke Sluiter [41], attribuisce al primo atteggiamento l'analisi testuale e al secondo l'analisi con-testuale, con l'intento, più che condivisibile, di valorizzare quest'ultimo approccio rispetto al primo.

Non è ovviamente sua intenzione svalutare l'analisi testuale rispetto a quella dei contesti: l'autore stesso compie, nella sua opera, una approfondita analisi testuale, ad esempio si segnala quella sul *de Compositione verborum*. Ciò nonostante, de Jonge evidenzia quanto il testo scritto trovi il suo riscontro non tanto nelle domande che noi possiamo rivolgere ad esso nell'asettica situazione di studio, quanto nel farlo interagire con tutto ciò che il suo ambiente può esprimere.

Ancora una volta tale approccio è nuovo fino a un certo punto; è sempre stato, per così dire, nell'aria. Però questa è la prima volta che non ci si limita a un'intuizione, ma si traccia una via decisa attraverso di esso, affrontandone tutte le conseguenze possibili in un'ampia trattazione. Vengono confrontati tutti i dati che riguardano la vita dei circoli 'classicisti' nella Roma del I sec. a.C. [42] per affermare in modo assertivo che il più o meno organizzato circolo di intellettuali di cui anche Dionigi fa parte adotta la modalità comunicativa del classicismo in ordine a una precisa concezione della società, il che è già qualcosa in più delle intuizioni di Gelzer e del 'Manifesto' supposto da Hidber.

Non tutto del metodo di de Jonge verrà nel presente libro accettato passivamente, in particolare in merito alla separazione tra testo e contesto, ma rimane comunque un valido punto di riferimento. Oltretutto, per gli specialisti di lingua antica è una vera e propria miniera di validi spunti sull'analisi della sintassi e del rapporto tra concezioni della φύσις e concezioni della τέχνη non solo per ciò che concerne Dionigi, ma anche per i suoi più diretti termini di paragone: il retore di II sec. a.C. Demetrio, l'anonimo Περὶ ὕψους, Quintiliano e molti altri.

Sulla stessa lunghezza d'onda si deve collocare il lavoro di Niclas Wiater. Qui l'analisi testuale è messa quasi provocatoriamente sullo sfondo, ma si affronta invece la questione di come si spiega il 'classicismo' per via antropologica. Vengono evocate le teorie dell'antropologo Clifford Geertz il quale, già nel 1973, parlava della cultura come 'rete di significati', indipendentemente dal mezzo (e dall'autorità) con il quale essi vengano espressi. Una volta agganciata in modo indissolubile l'espressione di una cultura alla sua società di riferimento, anche il puro gioco di 'evasione' esige di essere spiegato per via sociologica. Ma qui, una volta in più, Wiater spiega e conferma che di 'evasione' non si tratta affatto: il Dionigi che esce dalle

[41] Sluiter 1998, 24-25.
[42] Sull'argomento si vedano anche sia Gabba 1996 che Wisse 1995, 65-82.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

sue pagine è uno scrittore che fa dell'impegno politico, il πολιτικὸς λόγος, il suo fine principale. Sulla scia di Paul Ricoeur, Wiater ritiene il classicismo il 'codice interpretativo' dell'età augustea, ovvero la lingua scelta ed elaborata da chi la praticava per descrivere il mondo. Non ci potrebbe essere soluzione più feconda di questa lettura.

È precisamente su questa linea che è forse possibile fare ancora un passo avanti. Da un lato, l'autore tedesco segue infatti la via che già de Jonge aveva tracciato per la parte linguistica, applicando i suoi metodi alla sociologia della comunicazione. Facendo questo, però, d'altro canto prende ancora in considerazione più gli elementi 'esterni al testo' che quelli 'interni', sicché alla fine si ha la sensazione che, se forse ancora le idee di Dionigi non sono state spiegate nei termini che lui dà ad esse, piuttosto è stato chiarito il contesto in cui quelle idee vadano collocate.

Bisogna anche osservare che sia Jonge che Wiater ritengono il testo dionigiano già scandagliato a dovere nel passato, più di quanto non fossero state organizzate le notizie di 'contesto'. E in effetti entrambi giungono al testo attraverso l'importante analisi testuale di Anouk Delcourt (2005), la quale presenta del testo un commento abbastanza approfondito da lasciar pensare facilmente che possa considerarsi esaustivo almeno per l'età regia, di cui il suo lavoro si occupa.

Ad Anouk Delcourt si deve il tentativo di analizzare le strategie che Dionigi impiega per creare un'immagine ellenizzata della cultura romana, per così dire reinventandosi l'origine della città, in cui i modelli greci hanno permanente influenza. Per la prima volta si parla espressamente di un'autonoma *Weltanschauung* di Dionigi, specie a fini politici. Il libro è diviso in tre parti. Anche qui le prime due sono dedicate al 'contesto', sia di Dionigi che della recezione dell'ellenismo a Roma. Di particolare interesse è l'evidenziarsi, nel corso specie della seconda parte, di una precisa concezione non solo di cosa sia 'Roma', ma anche di cosa sia la 'Grecia' per Dionigi. La terza parte è dedicata invece a una profonda analisi testuale di quella che, in questo libro come in altri, viene comunemente definita la *Costituzione di Romolo* la quale per la studiosa comprende – e questa è una felice novità del libro – anche il *Discorso di Romolo* al Popolo, con la relativa risposta del popolo a Romolo (*AR* 2.3-6), non solo quindi l'ampia trattazione (*AR* 2.9-27) sulle leggi e costumi fondamentali riferiti al primo re di Roma. Il baricentro dell'analisi è spesso spostato verso l'attendibilità reale delle istituzioni descritte [43], ma questo in realtà non danneggia la vali-

[43] Notazione critica rilevata dalla recenzione di Niclas Wiater per la *Bryn Mawr Classical Review* 10.46 (2005), consultabile on-line: http://bmcr.brynmawr.edu/2005/2005-10-46.html.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

dità complessiva dell'opera, anzi amplia lo stimolo alla ricerca, contribuendo ad illustrare i possibili legami tra finzione e realtà. Il libro si configura quindi come un libro di storia, basato però sull'analisi testuale. Nel corso del presente studio verrà fatto anche riferimento a questo libro e, in quella sede, si evidenzieranno anche alcuni dettagli in cui la posizione dell'autrice non potrà essere seguita. Per il momento ci si limita a inserirlo, insieme ai due libri di Casper de Jonge e Niclas Wiater, tra le maggiori monografie pubblicate di recente.

Una volta fornito al lettore quello che è e vuole essere soltanto un 'racconto', parziale e strumentale a quanto diremo in seguito, su come si è svolta la riflessione critica sulla lettura del testo dionigiano fino ad oggi, si termina la parte introduttiva con due note metodologiche, cui seguirà il piano dell'opera.

Primo. Sia Wiater che Jonge tendono a dividere testo e contesto. Lo fanno a ragion veduta, perché si trovano di fronte a un determinato problema interpretativo che qui si vorrebbe risolvere in altro modo. Per spiegare questo problema, è necessario tenere in conto alcune ovvietà.

Dell'opera di Dionigi non possediamo tutto: rimangono a noi alcuni saggi critici, tre *Lettere* ad allievi (o amici) su temi letterari, un piccolo manuale di composizione retorica, infine poco più della metà dell'opera storica intitolata *Archeologia Romana*. Si deve per altro osservare che Dionigi è uno di quegli scrittori per cui la tradizione non è stata particolarmente infausta; al contrario, è in realtà tra gli autori di cui possediamo di più. Di tanti suoi contemporanei, alcuni di grande rilievo, semplicemente noi non siamo in grado di leggere nulla o talvolta appena poche righe, citate da qualcun altro.

Al contempo, l'ambiente culturale in cui Dionigi vive è tra i più vivaci che l'Occidente abbia mai conosciuto nel corso della sua storia millenaria. Già la stessa Alicarnasso, patria di Erodoto e di altri scrittori importanti, da cui il Nostro proviene, doveva essere tutt'altro che una città marginale. Mentre poi Roma è, nel momento in cui Dionigi vi risiede, la capitale dell'impero. Molti sono i maestri di retorica che vi soggiornano in quel momento e vi si producono diverse opere. Grazie all'istituzione della Biblioteca Palatina e di altre biblioteche private, il sapere ellenistico è in quel luogo ampiamente accessibile in tutte le sue forme, non solo quelle scritte ma anche più latamente artistiche. Dionigi avrà potuto leggere a Roma decine di libri che per noi sono ormai perduti. Avrà potuto discutere con numerosi intellettuali e filosofi, fare esperienze culturali importantissime, anche in tema di musica, pittura, scultura, architettura. Egli stesso si trova infine

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

al centro di tutto questo, è di fatto un protagonista della vita intellettuale della Città più importante del mondo.

Se lo si confronta con questo, quello che a noi rimane è pressoché nulla. Al contrario noi siamo costretti a presumere, da quella parte parziale che di Dionigi – ma anche di altri – ci è pervenuta, tutto quel mondo che egli, invece, ha sotto gli occhi. Le persone a cui si rivolge nei suoi scritti, a loro volta, vedono tutto questo intorno a loro. Perciò non possiamo ignorare che, quegli scritti, a *questo* rimandano. Ecco perché studiosi come Casper de Jonge, Niclas Wiater e tanti altri sostengono che il *con-testo* debba essere prevalente sul *testo* e vanno letteralmente a caccia di ogni minimo elemento di informazione, nella ragionevole convinzione che esso possa rivelare un qualche aspetto, possa restituire una traccia di quelle esperienze, tra le quali il testo dionigiano si va necessariamente a inserire.

Questa fiducia *non è* mal riposta. Spesso un piccolo frammento di un grammatico, un'allusione implicita in un testo letterario possono dirci molto di come certe modalità espressive vengono recepite. Il problema che si intende sollevare qui, tuttavia, è che ormai tali frammenti ci sono noti da molto tempo e che, più o meno numerosi, inevitabilmente essi sono sempre gli *stessi* frammenti. Difficilmente potremo trovarne altri in futuro, perché i papiri, le iscrizioni non paiono fare promessa di grande messe: in gran parte, essi sono stati già scoperti. Inoltre c'è anche la questione, per nulla da sottovalutare, che le informazioni contenute in questi frammenti non sono neutre, ma recano con sé la traccia del loro *stesso* contesto, nel quale vengono scritte. Perché è ovvio che l'intenzione di chi scrive assai di rado è quella, specifica, di informarci su Dionigi, sulla sua opera, o su quello che noi chiamiamo classicismo augusteo, o sulla μίμησις. Di solito si tratta di cenni trasversali, scritti per comunicare qualcos'altro. Per continuare con le ovvietà, gli antichi non prevedono altri lettori che non i propri contemporanei e, siccome non lo prevedono, si rivolgono al lettore come se comprendesse benissimo le allusioni, i sottintesi, insomma come se vi fosse reciprocità perfetta tra chi scrive e chi legge. E questo, tanto se si tratta di parola letteraria che di un documento ufficiale (papiro, iscrizione).

Il rischio per noi, quindi, è il seguente: quello cioè di andare a cercare informazioni nel contesto per spiegare il testo, mentre poi, non comprendendolo per i motivi suddetti, torniamo al testo per spiegare il contesto. Tanto più che anche le informazioni del cosiddetto 'contesto' sono veicolate, a loro volta, da testi.

Come rompere, allora, questo corto circuito tra testo e contesto?

Nel presente studio si propone la soluzione metodologica di divorziare dalla prospettiva di Rorty e, pertanto, da qualsiasi distinzione di principio tra testo e contesto, sì da considerare sia il testo dionigiano sia le informa-

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

zioni di contesto come se fossero entrambi testi (o entrambi 'contesti', se si vuole) di cui servirsi al momento opportuno, ma senza sentirsi costretti ad inferire, a partire da essi, alcun vincolo di realtà ontologica. Se presumiamo che il testo sia in grado, sulla base dei suoi stessi riferimenti interni, di dar conto di se stesso in ordine alle sue intenzioni programmatiche, incrociandolo poi con gli altri testi, a loro volta veicoli di significato, quello che emerge potrebbe già fornire un 'significato' autonomo.

Questo non significa che si vorrà prescindere dalle consistenti informazioni concrete messe a disposizione dalla critica, proprio sull'analisi delle indicazioni antiquarie. Soltanto, non le si riterrà né prioritarie né dipendenti dalla relazione con il testo dell'opera.

Secondo. Il pensiero politologico nell'*Archeologia Romana* di Dionigi di Alicarnasso è stato in passato già esaminato, sia pur parzialmente, sotto diversi profili. Si è per esempio analizzata la sua preferenza per certi anacronismi sulle istituzioni romane, specie quelle plebee, si è indagata la sua rivalutazione dell'età regia come 'età dell'oro' e persino la sua maggiore attenzione, rispetto ad altri storici, per i dibattiti pubblici e le azioni popolari. Ci si è infine interrogati in profondità su quanto, effettivamente, alcuni dettagli, anche di passaggio, che Dionigi ci racconta possano collimare con ciò che davvero sappiamo per il V-IV sec. a.C. della *res publica romana*. Tutti questi aspetti, tuttavia, riguardano la narrazione dia-cronica degli avvenimenti raccontati. Siamo tutti abituati a considerare Dionigi uno storico, perché di fatto egli ci propone una 'storia', una 'narrazione' dilatata in un 'tempo'.

L'analisi testuale, tuttavia, può condurre il lettore anche a effettuare una lettura non più dia-cronica del testo, ma *sin-cronica*. Questo può essere fatto con tutti gli autori, ma se lo si compie nel caso particolare di Dionigi, anche se ci si limita al profilo del pensiero politico-istituzionale, ci si accorgerà che, alla fine dell'analisi che percorre tutti i 20 libri che ci rimangono della sua narrazione, si otterrà un quadro finale dotato di un senso coerente. Questo quadro coerente racconta come, *secondo Dionigi*, non già sono state, ma invece *dovrebbero essere* intese e praticate le istituzioni romane. E questo risultato, ove raggiunto, è un'informazione utile proprio storicamente, come vedremo più in dettaglio.

Il presente libro si propone l'obiettivo di ricostruire davanti agli occhi del lettore proprio questo quadro, quindi non sarà il caso di anticiparlo qui, se non nella sezione riassuntiva dedicata al Piano dell'opera. Prima però di passare a questo, si proporrà ancora una riflessione su come si legittima una simile metodologia di ricerca, che abbiamo definito *sin-cronica*.

Le vie proposte per legittimare una tale ricerca sono due. La prima deriva dagli studi che avevamo evidenziato in premessa. Per vari decenni si è ritenuto che Dionigi non fosse un autore da considerarsi autonomo.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Ultimamente questa concezione è stata per la verità messa in discussione da talmente tanti punti di vista, che continuare a smentirla può sembrare superfluo. Eppure, ancora nessuno ha davvero dimostrato questo assunto, per così dire, 'con il testo alla mano'. In gran parte non ce n'era nemmeno bisogno, perché effettivamente l'incrocio delle notizie sul 'classicismo' augusteo, coordinato con l'analisi degli scritti teorici a noi pervenuti, prima di tutto quelli dello stesso Dionigi, è in grado già da sé di ribaltare l'interpretazione dell''accesso ai modelli': una volta chiarito che non si tratta di un vagheggiamento estetico, è facile presumere un certo impegno personale da parte di chi scrive. Quello però che l'incrocio dei dati 'esterni' non può fare è illuminare il contenuto specifico che un testo vuole comunicare. Una volta chiarito che un'idea politica dell'autore c'è: *qual è* questa idea? L'analisi testuale sin-cronica prova a rispondere allora a *questa* domanda. Si vedrà che alcune intuizioni che pure in passato sono state fatte, saranno confermate (stavolta senza intuizioni ma in modo, almeno si spera, più ragionato); altre, però, saranno smentite.

Il libro si compone di sette capitoli ed è diviso in due parti: una più 'ermeneutica', una più 'storica'.

Quanto alla Parte I si è fatto largo uso di terminologia greca e di confronto testuale. Questo renderà il discorso piuttosto 'tecnico', ma il punto di riferimento rimane comunque il mondo 'valoriale' di Dionigi: ovvero cosa egli possa intendere con le fondamentali terminologie politiche afferenti all'area del 'bene', 'bello', 'giusto', 'misurato', 'opportuno' e i loro opposti. Il lessico dionigiano non si esaurisce in questa griglia. Tuttavia, questa è quella di partenza e quella su cui più si riscontra il confronto con il «canone». Perciò, è qui eletta ad esclusivo argomento del nostro discorso, anche se siamo consapevoli di non essere esaustivi.

Non dovrebbe stupire poi un certo cambio di registro tra questa parte e le altre parti del libro. Assumere un atteggiamento 'tecnico' con il testo in questa parte (e non in altre) serve soltanto a rendere poi più credibile il ragionamento complessivo e verrà abbandonato non appena potremo dare i risultati per assodati. Sarebbe auspicabile poter rimanere sempre in un registro divulgativo, però con quello gli argomenti si enunciano e non si dimostrano e al lettore si rischia di non fornire adeguati elementi per discriminare le basi su cui un ragionamento si fonda. Perciò, quando serve una dimostrazione, fornirla in ambito 'tecnico' è una forma di trasparenza nei confronti del lettore, anche se si esige da lui maggiore sforzo e il discorso si fa meno limpido e scorrevole. Del resto, il lettore è sempre libero di saltare le dimostrazioni 'tecniche', purché però creda sulla parola.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Inoltre, siccome la comprensione del mondo politico dionigiano parte da quelli che sono i suoi 'valori' di fondo e poiché questi derivano a lui dallo studio approfondito dal «canone» ateniese, più la significativa aggiunta di Polibio e Cicerone, ampie parti di questi primi quattro capitoli saranno dedicate anche a ciascuno di questi autori. Quando possibile, si è scelto di separare il ragionamento sui singoli autori, segnalando il nome dell'autore. Non dovrebbe stupire che, per varie pagine, si parli di Platone o di Cicerone invece che di Dionigi. Alla fine si tornerà sempre a Dionigi, forti del confronto testuale con il pensiero di questi autori.

Nel primo capitolo analizzeremo il lessico dionigiano nei suoi termini più fondamentali e ci porremo una domanda il più possibile esaustiva della loro provenienza. Nel secondo capitolo verrà affrontato e giustificato l'approccio sin-cronico al testo dionisiaco: si evidenzierà dove e come il testo dionigiano assuma una prospettiva per cui il fattore temporale è solo un 'pretesto' per descrivere i vari punti teorici di un discorso organico sulla società romana e i suoi problemi. Nel terzo capitolo si tratteranno le fondamentali idee politologiche di Dionigi in merito a quella che secondo lui è la costituzione di Roma nella sua evoluzione e daremo anche conto di come egli inquadri il cambiamento di regime (da monarchia a repubblica) nella sua teoria principale sulle istituzioni romane, che abbiamo chiamato Teoria del συγχώρημα «concordato». Nel quarto capitolo affronteremo il rapporto tra le idee politologiche di Dionigi e come egli intende la μίμησις, comprendendo in essa non solo gli scrittori di IV sec. a.C., ma anche Platone, Polibio e Cicerone: quest'ultimo si rivela per Dionigi un modello 'tacito' assai rilevante per le sue concezioni teoriche. Vedremo però anche che, rispetto a tutti questi modelli, sempre esistono margini di scarto con quello che poi Dionigi nei fatti realizza. Non solo quindi l'autonomia dello scrittore è salva *nonostante* la μίμησις, ma quest'ultima è il preciso mezzo con il quale la sua autonomia espressiva si evidenzia: il dialogo di Dionigi con i suoi modelli si dimostra costruttivo e proiettato su nuove sintesi.

Qui termina la parte più 'linguistica' del libro. Ad essa segue quella 'storica'. Nella quale, pure può sembrare che ci si occupi di Dionigi appena marginalmente. Non è così, perché quello che si vuole enucleare è la possibilità di riscontro, proprio in confronto ai contenuti di Dionigi, di esempi in cui la sua 'retorica' nel senso più ampio (lessico, valori assiologici, schemi costituzionali, problemi giuridici, ecc.) abbia potuto trovare corrispondenza nel dibattito su temi civilistici nella quale egli scrive. Vedremo allora che egli non è affatto l''erudito' che vuol sembrare: le sue opere trovano riscontro in una dimensione politologica su temi effettivamente discussi,

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

tutt'altro che affievolitasi con il cambio di regime e l'irrigidimento autoritario.

Il quinto e il sesto capitolo riprendono il discorso del 'contesto', ma da un altro punto di vista rispetto a Wiater e de Jonge: i rapporti tra il testo e la situazione 'storica' in cui viene scritto. Si evidenzieranno non solo convergenze e divergenze con l'ideologia augustea, ma si cercherà di delineare un nuovo profilo di 'utilità' politica che l'autore avrebbe potuto intravedere per l'*Archeologia Romana*, che egli stesso considera un λόγος πολιτικός. Si farà questo attraverso alcuni esempi concreti. Nel settimo capitolo si confronterà, per quanto solo per sommi capi, il testo dionigiano con gli storici a lui contemporanei, latini e greci, a prescindere da quanto di essi ci sia pervenuto, consapevoli del fatto che solo un caso ha fatto sì che noi pensiamo pressoché ai soli Livio e Diodoro come suoi diretti interlocutori.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Parte I

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

1.
«Non parole, ma fatti» [1]: il lessico politico nell'*Archeologia* di Dionigi

Una frattura da ricomporre tra chi legge oggi l'opera storica e chi la poteva leggere quando essa fu scritta si presenta in quella che Dionigi stesso, nei suoi scritti teorici, chiama la «scelta delle parole» [2]. Il lettore moderno può rimanere spiazzato dal fatto conclamato che l'autore si dichiari il più convinto assertore di alcuni concetti di base, alquanto semplici: «il bello, il buono, il giusto» τὸ καλόν, τὸ ἀγαθόν, τὸ δίκαιον e, naturalmente, «la verità» ἡ ἀλήθεια sono solo alcuni dei più evidenti.

Questi concetti fanno, per così dire, tremare i polsi del lettore moderno perché, ovviamente, molto tempo ci distanzia da quando si sarebbe potuto affermare con tranquillità un loro indiscutibile valore ontologico. Fatto sta che, con Dionigi, o si accetta che tale dimensione del pensiero esiste, o il suo testo risulterà oscuro. Egli infatti nemmeno una volta pensa di spiegare con un'ampia trattazione sul lessico cosa intenda con tali parole e, naturalmente, per queste pare piuttosto rimandarci a capisaldi della retorica ateniese, Isocrate e Demostene, ma anche Platone e Aristotele.

Ciò nonostante, ad aumentare ancora di più lo spaesamento del lettore moderno c'è anche che, quando si vanno ad indagare le pieghe del suo racconto e dei suoi ragionamenti, emerge quanto l'apparato lessicale sia alla fine tutt'altro che schiacciato anche su quegli autori, che pure imita.

---

[1] *AR* 11.1.4. L'espressione è usata per definire gli «uomini politici […] che non a parole, ma con i fatti si dedicano a mettere in pratica la filosofia»: πολιτικοῖς ἀνδράσιν, ἐν οἷς ἔγωγε τίθεμαι καὶ τοὺς φιλοσόφους ὅσοιμὴ λόγων, ἀλλ᾽ ἔργων καλῶν ἄσκησιν ἡγοῦνται τὴν φιλοσοφίαν. La stessa espressione è poi usata più volte: Marco Giunio Bruto la usa per convincere i Romani a ribellarsi ai tiranni, *AR* 4.70.4; 78.3 e i difensori di Coriolano la usano per sostenere la dignità del nobile patrizio, *AR* 7.32.2; 8.6.4.

[2] ἐκλογήὀνομάτων: *de Thuc.* 22; 24; *Comp. verb.* 3.3; 4.2; 20.2; *de Dem.* 45; *de Isoc.* 3; II *Amm.* 2.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Siccome questo libro si occuperà del pensiero politologico di Dionigi, questo aspetto apparentemente contraddittorio va analizzato in via preliminare: Dionigi usa il lessico degli autori del V-IV secolo, ma non gli fa dire *precisamente* le stesse cose di quelli.

Proprio per rendere ragione di questa apparente contraddizione, bisogna tra l'altro avanzare anche una premessa ulteriore. Osservare il lessico dionigiano e i suoi rimandi per fare emergere, al contrario, i suoi 'tradimenti' e 'manipolazioni' della fonte ispiratrice, non si tratta affatto di una operazione immediata. Dobbiamo, prima ancora, sgombrare il campo da un'impressione che potremmo definire istintiva. Ovvero, quella di sottovalutare quanto 'seriamente' egli possa credere alla valenza effettiva, semiologica del suo stesso lessico. Quando ad esempio ci racconta che, a suo avviso, la «prova pressoché più necessaria» per uno storico è quella di raccontare «una *bella* storia, ben fatta per chi legge» [3], è facile non prenderlo *davvero* sul serio e pensare a una semplice osservanza di scuola; o peggio, pensare che egli sia del tutto incapace di immaginare una funzione della memoria dei fatti storici che non riguardi se non mediocri estetismi. In realtà, questa tentazione interpretativa riguarda chi legge molto più di chi scrive. La difficoltà risiede, infatti, nel compiere una puntigliosa analisi assiologica dei suoi nessi di pensiero. Ma convive senza contrapporsi, altresì, al dato di fatto anch'esso innegabile che alla fine Eduard Schwartz [4] aveva le sue ragioni: i nessi di pensiero ci sono, ma sono diluiti in una profluvie di informazioni e asserzioni stereotipate e tralaticie. Eppure, sotto la spessa coltre, il fatto provato è che, per il Nostro, parole come 'bello', 'buono', 'giusto', 'saggio' e tante altre non significano né la stessa cosa che in Demostene, né tantomeno assumono la stessa accezione, alquanto ineffabile e sostanzialmente dis-impegnata, che significano oggi per noi.

Si osservi anche che non è solo una questione di traduzione. Quella più naturale e letterale alle volte potrebbe anche andar bene, perché è proprio *questo* che l'autore vuole dire. Solo che, per lui, 'bello', 'adorno', o ancora, proprio nell'*Archeologia*, 'utile a molti', o meglio: 'utile-a-molti' (concetto unico: senza che ci interroghiamo su chi siano questi 'molti') sono concetti della massima importanza ontologica.

Si rende allora necessaria non tanto una traduzione delle parole, ma una spiegazione dei concetti, in modo tale che gli universi culturali, nostri

---

[3] *ad Pomp.* 3.2: πρῶτόν τε καὶ σχεδὸν ἀναγκαιότατον ἔργον ἁπάντων ἐστὶ τοῖς γράφουσιν πᾶσιν ἱστορίας ὑπόθεσιν ἐκλέξασθαι καλὴν καὶ κεχαρισμένην τοῖς ἀναγνωσομένοις. Si veda anche *AR* 1.2.1: τὴν μὲν οὖν ὑπόθεσιν ὅτι καλὴν εἴληφα καὶ μεγαλοπρεπῆ καὶ πολλοῖς ὠφέλιμον.

[4] Schwartz 1905, 934-961.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

e di Dionigi, possano entrare in vicendevole sintonia. A questo patto, si riscopre Dionigi come scrittore autentico e le sue riflessioni ripristinano la sua profondità. Aver letto con occhi 'moderni' i valori del classicismo in passato, ha frainteso non solo Dionigi, ma ha reso oscuro gran parte del movimento intellettuale augusteo.

Proprio rispetto a una riflessione in questo senso Nicolas Wiater [5] ha richiamato l'importanza del con-testo. E però, alle sue considerazioni va aggiunto che, siccome queste parole hanno una origine precisa in autori vissuti vari secoli prima di Dionigi, bisognerebbe anche definire volta a volta, oltre all'*ambiente* in cui Dionigi le spende, anche come esse *nel* testo vengono recepite e con che 'giravolte' di ragionamento possa Dionigi tradurle per la sua 'nuova' epoca, che con Demostene o Platone ha poco a che fare.

Questo discorso sul lessico sarà preliminare anche al vero e proprio discorso sulla μίμησις in Dionigi. Dagli studi più recenti che proprio su questa materia sono stati prodotti [6], è ormai acquisito all'osservazione come l'autore augusteo non si limita a 'imitare' come noi, oggi, potremmo pensare che significhi questo termine, ad esempio alla luce delle molteplici esperienze manieristiche di età moderna. Ne parleremo più volte nel corso del libro. Per adesso, però, ci occuperemo in via preliminare del fatto che gli autori antichi summenzionati, per così dire il 'cuore' del canone dionigiano, sono fondamentali per comprendere Dionigi, ma non lo esauriscono. Dionigi non sta parlando di loro, quando li imita: sta parlando del *proprio* mondo, non del loro. Non lo fa, per altro, *solo* con delle allusioni o delle riprese tematiche. Senz'altro esse fanno parte del suo bagaglio di retore e se ne dimostra un esperto utilizzatore, ma alla base della sua τέχνη c'è una profonda rielaborazione semantica che è il centro della sua riflessione, quella che chiama «teoria filosofica», o «retorica filosofica» [7].

Quest'ultima non è solo un bagaglio statico, composto a beneficio di chi governa. Dionigi lo dice con parole che, se prese sul serio, risultano molto precise. Da un lato, in effetti, afferma che sia esercizio utile, «dal pas-

---

[5] Wiater 2011, 3-4; 125-126, sulla scia degli studi antropologici di Geertz 1973, 14; 2003, 143-168 e della cosiddetta teoria dell'*emplottment* di White 1973, 91.

[6] Si sono occupati del tema soprattutto Halliwell 2002, 13-14 e Porter 2006, 308-309, da cui Wiater 2011, 77. Più in generale Jonge 2008, 9-19, con particolare riferimento a Hidber 1996, 37-44 che studia il classicismo augusteo a partire dall'introduzione al *de Antiquis oratoribus.*

[7] φιλόσοφος θεορία, o φιλόσοφος ῥητορική, *AR* 11.1.1.; *Ant. or.* 1.1, dove si nota che l'aggettivo «filosofico» è volutamente messo in forma sostantivata, a ribadirne la necessità di concretezza oggettiva.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

sato, raffigurarsi il futuro» [8]. E però, con questa affermazione Dionigi non intende significare *soltanto* una predizione del futuro sulla base del passato. Il condensato di come Dionigi osserva il rapporto del passato con il presente è da lui approfondito con alcune osservazioni esplicite nell'introduzione al Libro XI, quello che apre la seconda decade dell'opera storica:

> Per gli uomini che fanno politica, tra i quali io considero anche i filosofi – quanti ritengono la filosofia un esercizio non fatto di *belle* parole, ma di *belle* azioni – è importante avvalersi di una teoria complessiva di ciò che riguarda i fatti storici, cosa comune anche agli altri esseri umani. Ma a parte il giovamento, conta anche l'*enorme utile* che viene alle città da una tale esperienza sulle opportunità necessarie, e di condurle spontaneamente a ciò che le avvantaggia, grazie all'esercizio della parola. [*AR* 11.1.4] [9]

Questa riflessione illustra il contenuto che per Dionigi riveste quella che altrove chiama «avvertita perspicacia» [10]. Quello che Dionigi intende con lo studio del passato «in vista del futuro» è piuttosto un «esercizio» (ἄσκησις), che vale per il presente, migliorativo delle città dell'impero. Quindi: futuro come 'progetto', non 'predizione'. Si spiega così, pertanto, sia l'insistenza sulla «utilità» ὠφέλεια che quello sul «piacere» ἡδονή. La storia e la parola contenuta in essa diventa per lui uno strumento per costruire una «teoria complessiva» παντελεῖ θεωρία che è dimensione della conoscenza sulla realtà, quale essa rimane raffigurabile nel pensiero. Ancora, all'inizio dell'opera [11] egli si esprime in termini di «costruzione di verità», che richiede per lui «attenzione e amore per l'impegno». Si osservi che queste ultime due 'virtù' non le sta riferendo affatto, qui, alla perfezione formale del discorso (altrove, farà anche quello): egli sta invece ragionando sulla «compilazione dell'argomento». Insomma, sta trattando questioni squisitamente di contenuto.

Sarà appunto l'analisi lessicale che seguirà a chiarire come tutti questi concetti non sono agitati dall'autore per pura affettazione imitativa, ma l'autore se ne serve per degli scopi che sono propri e autonomi. Alla ricerca dell'«opportunità» [12] che l'autore osserva nello studio della storia, l'arma-

---

[8] *Ant. or.* 4.1: τὸ τὰ μέλλοντα ἐκ τῶν γεγονότων εἰκάζειν.

[9] *AR* 11.4.1: τοῖς δὲ πολιτικοῖς ἀνδράσιν, ἐν οἷς ἔγωγε τίθεμαι καὶ τοὺς φιλοσόφους, ὅσοι μὴ λόγων, ἀλλ' ἔργων καλῶν ἄσκησιν ἡγοῦνται τὴν φιλοσοφίαν τὸ μὲν ἥδεσθαι τῇ παντελεῖ θεωρίᾳ τῶν παρακολουθούντων τοῖς πράγμασι κοινὸν ὥσπερ καὶ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὑπάρχει. χωρὶς δὲ τῆς ἡδονῆς περιγίγνεται τὸ περὶ τοὺς ἀναγκαίους καιροὺς μεγάλα τὰς πόλεις ἐκ τῆς τοιαύτης ἐμπειρίας ὠφελεῖν, καὶ ἄγειν αὐτὰς ἑκούσας ἐπὶ τὰ συμφέροντα διὰ τοῦ λόγου.

[10] *AR* 1.4.1: πρόνοια ἔμφρονος.

[11] *AR* 1.1.2: εἰς τὴν ἀναγραφὴν τῆς ὑποθέσεως … καθιδρῦσθαι τὴν ἀλήθειαν … ἐπιμέλεια καὶ φιλοπονία.

[12] *AR* 11.1.4: τὸ περὶ τοὺς ἀναγκαίους καιροὺς μεγάλα.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

mentario lessicale di Dionigi può essere riletto per individuare su quali basi egli vuole costruire la sua «teoria». Solo a questo patto potremo poi, in una seconda sede, osservare che tale teoria esiste ed è coerente, non solo quando esprime le sue personali riflessioni, ma proprio nel modo in cui articola narrazione e discorsi. Si evidenzierà quindi che la sua non è solo storia, ma implica anche dello 'storicismo': ovvero si dà una teleologia dei suoi ragionamenti storici [13]. In particolare, a noi interesserà individuare quelli di natura politologica.

Un primo termine che può orientarci in questa ricerca, proprio perché è ancora relativo al contesto, è «edotto», εὐ-παίδευτος [14]. Giova osservare, infatti, a differenziare Dionigi dai suoi stessi modelli, che l'autore di Alicarnasso è pressoché l'unico dell'antichità fino al suo tempo ad utilizzare questa variante con prefisso εὐ- [15]. A differenza di Dionigi, Platone, Aristotele, Isocrate e Demostene, che sono i modelli del suo «canone» e, anche, i veri e propri inventori del culto della «educazione» παιδεία, non utilizzano tuttavia proprio il termine εὐ-παίδευτος. Lo utilizzano invece Ippocrate e, una sola volta, Euripide nell'*Orestea* [16], entrambi in un'accezione che può illuminare le ragioni di una sua inaspettata ripresa.

Nella tragedia, Oreste dà dell'εὐπαίδευτος a Menelao, perché si rifiuta di parlare con lui della visione infernale delle Erinni, da cui Oreste è afflitto. Oreste infatti vorrebbe confidare allo zio le sue orribili visioni per fargliele interpretare, ma Menelao gli intima invece di non parlarne e Oreste si ravvede ed elabora la seguente riflessione: «Esse (le Erinni) sono supreme. Ti hanno reso *edotto* come si deve, se ti astieni dal nominarle» [17].

Il monito di Oreste suggerisce che la εὐ-παιδεία, per lui, non è una normale 'istruzione'. Essa rimanda piuttosto al mondo del σεμνόν, che è 'sacro', per non dire 'occulto'. Secondo lui, la 'buona educazione' implica addirittura il rovescio della conoscenza: essa insegna su cosa sia il caso di tacere e non è pubblica, ma riservata agli accoliti. Bisogna tacere su ciò che è sacro, proprio perché lo si considera sacro: il sapere più profondo (εὐ-), non va divulgato.

Questa concezione 'segreta' della εὐ-παιδεία, torna anche in Ippocrate con un'ulteriore sfumatura, la quale include un'abilità specifica: εὐ-παίδευτος è colui che ha visto i tanti modi di curare una slogatura e «sa usarli al meglio»: il sapere è trasformato in 'saper fare' e, dietro di sé, ha un lungo

---

[13] Vedremo più oltre in cosa tale visione si differenzi da quella di Polibio, l'altro 'storicista' dell'antichità.

[14] Sul rapporto tra Dionigi e παιδεία: Wiater 2011, 257-266.

[15] *Ant. or.* 1; 3; *Comp. verb.* 22; *de Thuc.* 51; *de Lys.* 20; *de Dem.* 1; 42; *AR* 14.10.2.

[16] Hp. *Art.* 1; 43; Eur. *Orest.* 410.

[17] Eur. *Or.* 410: σεμναὶ γάρ: εὐπαίδευτα δ' ἀπετρέπου λέγειν.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

esercizio di osservazione e addestramento, il quale pure si affianca alla riservatezza di un insegnamento individuale, da apprendista [18].

Entrambi i casi summenzionati, tuttavia, concordano su un elemento: chi è εὐπαίδευτος distingue se stesso da chi non lo è perché è posto di fronte a una conoscenza difficile da divulgare, vuoi perché occulta, vuoi perché richiede sforzo ed esercizio. Ma questa concezione non collima con la comune assunzione della παιδεία come istruzione elargita a tutti, che costituisca bagaglio di tutti i cittadini, solo perché così predisposto dalle leggi comunitarie.

Aristotele nella *Politica* [19] polemizza con il Platone delle *Leggi* proprio su questo punto: le regole devono essere pubbliche, non riservate soltanto agli esperti. È definito ἀ-παίδευτος chi non padroneggia la παιδεία [20]. Tuttavia, il contrario di ἀ-παίδευτος non è, come si potrebbe pensare, εὐ-παίδευτος. Né Platone né Aristotele utilizzano questa parola. Per loro, il contrario di ἀ-παίδευτος non è un aggettivo, ma viene direttamente dal verbo: πεπαιδευμένος [21]. Questo, perché per loro non esiste un modo 'buono' o 'selettivo' di possedere la παιδεία, alcuni 'meglio' e altri 'peggio': essa è accessibile a tutti e se non la si conosce, non si fa parte della comunità.

Dove, o meglio quando, allora, si crea la necessità di una εὐ-παιδεία? Essa si crea soltanto quando ci si rende conto che, a parte il sapere di base per partecipare a una comunità coesa, ne esiste un *altro*, separato dal primo, che riguarda il 'saper fare', una precisa τέχνη. Menelao in Euripide, lo si è visto, conosce i misteri divini; Ippocrate sa curare le slogature. Entrambi sono εὐ-παίδευτοι, ricevono e ammaestrano su un sapere che è qualcosa *in più* della normale παιδεία, perché non è riservato a tutti, ma solo a chi 'si impegna'.

Dionigi si colloca precisamente in questa dimensione. Egli utilizza l'aggettivo/sostantivo εὐ-παίδευτος [22] ad indicare che esiste un livello di conoscenza tecnica che si eleva rispetto al patrimonio culturale civicamente inteso [23]. La attribuisce ad esempio a Pompeo Gemino [24] ed è su questa linea

---

[18] Hp. *Art.* 1: εὐπαίδευτον δέ ἐστι τὸ εἰδέναι πάντας τοὺς τρόπους, οἷσιν σοτηροὶ ἐμβάλλουσι, καὶ ὡς ἄν τις αὐτοῖσι τοῖσι τρόποισι τούτοισι κάλλιστα χρῷτο.

[19] Arist. *Pol.* 2.1263b. Dice così: «certo che il popolo deve diventare una sola comunità, ma deve farlo per mezzo della παιδεία. Che strano: egli [Socrate] vuole introdurre il παιδείν, pensa che solo così la città diventerà degna. Però poi pensa che amministrare la città con la παιδεία non preveda di farlo con costumi, filosofia e leggi tradizionali. Ma non è così che, anche a Sparta e a Creta, ha fatto il fondatore!».

[20] Plat. *Leg.* 654d.

[21] Plat. *Leg.* 876d.

[22] *AR* 14.10; *ad Pomp.* 1; *Or.* 1; *de Thuc.* 51; *de Dem.* 15; *Comp. verb.* 22.

[23] Anche Porter 2009, 79 n. 67 contrappone la παιδεία alla dionigiana ἐγκύκλιος παιδεία, cf. *de Dem.* 15.

[24] *ad Pomp.* 1: ἐπιστολήν τινα παρὰ σοῦ κομισθεῖσαν ἐδεξάμην εὐπαίδευτόν.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

d'intesa che gli risponde, da maestro ad allievo, con le sue note a Platone e agli storici.

Questa approfondita ricerca tecnica sulla lingua del passato non gli fa per altro dimenticare che:

> Un uomo politico deve essere abbastanza sciolto sia in piazza che in una ristretta cerchia, non può parlare a questi nello stesso modo che a quelli. Bisogna che il suo linguaggio sia ora adatto, ora elevato, ora astruso. Può essere che questi siano meno importanti di quelli, o che quelli siano più numerosi di questi, questo nessuno lo ignora. Tuttavia, non si disprezzano i più degni per cause come queste. Un parlare fatto per i pochi competenti non sarà credibile per la plebe ottusa e ignorante. D'altra parte, un altro che piace ai molti potrebbe essere deprecato dai più eccellenti. Più si cerca infine di convincere entrambi gli uditori, meno si raggiunge l'obiettivo. Questa è la conseguenza di aver mescolato i caratteri di entrambi gli uditori. [*de Dem.* 15] [25]

Questo luogo si deve coordinare con quello che abbiamo riportato più sopra. Da un lato, la critica letteraria è per Dionigi una scienza che si basa su contenuti concreti; dall'altro essa è diretta alla formazione specialistica di una 'ristretta cerchia'.

E però, Dionigi è altresì convinto che i contenuti agitati da tale elitaria conoscenza non devono limitare il loro bagaglio alla piccola cerchia, ma devono anzi espandersi anche al di fuori di essa. Come dice nel summenzionato passo del *de Demosthene*, la conoscenza deve «giovare ai molti e ai singoli» [26]. L'uso 'civico' di questa scrittura trasforma dall'interno il senso della divulgazione platonica, che era semplicemente quello di imporre nuove leggi comunitarie per mezzo di nuovi 'miti' che sostituissero quelli tradizionali. Si tratta qui, invece, di compiere un'autentica opera di comunicazione strumentale: «convincere, centrando l'obiettivo».

Ci avviciniamo così al senso più cogente dello sforzo dionigiano: la riformulazione del pensiero 'classico' tradizionale.

Vi sono alcuni temi notoriamente cari a Dionigi e ne discuteremo, sui quali egli nutre una fiducia incrollabile: la 'grecità' delle origini di Roma, la κοινή ellenistica del Mediterraneo, la splendida εὐδαιμονία degli antenati ita-

---

[25] *de Dem.* 15: οἱ δὲ πολιτικοὶ τε καὶ ἀπ' ἀγορᾶς καὶ διὰ τῆς ἐγκυκλίου παιδείας ἐληλυθότες, οἷς οὐκ ἔνι τὸν αὐτὸν ὅνπερ ἐκείνοις διαλέγσθαι τρόπον, ἀλλὰ δεῖ τὴν ἐγκατάσκευον καὶ περιττὴν καὶ ξένην διάλεκτον τούτοις προσφέρειν. εἰσὶ μὲν οὖν ἴσως ἐλάττους οἱ τοιοῦτοι τῶν ἑτέρων μᾶλλον δὲ πολλοστὸν ἐκείνων μέρος, καὶ τοῦτο οὐθεὶς ἀγνοεῖ· οὐ μὴν καταφρονεῖσθαι γε διὰ ταῦτα ἄξιοι. ὁ μὲν οὖν τῶν ὀλίγων καὶ εὐπαιδεύτων στοχαζόμενος λόγος οὐκ ἔσται τῷ φαύλῳ καὶ ἀμαθεῖ πλήθει πιθανός, ὁ δὲ τοῖς πολλοῖς καὶ ἰδιώταις ἀρέσκειν ἀξιῶν καταφρονηθήσεται πρὸς τῶν χαριεστέρων ὁ δ' ἀμφότερα τἀκροατήρια πείθειν ζητῶν ἧττον ἀποτεύξεται τοῦ τέλους. ἔστι δὲ οὗτος ὁ μεμιγμένος ἐξ ἀμφοτέρων τῶν χαρακτήρων.

[26] *de Dem.* 15: ἀρέσκειν τοῖς πολλοῖς καὶ ἰδιώταις.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

lici, la monarchia come luogo esemplare di erogazione del benessere, e tanti altri. Tuttavia, non è a questi che facciamo riferimento. Con *ri-formulazione* del vocabolario si intende, piuttosto, la base concettuale, epistemologica, che passa attraverso il lessico e spiega alcune parole fondamentali, di cui Dionigi fa un ponderoso utilizzo, più di altri autori. È su questa base, non su quella della mera traslazione, che si fonda il pensiero sin-cronico dell'autore.

Proponiamo allora di seguito l'osservazione di alcuni termini. Non si tratta di un vocabolario esaustivo, né tantomeno elencheremo tutte le accezioni, ma solo quelle più indicative. La selezione, corredata di spiegazioni in riferimento a ciascuno dei principali autori del «canone», è dichiaratamente strumentale al nostro discorso successivo: mostreremo che questi termini, nelle accezioni in cui si presentano nella letteratura classica, non sempre corrispondono a quello che Dionigi fa figurare nella sua storia. In questo modo faremo emergere, a contrasto con essi, l'accezione dionigiana. Si tratta di un lavoro basato sulle sfumature di senso: è ovvio che un concetto come, solo per fare un esempio, quello di 'giustizia' non potrà certo discostarsi più di tanto dalla forma classica. Eppure, si noterà che sfumature ne esistono e che, quando si parla di *Nachahmung* o di μίμησις, di queste sfumature bisognerà prendere atto.

Infine, questo è ancora un lavoro preliminare. La vera ricerca comincerà in seguito, quando ci occuperemo della macro-concezione che Dionigi dimostra di avere in merito alla politica e alla costituzione romana. Ma anche quella, per essere apprezzata nelle sue potenzialità, necessita prima del chiarimento che porremo qui, sui termini fondamentali che Dionigi riformula, perché su di essi è basata. I concetti non verranno presentati in ordine alfabetico, perché quello che segue non intende essere un vocabolario, ma si è deciso piuttosto di articolarli nel senso della loro rilevanza. Una volta poste tali dovute premesse, potremo addentrarci in tematiche più nello specifico politologiche.

1.1. Il 'bello e buono', 'il bello' e 'il buono'

Il 'bello e buono', traduzione senz'altro impropria peril termine greco καλοκἀγαθία, è un valore di riferimento della 'educazione' classica. Il seguito del paragrafo è organizzato in due parti. Nella prima confronteremo, in riferimento a questo preciso aspetto, la concezione di Dionigi con quella dei classici Platone, Demostene ed Aristotele. Nella seconda faremo lo stesso con Polibio e Cicerone, autori post-classici che pure, come vedremo, hanno con le concezioni di Dionigi molto in comune.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

1.1.1. *Il «canone» e la καλοκἀγαθία nei classici e in Dionigi*

Si tratta appena di pochi cenni su ciascuno di questi autori. Introdurli, è utile a far emergere che da ciascuno di essi Dionigi prende qualcosa, senza però lasciarsene mai del tutto dominare. Piuttosto, proprio sulla base del loro pensiero matura una concezione autonoma, che andremo a delineare. Non dovrebbe meravigliare che su alcuni ci soffermiamo più che su altri. Siccome a noi interessa solo un termine specifico, è alquanto naturale che alcuni autori presentino più argomenti di altri. Gli esempi vanno piuttosto sistemati nel loro ruolo all'interno del «canone»: da ognuno di essi derivano per Dionigi elementi che fanno parte della sua concezione, per altro senza esaurirla.

Erodoto

Prima di Platone, una vera e propria riflessione sul 'bello e buono' in effetti non è sviluppata a pieno, ma piuttosto si tratta di un valore che nella tradizione è legato all'impegno a vantaggio della comunità [27]. Erodoto considera καλοὶ καὶ ἀγαθοί i figli di un certo cittadino ateniese, che per tutta la vita ha onorato la sua città, per poi morire per essa. Si osservi che i figli di Tello l'Ateniese in sé non hanno compiuto niente di particolare, ma sono definiti lo stesso «belli e buoni» perché si sentono (e sono percepiti dalla comunità) in linea con i valori del loro 'felicissimo' padre e li onorano con il ricordo e la loro vita quotidiana [28]. Sono anche «belli e buoni» i sacerdoti egiziani, che dedicano la vita al culto del loro dio [29]. Come vedremo, queste forme tradizionali non possono però fare riferimento agli orizzonti politici di Diongi, che richiedono approfondimenti più complessi.

Tucidide

Già la concezione che Tucidide sostiene per l'ἀγαθία è più adeguata a un confronto. Essa non è fondata sulla scelta volontaria, ma piuttosto sul mutuo riconoscimento. Un passo assai esemplare è ad esempio quello che riguarda i diplomatici di Corcira e Corinto che si recano ad Atene a chiedere aiuto, un gruppo contro l'altro. Gli ambasciatori di Corinto sostengono la

[27] Va per lo meno segnalata l'ampia opera in 2 volumi di Bourriot 1995; si veda anche 1996, 129-140. Burriot collega le origini del concetto all'ambiente spartano (Sen. *Const. Spart.* 3.3; 10.4; Thuc. 4.40.2; Sen. *Hell.* 5.3.9; Arist. *Pol.* 1270b). Ma allo studioso francese soprattutto si deve la dimostrazione testuale, per quanto in parte già compiuta da Donlan 1973, 365-374, che la καλοκἀγαθία non è concetto dai connotati 'aristocratici' e non è affatto legato a valori individuali come la forza fisica o la buona salute, come invece un tempo si tendeva a credere.

[28] Hdt. 1.30.4. Simile accezione anche in un frammento di Aristofane, dai *Banchettanti* (fr. 205 K.-A.) e nelle *Vespe* (v. 1256).

[29] Hdt. 2.143.4.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

tesi per cui i Corciresi non sono 'uomini buoni', in quanto non hanno mai riconosciuto alcuna 'alleanza'; non hanno voluto intessere alcuna relazione con nessuna città greca e chiedono aiuto solo adesso, quando sono minacciati [30]. Gli Ateniesi sono d'accordo con i Corinzi: 'buono' è colui che si adopera in alleanze, per farsi riconoscere dagli altri in vicendevole relazione.

Tucidide sostiene questa tesi anche quando l'argomento lo sollevano gli Spartani [31]. Si è 'buoni' fintantoché si intessono relazioni collaborative con gli altri: avere compiuto gloriose imprese come sconfiggere i Persiani non rende gli Ateniesi più meritevoli, se poi offendono gli alleati di un tempo. La καλοκἀγαθία è quindi per Tucidide un concetto di relazione.

Platone

Con Platone la καλοκἀγαθία si sdoppia: da un lato rimane identificata, in un senso più vicino a ciò che già abbiamo osservato, con il rispetto delle leggi tradizionali, sia pure percepite non 'buone' di per se stesse, ma solo a patto che siano finalizzate alla più efficiente organizzazione civica [32]. Platone però indaga anche la possibilità che il 'buono' sia vincolato non solo a un vicendevole rispecchiarsi dell'individuo nella comunità, ma piuttosto che questo rispecchiamento, pure ammesso, a sua volta si incardini in una più ampia 'natura' e nei suoi rapporti, che vengono così trasferiti nella società ben amministrata solo a un secondo livello [33].

In effetti, il sacrificio per la patria solo per farsene lodare dai concittadini (fondamentale per Erodoto), da Platone viene piuttosto irriso. Nelle *Leggi* l'Ateniese chiede ai suoi due amici: che cos'è il «bello ma anche buono»? È forse «l'essere lodato da uomini e dèi»? E si risponde: «Ma no, amato legislatore! Si tratta, invece, di non recare danno e non subirlo. D'accordo, sarà pure poco glorioso, eppure *questo* è 'il buono'. Quell'altro (essere lodati), sarà pure glorioso, ma è una immonda schifezza!» [34]. Anche nella *Repubblica* si riespone il concetto, con ragionamenti diversi, ma per lo più orientati nello stesso senso. Da un lato [35] la καλοκαγαθία si intende insita nella natura stessa e non nell'esperienza relazionale. Però poi, se si va a vedere in cosa essa consista, la «città buona» è quella dove ognuno ha

[30] Thuc. 1.37-3-5.

[31] Thuc. 1.86.1-2. Stesso concetto relativo dell'ἀγαθία ripetuto anche dai Corinzi a 1.120.3.

[32] Plat. *Leg.* 1.641b.

[33] Plat. *Resp.* 3.401e-402a, dove la 'natura' del cosmo viene assimilata all'armonia musicale.

[34] Plat. *Leg.* 2.663a: ἥκιστα, ὦ φίλε νομοθέτα, φήσομεν. ἀλλὰ τὸ μήτε τινὰ ἀδικεῖν μήτε ὑπὸ τινος ἀδικεῖσθαι μῶν ἀηδὲς μέν, ἀγαθὸν δὲ ἢ καλόν, τὰ δ' ἕτερα ἡδέα μὲν, αἰσχρὰ δὲ καὶ κακὰ.

[35] Plat. *Resp.* 3.370b; 409b.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

un suo 'ruolo funzionale' [36]. Perciò, si ritiene 'buono' chi svolga al meglio il ruolo a lui affidato, secondo i parametri che la città impone; ma la città li impone anche perché la 'natura' è fatta in un certo modo. Il senso profondo della complessa trattazione è che 'buono' è chi rispetta i 'le leggi', purché queste rispettino la 'natura'.

Nei due casi, *Repubblica* e *Leggi*, abbiamo perciò una visione 'in negativo' della καλοκαγαθία, perché in queste opere abbiamo 'la legge' che si vuole provocatoriamente separata dalla tradizione della Atene 'reale', e che, fondata sulla 'natura' e non sulla semplice costumanza, è istituita e sancita una volta per tutte a garantire la creazione di una città che, rispetto alla 'vera' Atene, è altra e migliore [37]. Ci soffermiamo su questo per rilevare che è proprio in tale particolare modalità 'sperimentale' che «il bello e il buono» si sgancia, come concetto, dal contesto contingente e si offre allo studio dei posteri – tra cui Dionigi – come modello in sé, non legato a questo o a quell'esempio.

Aristotele

Aristotele non dimostra sull'argomento idee molto diverse da quelle platoniche, ma con qualche ulteriore sfumatura. Intanto, fa uscire il concetto dall'ambito del politico, trasferendolo sull'etica individuale. La sua è una καλοκἀγαθία che si manifesta nel 'fare'. Si osservi ad esempio una pagina dell'*Etica a Nicomaco* [38]: lo Stagirita sostiene che, quando si fa un'Olimpiade, non è che vengano premiati soltanto «i più belli e i più forti». Bisogna anche che si scenda nell'arena a misurarsi. I «meritevoli del bello e del buono», καλῶν κἀγαθῶν ἐπήβολοι, sono quelli che «fanno le cose come si deve» ὀρθῶς πράττειν. Dice poi Aristotele che, nell'anima, ognuno di noi ha, secondo la propria «natura» – questo è il punto centrale –, un «godimento» ἥδεσθαι per qualcosa che gli «piace» fare, per cui è «portato» φιλοτοιοῦτος. E però, aggiunge, non tutto ciò che «ci piace fare» è anche «buono». Questo, perché non tutti seguono la «natura». Quelli che non la seguono, provano «il godimento» per qualcosa che è «contro natura». Costoro, dice Aristotele, non saranno mai «buoni».

---

[36] Plat. *Resp.* 394e; 4.433d: σχολῆ, ἐπιτήδευμα sono le parole che esprimono il concetto.

[37] Schöpsdau 1991, 136-152; Drechsler 2003, 215-220 propongono una lettura dei Νόμοι platonici come *Staatsentwurf*, cioè «abbozzo» creativo, s-radicato dalla tradizione, ma piuttosto ri-fondato cognitivamente.

[38] Arist. *Eth. Nic.* 4.1099a. Stesso concetto anche a *Eth. Eud.* 8.1248b.30-35: πλοῦτος καὶ σώματος ἀρεταὶ καὶ εὐτυχίαι καὶ δυνάμεις sono i «beni per natura», ma solo a patto che la ἕξις del soggetto sia incline ad essi; altrimenti, sono βλαβερά. Quindi è il soggetto agente, non i beni in sé a fare la differenza: ciò che è «bene» per uno non lo è per l'altro, perché la 'natura' si declina in ognuno in modo differente.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

E allora, rispetto a Platone, è pure avvenuto un leggero slittamento. Infatti «la legge» in Platone è ancora in un certo senso 'inventata' dagli uomini, perché essi la rispettino in modo da non creare danni. Invece, in Aristotele è costituita direttamente dalla «natura»: se tutti la rispettassero, delle «leggi» non ci sarebbe quasi bisogno. Inoltre, viene meno l'idea di una città organizzata nella distribuzione dei ruoli, ma ad essa si sostituisce una città composta di individui che perseguono ognuno il proprio fine 'naturale'.

Il ragionamento di Aristotele, del resto, crea i suoi propri cortocircuiti, legati al mescolamento dell'elemento, peculiarmente privato, del 'godimento' con quello, peculiarmente pubblico, della 'virtù'. In Aristotele si crea la seguente difficoltà: se seguire 'la natura' genera 'il piacere', come mai a uno potrebbe 'piacere' qualcosa che sia 'contro natura'? Della delicata soluzione a questo quesito, che ovviamente non è del tutto soddisfacente, non ci occuperemo qui. Fatto sta che, per Aristotele, 'il bene' e, di conseguenza, anche la 'virtù' sono legati a una privata percezione del 'piacere' e, pertanto, sono senz'altro in grado di restituire all'uomo quello che egli chiama «benessere» εὐδαιμονία, però a ognuno il suo [39].

Più in generale, Platone e Aristotele aggiungono al dibattito su 'il bene' la problematica relazione con 'la natura', dell'uomo e del cosmo: 'le leggi' umane diventano, da primo che erano, un secondo livello dell'indagine. Non approfondiremo ulteriormente il complesso argomento, ma giova osservare che, per entrambi, la 'natura' è ontologicamente 'reale' e percepita dall'esperienza *così come è*. L'uomo può magari ingannarsi per via delle 'sembianze', ma dietro quelle c'è comunque una 'realtà vera', a cui la società politica non può rendersi estranea. Questo è uno degli ostacoli più forti per la adeguata comprensione di tali concetti da parte dei moderni. Ciò che può apparire così vago e impalpabile per noi, il 'buono' e il 'bello', per questi due specifici pensatori ateniesi di IV sec. a.C [40]. è una certezza

[39] Questa attitudine di Aristotele a intendere la scelta etica strettamente correlata alla φύσις ha condotto a intendere la posizione dello Stagirita in senso regressivo, come negazione della autonoma scelta, posizione assimilata a quella del contemporaneo Menandro: Annas 1995/1996, 731-753; Cinaglia 2012, 553-566. Di particolare interesse su questi aspetti May 2010, part. cap. I. In realtà, è probabile che la regressione non sia tanto da definirsi nel senso che dal libero arbitrio si passa al rispetto della natura, bensì che dal 'pubblico' si passa al 'privato': probabilmente Aristotele, con questo suo dare a ciascuno il suo 'bene' particolare, intende contrapporsi a qualche tendenza 'aristocratica' per cui il 'bene' viene definito dai 'pochi' e imposto ai 'molti', situazione possibile durante l'egemonia spartana e tebana di IV sec. si sia affermato anche ad Atene, cf. Bourrot 1995, 500.

[40] Non intendiamo dimenticare l'esperienza sofistica, che nello stesso periodo sperimenta modalità d'approccio tutt'affatto diverse da queste, si veda su questo Wardy 1996, 9-20; ma qui premeva chiarire gli elementi concettuali di fondo che poi si trasmettono agli scrittori augustei: ed essi non sono quelli di Gorgia e Protagora. Lasciamo pertanto

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

concreta: trattano tali concetti come se fossero degli oggetti maneggiabili, da misurare e pesare.

Demostene

Il 'buono e bello' diventa invece meno legato alla 'natura' in Demostene [41]. Egli descrive il concetto, a contrasto, come l''esatto contrario' di tutta una serie di comportamenti collettivi che, a suo avviso, impediscono a una città di, come dice lui: «organizzarsi e salvarsi». I principali sono tre: «la mascalzonaggine» πονηρία, «la sfrenatezza» τολμηρόν e la «arroganza» πλεονεξία. In tutti e tre i casi si tratta di comportamenti che eccedono a una esplicita prescrizione, che Demostene indica come «le leggi». Ne consegue che 'bello e buono', a suo avviso, è colui che non eccede alle norme. Le norme che Demostene intende non sono però codificate dalla tradizione una volta per tutte, ma almeno idealmente sono disponibili a una discussione che sia pubblica. Aggiunge infatti che i giudici delle corti giudiziarie, insieme all'Assemblea dei 500 e all'Aeropago, sono chiamati a «proteggere e rafforzare» gli ordinamenti. Quando dice perciò che la καλοκἀγαθία è «tranquilla, ponderata e solenne» non sta più, quindi, parlando di norme comunitarie e tradizionali, ma di una legislazione stabilita da criteri di legittimità formale, a garanzia della quale sono preposte procedure precise. In questo senso la καλοκἀγαθία è «onerosa» βραδύ, ovvero non è congenita nella natura, né è posta spontaneamente dalla consuetudine, ma implica volontari e perciò onerosi passaggi formali legittimanti, che potremmo non esitare a chiamare 'costituzionali'.

Torniamo allora a Dionigi. I riferimenti alla καλοκαγαθία non si esauriscono certo con questi pochi casi che abbiamo scelto, ma anche ad osservarne altri alla fine difficilmente ci discosteremmo dalla seguente conclusione: 'bello', 'buono', 'giusto', 'natura' e (persino) il 'piacere' sono legati insieme a costituire una sorta di *dossier* sul 'benessere civico' εὐδαιμονία. E forniscono un'ottima pietra di paragone su ciò di cui stiamo per parlare, ovvero come Dionigi articola tutti questi concetti. Vediamo allora come l'autore di Alicarnasso procede con la καλοκἀγαθία.

La parte di *Archeologia Romana* a noi rimasta (meno della metà) esprime il termine ἀγαθός/ἀγαθόν/ἀγαθά, nelle sue varie accezioni, più di 160

sospesa la questione se effettivamente i sofisti della prima scuola mettessero in discussione l'intero τὸ ὄν, o solo l'adeguatezza del λόγος a descriverlo.

[41] Dem. I *Arist*. 25.24: ἡ καλοκαγαθία ἡσύχιον καὶ ὀκνηρὸν καὶ βραδὺ καὶ δεινὸν ἐλαττωθῆναι.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

volte. Bisogna intanto tenere presente che, per Dionigi i «beni», o piuttosto i «benefici», sono oggetti assai materiali e concreti. Ogni re, secondo lui, si contraddistingue per averne elargiti, ogni senatore e persino i tribuni non desiderano procurare altro. Dionigi è convinto che ogni città deve provvedere a distribuire dei «benefici», indipendentemente dalla forma di governo. Quando si vuole soffermare sull'atto dell'elargirli, li chiama anche «atti di benevolenza» φιλάνθρωπα, in quanto li lega a precise personalità che li concedono. Del resto, sulla forma nominale è di qualche interesse sottolineare che, per Dionigi, anche la distribuzione della terra, o i legami tra patrono e cliente, o un esercito potente, sono tutti «beni», senza alcuna distinzione. In questa sede, però, ci interessa: che cosa è, per Dionigi, 'il bello e il buono' inteso in sé per sé? Ci interessa, perché è *da qui* che possiamo cominciare a discutere sul modo che ha Dionigi di leggere la realtà.

Dionigi su questo ha qualcosa di assai preciso da dire. Un luogo utile a scoprirlo è il capitolo *AR* 2.18.2, proprio al centro di quella che viene considerata la *Costituzione di Romolo*. In questo capitolo, l'autore ferma temporaneamente la descrizione delle leggi romulee, per esprimere alcune riflessioni espresse a titolo personale. Dice infatti che «i politici» πολιτικοί, ovvero chi si occupa di questioni politiche, o meglio politologiche, spesso «blatera» θρυλοῦσι di cosa dovrebbe essere «l'abitare come si deve» καλῶς οἰκεῖσθαι in una città, ma ben pochi sanno poi «metterlo in pratica». Dice così, ovviamente, perché secondo lui Romolo sarebbe stato tra quei «pochi». Dopodiché, l'autore non si accontenta di proseguire nella descrizione delle leggi romulee, ma spiega *perché* egli la pensi così. Comincia allora ad elencare una serie di 'virtù', su cui torneremo. E poi conclude: «Per questo, egli (Romolo) concepì delle leggi ambiziose: in modo che un ponderato impegno nei migliori mezzi, potessero produrre una città buona, dedita all'esercizio di: saggezza, giustizia e guerra» [42].

Mettiamo un po' d'ordine in questa riflessione, importantissima per comprendere i valori di Dionigi. L'autore sta dicendo che, secondo lui, le 'leggi' servono ad indurre le persone a un 'impegno' da praticarsi con devozione militante e che questo 'impegno' produce una «città buona». E tale 'bontà' consiste in un «esercizio», il cui contenuto è triplice: «saggezza, giustizia e guerra».

Confrontiamo allora questa prima formulazione della 'bontà', così tanto legata all'impegno militante, con quelle di Demostene, Platone e Aristotele. In comune con Demostene c'è l'accenno alle 'leggi', ma il senso è profondamente mutato. Lì le 'leggi' devono essere difese con coraggio,

[42] *AR* 2.18.2: [2] ἀλλ᾽ ἔγνω διότι νόμοι σπουδαῖοι καὶ καλῶν ζῆλος ἐπιτηδευμάτων εὐσεβῆ καὶ σώφρονα καὶ τὰ δίκαια ἀσκοῦσαν καὶ τὰ πολέμια ἀγαθὴν ἐξεργάζονται πόλιν.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

ma sono ancora un freno per il cittadino, per impedirgli di sbagliare. Qui in Dionigi le 'leggi' sono invece proprio di per sé concepite per suscitare qualcosa di attivo che sproni, un 'impegno': altrove Dionigi parlerà in termini di, «stimolo», ἀφορμή. Per Dionigi, 'buono' è concetto attivo, riguarda concrete: saggezza, giustizia *e guerra*.

Quanto ad Aristotele, per lui gli «stimoli al bello e al buono» καλῶν κἀγαθῶν ἐπήβολοι, abbiamo visto, sono quelli che hanno per punto di riferimento la 'natura'. Ma, rispetto a questo, in Dionigi il ruolo da dare a 'impegno' ed 'esercizio' fa comprendere che in queste parole è insita un'accezione di 'sforzo', forse addirittura *contro* la propria natura, che Aristotele proprio non conosce. Tra i classici e il Nostro, c'è di mezzo, ovviamente, l'esperienza dello stoicismo sulla quale, per altro, non siamo informati al punto da ricostruire tutti i nessi. Tuttavia questi due termini, «impegno» ζῆλος ed «esercizio» ἄσκησις, che in Dionigi sono assai ricorrenti come applicati al «buono» e «bello», segnano una rottura che occorre segnalare.

Siamo piuttosto più vicini a Platone, che associa la καλοκἀγαθία all'ordine fissato a priori da un illuminato legislatore, anche lui ispirato da «la natura». Ma anche qui, un ulteriore esempio chiarirà le differenze. Esso viene proprio dall'*Introduzione* [43]. Dionigi si trova a voler motivare perché mai, secondo lui, valga la pena di trascrivere quelli che chiama i «i fatti più importanti e meritevoli», κράτιστα καὶ δικαιότητα ἔργα. L'azione di raccontarli, infatti, non gli sembra sufficientemente giustificata da sé. Dionigi aggiunge allora la seguente spiegazione:

> Gli uomini valorosi (ἄνδρες ἀγαθοῖ) riempiono (ἐκπεπληρωκόσι) il loro destino con il procurarsi una reputazione sempiterna (δόξης αἰωνίου) e vengono lodati per ciò che hanno compiuto. È *questo* che rende la natura (φύσιν) mortale uguale a quella degli dèi, al punto che le loro azioni (ἔργα) non periscono insieme al corpo. [*AR* 1.6.3] [44]

Abbiamo visto che Platone considerava la lode degli uomini, «una immonda schifezza» αἰσχρὰ καὶ κακά. Dionigi adesso si dimostra incurante di questo consiglio; e anche di quell'altro, aristotelico, che legava le «azioni buone» a «la natura». Non solo infatti Dionigi esalta la «lode sempiterna», ma aggiunge anche che «la natura» muore con l'uomo, mentre invece quello che conta sono gli effetti che hanno «le azioni» compiute in vita: quelle «azioni» hanno delle conseguenze, e possono averle proprio perché

[43] *AR* 1.6.3.

[44] *AR* 1.6.3: τοῖς μὲν ἐκπεπληρωκόσι τὴν ἑαυτῶν μοῖραν ἀνδράσιν ἀγαθοῖς δόξης αἰωνίου τυχεῖν καὶ πρὸς τῶν ἐπιγιγνομένων ἐπαινεῖσθαι, ἅ ποιεῖ τὴν θνητὴν φύσιν ὁμοιοῦσθαι τῇ θείᾳ καὶ μὴ συναποθνήσκειν αὐτῆς τὰ ἔργα τοῖς σώμασι.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

c'è qualcuno che le racconta [45]. La «lode sempiterna» è ciò che segue alla prova dell'influenza delle azioni umane *sulla* realtà: così si giustifica la loro narrazione.

Se in Aristotele l'uomo è «felice» non perché sulla realtà può influire, ma quando rispetta il suo corso, gli «uomini buoni» ἀγαθοί ἄνδρες di Dionigi, invece, sono quelli che mettono a rischio la propria vita, così come le «belle azioni» καλὰ πράγματα ricomprendono anche le azioni di guerra, messe in relazione con «il domnio» ἀρχή da un lato, con «la libertà» ἐλευθερία dall'altro, due ulteriori concetti che a Dionigi stanno molto cari, come vedremo. Tutti questi valori ritornano – come ultimo esempio, ma se ne potrebbero fare degli altri – nella sfida che Tullo Ostilio proclama a Mezio Fufezio re di Alba:

> Egli [Tullo Ostilio] fece chiaramente capire [a Mezio Fufezio] che per chi assume il comando di un esercito sono belle (καλούς) le supremazie militari (ἡγεμονίας στρατοπεδῶν) e le guerre per un dominio (ἀρχή) o un regno (δυναστεία). Non solo quando si sconfiggono uomini valorosi (ἀγαθοὺς ἄνδρας), ma anche se da da quelli si viene sconfitti. Egli insomma pensava a quanti generali e re erano giunti a mettere a rischio la propria vita per la loro comunità (τὰ κοινά) e ritenevano fenomenale (δεινόν) più riportare degli onori, che subire delle ferite. [*AR* 3.12.2] [46]

Compiere le «imprese» fa diventare chi le compie un «fenomeno» (δεινόν), termine che in Dionigi assume una valenza estremamente positiva, tanto che lo attribuisce persino a Romolo [47], senz'altro il più lodato in assoluto dei suoi personaggi. Essere egemoni, vincere «le sfide» ἀγῶνας, questo è per Dionigi il massimo della «bontà» ed è ciò che procura fama a chi compie le «imprese», perché rende le conseguenze delle azioni durevoli nei loro effetti: è quello, del resto, che produce l'«argomento efficace» καλὴ ὑπόθεσις [48] e

---

[45] Questo atteggiamento potrebbe ricordare certi luoghi di Pindaro, ad esempio *Olimp.* 2.29-32: τῶν δὲ πεπραγμένων / [30] ἐν δίκᾳ τε καὶ παρὰ δίκαν, ἀποίητον οὐδ' ἂν / χρόνος ὁ πάντων πατὴρ / δύναιτο θέμεν ἔργων τέλος. «delle imprese giuste o non giuste che siano, nemmeno il Padre Tempo potrebbe lasciarle prive di racconto: è questo lo scopo delle imprese». Con la differenza che, in Dionigi, le «imprese» non servono alla ποίησις di per se stesse (vincere una corsa per Dionigi non costituisce un'«impresa»), ma devono essere indirizzate a vantaggio di quelle che concepisce come τὰ κοινά.

[46] *AR* 3.12.2: [Τύλλος] καλοὺς ἀποφαίνων τοῖς ἀνειληφόσι τὰς τῶν στρατοπέδων ἡγεμονίας τοὺς ὑπὲρ ἀρχῆς καὶ δυναστείας ἀγῶνας οὐ μόνον ἐὰν νικήσωσιν ἀγαθοὺς ἄνδρας ἀλλὰ κἂν αὐτοὶ κρατηθῶσι ὑπ' ἀγαθῶν, καὶ διεξιὼν ὅσοι στρατηγοὶ καὶ βασιλεῖς τὰς ἑαυτῶν ψυχὰς προκινδυνεῦσαι τῶν κοινῶν παρέσχον δεινὸν ἡγούμενοι τῶν μὲν τιμῶν πλέον αὐτοὶ φέρεσθαι τῶν δὲ πόνων ἔλαττον.

[47] *AR* 2.4.3.

[48] *AR* 1.1.2.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

che persino la Guerra del Peloponneso in Tucdide, invece, per lui non può garantire, in quanto 'guerra persa'.

L'idea torna identica anche in periodo repubblicano. Il dittatore Tito Larcio incita i suoi soldati con terminologia quasi identica:

> Bisogna che lo sappiate, soldati delle *curiae*! Gli dèi sono con voi, quelli che sempre salvano la città. Sappiate perciò essere uomini buoni (ἄνδρας ἀγαθοὺς) in battaglia (ἀγών), una volta presa consapevolezza che l'aiuto degli dèi sostiene chi combatte con onore, che entusiasta dedica tutto se stesso alla vittoria. [*AR* 6.6.3] [49]

Stessi concetti li ribadisce ancora il senatore Minucio ad *AR* 8.28.3: i «buoni» ἀγαθούς sono quelli che amano «la lode» ἔπαινον, «l'impegno» ζῆλον e «gli onori» τιμάς.

Con Demostene, Platone e Aristotele le differenze abbiamo già visto che ci sono e le abbiamo passate in rassegna. Rimane da osservare ancora però l'eredità post-classica, che si può facilmente identificare in due autori in particolare: Polibio e Cicerone.

1.1.2. *Polibio, Cicerone e la καλοκἀγαθία di Dionigi*

Come si è già accennato nell'*Introduzione*, Polibio e Cicerone sono autori insospettabilmente presi a modello da Dionigi non solo per le più ampie concezioni istituzionali, ma anche per l'articolazione di concetti specifici, legati al profilo assiologico. Introduciamo così altri due momenti di riflessione, cui poi ricondurremo l'analisi del testo dionigiano. Per facilitare il confronto, si analizzeranno prima i due autori e poi si metterà a confronto il pensiero di Dionigi.

Polibio

Polibio [50] crede a una «teoria del bene e del male» αἰσχροῦ καὶ καλοῦ θεορία, la quale a suo avviso deriva dall'osservazione. Infatti, l'autore spiega che gli uomini, a differenza degli altri animali, possiedono «mente e raziocinio» νοῦς καὶ λογισμός per cui, siccome il fatto di allevare i figli li porta a vivere insieme, se vedono che qualcuno non fa come gli altri, ma tratta male i suoi consimili e in particolare i suoi superiori, letteralmente «se ne sento-

[49] *AR* 6.6.3: χρὴ δὲ καὶ ὑμᾶς ἄνδρες λοχαγοί τε καὶ στρατιῶται μαθόντας, ὅτι συμμάχους ἔχετε τοὺς θεούς, οἵπερ αἰεὶ τὴν πόλιν σώζουσιν ἄνδρας ἀγαθοὺς γενέσθαι περὶ τὸν ἀγῶνα· ἐπισταμένους ὅτι τῆς παρὰ θεῶν βοηθείας ὑπάρχει τυγχάνειν τοῖς γενναίως ἀγωνιζομένοις καὶ πάντα τὰ παρ' ἑαυτοῖς εἰς τὸ νικᾶν πρόθυμα παρεχομένοις.

[50] Pol. 6.6-12: con il reativo commento di Walbank 1972, 131-132; 140-143.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

no amareggiati e offesi». Al contrario, se uno «si pone in difesa davanti a tutti» lo onorano con quelle che l'autore chiama «attestati» ἐπισημασίας. In tal modo, avviene che qualcuno diventi «eminente» προεστώς. E se costui, utilizzando il potere che gli viene concesso, non se lo tiene tutto per sé, ma si rende invece «distributore di ciò che è dovuto a ciascuno secondo il merito» διανεμητικός allora avviene che i suoi sudditi «non temono più la sua violenza», ma anzi lo amano. E così egli, «da monarca che era prima, diventa re». E conclude: «è il raziocinio λογισμός che trasforma il dominio ἡγεμονίαν, malgrado tutta la sua passione e la sua forza» [51].

Questa appena esposta in parafrasi è la più chiara descrizione che l'antichità ci abbia lasciato di come, almeno al tempo di Polibio (seconda metà II sec. a.C.) fosse possibile spiegare il meccanismo alla base del consenso sociale. Tra l'altro, è assai notevole che sia stato proprio uno storico e non un filosofo a tramandarcela, perché dimostra come, già nell'antichità, era possibile porsi in termini sin-cronici rispetto a materiali che si presentavano al lettore come dia-cronici [52]. Si tratta poi di una spiegazione tutt'altro che ingenua, soprattutto nella soluzione di attribuire il legame tra capo e sudditi ad una predisposizione naturale all'approvazione/biasimo, mentre invece attribuisce l'attività di «distribuzione delle ricompense» al λογισμός che è calcolo razionale, non per forza 'naturale'. Il «predominio» ἡγεμονία, lontano da qualsiasi 'naturale' carica pulsionale e violenta [53], si trasforma così in potere razionale e redistributivo, rimanendo per questa via collegato al consenso. Si tracciano in questo passo i fondamenti dell'operare politico. Il potere va conquistato due volte: la prima difendendo i valori comunitari, inducendo il popolo a scegliere un «capo» ἡγεμών; la seconda volta redistribuendo i meriti ottenuti, sotto forma di benefici per la comunità.

Cicerone

Cicerone esprime una doppia concezione di *bonum et honestum*, se intendiamo questo come corrispettivo della καλοκἀγαθία greca [54]. Nelle opere

---

[51] Pol. 6.6.12: καὶ δὴ τῷ τοιούτῳ τρόπῳ βασιλεὺς ἐκ μονάρχου λανθάνει γενόμενος, ὅταν παρὰ τοῦ θυμοῦ καὶ τῆς ἰσχύος μεταλάβῃ τὴν ἡγεμονίαν ὁ λογισμὸς.

[52] Sul costituzionalismo in Polibio, sin-cronico e valido per tutti i popoli, Liddle 2010, 15-29.

[53] Che la ἡγεμονία non si spieghi in ambito greco semplicemente con «la loi du plus fort», nemmeno in Tucidide, Troncoso 2003, 339-354 part. 346, anche se secondo questo autore pare essere limitata ad una alleanza di guerra, συμμαχία in senso letterale, comprese le due famose compagini spartana e ateniese. In ambito romano, però, la ἡγεμονία assume un significato assai più ampio e permanente, capace di coinvolgere la sfera religiosa e amministrativa. Un certo slittamento va pertanto previsto.

[54] Così Fontanier 1998, 445-461, che verifica l'equivalenza già in Agostino (*Quaest.* 30), che di Cicerone è buon lettore e interprete.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

filosofiche, il *bonum* è connesso all'*honestum*, quando il secondo è da intendersi come la parte 'pubblica' del primo.

Ciò detto, tra *de Legibus* e *de Officiis*, Cicerone pare cambiare idea. Nel *de Legibus* [55], opera che è del 52 l'autore sostiene, sulla dichiarata base dei suoi studi aristotelici, che è la 'natura' a dover indicare all'uomo la via da seguire, non le eventuali punizioni che l'uomo possa infliggere a chi trasgredisce. Descrive poi gli avvertimenti della natura all'uomo che la abbandona, proprio in senso psicologico: *angore conscientiae fraudisque cruciatu*. Risuona quindi Aristotele: trasgredire alla natura 'fa soffrire'. Ma Cicerone percepisce (con Platone) un pericolo: se si segue il *bonum* vuoi per trarne vantaggio personale, o anche per sembrare *honesti* agli occhi degli altri, allora non possiamo chiamarci davvero *boni*. Conclude che, se anche ci trovassimo in un deserto, persino lì la natura potrebbe lo stesso indicarci la via da seguire. Come a dire: la *bonitas* non è, in astratto, una virtù sociale, ma si situa al di sopra delle contingenze: vi si perviene per una riflessione teoretica e a-storica. Non si poteva dare sintesi più equilibrata di Platone e Aristotele.

Se non fosse che, nel *de Officis*, al contrario, opera che è frutto in effetti anche della complicata temperie del 44 a.C., Cicerone sembra almeno in apparenza promuovere idee abbastanza diverse sul *bonum*, sul *rectum* e sull'*honestum*. Vedremo invece che la contraddizione è risolvibile, a patto di tener conto di qualche oscillazione.

Qui [56] Cicerone costruisce una teoria dell'*honestum* la quale, o dobbiamo pensare che con la natura non abbia nulla a che vedere, o per lo meno altera il concetto stesso di natura, trasformandolo da stato ontologico a necessità esperienziale. È innegabile, ovviamente, che la lettura di Panezio abbia potuto contribuire a tale peculiare oscillazione, ma qui non ci interessiamo di ciò [57] e rimaniamo a quello che il testo dice. Cicerone riprende alcune idee che già trovavamo in Polibio: l'uomo vive in funzione dei bisogni biologici, suoi e della sua famiglia. Per procurarsi i quali, però, non fa come gli animali che giorno per giorno vanno a caccia di quello che serve loro. L'uomo si accorge che può riflettere sulle proprie quotidiane esperienze *cernit causas rerum … antecessiones non ignorat … similitudines comparat* e pertanto si unisce agli altri uomini sulla base di quelle per fare dei progetti

[55] Cic. *Leg.* 1.40-41. Sul passo in oggetto e il ruolo della natura in esso, Dyck 2004, 47.

[56] Cic. *de Off.* 1.11-12. Sulla relazione tra greco e latino Setaioli 2008, 160-180. Sul passo in oggetto e i rapporti tra καθόρθωμα e καθῆκον, Dyck 1996, 74-78. In effetti, anche Diogene Laerzio (7.109) pare giustapporre e non subordinare i due aspetti l'uno all'altro. Cf. anche Inwood 1985, 117 a proposito di Epitteto.

[57] Sul quale si rimanda al lo studio monografico di Vimercati 2004, part. 205-300 e Alesse 1994; 1997.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

a medio e lungo termine, *facit animos maiores ad rem gerendam*. Da questo, si rende conto con il tempo che alcuni comportamenti avvantaggiano la comunità, altri invece la danneggiano, perciò si fa un idea di ciò che dovrebbe comporre l'*honestum*.

La funzione della natura nella ricerca dell'*honestum* non è più innata come abbiamo visto nel *de Legibus* [58], ma diversa volta a volta, costruita dall'uomo con la sua autonoma riflessione e, non da ultimo, sulla base delle relazioni sociali.

Di questa discrepanza con quanto scriveva appena qualche anno prima Cicerone è consapevole, ma semplicemente rifiuta di sentire le due posizioni in opposizione l'una all'altra: le due prospettive per lui dovrebbero convivere. Dice infatti [59] che *de officio duplex est quaestio*: da un lato ci sono quelli che si interrogano con che criterio l'uomo si procuri i *bona*; dall'altro ci sono coloro che prima fissano un *bonum positum in praeceptis* e, poi, sulla base di quello, cercano di definire le azioni della vita a quello confacenti. Uno dei punti che l'autore considera salienti del suo contributo è proprio quello di aver, secondo lui, risolto questa aporia. A suo avviso, infatti, non c'è nessun conflitto tra *bonum* cui si perviene con la riflessione filosofica (quindi *in praeceptis*) e *bonum* desunto dall'esperienza della vita, purché si pongano i due tipi di *bona* su un piano diverso: quelli che fanno riferimento a una concezione innata, 'naturale', sono per lui *superioris generis*. Fanno parte di quello che, secondo lui, i Greci chiamano κατόρθωμα, parola che Cicerone traduce con *rectum* o *perfectum* (*officium*). Quegli altri, invece, i Greci lo chiamano καθῆκον, che traduce con *medium* o *commune* (*officium*), «ciò che si fa per un motivo plausibile» [60], o almeno «condiviso».

Questa cavillosa discussione ci interessa per comprendere in che misura Cicerone concepisce il *bonum et rectum*, traduzione latina della καλοκἀγαθία. Se si seguono i suoi trattati filosofici, emerge con una certa evidenza che i due aggettivi morali costituiscono, per così dire, un'ipostasi

---

[58] Analogamente, anche Cic. *Fin.* 3.38-39.

[59] Cic. *de Off.* 1.7.

[60] Bisogna osservare che questa distinzione binaria Cicerone non la attribuisce a Panezio, che tutt'al più la doveva soltanto recepire. La novità di Panezio, dice Cicerone, è che secondo lui si dà anche il caso *tertium*, per cui il *rectum* e l'*utile* possono confliggere. Non solo, quindi, due piani distinti e irriducibili l'uno all'altro, ma proprio oppositivi. Nulla ci indica Cicerone se Panezio potesse vedere i due tipi di *bona* non uno subordinato all'altro, come fa lui, ma in pari grado. Se la subordinazione di un *bonum* all'altro è anch'essa innovazione ciceroniana, il pensiero di Panezio potrebbe diventare assai più complesso, perché allora in caso di conflitto la 'scelta'sarebbe diventata una vera e propria προαίρησις βίου: non una scelta tra ' giusto' e 'sbagliato', ma proprio tra due modi alternativi di vivere. Purtroppo Cicerone omette di specificare questo particolare, mescolando i pensieri suo e di Panezio senza consentirci di discriminare.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

ispiratrice, a fronte della quale sta, non separato da quelli, saper affrontare le contingenze nel modo più efficace. Si delinea così una parte privata (teoretica) e una pubblica (efficace nelle contingenze) dell'*officium*, che però devono collaborare entrambe *ad institutionem vitae communis*. La separazione tra i due aspetti, perciò, evita la contraddizione nel momento in cui esiste un terzo elemento (comunitario) cui gli sforzi di conciliazione vanno indirizzati.

Detto ciò, sono proprio i *boni viri* che incontriamo nei discorsi e nelle lettere ciceroniane a farci comprendere il modo tutto peculiare che Cicerone adotta per far concretamente aderire i due aspetti del suo concetto di *officium*. Basteranno pochi esempi concreti. I concetti astratti che abbiamo osservato nel *de Legibus* e nel *de Officiis*, riferiti al caso concreto sono già in una lettera che, il 30 aprile del 49 a.C., Cicerone scrive a Marco Celio Rufo [61]. Nella lettera, Cicerone loda l'amico per il suo *iudicium* e il suo *officium*. Del primo, dice: *intellego te, id quod omnes fortes ac boni viri facere debent, nihil putare utile esse nisi quod rectum honestumque sit*. E ancora: «fai il tuo dovere, quando lo segui a prescindere dal mio parere». Cicerone si esprime con Celio nei termini di uno scopo che vige al di sopra dei consigli dei singoli concordanti. Si tratta del *bonum et rectum* del *de Legibus*. Solo che poi, nel seguito della lettera per perseguire questo *bonum et rectum* bisogna passare per un altro ordine di fattori, le strategie del tutto contingenti che magari nascondono dietro di sé persino la rivolta contro Cesare. Ma questo scopo contingente è concepito non già come naturale, bensì come scelto: è di fatto una «scelta» legata a un determinato obiettivo, concepito *anche* in riferimento a un'astrazione, ma alla fine costruito sulla base degli eventi. Nella fattispecie, il *bonum* si raggiunge, per Cicerone e Celio, attraverso il pratico rovesciamento di Cesare che entrambi auspicano.

L'accezione *boni viri* torna a manifestarsi in Cicerone anche dopo l'assassinio del dittatore e, sempre, si tratta di persone devote a una causa contingente da un lato, quanto altamente ispirata dall'altro. I *boni viri* organizzati da Cicerone cercano, per quanto in vano, di finanziare due nuove legioni contro Marco Antonio nel giugno del 43. In quel caso, Cicerone non esita a scrivere a Marco Bruto [62] che Cassio è già pronto a intervenire in Italia, che i soldi per pagare le truppe i suoi riusciranno a trovarli. Che sia vero o meno quel che dice, qui non interessa: sta comunque chiaman-

[61] Cic. *Fam.* 5.19. In generale su questa appassionata figura di tribuno cesariano passato infine a Pompeo, Jackson 1979, 55-67. Rufo aveva anche risposto a Cicerone in 17 lettere che ci sono pervenute, insieme a quelle di Cicerone, a costituire l'intero Libro VIII delle *Familiares*, oggi ottimo termine di paragone per l'indagine linguistica del latino colloquiale. Per un sommario sulla questione, Pinkster 2010, 186-202.

[62] Cic. *Brut.* 1.18.1.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

do a raccolta i *boni viri* per fare quella che ritiene una 'guerra giusta'. È questo lo stesso quadro teorico descritto nel *de Officiis*. Si può osservare come le due concezioni del *bonum*, quella 'naturale' nel *de Legibus* e quella 'volontaria' del *de Officiis*, in Cicerone collaborano e le aspettative sulla teoria non sono alla fine contraddette dalla pratica, ma confermate. Con tali concezioni si accordano anche, già molti anni prima, i *fortes viri qui satis faciunt rei publicae* [63] coalizzati contro Catilina, tra i quali ovviamente l'autore pone anche se stesso. Il fatto è che per essere *viri fortissimi et honestissimi* [64] nel senso che Cicerone dà a queste parole, la teoria da sola non basterebbe: bisogna anche essere tra «coloro che primeggiano», *qui ordines duxerunt*. L'uso del passato remoto ha una sua valenza: sono *boni viri* quelli che hanno acquisito una prolungata, ripetuta esperienza alla *leadership*. Sono 'vincenti' nella concretezza della situazione, quindi 'efficaci', per quanto all'ombra di un *bonum* più alto.

Torniamo allora al brano dell'*Introduzione* in Dionigi:

> Gli uomini valorosi riempiono (ἐκπεπληρωκόσι) il loro destino con il procurarsi una reputazione sempiterna (δόξης αἰωνίου) e vengono lodati per ciò che hanno compiuto. È questo che rende la natura mortale uguale a quella degli dèi, al punto che le loro azioni non periscono insieme al corpo. [*AR* 1.6.3] [65]

Anche in Dionigi la «fama» δόξα assume una sua centralità. Ma in Polibio l'osservazione delle azioni altrui, buone o cattive, diventa «consapevolezza, per ognuno, di quanto importante sia il dovere» [66]. In Dionigi, la «fama» si verifica dalla presa d'atto degli effetti, dopo la morte di chi ha compiuto l'azione. Rimane l'importanza della 'lode', ma sfuma che il vantaggio per la convivenza derivi direttamente dal potere di chi materialmente compie le «azioni» e, per questo, riceve lode. Nel discorso di Tullo Ostilio «il bene» si verifica in difesa della «comunità», tuttavia anche lì esso si consegue non nel momento stesso dell'impresa, né sarà per forza lui il re che ne gestirà gli esiti, ma questi ultimi si verificheranno nelle più lontane conseguenze dell'eventuale vittoria. In sostanza, per Dionigi sono i posteri a dover decidere sulla καλοκἀγαθία: chi agisce lo fa nella speranza di lasciare un segno

---

[63] Cic. *Cat.* 1.1.2.

[64] Cic. *Phil.* 1.8.19.

[65] *AR* 1.6.3: τοῖς μὲν ἐκπεπληρωκόσι τὴν ἑαυτῶν μοῖραν ἀνδράσιν ἀγατοῖς δόξης αἰωνίου τυχεῖν καὶ πρὸς τῶν ἐπιγιγνομένων ἐπαινεῖσθαι, ἅ ποιεῖ τὴν θνητὴν φύσιν ὁμοιοῦσθαι τῇ θείᾳ καὶ μὴ συναποθνήσκειν αὐτῆς τὰ ἔργα τοῖς σώμασι.

[66] Pol. 6.6.7: ἔννοια παρ' ἑκάστῳ τῆς τοῦ καθήκοντος δυνάμεως.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

non immediato, ma a lungo raggio. La lode conseguita come effetto 'immediato' da rendere strumento immediato per il regno, differenza perciò Polibio da Dionigi. Per Polibio il merito si deve esplicare subito, nel dominio accompagnato al raziocinio che la comunità applaude. Per Dionigi il merito lo attribuiscono i posteri, valutando i benefici effetti delle azioni intraprese.

Quanto al confronto con Cicerone, i *boni viri* sono sempre coesi a un fine precostituito, quello che egli fonda sulla sua teoria dell'*honestum* e del *rectum*. Per Dionigi non è sempre così, come infatti spiega ad *AR* 7.65.2-4, addirittura con qualche velata allusione al tardo periodo repubblicano:

> [2] Molti grandi uomini (καλοὶ καὶ ἀγαθοὶ ἄνδρες) hanno subito in vero delle azioni non degne di virtù e hanno perso la vita in modo orribile e ingiusto, proprio per opera dei tribuni; però ve ne sono anche stati altri, presuntuosi e tirannici (αὐθάδεις καὶ τυραννικοὶ), che poi sono stati costretti a rendere conto della vita e delle loro azioni: questi, hanno avuto la giustizia che meritavano. [3] Quando chi si distingue (αἱ διαγνώσεις) si allontana dalla retta via (κρατίστου) e perciò con giustizia vengono abbattute le borie dei grandi, l'azione pare essere eccellente e splendida, lodata da tutti; quando però si va a sminuire il merito (ἀρετὴ) di un uomo che ha reso beneficio alla comunità (τὰ κοινά), agli altri ciò appare terribile e si biasima chi in quel momento dovrebbe governare sui comportamenti [e impedirlo]. Spesso i Romani hanno discusso se bisogna reprimere o promuovere l'atteggiamento, che pure i nostri antenati adottarono, di nulla concedere al senato. [4] Se su tali argomenti dovessi dare la mia opinione, però, a me pare che questo atteggiamento di per sé è comunque utile; anzi, nel caso dei Romani addirittura necessario. Soltanto, però, che può essere migliore o peggiore a seconda dei modi assunti dai tribuni. Se a questo ufficio pervengono uomini giusti e saggi (δίκαιοι καὶ σώφρονες), ovvero quelli che ritengono la comunità (τὰ κοινά) più importante dei singoli (τῶν ἰδίων), allora essi puniscono chi viola le leggi quando è il momento di farlo e grande rispetto viene riservato a chi protegge i valori uguali per tutti (τὰ ὅμοια); chi è buono (ἀγαθός) non fa deviare la comunità (τὰ κοινά) dalla retta via (κρατίστου), non applica una giustizia sommaria (δίκην ἀσχήμονα) e non amministra gli affari mettendo gli interessi (ἐπιτηδεύματα) degli uni contro quelli degli altri. [*AR* 7.65.2-4] [67]

[67] *AR* 7.65.2-4: [2] πολλοὶ μὲν γὰρ ἤδη καλοὶ καὶ ἀγαθοὶ ἄνδρες οὐκ ἄξια τῆς ἀρετῆς ἔπαθον, αἰσχρῶς καὶ κακῶς τὰς ψυχὰς ὑπὸ τῶν δημάρχων ἀφαιρεθέντες· πολλοὶ δ' αὐθάδες καὶ τυραννικοὶ τοὺς τρόπους λόγον ἀναγκασθέντες ὑποσχεῖν τοῦ βίου καὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων δίκας τὰς προσηκούσας ἔδοσαν. [3] ὁπότε μὲν οὖν ἀπὸ κρατίστου γένοιντο αἱ διαγνώσεις καὶ καθαιρεθείη τὰ τῶν μεγάλων αὐχήματα σὺν δίκῃ μέγα τι καὶ θαυμαστὸν ἐφαίνετο εἶναι χρῆμα καὶ ὑπὸ πάντων ἐπηνεῖτο, ὁπότε δ' ἀρετὴ φθονηθεῖσα ἀνδρὸς τὰ κοινὰ εὖ διοικοῦντος ἀδίκως ἀναιρεθείη, δεινὸν τι τοῖς ἄλλοις κατεφαίνετο, καὶ οἱ τοῦ ἔθους ἀρξαντες κατηγοροῦντο. πολλάκις τε βουλευσάμενοι οἱ Ῥωμαῖοι, πότερα χρὴ καταλῦσαι αὐτὸ ἢ φυλάττειν οἷον παρὰ τῶν προγόνων παρέλαβον οὐθὲν ἐπέθηκαν τῇ βουλῇ πέρας. [4] εἰ δὲ δεῖ καὶ αὐτὸν ἀποφήνασθαι περὶ τηλικούτων πραγμάτων γνώμην, ἐμοὶ δοκεῖ τὸ μὲν ἔθος αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ ἐξεταζόμενον χρήσιμον εἶναι καὶ πόλει τῇ Ῥωμαίων ἀναγκαιότατον κρεῖττον δὲ καὶ χεῖρον γίνεσθαι παρὰ

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Da un lato Dionigi, lo si legge nel passo qui sopra riportato, non potrebbe essere più d'accordo con Cicerone: i *boni*, per avere un *bonum et rectum* di riferimento, non basta che compiano azioni durevoli: esse devono essere ispirate a principi teoricamente consitenti e, insieme *ad institutionem vitae communis*. D'altra parte, però, in Dionigi i «grandi uomini» compiono anche un passo ulteriore: non devono perseguire una δίκην ἀσχήμονα, espressione che potremmo tradurre come «giustizia sommaria», fuori dalla consuetudine. E poi, soprattutto, in secondo luogo i «buoni» non mettono gli interessi degli uni contro quelli degli altri.

Cicerone invece ritiene un *vir bonus* Marco Bruto, l'assassino di Cesare: tiranno, ma ucciso senza alcuna procedura legittima, come d'altronde già Catilina. Cicerone chiama *boni viri* anche quelli che marciano contro Antonio, che però è il console del 43, fino a prova contraria legittimato. Chiama *vir bonus* anche Celio Rufo, il quale si accompagna a Cesare, ma intanto trama contro di lui. Non è forse questo un «mettere gli interessi degli uni contro quelli degli altri»? Quello che Bruto ha messo in atto contro Cesare, non è stata forse una «giustizia fuori dai cardini» (δίκη ἀσχήμων)? Ecco allora che Dionigi è pienamente in linea con la teoria ciceroniana sull'*officium*, sul *bonum*, sull'*honestum*, *ma non* su quello che chiama gli ἐπιτηδεύματα, ovvero i «mezzi più adatti» per realizzare i valori per cui si milita.

Alla luce di quanto detto fin qui, sarà possibile dunque fissare due punti salienti che riguardano la καλοκἀγαθία in Dionigi.

Il primo è che Dionigi assume una concezione della καλοκἀγαθία diversa da quella di Demostene, Platone e Aristotele, in quanto separata dalla natura, votata ad azioni non per forza legate a dei νόμοι tradizionali, ma che piuttosto è basata sull'*efficacia* e sul segno che lasciano le conseguenze. La gloria dei posteriper un'«azione» πρᾶγμα è sufficiente a dichiarare un «uomo di valore» ἀγαθὸς ἀνήρ. Dall'altro lato, un secondo aspetto è che queste azioni devono avere un preciso risvolto politico, di vantaggio per la «comunità» τὰ κοινά quali che esse siano, e devono farlo senza applicare, nei fatti, sistemi che siano illegittimi e sommari. Occorre cioè tendere a una teoria politica complessiva che salvi tutte le compagini, non solo alcune a scapito di altre. Di questo, parleremo a lungo nei prossimi capitoli, una volta terminata questa disamina terminologica.

τοὺς τῶν δημάρχων τρόπους. ὅταν μὲν γὰρ τύχωσι τῆς ἐξουσίας ταύτης ἄνδρες δίκαιοι καὶ σώφρονες καὶ τὰ κοινὰ ἀναγκαιότερα τῶν ἰδίων τιθέμενοι, ὁ μὲν ἀδικῶν τὰ κοινὰ τιμωρίαν δούς, ἣν προσῆκε, πολὺ δέος τοῖς ὅμοια παρεσκευασμένοις δρᾶν ἐνειργάσατο, ὁ δ' ἀγαθὸς καὶ ἀπὸ τοῦ κρατίστου πρὸς τὰ κοινὰ παριὼν οὔτε δίκην ἀσχήμονα ὑπέσχεν οὔτ' εἰς αἰτίας ἀλλοτρίους τῶν ἐπιτηδευμάτων κατέστη.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

1.2. La 'giustizia', il 'fare giustizia', 'il giusto'

1.2.1. *La «giustizia» nel «canone» dionigiano*

Nella *Politica* [68] si legge una definizione di «giustizia», la quale può essere un buon punto di partenza per ragionare sul valore di questo termine. In questa sede tenteremo prima di chiarire i termini di questa definizione, mettendoli a confronto con la diversa opinione di Demostene, a completare così un'immagine già matura della relazione tra δικαιοσύνη e πόλις; poi, di questa 'fase matura' del concetto ricostruiremo le radici in Erodoto e Platone; infine, confronteremo il *dossier* così ottenuto con quanto è desumibile del pensiero di Dionigi di Alicarnasso.

Aristotele

La definizione aristotelica è la seguente:

> Per natura, tutti noi siamo stimolati alla comunanza (κοινωνία) dato che essa, quando vige, è causa dei maggiori benefici (ἀγαθά). Del resto, è per questo che l'uomo è il più compiuto e migliore degli animali; a condizione però che non sia separato dalla legge (νόμος) e dalla giustizia (δίκη), perché altrimenti è il peggiore di tutti […] la giustizia (δικαιοσύνη) rende l'uomo adatto alla πόλις, perché la giustizia (δίκη) è l'ordine (τάξις) che si dà una comunanza (κοινωνία) nella πόλις, così come la giustizia (δικαιοσύνη), è il saper discernere ciò che è giusto (δίκαιος). [Arist. *Pol.* 1.1253a] [69]

Il discorso di fondo è che gli uomini si incontrano – ne sono capaci 'per natura' – perché vivendo insieme si procurano maggiori benefici (ἀγαθά). Questa comunità, però, per funzionare ha bisogno di quello che Aristotele chiama «ordine», ovvero delle regole di convivenza. In una πόλις l'insieme

---

[68] Aristotele si occupa di δικαιοσύνη anche all'inizio del Libro V dell'*Etica Nicomachea* (1129a) ma da un punto di vista esclusivamente etico, definendola come una «proprietà» (ἕξις) dell'anima, che ci attrae verso i «ciò che è giusto» (τὰ δίκαια). Quando però spiega in cosa consista il τὸ δίκαιον, ne dà una definizione perfettamente in linea con quanto espresso nella *Politica*: «giusto» è colui che «rispetta la legge e l'equilibrio» (νόμιμος καὶ ὁ ἴσος) dove il riferimento al τὸ ἴσον *non* possiede alcun senso positivamente «egualitario», cf. McKerlie 2001, 119-141. Si pensi piuttosto, in negativo, ai piatti di una bilancia, che non 'eccedono' in nessuno dei lati. Per le «due giustizie», quella geometrica e quella aritmetica che da questo discorso derivano, Inamura 2015, 191-192.

[69] Arist. *Pol.* 1.1253a: φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν· ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος. ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθὲν βέλτιστον τῶν ζῴων ὁ ἀνθρωπός ἐστιν, οὕτως καὶ χωρισθεὶς νόμου καὶ δίκης χείριστον πάντων … ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κρίσις.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

di queste 'regole' è quello che si chiama δίκη. E la capacità di discernere cosa ne faccia parte e cosa no, viene chiamata δικαιοσύνη.

Per definire così, Aristotele deve aver maturato alcuni presupposti. Ad esempio, che ogni «città» ha delle «leggi» ed esse vanno rispettate, se si vogliono perseguire i «benefici» che il vivere organizzato reca con sé. Aristotele dà per scontato questo [70], perché «il giusto» assume in lui un doppio valore: da un lato è legato a delle regole («ordine», «leggi»), dall'altro però non è associato a un mero rispetto formale, ma è connesso alla consapevolezza che, dal suo rispetto, deriveranno dei «benefici», sicché al «giusto» viene ricondotto un «comportamento benefico» εὐ ποιεῖν, la cui natura profonda è etica, più che giuridica [71]. Siamo chiamati da lui a distinguere un'importante sottigliezza: in Aristotele «i benefici» non derivano direttamente dall'applicazione del «giusto». «Il giusto» serve a tenere insieme la «comunità» ed è quest'ultima a dispensare, infine, i «benefici».

Demostene

Anche in Demostene si costituisce un legame stretto tra 'giusto' e 'buono': i due valori sono indissolubili, uno rimanda all'altro e si identifica con l'altro [72]. La relazione tra i due termini è tuttavia, rispetto a quella che abbiamo letto in Aristotele, ricostruita in modo diverso rispetto alle leggi. Per Demostene, infatti, il rispetto delle leggi costituisce il vero e proprio 'buono' di per sé, a prescindere dai loro contenuti. Si tratta ovviamente di piccole sfumature: tuttavia il «bene», proprio come valore etico, per Demostene è connesso al rispetto de la 'legge' [73], mentre l'aspetto comunitario, della effettiva convivenza, è qui messo più in ombra che non nello Stagirita. Ciò nonostante, i termini generali sono esattamente gli stessi, quando afferma: «nessuno ha saputo vincere la città nel dare ricompense a chi le ha fatto del bene (εὐ ποιῶν) […] è *questo*, Ateniesi, il segno della sua giustizia» [74].

---

[70] Si è osservato come Aristotele tenti di approfondire il discorso sulla «giustizia» dal punto di vista, per così dire, dell'ateniese medio, cercando in questo, dopo l'esperienza platonica, creativa quanto contemplativa, di rapportare le definizioni più vicine al vivere quotidiano, Bartlett 1999, 193-213.

[71] E va riscontrata soprattutto nel confronto con *Eth. Nic.* 5.7-9. Il rapporto tra «beni d'uso» e «giustizia» in Aristotele è stato di recente esaminato da Haines 2006, 57-77.

[72] Essi si integrano in una concezione della πόλις intesa come comunità cui si aderisce consapevolmente, quasi associandosi ad essa: sul tripartito valore della πόλις in Demostene: 'socratico', 'sofistico' e 'senofontesco' si veda Wolf 1956 III.2, 331-332.

[73] Sul legame tra νόμος e ἀγαθόν in senso 'politico', costituito soprattutto da ἐλευθερία e δικαιοσύνη, persino εὐδαιμονία (cf. Isoc. *Areop.* 7.20, ma già Thuc. 2.37.1-3), che vale ovviamente non solo per Demostene, ma per tutto il secolo IV ateniese, si segnala la sintesi di Hansen 1999 (trad. ing.), part. 73-75.

[74] Dem. *Lept.* 20.141-142: [141] οὐδεὶς πώποτε τὴν πόλιν ἡμῶν εὖ ποιῶν δοκεῖ νικῆσαι … [142] ἔστι τοίνυν πάντα ταυτ', ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, δικαιοσύνης, ἀρετῆς, μεγαλοψυχίας ἐπιδείγματα.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Sennonché i benefici che, per Aristotele protetti dalle leggi, derivano dalla vita comunitaria in quanto tale, da Demostene vengono invece elargiti in senso selettivo, perché il «fare del bene» non è di tutti, ma solo di chi compie «azioni» degne di essere ricordate e direttamente dal rispetto delle leggi che integrano al loro interno e comandano anche «il merito». La giustizia diventa, da regola che è con Aristotele, metro e peso dell'azione attiva del cittadino per la città: una testimonianza politica. E allora i benefici diventano più una «ricompensa» (δωρέαι) ai meritevoli che non un vantaggio diffuso derivante dal vivere insieme [75].

Demostene lascia comprendere che la «la giustizia» si deve accompagnare a qualcosa di più del semplice rispetto passivo delle leggi: nel tempio di Atena [76] una delle iscrizioni che gli alleati vi hanno depositato recita: «Gli alleati [dedicano], per il merito e la giustizia», con i due valori, ἀνδραγαθία e δικαιοσύνη, esplicitamente messi in relazione. La ἀνδραγαθία è ovviamente connessa al «bene», ma in questa forma indica una sfumatura di impegno, di premialità superiore: 'merito', 'coraggio', 'onore', 'ardimento', ecc. Demostene ricorda questa associazione di fronte ai giudici ateniesi e li invita a riflettere sotto quel profilo, prima di emettere la loro sentenza. Si appella e si aspetta di essere compreso sulla base di quella associazione: rispettare le leggi vuol dire, per un cittadino, essere 'onorati' a fronte di un impegno [77].

Altrove la 'giustizia' viene declinata per così dire in presa diretta, in relazione a una città già matura che si interroga sulla sua gestione, più che sulla sua costituzione, ormai data per assodata e condivisa. Di fronte a quello che ritiene alla stregua di un assassino còlto sul fatto, «che ha attentato all'ordine stesso delle leggi», l'oratore esclama:

> Osservate precisamente qual è il bene ἀγαθόν delle leggi vigenti e quale invece il male κακόν del non averle rispettate. I benefici ἀγαθά delle leggi dovete sempre averli davanti agli occhi, come anche ciò che può accadere se si va contro di esse. Cosa trovereste? Follia, anarchia, prevaricazione da un lato; avvedutezza, saggezza, giustizia dall'altro. [Dem. II *Arist.* 26.25] [78]

---

[75] Dem. *Lept.* 20.164: «Votate giudici, dunque, come noi vi suggeriamo. In questo modo, chi è degno riceverà giustizia, se invece degno non è, la ricompensa (δωρέα) gli verrà tolta e pagherà la colpa che a voi parrà opportuna, secondo la legge in vigore. Solo così la città apparirà giusta e cristallina davanti a tutti».

[76] Dem. *Androt.* 22.72: οἱ σύμμαχοι τὸν δῆμον ἀνδραγαθίας εἵνεκα καὶ δικαιοσύνης; *Tim.* 24.180.

[77] Sulla τιμή come valore militante da attribuirsi a ciascun πολίτης, come segno identitario della sua 'ateniesità', ancora. Il νόμος è dunque da Demostene tradotto in termini di ἔθος, laddove la δίκη ne amministra le svariate sfumature, Wolf 1956 III.2, 332-336.

[78] Dem. II *Arist.* 26.25: οὕτω δ' ἂν ἀκριβέστατα συνθεωρήσαιτε τὸ τοῖς κειμένοις νόμοις πείθεσθαι ἡλίκον ἀγαθόν ἐστιν, καὶ τὸ καταφρονεῖν καὶ τὸ μὴ πειθαρχεῖν αὐτοῖς ἡλίκον κακόν, εἰ τά τ' ἐκ τῶν νόμων ἀγαθὰ χωρὶς καὶ τὰ διὰ τῆς παρανομίας συμβαίνοντα πρὸ ὀφθαλμῶν ὑμῖν αὐτοῖς

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

In Demostene «i benefici delle leggi» sono dei 'beni' derivati *direttamente* dalle leggi, non sono soltanto a tutela dell''ordine civile', ma sono l'ordine civile stesso [79]. La 'giustizia' è la consapevolezza di come bisogna agire da cittadino, dove il 'rispetto delle leggi' diventa 'militanza'.

Ogni spiegazione è superflua, perché nessuno degli uditori di Demostene e Isocrate ha dubbi su *come* debba essere organizzata la città, una volta che le 'leggi' sono già scritte ed elevate a modello. La città è già costituita e matura, chiamata piuttosto a fare 'blocco' contro concezioni alternative del bene pubblico. Ma come si è arrivato a questo?

Erodoto

L'alta concezione dei beni che il rispetto delle leggi può offrire, reca con sé un convitato di pietra che gli oratori di IV sec. avevano liquidato, ma che nella tradizione classica ad un dato momento era invece stato preso in seria considerazione: quello che possano essere proprio le leggi stesse ad essere 'ingiuste'. Esso era stato osservato e dibattuto in una prima fase, dopodiché il dibattito era stato in qulache modo sedato, al punto che per Aristotele lo 'stare insieme' è di per sé già un valido fondamento per giustificare le 'leggi' e risolto poi, come si è visto, nello schema demostenico per cui il rispetto delle leggi procura «benefici» di per sé.

Il Prometeo eschileo invece evoca la relatività contestuale della giustizia quando osserva, incatenato alla sua roccia: «So che Zeus è arrogante, finché ha la giustizia presso di sé […] ma un giorno lo vedrò assai più raddolcito, qualora venisse rovesciato» [80]. Una concezione siffatta, non vede τὸ δίκαιον agganciato all'ἀγαθόν, ma piuttosto all'arbitrio del dio. Insieme, esso è tutt'altro che assoluto: è problematico e fragile.

ποιησάμενοι θεωρήσαιτε. εὑρήσετε γὰρ τὴν μὲν τὰ τῆς μανίας καὶ ἀκοασίας καὶ πλεονεξίας, τοὺς δὲ τὰ τῆς φρονήσεως καὶ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης ἔργα διαπραττομένους. *id. loc.* φρόνησις σωφροσύνη δικαιοσύνη. Sull'auteticità di entrambe le orazioni contro Aristogitone e la definizione del νόμος contenuta in esse, specie a Dem. I *Arist.* 25.16, Stolfi 2004, 457-459 soprattutto n. 90, che reca un valido riassunto della *vexata quaestio*, che qui non affronteremo.

[79] Dem. I *Phil.* 4.36: ἅπαντα νόμῳ τέτακται, dove l'autore auspica che ogni aspetto della vita pubblica e militare possa essere gestito come una sorta di ritualità religiosa. E del resto i νόμοι sono per Demostene non solo dei semplici provvedimenti votati, ma delle statuizioni valoriali fondanti e organiche, un *Gesamtheit* di fatto costituzionale, «che tutti possono vedere». Wolf 1950 I, 334 e Dem. *Aph.* 29.29: ταῦτα μὲν γὰρ ἦν πᾶσιν ἰδεῖν, οἱ νόμοι. Su questa linea, specie sulla base di Dem. I *Arist.* 25.16 anche Stolfi 2004, 457.

[80] Aesch. *Prom. inc.* 189-192: οἶδ' ὅτι τραχὺς καὶ παρ' ἑαυτῷ / τὸ δίκαιον ἔχων Ζεύς, ἀλλ' ἔμπας ὀίω / μαλακογνώμων / ἔσται ποθ', ὅταν ταύτῃ ῥαισθῇ. Sullo Zeus αυτοκράτωρ che si pone da sé al di sopra dei «voleri mortali», un commento accurato dal punto di vista del diritto è in Wolf 1950 I, 375-378. Al dio fa da controparte un τὸ δίκαιον avanzato come istanza di contestazione: *Gegenanspruch* che però è reciproca, di Prometeo verso Zeus, ma anche di Zeus verso Prometeo, senza possibilità di soluzione.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Con parole assai meno 'tragiche', ma non meno efficaci, Erodoto[81] mette in luce la stessa aporia a proposito di una certa storia su Deioce, il primo re dei Medi. Erodoto racconta che vi era stato un tempo in cui tutte le città dell'Eufrate avevano ognuno una sua legge, diversa una dall'altra. Interviene però Deioce, che Erodoto non esita a chiamare «sapiente» (σοφός). Costui «si era innamorato» dell'idea di diventare «tiranno». Allora, siccome appunto egli è σοφός, si mette ad esercitare la δικαιοσύνη presso i suoi concittadini e le sue sentenze sono così «conseguenti al diritto» (κατὰ τὸ ὀρθὸν) che la voce si sparge e tutte le città lo mandano a chiamare, ansiose che sia lui a risolvere le loro numerose controversie. Una volta però attirati a sé molti clienti grazie ai suoi servizi di giustizia, all'improvviso Deioce smette di amministrare sentenze e dice a tutti che non ricomincerà più ad amministrarle, se prima non lo si farà diventare re. E allora le città, pur di ricevere la «giustizia» da Deioce, accettano il patto e lo nominano primo re dei Medi. Ma così, osserva Erodoto a questo punto, le città della Media perdono la loro αὐτονομία. E quindi la difficoltà, osserva lo storico, è la seguente: ammesso che, sovraordinata alle «leggi» particolari viga un «giusto diritto» δίκαιον κατὰ τὸ ὀρθὸν, che è quanto dire una giustizia ontologica, 'naturale'. Persino se ciò fosse vero, nemmeno applicare questa naturale giustizia è una garanzia contro l'eventuale 'ingiustizia' di chi la applica. Tanto che il comportamento del 'giusto' Deioce diventa invece 'ingiusto', quando si fa proclamare tiranno. Erodoto non mette in discussione che Deioce abbia sul serio amministrato la «giustizia» e neppure che fosse «saggio»: però, lo stesso egli non merita l'appellativo di «giusto», perché proprio per mezzo della «giustizia» vuole farsi «tiranno».

Platone

L'aporia del 'giudice ingiusto' si candida così ad essere un perfetto tema sofistico. E infatti non manca di animare le conversazioni degli ateniesi della metà del V sec. a.C., come mette in luce Platone, sia nel *Gorgia* che nella *Repubblica*.

---

[81] Hdt. 1.96-102. Questo passo è inquadrato da Wolf 1956 III.2, 38-42 part. 42 n. 2 come uno dei molteplici aspetti di un τὸ δίκαιον che per Erodoto si pone più come «soddisfazione» (*Sühne*) delle istanze particolari che non come adeguamento a un ordine cosmico. Lo studioso tedesco parla infatti (cit. 43) di *historische Relativierung*. In realtà, i successivi studi di H.J. Wolff hanno dimostrato come questa concezione della δίκη come «intervento autosatisfattorio», o «ammissibilità di un attacco» (*Durchführbrbarkeit eines Angriff*) sia una caratteristica peculiare e identitaria della concezione greca del diritto, che va quindi al di là di un generica 'neutralità' culturale dello storico Erodoto. Sull'aspetto fondante del principio di autotutela nel diritto greco e della giustizia intesa come mediazione d'interesse: Wolff 2013 (trad. A. Maffi), 97-122 part. 99-100; 1954, 407-409; Maffi 2001, 269-291 part. 281.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

La teoria esposta nel *Gorgia* [82] dal personaggio Callicle suona più o meno come segue: una volta che un tiranno (o una fazione) ottiene il potere, quello sarà il metro di qualsivoglia «giustizia». Dunque, «l'ordine» sarebbe soltanto ciò che chi governa impone ai suoi sudditi, spesso finalizzato al suo personale godimento. Secondo Socrate, manco a dirlo, la tesi di Callicle merita una schietta confutazione: «la giustizia» non può consistere nel mero «piacere» di chi la impone.

Infatti nessuno imporrebbe una legge, se non per il «bene» e «bene» è solo «ciò che fa migliorare». Ma i «piaceri», per Socrate, non migliorano proprio nulla, quando rimangono lontani da un «progetto» εἶδος, per ottenere il quale i singoli sono spinti all'azione [83].

Qui si colloca lo snodo fondamentale: in Eschilo e in Erodoto si osserva una «giustizia» collegata a qualche valutazione *esterna* all'uomo: «l'ordine» è imposto alla società da un dio, da un tiranno, oppure anche dalle ataviche costumanze, o anche dalla mediazione d'interesse. Platone invece concepisce l'uomo inserito dentro un ordine naturale, descritto per via ontologica, che si trova sia fuori che dentro di lui, in perfetta simmetria se non addirittura in simbiosi [84]. In questo modo, esistono un 'meglio' e un 'peg-

[82] Plat. *Gorg.* 496a-504d, sul cui passaggio, a parte il commento ormai classico di Dodds 1959, part. 389-390, per lo scambio tra Socrate e Callicle inteso come esempio di «noble rhetoric», ovvero di arte retorica spesa su argomenti di civica utilità, Stauffer 2006, 82-122; Tamopolsky 2010, 80-82, ma anche Gastaldi 2000, 85-105, la quale sottolinea correttamente che il punto di dissidio tra Socrate e Callicle non è tanto che prevalga «il migliore», quanto che il «più forte» sia effetivamente «il migliore». Platone ritiene che la «competenza» si veda non solo dall'abilità nel prendere il potere (superiorità di natura), ma dai benefici che si elargiscono una volta che lo si abbia conquistato (razionalità delle leggi). Ma vedere dietro questo atteggiamento un conflitto tra leggi e natura è forse già troppo. Il ragionamento è: se non fosse distratto dagli «inutili piaceri», la stessa natura spingerebbe l'uomo a procurarsi «utilità», quindi a praticare una 'giustizia di ragione', piuttosto che una 'giustizia di legge'. Il punto dirimente è che la δικαιοσύνη platonica tende a prescindere anche dalla πόλις comunitaria, per aprirsi a una più ampia esperienza teoretica, uomo-cosmo. Discende da questo aspetto, individuale e non comunitario, che per Platone i filosofi non vogliano governare e vi debbano essere piuttosto costretti. L'aporia, da tempo osservata, è studiata di recente da Phillips 2011, 108-125.

[83] Per una disamina della teoria delle ἡδοναί, presentata da Platone qui per la prima volta, ancora in forma incompleta, Dodds 1959, 309; Irwin 1995, 117; Russel 2005, 48-76. La forma matura del discorso è nel *Fedro*, dove di nuovo Socrate si misurerà con Callicle, esaminando la metafora dei due cavalli, Plat. *Phaedr.* 247-254, cf. Newell 2000, part. 9-12.

[84] La teoria platonica della «legge dell'anima» è ammessa proprio in quanto legata alla φύσις, che è un principio sì 'cosmico', ma anche materiale e oggettivo: corrisponde infatti alla «salute» fisica dell'uomo, ma anche delle cose. Wolf 1966, 223: «die politische Regel […] nicht nur gemäß dem politischen Gesetzlichen und Rechten (τὸ νομικὸν καὶ τὸ δίκαιον), sondern auch gemäß dem von Natur Rechten». Non che non venga riconosciuta la varietà delle esperienze giuridiche, i τὰ τῶν πολλῶν νόμιμα sono esplicitamente citati

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

gio' uguale per tutti (o meglio: per tutte le 'cose' del cosmo) e la 'giustizia', come anche il 'bene' e la 'virtù', si incamminano tutte nella stessa direzione.

L'affermazione che fa da termine di collegamento tra l'aspetto psicologico e quello sociale è quella per cui: «i beni sono utili, i mali dannosi» [85]. Si tratta di una convinzione profonda, di cui non è data alcuna dimostrazione. Fatto sta che Platone fa partire Socrate proprio da qui: che buono è ciò che è «utile», cattivo ciò che è «dannoso», dove entrambe le direzioni sono fissate per natura.

Se i «beni» devono essere «utili a qualcosa», dice Socrate, allora i «desideri» non lo sono affatto, perché quello che desideriamo non è in realtà la «cosa desiderata», ma piuttosto «che il desiderio in sé si soddisfi», ovvero si estingua nel «piacere» ottenuto. Ma a che cosa è mai «utile» qualcosa che poi, una volta ottenuto, si estingue? La maggior parte dei «piaceri» non dura che per breve tempo e presto ci lasciano al punto di partenza.

Non tutti i piaceri, però, sono ugualmente inutili: è qui che si comincia a parlare in termini non più psicologici, ma sociali e 'naturali'. Infatti, alla situazione dei «piaceri» che continuamente svaniscono e vanno rinnovati, Socrate passa a paragonare, per contrasto, la situazione di un artigiano [86], il quale compie sempre gli stessi gesti, eppure non rimane mai allo stesso punto nel suo lavoro; non vi rimane, perché egli si crea nella sua testa un'«immagine» εἶδος, un «ordine» τάξις su come intende mettere insieme gli elementi che ha a disposizione. Egli pure trae un certo «piacere» dal fare quel che fa: però, a differenza di chi deve continuamente ripetere sempre la stessa esperienza, ma dopo averla compiuta non si sta «meglio» di prima perché, per riprocurarsela, può solo ripeterla alle stesse condizioni di prima, l'artigiano invece ogni giorno aggiunge qualcosa, modifica la sua idea in corso d'opera, finché alla fine ottiene un «oggetto organizzato e adorno» τεταγμένον καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα, secondo Socrate sempre «migliore» di quello precedente. Questo processo, Platone lo sancisce come differenza tra «il fare» ποιεῖν come azione non strutturata e «il comporre» κοσμεῖν, come azione progettuale. Il complesso 'ordine-immagine-struttura' τάξις-εἶδος-κόσμος, chiunque potrà dire che è «vantaggioso» χρεστή. Nell'ambito del «corpo» σῶμα, avviene così con la «salute» ὑγίεια; non si rimane sempre allo stesso punto, ma più si pratica una vita sana, o si fa ginnastica, più si sta 'meglio' e si diventa forti.

(488e); tuttavia, la loro varietà per Platone non contraddice, ma piuttosto conferma che essi sono tutti τὰ νόμιμα κατὰ φύσιν (489c).

[85] Plat. *Gorg.* 499d: ἀγαθαὶ μὲν αἱ ὠφέλιμοι, καὶ δὲ αἱ βλαβεραί.

[86] Plat. *Gorg.* 503e.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Cosa succede, aggiunge allora Socrate, se lo stesso principio lo applichiamo all'«anima»? Qui il discorso socratico subisce un ulteriore salto di livello, ancora più determinante per l'ambito sociale [87].

Socrate dice: «l'ordine e il progetto dell'anima sono regola e legge […] questa è giustizia e saggezza» [88]. E spiega: il«maestro» ῥήτωρ è come l'artigiano, ma per le anime: il «buon artigiano» τεχνικὸς καὶ ἀγαθός crea le parole, dopodiché egli «adatta» alle anime degli ascoltatori sia quelle che le azioni e questa l'aggiunge, quella la toglie, secondo il proprio «criterio» νοῦν, finché non crea nelle anime dei cittadini la «giustizia» e «trasforma la in-giustizia», ἀ-δικία, facendola diventare «saggezza». All'anima come al corpo, bisogna «dare strumenti che li rendano migliori» [89].

In questo modo, la aporia di Erodoto sul tiranno che impone le leggi si dissolve: chi impone leggi per il proprio piacere, in realtà non sta imponendo nulla di veramente 'giusto', perché nulla 'migliora'. Nella prospettiva di Platone, il tiranno che impone come legge il suo piacere nella migliore delle ipotesi non sta facendo proprio nulla, perché tutto rimane come prima; nella peggiore, crea danno. È fondamentale comprendere che, per Platone, ciò è così perché vi è piena corrispondenza tra l'azione dell'uomo e la «natura» φύσις, nella quale l'attività dell'uomo è ricompresa.

Ovviamente non è questa la sede per discutere i notevoli problemi filosofici di questa posizione di Platone. A noi interessa sostanzialmente comprendere i termini della sua δικαιοσύνη, per poi verificare quanto di essa si potrà riscontrare anche in Dionigi [90].

Platone indica altrove questa attività progettuale dell'εἶδος anche con il termine σωφρονεῖν (507a-b), che avrà molto peso anche in Dionigi. Giunge a dire (508a) che gli uomini godono, in questo, una «uguaglianza geometri-

---

[87] Plat. *Gorg.* 504d-505b.

[88] Plat. *Gorg.* 504d: ταῖς δέ γε τῆς ψυχῆς τάξεσι καὶ κοσμήσεσιν νόμιμόν τε καὶ νόμος … ταῦτα δ' ἔστιν δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη.

[89] Plat. *Gorg.* 505b: ἅττα ποιεῖν ἢ ἀφ'ὧν βελτίων ἔσται.

[90] Wolff 2013 (trad. A. Maffi), 99 separa nettamente la «Dike come norma del giusto comportamento» dal corrispondente «concetto tecnico-giuridico», ritenendo poi quest'ultimo originario rispetto all'altro. Il ragionamento 'storico' non viene forse spiegato a dovere, ma è probabile che l'autore tedesco stia appunto relazionando il concetto 'erodoteo' con quello 'platonico'. È probabilmente non così utile ragionare sull''originarietà' dei concetti; tuttavia, la questione culturale obbliga lo studioso a tenere separati i due ambiti: qui del 'senso della giustizia' come argomento di storia culturale, se si vuole di mentalità, non di tecnica giuridica. Per quanto, è possibile che la separazione teorica risponda più a un'esigenza di 'rappresentazione' che non di 'vita vissuta'. Bisognerebbe indagare più a fondo i legami tra 'tecnica' e mentalità: ma non è un'indagine che è possibile compiere in questa sede. Ci limitiamo a segnalare che H.J. Wolff si dimostra un consapevole lettore di questa condizione teorica.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

ca» γεωμετρικὴ ἰσότης con gli dèi, perché entrambi sono capaci di dare un κόσμος alle loro azioni, sia quelle private che quelle maturate nella κοινωνία.

La questione viene in seguito di nuovo approfondita nella *Repubblica* [91], dove si analizza il verso attribuito al poeta Simonide:

> ὀφειλόμενα ἑκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι.
> il giusto è dare a ciascuno ciò che lo avvantaggia.

Di nuovo si segnala il legame tra 'giustizia' e 'utilità' intesa come miglioramento. Socrate distingue il significato della parola ὀφειλόμενον «vantaggioso» dal προσῆκον «opportuno»: l'ὀφειλόμενον non può essere, dice Socrate, un'azione che cambia contenuto a seconda dell'interlocutore [92].

I suoi amici, infatti, suggeriscono a Socrate che il «giusto» potrebbe talvolta anche recare un «danno», come ad esempio quando uno dice che è «giusto» far danno a un «nemico». In tal caso, gli amici suggeriscono a Socrate che ὀφειλόμενον è sinonimo di προσῆκον, ovvero «dare ciò che è opportuno riservare», a seconda della persona che si ha di fronte: se un amico il bene, se un nemico il male.

Socrate però, su questo non è d'accordo e la spiegazione [93] che dà è problematica, ma è la seguente: ogni cosa non può servire, insieme, a quella

---

[91] Plat. *Resp.* 331e-335e. Per un commento puntuale a tutto il dialogo tra Socrate e Trasimaco, si segnala Stauffer 2001, 57-68. Si è ipotizzato che, a differenza del *Gorgia*, la tesi di Trasimaco operi qui un collegamento tra δύναμις e νόμος, quindi si configuri come «legal power», Annas 1988, 35-38, il che riecheggia la questione mossa da Erodoto a Deioce.

[92] Wolf 1966, 316-317 traduce così: «Jedem das Geschluldete zu erstatten, das ist recht». Intende quindi τὰ ὀφειλόμενα come *Geschuldete* e più oltre προσῆκον come *Gebührend*, dopodiché sottolinea il 'rapporto interpersonale', *Verkehrt* tra chi subisce un βλάβη e sulla base di questo chiede una δίκη satisfattoria. L'adozione di questa spiegazione 'tecnica' del passaggio simonideo, tuttavia, inserita nello specifico del passo platonico non è motivata in modo univoco, soprattutto perché l'autore stesso, alla nota 5 del suo stesso testo (p. 316), segnala esplicitamente che il significato di δικαιοσύνη può avere, invece, senso assai più ampio proprio a *Resp.* 1.332e-351b, in cui la definizione è inserita e in quella sede concede che χρήσιμον possa essere tradotto con *Brauchbarkeit* e ὠφελεῖν con *nützen*. Prova ne sia che a 345d-e Platone accosta la δικαιοσύνη alla più generica ἀρετή, assai opportunamente tradotta da E. Wolf con il termine *Gemeinschaftstüchtigkeit*, «efficienza comunitaria». Pertanto, una traduzione in senso ampio (ovvero: non-tecnico) dell'intero passo è legittimata.

[93] Questa osservazione pare distaccare definitivamente il pensiero platonico da una concezione esclusivamente 'satisfattoria' del diritto. Le parti infatti, a questo livello, non sono più coinvolte in una trattativa di relazione esclusivamente vicendevole, ma vengono entrambe ricondotte a quello che pure Wolf stesso (*ad loc.* 317) sostiene come *Wesenart*, «carattere naturale». Si può discutere se una tale divergente concezione fino a che punto sia esclusivamente platonica, o in che modo venisse recepita dal suo pubblico. Rimane però che essa è da porsi in questo modo e solo residualmente la si può inserire in un discorso basato sulla reciprocità delle istanze, tanto meno sul *Selbsthilfe* su cui tanto ha insistito J.H. Wolff.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

cosa e al suo opposto. Simonide non può aver detto che la giustizia serva una volta come «vantaggio» e l'altra come «danno», perché sarebbe come dire che i «giusti» sono tali solo alcune volte e altre no. Simonide dice allora, secondo Socrate, che «il giusto» è stato creato per «avvantaggiare» e quindi deve avvantaggiare sempre, anche il nemico.

A questo punto, interviene Trasimaco a proporre una definizione alternativa: cioè che «il giusto» sia sì «l'utile, ma del più forte» e che il «la struttura» κόσμος e «l'ordine» τάξις, nel quale era fiorito il concetto di giustizia, sia solo una manipolazione per ingannare i deboli e imporre la volontà di chi è superiore [94]. Con una brillante ed articolata argomentazione che ricoprirà tutto il resto del Libro I, Platone confuta questa tesi. Il meccanismo è in sostanza uno sviluppo di quello che già aveva messo in campo nel *Gorgia*.

Che l'argomentazione di questo lungo ragionamento presenti notevoli problemi dentro di sé, non è il nostro caso discuterlo. Quello che intendiamo discutere qui è il convincimento di Platone, ispirato da Simonide, per cui «la giustizia» e «il giusto» consistono nel «recare vantaggio a ciascuno». Il ragionamento che 8serve a giustificare questo assunto, dipende dal modo peculiare in cui Platone usa lo strumento dialettico. Ma la sua convinzione profonda non necessita di alcuna giustificazione, è essa stessa un dato storico. È anzi assai feconda, perché in questa forma sintetica è molto più facile confrontarla con quella degli altri autori. Sintetizziamo dunque il pensiero di Platone, senza troppo curarci dei problemi connessi: Platone pensa che «la giustizia» e «il giusto» costituiscano un «ordine», o un'«immagine» di ciò che reca «miglioramento» a ciascuno. Essa è veicolata dalla parola e trasmettere tale «immagine» è il preciso compito del «maestro», il quale trova qui una sua funzione sociale, forse addirittura professionale. Egli è definito infatti un τεχνικός. È evidente però come la concezione della giustizia in Platone, ma anche quello che si è visto in Erodoto, non sia del tutto collimante con quella della generazione successiva, di Aristotele e Demostene. Con questi la cultura smette di interrogarsi, come invece fanno Erodoto e Platone, sull'«utilità» e sul «vantaggio» e, invece, eleva a «giustizia» il fatto in sé di avere delle «leggi». Inoltre, la «comunità» smette di essere legata alla «natura» dell'uomo e del cosmo e si trasforma in puro dato politico. Specie con Demostene, la «giustizia» cessa di essere «vantaggiosa» di per sé e sempre, anche al di fuori della comunità. Da mezzo per istituire la πολιτεία [95], essa di-

---

[94] τὸ τοῦ κρεῖττονος συμφέρον. Si segnala il parallelo con il dialogo dei Meli in Thuc. 5.84-116, studiato nel dettaglio da Vimercati 2008, 463-503. Al di là delle reciproche posizioni la corrispondenza è per lo meno una dimostrazione in più che il tema del 'più forte' doveva essere all'ordine del giorno nell'Atene della fine del V - inizio IV sec. a.C.

[95] A conferma di questa conclusione, ci arrivano per altre vie: Kim 2012, 145-153; Woodruff 2012, 89-101.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

venta invece una conseguenza della stessa. Ogni «ordinamento» produce le sue leggi ed esse vanno rispettate di per sé, buone o cattive che siano, perché solo se si rispettano allora l'ordinamento tiene (e si rimane autonomi: ché questo è il vero problema di Demostene). Gli aspetti etici e psicologici, così importanti per Platone, sono quindi in seguito messi ai margini. Gli aspetti invece politici e di militanza vengono al contrario in primo piano [96].

1.2.2. *La «giustizia» di Dionigi nelle sue accezioni: né Polibio né Cicerone*

Una volta preso atto di come gli scrittori greci di V-IV sec. a.C. si pongono nei confronti della «giustizia», passiamo adesso ad analizzare cosa intenda con questo termine Dionigi di Alicarnasso. Si osserva che a lui manca la certezza apodittica di un Aristotele o di un Isocrate su cosa sia «la giustizia» e quali siano le sue implicazioni. Piuttosto, preferisce mescolare in modo variegato tutte le definizioni che abbiamo in precedenza discusso. Dice così in uno dei passi più indicativi in questo senso, che per altro già abbiamo analizzato in altri contesti:

> [1] Mi piace molto quest'uomo (Romolo) anche per altre ragioni, che vado a illustrare. Egli era convinto che vi sono dei motivi fondamentali (αἰτίας) se le città sono abitate come si deve (καλῶς οἰκεῖσθαι). Sono quelli di cui tutti gli uomini che fanno politica (πολιτικοί) blaterano, ma di cui ben pochi dispongono. Primo, l'accortezza (εὔνοια) nei confronti degli dèi: solo quando c'è quello, ogni impresa umana va per il meglio. Secondo, la saggezza e la giustizia (σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη): quanto più c'è concordia (ὁμόνοια), tanto meno si danneggiano gli uni con gli altri, perché allora non misurano il benessere (εὐδαιμονία) su vergognosi piaceri (ἡδοναῖς), ma sul bene (καλῷ) [cf. Platone]. La nobiltà d'animo (γενναιότης) nei confronti dei nemici e tutte le altre virtù (ἀρεταί), Romolo volle che fossero al terzo posto. [2] Perché ciascuno di questi benefici (ἀγαθά) non si ottengono da soli, ma riconobbe che sono le leggi ambiziose (νόμοι σπουδαῖοι) e l'impegno nel praticare gli strumenti più efficaci (ζῆλος ἐπιτηδευμάτων καλῶν) che mettono alla prova una buona città (ἀγαθήν πόλιν), esercitata nella sapienza (εὐσεβῆ), nella saggezza (σώφρονα) e nella giustizia (τὰ δίκαια) [cf. Demostene e Aristotele], per affrontare i nemici. Questa fu la grande visione che ebbe (πολλὴν ἔσχε πρόνοιαν) quando fondò il suo potere con gli auspici di dèi e di démoni. [*AR* 2.18.1-2] [97]

[96] Il rapporto tra comunità, legge e senso del giusto come utilità ai bisogni è efficacemente descritto da Rohr 2007, 8 n. 37, sulla base anche di Demandt 1993, 77-80.

[97] *AR* 2.18.1-2: [1] ταῦτα τε δὴ τοῦ ἀνδρὸς ἄγαμαι καὶ ἔτι πρὸς τούτοις ἅ μέλλω λέγειν, ὅτι τοῦ καλῶς οἰκεῖσθαι τὰς πόλεις αἰτίας ὑπολαβών, ἃς θρυλοῦσι μὲν ἅπαντες οἱ πολιτικοί,

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Abbiamo già espresso alcuni commenti su questo passo, a proposito del καλόν καὶ ἀγαθόν. Abbiamo illustrato in quel caso come quei valori dipendessero, per Dionigi, dagli effetti duraturi delle azioni e, pertanto, fossero connessi, in particolare, con le conquiste [98].

In questo luogo, a patto di tenere presente l'analisi sinora compiuta su «la giustizia» negli autori classici, è possibile osservare come Dionigi connetta nel modo più creativo la visione di Platone, di Aristotele e Demostene, tutte a pari grado e come poi, su questa base creativamente 'imitativa', aggiunga qualcosa di suo che in quegli autori non c'è.

Dionigi sceglie dunque il Platone del *Gorgia*, laddove afferma che «il benessere non si misura sui vergognosi piaceri». Sceglie l'Aristotele della *Politica*, laddove afferma che i «benefici non si ottengono da soli», ma le «leggi» servono a vegliare su di essi. Sceglie il Demostene della *contra Leptine* laddove invoca, per il cittadino, «l'impegno nel praticare gli strumenti più efficaci» che, legato alla retorica della «buona città», è esattamente ciò che Demostene intende per il «fare bene», di chi contribuisce al bene della «città».

E tuttavia, in Dionigi spunta un valore che nei classici ateniesi non compariva: il legame tra «giustizia» e «concordia». L'ὁμόνοια è in Dionigi il valore più centrale di tutta la vicenda costituzionale romana [99], probabil-

---

κατασκευάζουσι δ' ὀλίγοι, πρῶτον μὲν τὴν παρὰ τῶν θεῶν εὔνοιαν, ἧς παρούσης ἅπαντα τοῖς ἀνθρώποις ἐπὶ τὰ κρείττω συμφέρεται, ἔπειτα σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην, δι' ἃς ἧττον ἀλλήλους βλάπτοντες μᾶλλον ὁμονοοῦσι καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οὐ ταῖς αἰσχίσταις μετροῦσιν ἡδοναῖς ἀλλὰ τῷ καλῷ τελευταίαν δὲ τὴν ἐν τοῖς πολέμοις γενναιότητα τὴν παρασκευάζουσαν εἶναι καὶ τὰς ἄλλας ἀρετὰς τοῖς ἔχουσιν ὠφελίμους οὐκ ἀπὸ ταὐτομάτου παραγίνεσται τούτων ἕκαστον τῶν ἀγαθῶν ἐνόμισεν, [2] ἀλλ' ἔγνω διότι νόμοι σπουδαῖοι καὶ καλῶν ζῆλος ἐπιτηδευμάτων εὐσεβῆ καὶ σώφρονα καὶ τὰ δίκαια ἀσκοῦσαν καὶ τὰ πολέμια ἀγαθὴν ἐξεργάζονται πόλιν· ὧν πολλὴν ἔσχε πρόνοιαν τὴν ἀρχὴν ποιησάμενος ἀπὸ τῶν περὶ τὰ θεῖα καὶ δαιμόνοια σεβασμῶν.

[98] Al di là delle comprensibili differenze messe in luce da Gozzoli 1976, 149-176, Dionigi è anche d'accordo con Polibio. L'imperialismo deve giustificarsi con un contenuto che sia legato alla πολιτεία. Qui si mettono in lista tre caratterisriche di essa: (1) pietà verso gli dèi (τὴν παρὰ τῶν θεῶν εὔνοιαν); (2) σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη, di cui dovremo dire qualcosa in questa sede; (3) confronto con i nemici (γενναιότης).

[99] Si veda su questo Delcourt 2005, 279-287. Il paradigma per la comprensione di questo termine è senz'altro Arist. *Eth. Nic.* 1167a, dove il filosofo fa degli esempi concreti di cosa significa πράττειν τὰ κοινῇ δόξαντα e distingue sotto questo profilo la ὁμόνοια dalla ὁμοδοξία, che è la convergenza solo su alcune credenze, ma non implica anche il τὸ φιλικόν, che per Aristotele è attiva affiliazione su scopi comuni. Ci si è piuttosto interrogati (Maffi 2011, part. 25) se il πᾶσι che Aristotele inserisce nel testo obblighi a pensare che solo l''unanimità' sia testimonianza di ὁμόνοια. Non è necessario: in realtà, con i suoi esempi Aristotele parrebbe significare che la ὁμόνοια si realizzi quando c'è un'azione di fondo condivisa, pur lasciando margine di differenziazione sui dettagli della proposta, consentendo quindi approvazioni 'a maggioranza', senza che la minoranza si senta esclusa dalle decisioni prese, in quanto comunque vige tale condivisione di fondo. Ma rimane

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

mente quello che maggiormente lo motiva a scriverla. Di questo, però, ci occuperemo a lungo in seguito. A noi qui interessa l'innovazione rispetto ai modelli, la quale consiste nel connettere il sistema 'beni-leggi-azioni', desunto dalla letteratura classica, a una seconda connessione, stavolta nuova: la «grande visione» connessa al creare «concordia». A questa connessione tiene dietro un'intenzione precisa che manca nei tre autori che gli ispirano il passo (Platone, Aristotele, Demostene): la possibilità letteralmente di inventarsi (è questa la πολλὴ πρόνοια, «grande visione»), delle leggi che ottengano la ὁμόνοια tra le sue priorità.

Questa novità va infatti collegata alla specifica situazione narrativa nella quale Dionigi spende questi due collegamenti, il vecchio e il nuovo: è Romolo con la sua precisa azione, archetipo di ogni «saggio governante» σοφὸς ἄρχων, a inventare una nuova tradizione, per il preciso scopo costruttivo che vuole ottenere. A differenza di ciò che pensa Isocrate [100], che ai «re» assegna l'insegnamento delle «leggi», in modo da proteggere valori preesistenti, ma non la loro creazione, Dionigi pensa invece che il re, se vuole ottenere gli effetti voluti, le «leggi» debba proprio inventarsele. Chiama infatti quelle create da Romolo «leggi ambiziose»: ovvero, scelte per un fine progettato, proprio alla maniera dell'«artigiano» che Socrate descriveva nel *Gorgia*. Il Romolo di Dionigi, a differenza di Teseo in Isocrate, non è uno «che insegna ciò che anche lui segue» e quindi già esiste nella tradizione. Tutt'altro: è piuttosto uno che «ha una grande visione», che ancora non esiste. Egli la legge se la deve inventare.

In questo modo, però, la «giustizia» viene separata dalla sua base 'naturale'. La novità risalta particolarmente a confronto con il pensiero di Platone, ma ancora di Polibio, per cui «principio e fine della giustizia è la teoria di ciò che il dovere può imporre» [101]. Alla base di questo «dovere» ci sono comportamenti sì sociali, ma comunque intesi come insiti nella 'natura' dell'uomo: rispettare chi aiuta, disprezzare chi reca danno. Polibio è estremamente preciso [102]: lo «sdegno» sociale è naturale nell'uomo perché, tra tutti gli animali solo l'uomo, dotato di «mente e raziocinio» può guardare agli altri uomini pensando che quello che di male (il 'danno') accade loro potrebbe un domani capitare anche a lui. Non solo l'uomo è animale

---

che Aristotele non si sente obbligato a precisare le stesse nostre sfumature di pensiero, anche perché probabilmente non si pone qui il problema 'formale' – che per noi invece salta subito agli occhi – ma piuttosto quello sostanziale. Una decisione approvata, per lui vincola comunque 'tutti', in quanto comunità. A decisione presa, la 'minoranza', qualora si ostinasse, si porrebbe fuori dalla comunità.

[100] Isoc. *Panath*. 12.128.

[101] Pol. 6.6.8: τοῦ καθήκοντος δυνάμεως.

[102] Pol. 6.6.4.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

sociale e distingue il «meglio» dal «peggio»: l'uomo è animale 'empatico', perché vede le esperienze degli altri come fossero le proprie. Il «raziocinio» λογισμός di Polibio è più che una 'razionalità calcolante': è un sentimento di 'buon senso', capace di collegare il «mio» al «tuo».

L'idea che la «giustizia» sia insita nella «natura» e che l'uomo dovrebbe semplicemente riscoprirla, in Dionigi è sostituita dal benefico arbitrio di un sovrano, il quale imposta in prima persona «le leggi» più adatte a procurare il «vivere civile» καλῶς οἰκεῖσθαι. A questo punto, però, le «leggi» hanno perso la loro autonomia di procurare loro i «beni», ma piuttosto questi ultimi sono costruiti e organizzati dall'«uomo politico» ἀνὴρ πολιτικός e le «leggi», di conseguenza, rese strumentali per ottenere «benefici».

Nel testo storico di Dionigi assistiamo quindi a un intreccio tra «giustizia» e «liberalità» φιλανθρωπία, dove quest'ultima è la quintessenza della legislazione romulea prima, serviana poi e, più in generale, delle riforme considerate più orientate al «salvare la città» [103]. La priorità della «liberalità» φιλανθρωπία sulla «giustizia» diventerà poi una costante nel giudizio sulle lotte plebee, dove i conservatori come Appio Claudio si appellano al rispetto della «giustizia tradizionale» qualificata come δίκη, mentre i «i paladini del popolo» φιλοδημώτατοι si appellano invece alla «liberalità» φιλανθρωπία, che sola procurerà la «concordia» [104]. Di questa sfida avremo in seguito modo di parlare più nel dettaglio, ma il discrimine da comprendere in questo punto del ragionamento è che la competizione tra φιλανθρωπία e δίκη è motivata dalla più efficace azione, secondo Dionigi, del creativo intervento personale (non per forza autoritario, ma anche condiviso e concordatario), rispetto al semplice adeguamento a una 'natura' data una volta per tutte.

Non che la la tradizionale giustizia aristotelica (distributiva o correttiva che sia) non sia da Dionigi riconosciuta: il re Numa [105], ad esempio, sui «contratti di credito» τὰ σύμβολα impone ai Romani di rispettare sempre i contratti presi, nel nome divino di Themis e Nemesis, divinità ispirate alle Erinni ateniesi. Diongi ritiene questa disposizione una delle più utili alla «stabilità» εὐκοσμία dei Romani. Ciò nonostante, tutta la vicenda dei moti

---

[103] Sulla φιλανθρωπία in Dionigi vd. oltre, dove le verrà dedicato un apposito paragrafo.

[104] Senatori del calibro di Tito Larcio (*AR* 6.36.1) e Appio Claudio (*AR* 6.60.2) difendono nient'altro che la δίκη quando pretendono che i debiti vengano ripagati. Ma Dionigi fa comprendere che questa non è la strada dell'ὁμόνοια. Il conciliatore Manio Valerio (6.71) ricorda ai plebei arroccati sull'Aventino di tener conto che i senatori vogliono trattare perché hanno «rinunciato ai δίκαια» (δίκαια μειονεκτεῖν), ma sono orientati alla χάρις.

[105] *AR* 2.75.1-4.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

plebei va apparentemente in senso differente e chi difende la δίκη viene paradossalmente sconfitto, in nome di un livello superiore di «buon governo». L'intervento volontario batte quello basato sul 'vantaggio naturale' (Platone) e sull''ordine politico' (Aristotele), perché l'equilibrio che si vuole ottenere non è percepito più come raggiunto a priori, nella 'natura' o nelle 'leggi' ereditate.

Queste soluzioni sono da Dionigi lasciate da parte perché il suo cruccio – cruccio che gli viene dalle aporie della storia romana, non di quella greca – è la questione della «concordia» ὁμόνοια, posta nei termini che i cittadini possano a tal punto avversarsi tra loro da distruggere la loro stessa intesa comunitaria, disfacendo la città dall'interno. Si rende conto ad esempio che le leggipossono anche tracollare *dall'interno*, a prescindere se vengano rispettate o no. Questo problema Platone, Aristotele e Demostene non se l'erano mai veramente posto. Piuttosto Cicerone, con viva angoscia, ci si era cimentato e l'aveva definito in modo magistrale nel Libro I del *de Re publica*, poi però nemmeno lui l'aveva risolto (anche di questo parleremo in seguito). Dionigi, invece, una soluzione pensa di trovarla: la necessità di creare una visione, una «volontà» – qui usa πρόνοια, altrove userà la parola προαίρησις – che organizzi l'«ordinamento» con «leggi ambiziose» (perciò 'nuove', la καινὴ πολιτεία), volte a cimentare la «concordia» degli abitanti fin dall'inizio.

Quella che il Romolo di Dionigi si propone è un «ordinamento rinnovato» che abbia nel suo statuto come prioritaria la «concordia» civica. Non dovrebbe sfuggire al lettore l'effettiva novità di questa impostazione, perché implica – lo vedremo meglio in seguito – un'idea di 'cittadinanza' che prima non si era ancora mai vista: a senso doppio. Non c'è più solo, date le leggi, l'obbligo, il merito o l'impegno del cittadino a rispettarle. Il discorso sulla concordia prioritaria e originaria nella 'costituzione' conduce il lettore a riflettere sulla possibilità di leggi che, al fine di mantenere la concordia, cerchino anche una legittimazione 'di ritorno' *da parte* del cittadino. Quelle di Romolo sono definite «leggi ambiziose» perché dietro di esse, come l'artigiano platonico, c'è un «uomo saggio» ἀνὴρ σοφός che pensa al «meglio». Non c'è solo la tradizione, ma anche una costruzione sapiente e creativa, insieme a un cittadino che non solo rispetta, si batte, difende, ma anche avanza delle istanze, perché le leggi siano non solo sovrane, ma anche riconosciute da tutti.

Non andremo troppo per le lunghe in questa sede, perché il discorso di Dionigi sulla giustizia verrà in seguito integrato nel più ampio discorso della pace civica e del processo più adeguato a procurarla, argomento dei prossimi capitoli. Tuttavia, già adesso si osserva come il concetto di giustizia in Dionigi viola tutte le regole che gli autori precedenti si erano dati su

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

di essa. Nel senso in cui quegli autori la intendevano, non viene più indicata come strada principe della convivenza sociale, ma al contrario viene da Dionigi sentita semmai come un possibile ostacolo (δίκη è contrapposta alla φιλανθρωπία), se mal praticata, alla riconciliazione. Le tradizioni comunitarie, fondamento delle leggi aristoteliche, articolate per diverse *Costituzioni*, recepite come identitarie da Demostene e degne di militanza, vanno superate per calarsi in una nuova ottica che possa tenere insieme istanze assai divergenti e culture alternative.

1.2.3. *Μετριότης: il 'senso della misura' come metro politico*

Alleghiamo al discorso appena compiuto sulla giustizia anche qualche parola sul temine, lontano per radice, ma in Dionigi affine per contenuto, di «equilibrio» μετριότης, lat. *aequitas*. Infatti, non potrebbe esistere peggiore traduzione di questo concetto quanto quella di 'giusto mezzo', nel senso di un 'contenimento delle misure'. Si è discusso spesso se l'*aurea mediocritas* [106] o anche i *certi fines recti* [107] oraziani vadano interpretati in senso epicureo. A giudicare da alcuni luoghi d'interesse, se non proprio politico, almeno pubblico, si potrebbe dare risposta negativa [108]. Del resto, l'afflato epicureo in Orazio potrebbe anche essere poco più che una posa [109]. Quanto però al pensiero epicureo in quanto tale, in Epicuro il «piacere» ἡδύ è una sensazione fisica che non può più essere mediata dall'«ordine» τάξις, ma viene piuttosto 'inutilmente' perseguita, perché non appena lo è, nell'immediato si dissolve. Il concetto in sé, l'abbiamo visto, era già platonico. Solo che in Epicuro l'intero progetto razionale dell'uomo viene fatto rientrare in uno stato psicologico di «attesa» προσδοκώμενον. L'«attesa» è qualcosa che non-c'è-ancora, quindi non capace di restituire alcun «piacere» ἡδύ: «l'attesa invano ci affligge» [110]. E qualsiasi azione umana, anche la più nobile e virtuosa, non si rivela nient'altro che «attesa» di qualcosa che ancora non c'è. Ma l'«equilibrio» μετριότης era in Platone parola connessa proprio a questo progetto razionale, perché andava a comporre gli elementi che servono ad ottenere lo scopo. Se l'ottenimento diventa vano perché sempre sfuggente, a che cosa servirebbe più tale «equilibrio»? E infatti Epicuro, nonostante il senso sia lo stesso di quello di Orazio, non pare

[106] Hor. *Od*. 2.10.5.
[107] Hor. *Sat*. 1.1.106.
[108] Gantar 1972, 5-24.
[109] «Almost a cliché» la defnisce Porter 1987, 250, sulla base del commento di Nisbet-Hubbard 1978, 160-161.
[110] Epic. *Men*. 125; 127.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

conoscere il termine «equilibrio» μετριότης, probabilmente proprio perché non vuole che lo si identifichi con l'omologo platonico.

Al contrario di Epicuro e di Orazio, su questo termine Dionigi segue, stavolta in modo piuttosto pedissequo, la lezione di Platone e Aristotele, per i quali l''equilibrio' assume tutt'altra valenza. Essa consiste in una qualità inerente al calibrato utilizzo delle proprie diverse facoltà in funzione di un fine, perciò è la più vicina possibile al «progetto» e alla «struttura» che abbiamo visto considerata parte integrante del «bene» platonico.

Nella *Politica* [111] Aristotele discute i vari tipi di monarchie, democrazie e oligarchie. Tra queste ultime, dice lui, ce n'è una in particolare:

> Quando gli eletti sono scelti sono secondo onori equilibrati (μετριωτέρων) e, proprio perché gli onori sono secondo equilibrio (μετριωτέρων), non cambiano ciò che la legge proibisce ma la osservano ed è concesso a chi dall'esterno consegue onore di parteciparvi; allora tale tipo di oligarchia è sempre sì una oligarchia, però 'civile', (πολιτική ὀλιγαρχία), in quanto applica l'equilibrio (μετριάζειν). [Arist. *Pol.* 4.1298a] [112]

Aristotele sta dicendo qui non già soltanto che non bisogna esagerare con gli «onori» per un gusto della moderazione, in sé e per sé; piuttosto, sta dicendo che il peso degli «onori» nelle oligarchie deve essere funzionale alla collegialità del potere. L'«equilibrio» non è fine a se stesso, ma funzionale a un obiettivo: la collegialità delle decisioni [113].

Questo pensiero completa molto bene quanto anche Platone osserva nelle *Leggi*, a proposito delle contestazioni in materia agraria:

> I proprietari vogliono poi molti clienti (ὀφειλέτας) e vogliono con questi fare comunanza secondo misura, anche se sono poveri. [736e] E ora condonano, ora redistribuiscono, comunque si avvalgono di un certo equilibrio (μετριότης), in modo da rendere la povertà (πενίαν) non una diminuzione

---

[111] Arist. *Pol.* 4.1298a. Ma anche *Eth. Nic.* 1106a, dove fa capire la differenza tra «media oggettiva» e «giusto mezzo» soggettivo. Natali 1989, 54 mette in relazione con la μετριότης anche il discorso sul τὸ ἴσον di *Met.* 1056a (e Plat. *Euthyd.* 306a). Su questa base contesta ad Hartmann 1926, 592-593 la definizione di *Wertsynthese*, perché avrebbe come opposto solo degli «excesses», ma senza alcun «opposite». In realtà, una cosa non pare escludere l'altra: la μετριότης è *sia* sintesi di valori, *che* condanna dell'eccesso, in quanto è sintesi e contenimento delle facoltà intellettive, perché *orientate su* un fine.

[112] Arist. *Pol.* 4.1298a: ὅταν μὲν γὰρ ἀπὸ τιμημάτων μετριωτέρων αἱρετοί τε ὦσι καὶ πλείους διὰ τὴν μετριότητα τοῦ τιμήματος, καὶ περὶ ὧν ὁ νόμος ἀπαγορεύει μὴ κινῶσιν ἀλλ' ἀκολουθῶσι καὶ ἐξῇ κτωμένῳ τὸ τίμημα μετέχειν ὀλιγαρχία μὲν πολιτικὴ δέ ἐστιν ἡ τοιαύτη διὰ τὸ μετριάζειν.

[113] Aristotele è il filosofo per eccellenza della μετριότης, ma non è questa la sede per discuterne a fondo. Nel 1995 la rivista *Apeiron* ha dedicato a questo aspetto l'intero Volume 28. Ci si limita a ricordare McCullagh 1995, 155-174.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

> di proprietà altrui, ma un aumentare la ricchezza propria. Questa è infatti la prima ragione di salvezza (σωτηρίας) per la città, solo su questa base è possibile costruire qualsiasi struttura politica (κόσμον πολιτικὸν) che si adatti all'ordinamento. [Plat. *Leg.* 5.736d-e] [114]

L'autore qui non sta pensando a un discorso nello specifico agrario, ma sta facendo un esempio di cosa significa amministrare con questa particolare virtù che Cicerone traduce con *quae fiunt quaeque dicuntur ordine et modo, in quo inest modestia et temperantia* [115].

Il motivo cogente del perseguire un «equilibrio» non è un moralistico contenimento delle passioni in quanto tale, ma l'orientamento delle stesse ad un fine che costituisce «vantaggio», χρηστόν. L'«equilibrio» tiene insieme l'animo concentrato su un obiettivo [116], per cui i pensieri da astratti si fanno concreti, finalizzano gli sforzi, «senza eccedere» sì, ma non già da se stessi o da parametri sovraordinati, bensì dall'obiettivo concreto. Il primo requisito dell'«uomo democratico» in Platone è l'inconcludenza [117], in quanto si fa trascinare da tante forze diverse [118], mentre l'«uomo oligarchico» è guidato solo dai piaceri utili e necessari. Ma l'inconcludenza del «democratico» è proprio dovuta, per Platone, al non consentire all'«equilibrio» di agire dentro di lui, finalizzando la sua attività su un obiettivo.

Dionigi esprime la sua concezione della μετριότης in *AR* 2.44.3, a proposito del *Ratto delle Sabine*. Dopo aver descritto il rapimento delle ragazze da parte dei giovani Romani, interroga il lettore su quale sarebbe potuto essere, da parte dei Sabini, l'atteggiamento migliore per ripianare il dissidio. E osserva che i Sabini si sbagliano a pensare che: «di fronte a gesti di arroganza αὐθάδεια, pur nei confronti di un avversario già pronto alla pace, non si dovesse manifestare equilibrio μετριότης, ma ostinazione βαρύθης».

Il senatore Tito Larcio dopo la Battaglia del Regillo esorta i senatori a comportarsi «con benevolenza ed equilibrio» [119]. Non solo si devono evitare rappresaglie da parte degli sconfitti, ma ricordarsi la prospettiva della controparte, tenere in conto che «a tutte le città è connaturato il desiderio

---

[114] Plat. *Leg.* 5.736d-e: κεκτημένων δὲ καὶ ὀφειλέτας αὑτοῖς πολλοὺς ἐθελόντων τε τούτων πῃ τοῖς ἀπορουμένοις δι' ἐπιείκειαν κοινωνεῖν, τὰ μὲν ἀφιέντας, τὰ δὲ νεμομένους ἁμῇ γέ πῃ τῆς μετριότητος ἐχομένους καὶ πενίαν ἡγουμένους εἶναι μὴ τὸ τὴν οὐσίαν ἐλάττω ποιεῖν ἀλλὰ τὸ τὴν ἀπληστίαν πλείω. σωτερίας τε γὰρ ἀρχὴ μεγίστη πόλεως αὕτη γίγνεται καὶ ἐπὶ ταύτης οἷον κρηπῖδος μονίμου ἐποικοδομεῖν δυνατὸν ὅντινα ἂν ὕστερον ἐποικοδομῇ τις κόσμον πολιτικὸν προσήκοντα τῇ τοιαύτῃ καταστάσει.

[115] Cic. *de Off.* 1.5.15.

[116] Plat. *Resp.* 8.560c.

[117] Plat. *Resp.* 8.560d: parla di ἀσωτία, legata ovviamente agli ἀνωφελῶν ἐπιθυμιῶν.

[118] Plat. *Resp.* 8.561e, dove lo chiama anche ἀνὴρποικίλος ἰσονομικός, nel senso che pratica i piaceri tutti allo stesso modo.

[119] εὐμενῶς καὶ μετρίως, *AR* 6.19.1-3.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

della libertà ἐλευθερία». Più oltre Spurio Cassio associa l'«equilibrio» alla φιλανθρωπία [120], anche se poi i senatori preferiranno la *sententia* di Larcio alla sua. La stessa associazione la ritroviamo anche ad *AR* 7.33.1, dove il tribuno Sicinio ammette anche lui l'associazione di «equilibrio e liberalità» mostrata dal console Minucio, anche se dovrà poi tentare di aggirarla per i suoi obiettivi, da Dionigi tutt'altro che condivisi.

L'argomento principe dove secondo Dionigi si richiede «equilibrio» è poi la questione dei debiti. Persino gli stessi prestatori, in Dionigi, vengono a riconoscerlo come valore e lo contrappongono al δίκαιον: essi riscuotono «il giusto», ma anche da soli si rendono conto che ciò non è «equilibrato» μέτριον, almeno di fronte alla carestia [121]. La battaglia per i debiti diventa pertanto, in Dionigi, la battaglia per «un equilibrio»: né far pagare, né condonare i debiti, ma far pagare solo quanto basta a mantenere coesa la cittadinanza. Come si vedrà più nel dettaglio in seguito, non è la stessa cornice politologica con cui lo stesso problema viene risolto da Livio e Cicerone.

Il conciliante *Discorso di Menenio Agrippa* [122] suggerisce il τὸ μέτριον per ben 3 volte come produttivo fondamento del nuovo accordo, talvolta associato al χρηστόν, talvolta al φιλάνθρωπον. Lo ripropone anche l'intransigente Appio Claudio [123], purché limitato a chi non si ribella e, ancora, esso viene avanzato da Manio Valerio [124] alla stessa plebe, come premessa a qualsiasi dialogo. A considerare il ruolo trasversale di questa particolare virtù nella ricerca di un dialogo, non solo tra patrizi e plebei, ma anche tra le diverse anime del patriziato si scorge quindi, nel pensiero di Dionigi, un ponte sottile tra il concetto di «equilibrio» e «il vantaggio di ciascuno» su cui Platone discuteva circa il detto di Simonide nel Libro I della *Repubblica*. Proprio alla luce di quanto abbiamo visto in Platone, il 'contenimento degli eccessi' viene reinquadrato come 'temperamento degli interessi'. Dionigi finalizza tutto questo alla «concordia», qualità di cui dovremo riparlare quando approcceremo le categorie dionigiane più specificamente politiche.

---

[120] *AR* 6.20.4.
[121] *AR* 6.22.2.
[122] *AR* 6.49.56.
[123] *AR* 6.63.3; 64.3.
[124] *AR* 6.71.3.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

1.3. Le parole del pensiero: 'intelligenza', 'saggezza', 'premura'

1.3.1. *L''intelligenza' nel «canone»*

Aristotele, dopo aver studiato i suoi predecessori in materia, giunge alla conclusione che il motivo per cui essi ritengono l'uomo condannato ad avere posizioni volta a volta diverse in materia di «verità» sia perché tutti loro, Parmenide compreso, compiono sempre lo stesso errore: «pensano che pensare sia uguale al percepire: ma allora è ovvio che pensano ognuno una cosa diversa!» [125]. Ne consegue che, per lui, l'atto del «pensare» φρονεῖν è attività diversa da quella dell'organizzare le sensazioni. L'azione speculativa è volta a cogliere, di fronte agli «esseri» τὰ ὄντα, l'aspetto che *sta dietro* la loro diversità, l'aspetto cioè del τὸ ὄν.

E però, se leggiamo il frammento di Parmenide, si comprende che Aristotele non è del tutto veritiero [126]: nel passo parmenideo che porta come prova dell'errore dei presocratici, in realtà l'autore eleatico si rende anche lui conto che 'ragionare' non può essere detto soltanto della percezione:

> Come ciascuno possiede le parti di un corpo a più membra, così la mente νόος sta rispetto agli uomini. Ciò che pensa, è per gli uomini 'natura di parti', ma a tutti e dappertutto lo stesso: il νόημα, infatti, sopravanza. [Parm. fr. 16 Diels] [127]

Se qualcosa «sopravanza» non può essere solo «percezione» di «parti». Parmenide sta dicendo, in realtà, non già che il pensiero contemplativo non esiste, ma solo che non c'è alcuna differenza di attività tra il pensiero percettivo e quello contemplativo, perché sono connesse nello stesso insieme, «che sopravanza». Parmenide ritiene addirittura che il «pensiero» νόημα di ogni singolo uomo sia parte di un «pensiero» νόημα più grande che li ricomprende tutti come le parti di un unico corpo, senza per altro che nessuna parte possa mai esaurire il 'tutto'.

Abbiamo cominciato l'argomento con questo commento, perché esso ci introduce al concetto di «intelligenza» φρόνησις e ci illustra subito il suo punto debole, ovvero quello del rapporto con la realtà. Nella concezione

---

[125] Arist. *Met*. 4.1009b: ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπο λαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ᾽ εἶναι ἀλλοίωσιν.

[126] Arist. *ad loc.*, Empedocle, Democrito «dicono che: τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναί [15] […] e persino Parmenide la mette allo stesso modo: [segue il frammento di cui sopra]».

[127] Parm. fr. 16 Diels: ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων, / τὼς νόος ἀνθρώποις παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτὸ / ἔστιν ὅπερ φρονέει, μελέων φύσις ἀνθρώποισιν / καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

presocratica l'atto del «ragionare» φρονεῖν consiste in un riflettere sulle cose tutte, a partire dalla percezione per arrivare poi agli oggetti soltanto speculativi. L'azione ricomprende l'attività riflessiva *nel suo insieme*. Con Platone e Aristotele arriva invece la distinzione. La «percezione» αἴσθησις non è più considerata un'attività in grado di fornire all'uomo una conoscenza adeguata e, del resto, nemmeno un senso del «piacere» ἡδύ che sia duraturo, o produttivo. Pertanto, l'«intelligenza» φρόνησις diventa una capacità esclusivamente speculativa, dedicata a connettere le «idee» tra di loro e in relazione con «la verità» e «il bene». Siccome poi da questa attività si produce, secondo Platone, il massimo del «vantaggio», allora smette di essere considerata come connessa al disvelamento della «verità» percettivamente intesa e si configura invece come una «capacità» ἀρετή che bisogna costruire e non è spontanea nell'uomo.

La differenza si comprende assai bene da *Resp.* 6.505a-b, dove Socrate è giunto a descrivere i suoi famosi 'guardiani' e li contraddistingue come coloro che si dedicano alla «somma conoscenza» μέγιστον μάθημα, l'«idea del bene». Per Platone «pensare» φρονεῖν significa ricondurre ogni pensiero a «il bene»: «pensare qualunque cosa d'altro, senza il bene, sia pure bello o buono, non è vero pensare».

Aristotele da parte sua riscoprirà il «bene» come concezione inclusiva, e a suo modo lo ricollegherà anche a una «natura» ontologica perciò anche percettiva ed epistemicamente fondata [128]. Rimane però il fatto che i sensi non bastano, nemmeno per lui, a rivelarla e sono comunque *tutt'altra cosa* dalla mente: la realtà arriva all'uomo 'ricostruita' come 'rappresentazione', μίμησις.

In questa sede a noi interessa osservare che non è questa teoretica, tuttavia, l'accezione più calzante di ciò che Dionigi intende per ««intelligenza». Un esempio per dimostrarlo è in un *Discorso di Manio Valerio al senato* [129]. Qui si intende con φρόνησις la capacità con cui i Romani hanno superato le tante avversità, non ultima la ferocia del re Porsenna, con il quale hanno stipulato un accordo che eviti il peggio. Apparentemente, questa accezione non collima con quella platonica, di attività riflessiva sul sommo dei beni. In Dionigi l'accezione è piuttosto di abilità, l'esperienza

[128] Non è il caso di addentrarci nel complicato discorso di Aristotele sull'ἀγαθόν, ma il testo fondamentale che dedica all'argomento è in realtà *Met.* 14.1091a30-1092a17. Ovviamente, non va dimenticato l'aspetto etico in *Eth. Nic.* 1.1.1094a o 1.7.1097a, dove si accentua l'approccio strumentale e 'umano', che però non è in definitiva per Aristotele quello prioritario, perché quest'ultimo spetta al 'bene naturale e finalistico', da cui anche quello umano discende e verso cui 'tutto l'universo' tende. I due aspetti vengono molto ben calibrati in Charles 2015, 60-82. Lì si troverà anche la fondamentale bibliografia. Sul metodo epistemico aristotelico, si segnala Gullino 2009-2010, 147-173.

[129] *AR* 5.65.4.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

di risolvere le avversità, di operare scelte concrete che costituiscano vantaggio. La teoria che corrisponde a un'accezione del genere, non la si trova in Aristotele, ma piuttosto nel pensiero stoico [130]. Gli stoici distinguono tra 'i beni', dividendoli in 'fattivi', «finalizzati» e «fattivi finalizzati» ποιητικά, τελικά e ποιητικά καὶ τελικά. Il φρόνημα è inserito tra i «finalizzati». Diogene Laerzio (commentando Crisippo) dice che l'«intelligenza» non conduce di per sé a un «vantaggio», però conduce direttamente a un «obiettivo». Gli fa da sponda anche Cicerone, che indica nei «beni finalizzati» τελικά quelli che chiama gli *ad bonum pertinentia* [131], cioè quei comportamenti materiali (*honestae actiones*) in cui, letteralmente e al di là di ciò che si pensa, «consiste» l'essere *honesti*. Non v'è dubbio che la capacità di superare le difficoltà sia un *ad bonum pertinens*: non si tratta infatti di un *bonum* di per sé, ma può portare chi lo pratica ad ottenere un vantaggio concreto, conquistato immediatamente agendo *nella* realtà. Aristotele e Platone, la cui φρόνησις è in sostanza una capacità sostanzialmente cognitiva e non anche pratica, sono dunque stati lasciati indietro.

Quando allora Dionigi dice che Romolo è «il più intelligente di tutti» φρονιμώτατος [132] perché ha condotto la città a diventare «la più potente» κρατίστην, non vuole dire soltanto che Romolo è un re-filosofo, una specie di saggio contemplativo. Vuole invece dire che Romolo è stato capace di risolvere i problemi della città e che, grazie alla sua capacità di risolvere problemi ('l'intelligenza'), Roma diventa la più potente città del mondo. Quando deve descrivere, per la prima volta, la contesa tra «poveri» e «ricchi» πένητες ed εὐπόρους [133], Dionigi descrive il disagio dei plebei come se essi non fossero più in grado di «ottenere il meglio per la città» τὰ κράτιστα φρονεῖν τῷ κοινῷ. Questa espressione rischia di rimanere incomprensibile se non si tiene presente il ragionamento fin qui esposto. Dionigi sta dicendo che i plebei non sono più in grado di «affrontare» le più difficili sfide che la «comunità» pone loro. Vuole quindi evidenziare che non è in pericolo soltanto la loro sopravvivenza, ma quella della città come comunità coesa [134]. L''intelligenza' di Dionigi sta nel risolvere i problemi.

---

[130] *SVF* 3.107 p. 26 in Diog. Laert. 7.96, il frammento è ovviamente da von Arnim 1903, 26 attribuito a Crisippo, ma su questa attribuzione vale ciò che correttamente sostiene Gould 1970, 1 con note 1 e 2. Ad ogni modo, sui τηλικὰ ἀγαθά anche Crisippo non mostra idee molto lontane, cf. Gould 1970, 162-176. Sia pur con diverse conseguenze, anche per Crisippo, come già per Aristotele, l'ἀγαθόν è connesso alla κοινὴ φύσις, cf. *SVF* 2.937 p. 269, in Plut. *de Stoic. repugn.* 34. Cf. anche Vogt 2008, 155-186.

[131] Cic. *Fin.* 3.55.

[132] *AR* 2.7.1.

[133] *AR* 5.53.1.

[134] Stessa espressione in diverso contesto in *AR* 6.38.4.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

1.3.2. *La 'saggezza' nel «canone» e in Dionigi*

Analoga soluzione 'stoica' è quella che Dionigi intraprende a proposito della «saggezza» σωφροσύνη. Abbiamo visto nelle pagine precedenti come Platone associ tale virtù alla «giustizia» [135], dove l'animo umano si presenta ordinato da un progetto razionale, capace di generare un piacere duraturo e un miglioramento. Ma in Dionigi la «saggezza» non è utilizzata in un senso altrettanto progressivo. Essa non si presenta più soltanto come razionalità legata a un progetto preciso, per quanto l'atteggiamento è adottato talvolta anche da Dionigi. Essa indica anche la capacità di scegliere volta a volta per il vantaggio evitando lo svantaggio, come ad esempio è nella concezione dello stoico Aristone, citato da Galeno: «quando è questione di scegliere il meglio ed evitare il peggio, ecco quel che si chiama saggezza σωφροσύνη» [136].

La «saggezza» è configurata dagli stoici come abilità non teoretica, ma solo etico-politica, che risponde alla domanda su cosa scegliere e cosa rifiutare; è piuttosto la «saggezza» che, in Dionigi, troviamo attribuita ai personaggi più influenti. Quando Romolo sprona i nuovi cittadini a una «vita saggia e giusta» σώφρονα καὶ δίκαιον βίον, indica in quello le scelte corrette in ordine a precisi risultati positivi. La forma verbale σωφρονεῖν la si ritrova nel momento delle scelte: Appio Claudio consiglia la «saggezza» quando ad esempio si deve decidere cosa è più conveniente fare con la plebe [137]. Manio Valerio loda la «saggezza» del senato per aver fatto la scelta secondo lui più «giusta» [138]. Ancora Appio Claudio esorta il senato a scegliere di non inviare gli ambasciatori ai plebei: per lui sarebbe «saggio» [139] non farlo.

La σωφροσύνη si qualifica pertanto come la scienza di saper scegliere, di sciogliere i dilemmi nel modo più opportuno. Tradurlo con una generica 'saggezza' sarebbe assai riduttivo. L'anello di congiunzione tra questa visione della σωφροσύνη e quella platonica la si può ricostruire meglio dall'esperienza dei retori di IV secolo. Isocrate associa la σωφροσύνη alla δικαιοσύνη e le dedica la seguente definizione:

> Se volessimo indagare la natura, le potenzialità e le utilità delle azioni, troveremmo che chi si rende motivo di grandi danni, è perché non ha partecipato di tali concetti, mentre invece esercita la giustizia δικαιοσύνη e la saggez-

---

[135] Plat. *Gorg.* 504b.

[136] *SVF* 1.374 p. 85 in Gal. *de Ipp. et Plat.* 7.2: ὅταν μὲν οὖν αἱρεῖσθαι τε δέῃ τἀγαθὰ καὶ φεύγειν τὰ κακά, τὴν ἐπιστήμην τήνδε [ὁ Ἀρίστων] καλεῖ σωφροσύνην.

[137] *AR* 5.68.5.

[138] *AR* 6.58.4.

[139] *AR* 6.61.3.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

za σωφροσύνη chi reca grandi vantaggi alla vita degli uomini. [Isoc. *Cypr.* 3.30] [140]

Eschine [141] sostiene che i più grandi legislatori della storia ateniese abbiano dato sfoggio di «saggezza» σωφροσύνη per il fatto di aver saputo correttamente legiferare a vantaggio di tutte le categorie di cittadini, espressamente rivelando cosa competa a ciascuno. Non manca qui, in effetti, anche una riflessione su di un progetto di giustizia: Eschine usa l'espressione enfatica «saggia visione» πρόνοια σωφροσύνης, per evidenziare la caratteristica riflessiva dell'attività legiferante. Nello stesso senso Demostene [142] la associa alla φρόνησις e alla δικαιοσύνη, considerandola così anche lui, per quanto implicitamente, un'attività connessa alle scelte da intraprendere. Nello pseudo-demostenico Ἐρωτικὸς λόγος [143] la σωφροσύνη è descritta da due elementi: il primo è il non contravvenire alle regole sociali; il secondo è ottenere un tale successo nelle relazioni che tutti rimangano amici. In questo caso l'elemento carismatico è forse predominante: ciò nonostante la «saggezza» è già indicata come virtù inerente alle relazioni e alle opportunità, non più alla disamina sul «bene».

Abbiamo già osservato come Dionigi presenti parole come queste, a tre secoli di distanza dai suoi modelli, ancora come parole dotate di un senso pregnante. A differenza di altre, nel caso di φρόνησις e σωφροσύνη questo senso non si ispira alla tradizione aristotelica e platonica, quanto invece indica una derivazione più tarda.

1.3.3. *La 'premura' nel «canone»*

L'anonimo *Sulle emozioni*, Περὶ παθῶν riporta una serie di definizioni attribuibili alla scuola stoica. Tra queste, ve n'è una che riguarda la «premura» εὔνοια:

---

[140] Isoc. *Cypr.* 3.30: εἰ θέλοιμεν σκοπεῖν καὶ τὰς φύσεις καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς χρήσεις τῶν πραγμάτων, εὑρήσομεν τὰς μὲν μὴ μετεχούσας τούτων τῶν ἰδέων μεγάλων κακῶν αἰτίας οὔσας, τὰς δὲ μετὰ δικαιοσὺνης καὶ σωφροσύνης γινομένας πολλὰ τὸν βίον τὸν τῶν ἀνθρώπων ὠφελούσας.

[141] Aesch. *Tim.* 1.6.-7: [6] σκέψασθε γὰρ, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ὅσην πρόνοιαν περὶ σωφροσύνης ἐποιήσατο ὁ Σόλων ἐκεῖνος, ὁ παλαιὸς νομοθέτης, καὶ ὁ Δράκων καὶ οἱ κατὰ τοὺς χρόνους ἐκείνους νομοθέται. [7] πρῶτον μὲν γὰρ περὶ σωφροσύνης τῶν παίδων τῶν ἡμετέρων ἐνομοθέτησαν, καὶ διαρρήδην ἀπέδειξαν, ἃ χρὴ τὸν παῖδα τὸν ἐλεύθερον ἐπιτηδεύειν, καὶ ὡς δεῖ αὐτὸν τραφῆναι.

[142] Dem. II *Arist.* 26.25: εὑρέσετε γὰρ τὴν μὲν τὰ τῆς μανίας καὶ ἀκρασίας καὶ πλεονεξίας, τοὺς δὲ τὰ τῆς φρονήσεως καὶ σωφροσύνης καὶ δικαιοσὺνης ἔργα διαπραττομένους.

[143] pseud.-Dem. *Erot.* 61.17: περὶ δὲ τῆς σωφροσύνης κάλλιστον μὲν τοῦτ' ἔχοιμι ἂν εἰπεῖν … οὐ γὰρ μόνον οὐδὲν ἐξαμαρτάνειν, ἀλλὰ καὶ φρονιμώτερον ἢ κατὰ τὴν ὥραν ζῆν προῄρησαι, καὶ τούτου μέγιστον τεκμήριον ἡ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους ὁμιλία.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

> Εὔνοια μὲν οὖν ἐστι βούλησις ἀγαθῶν ἢ αὐτοῦ ἕνεκεν ἐκείνου. [*SVF* 3.432 p. 105 in (pseud.-)Andron. = Περὶ παθῶν 6 p. 20 Kreuttner] [144]
> La premura è saper scegliere gli obiettivi migliori, o ciò che ne scaturisce.

Ovviamente, tale definizione sposta soltanto il problema su cosa sia la «intenzione» βούλησις, ma su questo interviene Diogene Laerzio [145].

Gli stoici indagano a fondo la realtà di quelli che chiamano i πάθοι, ovvero le attività 'reattive' del pensiero. Di «volontà» ne concepiscono almeno tre tipi: «inclinazione» ἐπιθυμία, «intenzione» ὄρεξις, «decisione» βούλησις [146]. Non ci soffermeremo.

Ne consegue però che l'εὔνοια è, per gli stoici, quella particolare βούλησις, tra tutte quelle possibili, che ci indirizza ad un particolare «bene» che noi, coscientemente, abbiamo preso per tale e, pertanto, sulla base del suo ottenimento, organizziamo la nostra attività.

Il senso del termine è orientato non solo alla psicologia, ma anche alla socialità: si è 'premurosi' sempre per qualcuno. Sempre leggendo gli stoici, il filosofo (forse cristiano) Giovanni Stobeo si fa una sua idea di cosa significhi compiere un'azione «ambiziosa» σπουδαῖον e, tra le tante altre cose, dice:

> Il «merito» σπουδαῖον comporta anche un'azione relazionale (ὁμιλητικόν), persino di stimolo, che esorta e a cui si può aspirare nel rapporto con gli altri, attraverso la premura (εὔνοιαν) e l'amicizia, quando almeno sia possibile trovarsi bene in compagnia delle altre persone, grazie alla quale si diventa amabili, graditi, credibili, o anche carismatici, a posto, opportuni, acuti, senza smagliature, né ombre, né complessità, né incongruenze: insomma, un brutto guaio per chi non è così [147].

---

[144] Su Andronico, scolarca peripatetico di Rodi nel I sec. a.C., studioso di Aristotele, delle cui *Categorie* scrisse probabilmente un commento, piuttosto che una vera e propria parafrasi, Simplic. *Cat.* 29.28-30, si veda anche *Encyclopedia Britannica* I, Cambridge 1911, 976.

[145] Diog. Laert. 7.116: Εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶ τρεῖς· χαράν, εὐλάβειαν, βούλησις … τῇ δ' ἐπιθυμίᾳ ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν, οὖσαν εὔλογον ὄρεξιν.

[146] Su queste categorie del 'desiderio' già in Aristotele *Eth. Eud.* 2.1223a: ἀλλὰ μὴν ἡ ὄρεξις εἰς τρία διαιρεῖται, εἰς βούλησιν, καὶ θυμὸν και ἐπιθυμία, poi anche negli stoici, Inwood 1985, 228; Marchesi 2003, 151-172. Considerazioni sulla definizione, anche sulla base di Arist. *Psych.* 414b, in Edel 1996, 174-179 e n. 14. L'autore sottolinea che Aristotele usa ὄρεξις anche per gli animali. Questo però non pare inficiare la differenza che c'è con l'ἐπιθυμία (desiderio irragionevole): anche un animale può, infatti, concepire moderati desideri strumentali.

[147] *SVF* 3.630 p. 160 (Stobaeus): τὸν δὲ σπουδαῖον, ὁμιλητικὸν ὄντα καὶ ἐπιδέξιον καὶ προτρεπτικὸν καὶ θηρευτικὸν διὰ τῆς ὁμιλίας εἰς εὔνοιαν καὶ φιλίαν, ὡς δυνατὸν εὐάρμοστον εἶναι πρὸς πλῆθος ἀνθρώπων, παρ' ὃ καὶ ἐπαφρόδιτον εἶναι καὶ ἐπίχαριν καὶ πιθανόν, ἔτι δὲ αἰμύλον καὶ εὔστοχον καὶ εὔκαιρον καὶ ἀγχίνουν καὶ ἀφελῆ και ἀπερίεργον καὶ ἁπλοῦν καὶ ἄπλαστον· τὸν δὲ φαῦλοσν ἔνοχον πᾶσι τοῖς ἐναντίοις.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

La «premura» è 'benevolente', ma c'è in essa anche la prospettiva del 'merito', un perseguimento ambizioso, verso il quale vige riconoscimento sociale. Se risaliamo alle attestazioni precedenti [148], la «premura» εὔνοια è parola accostata all'amicizia e al credito. In Euripide è la parola della «benevolenza» del servitore fedele e del re Teoclimeno, amico di Elena e del dio Poseidone, che saluta la sua città [149]. In Platone indica, come contrario di «spregio» φθόνος, l'amicizia tra i dialoganti delle *Leggi*, come nel *Teeteto* la disposizione amichevole e incoraggiante di Socrate per i suoi allievi, anche quando, dice lui, non sempre la apprezzano [150]. In Aristotele il significato non è diverso, ma qui si introduce l'elemento legato al «beneficio», che comporta una riconoscenza da parte di chi ne è oggetto. Nell'*Economico* [151], infatti, Aristotele riconosce la «premura» εὔνοια anche tra gli animali, ma aggiunge che solo l'uomo è capace, da essa, di ricavare un «vantaggio» ὠφέλεια: essa consisterebbe nell'allevare i figli dopo averli generati, in modo da farsene mantenere quando si diventa anziani. Nell'*Etica Eudemia* [152] fornisce poi una spiegazione e una definizione della «premura» εὔνοια che merita particolare attenzione. Dice Aristotele che molti ritengono identiche «premura» εὔνοια e «amicizia» φιλία. Tuttavia, la vera «premura» εὔνοια non prevede né «utile» χρήσιμον, né «piacere» ἡδονή. La «premura» εὔνοια è finalizzata a beneficare colui verso il quale il sentimento viene provato, non chi lo prova. Perciò, chi prova la «premura» εὔνοια si comporta come uno che è «amico» φίλος, ma in realtà non è così, perché la «amicizia» φιλία deve avere una contropartita, non così la «premura» εὔνοια, che pertanto si può rivolgere anche ad oggetti inanimati, per migliorarli.

C'è poi un luogo della *Seconda Filippica* [153] nel quale Demostene promuove l'aver gli Ateniesi difeso i «diritti comuni» κοινὰ δίκαια della Grecia da soli contro Filippo, *non* per averne ottenuto un «vantaggio» ὠφέλεια,

---

[148] Delle occorrenze negli oratori ateniesi del IV sec. a.C. si occupa soprattutto l'ancora valido de Romilly 1958, 92-101, la quale lega il valore all'εὐδοκιμεῖν, il consenso comunitario.

[149] Eurip. *Orest.* 868; *Elen.* 1412; *Tro.* 7.

[150] Plat. *Leg.* 1.635b; *Theaet.* 151c.

[151] Arist. *Econ.* 1.1343b.

[152] Arist. *Eth. Eud.* 7.1241a: ἔστι δ' ἡ εὔνοια τῆς φιλίας οὔτε πάμπαν ἕτερον οὔτε ταὐτόν. διῃρημένης γὰρ τῆς φιλίας κατὰ τρεῖς τρόπους, οὔτ' ἐν τῇ χρησίμῃ οὔτ' ἐν τῇ καθ' ἡδονὴν ἐστίν. εἴτε γὰρ ὅτι χρήσιμον, βούλεται αὐτῷ τἀγαθά, οὐ δι' ἐκεῖνον ἀλλὰ δι' αὐτὸν βούλοιτ' ἄν, δοκεῖ δὲ ὥσπερ … καὶ ἡ εὔνοια οὐκ αὐτου; εὔνοια τοῦ εὐνοιζομένου εἶναι, ἀλλὰ τοῦ ᾧ εὐνοεῖ. εἰ δὴ ἦν ἐν τῇ ἡδέος φιλίᾳ, κἂν τοῖς ἀψύχοις εὐνόουν.

[153] Dem. II *Phil.* 6.10: κέκρισθε γὰρ ἐκ τούτων τῶν ἔργων μόνοι τῶν πάντων μηδενὸς ἂν κέρδους τὰ κοινὰ δίκαια τῶν Ἑλλήνων προέσθαι, μηδ' ἀνταλλάξασθαι μηδεμιᾶς χάριτος μηδ' ὠφελείας τὴν εἰς τοὺς Ἕλληνας εὔνοιαν.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

ma soltanto per la «premura» εὔνοια nei confronti dei Greci stessi: ovvero, averne suscitato l'apprezzamento, a fronte di un beneficio per loro.

Sempre Demostene [154] informa che i mercanti ateniesi sono soliti chiamare «premure» εὐνοίαι i contributi in denaro che si fanno consegnare dalle comunità della costa asiatica e delle isole, in cambio di qualche forma di protezione militare. Si tratta già di un certo slittamento del termine. Lo stesso Filippo [155] chiama «premura» εὔνοια l'occupazione della città di Oreo in Tessaglia, giustificandola con la contropartita che sta andando a sedare dei moti civili, veri o supposti tali. E un altro significato slittato è quello indicato da Isocrate [156], dove chiama «premure» εὐνοίαι l'atteggiamento dei sudditi di Filippo verso il re, paragonandolo all'astio e alle liti dei cittadini ateniesi in assemblea. In questo caso, le «buone disposizioni» dei sudditi macedoni paiono indicare non solo un atteggiamento di riverenza, ma anche una certa reciprocità intenzionale, una sorta di condivisa fiducia sistemica: non nel re come persona particolare, ma nell'istituzione. La reciprocità relazionale, racconta Isocrate, è utile a far diventare i Macedoni «padroni degli eventi in ogni momento», διὰ παντὸς τοῦ βίου κύριοι τῶν πραγμάτων (sottinteso: non così i litigiosissimi Greci). Stesso significato hanno le «vere e proprie premure» εὐνοίας ἀληθινὰς nel Panegirico [157], dove dovrebbero servire a rendere gli alleati greci aggressivi non più contro i loro connazionali, ma contro il nemico barbarico.

Si tratta in definitiva di una forma di benevolenza mirata a creare vantaggio a colui verso il quale è indirizzata, ma dalla quale derivano anche degli utili di più lungo respiro che ricomprendono anche il donatore, sia pure non direttamente (in quel caso si avrebbe invece la ὠφέλεια).

1.3.4. *La «premura» in Dionigi*

Ritorniamo adesso a Dionigi e cerchiamo di individuare il senso anche di quest'altra parola per lui. Abbiamo già osservato come le parole di pensiero, in Dionigi, si riconducano più alle accezioni stoiche che non a quelle del

---

[154] Dem. *Chers.* 8.25.

[155] Dem. III *Olint.* 3.9.12.

[156] Isoc. *Cypr.* 3.20: ἔτι δ' οἱ μὲν δυσμενῶς ἔχουσι, καὶ βούλοιντ' ἄν καὶ τοὺς πρὸ αὐτῶν ἄρχοντας καὶ τοὺς ἐφ' αυτοῖς ὡς κάκιστα διοικῆσαι τὴν πόλιν, ἵν' ὡς μεγίστην δόξαν αὐτοὶ λάβωσι· οἱ δὲ διὰ παντὸς τοῦ βίου κύριοι τῶν πραγμάτων εἰς ἅπαντα τὸν χρόνον καὶ τὰς εὐνοίας ἔχουσιν.

[157] Isoc. *Paneg.* 4.174: τούτων δὲ γενομένων, καὶ τῆς ἀπορίας τῆς περὶ τὸν βἰον ἡμῶν ἀφαιρεθείσης … οὐκ ἔστιν ὅπως οὐχ ὁμονοήσομεν καὶ τὰς εὐνοίας ἀληθινὰς πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς ἕξομεν.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

«canone». Quando si tratta di raccontare della tomba di Enea [158], Dionigi si trova a rendere conto del fatto che molti sono i luoghi che ne rivendicano la sede. Egli giustifica ciò proprio con una «premura» εὔνοια e non fa mistero che, secondo lui, essa è connessa esplicitamente al «vantaggio» che quelle città hanno ricevuto dal grand'uomo, sotto la forma concreta di ceppi familiari illustri, fondazioni coloniarie, o qualsiasi altro «beneficio» φιλάνθρωπον.

La benevolenza è in Dionigi quindi legata a un'utilità e a un φιλάνθρωπον che le persone si scambiano. Enea è stato onorato con gli μνημεῖα, perché in quelle città egli ha compiuto delle «elargizioni benefiche» φιλανθρώπους διατριβάς.

Allo stesso modo la «premura» εὔνοια tra patrono e cliente nella *Costituzione di Romolo* è basata sulla reciprocità dell'utile: «i clienti pensavano a servire i patroni come se tutto fosse in loro potere, i patroni d'altra parte non vessavano i clienti esigendo doni in denaro» [159]. Ma se Dionigi reintroduce l'elemento dell'utilità anche nella «premura» εὔνοια, è piuttosto per mettere in risalto un'aspirazione sistemica e complessiva: i clienti e i patroni si comportano vicendevolmente così non solo per utilità della parte, ma a beneficio del 'tutto' a cui sentono di appartenere.

La «premura» εὔνοια di Dionigi non è inoltre descritta come un'emozione naturale, spontanea, o casuale, ma gli antenati romani la provano, dice Dionigi, perché *sanno* cosa stanno facendo, da entrambi i lati, patrizi e clienti, nei loro distinti ruoli.

Sicché quella di Dionigi è una «premura civile» πολιτικὴν εὔνοιαν [160], ovvero la consapevole «predisposizione» a ritenere giovevole (alla «concordia» soprattutto) scambiarsi vantaggi vicendevoli con delle azioni concrete. La volontà che il popolo accetti di arruolarsi per difendere la comunità e di lasciare in sospeso la questione dei debiti, è ribadita anche dal console Servilio [161] e anche qui l'azione è presentata al popolo come una «premura» εὔνοια, perché anche qui c'è un suo risvolto concreto e reciproco: il console consentirà infatti una temporanea sospensione dei processi.

---

[158] *AR* 1.54.1: μνημεῖα δὲ παρὰ πολλοῖς κατεσκεύαστο δι' εὔνοιαν τῶν ἐν ὠφελείαις τισὶ δι' αὐτοὺς γενομένων, μάλιστα εἰ τοῦ γένους αὐτῶν τι περιῆν ἢ πόλεώς τινος ἀπόκτισις ἢ χρόνιοί τινες καὶ φιλάνθρωπολι μοναί.

[159] *AR* 2.10.4: ὅ τε ἀγὼν ὑπὲρ τῆς εὐνοίας ὑπὲρ τοῦ μὴ λειφθῆναι τῆς ἀλλήλων χάριτος ἕκτοπος ἡλίκος ἀμφοτέροις ἦν τῶν μὲν πελατῶν ἅπανατα τοῖς προστάταις ἀξιούντων ὡς δυνάμεως εἶχον ὑπηρετεῖν, τῶν δὲ πατρικίων ἥκιστα βουλομένων τοῖς πελὰταις ἐνοχλεῖν χρηματικήν τε οὐδεμίαν δωρεὰν προσιεμένων.

[160] *AR* 5.63.2.

[161] *AR* 6.28.3.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Allo stesso modo, la«premura» εὔνοια a cui per ben due volte Coriolano si appella nei confronti dei Volsci [162] si spiega molto meglio non già come una benevolenza spontanea, alquanto improbabile in un ex-nemico, quanto nel più chiaro «impegno» a cambiare di fronte, in cambio di protezione, che dall'altro lato è venuta meno. Quando dice: «non considererei degno di un uomo chi reca guerra per rabbia δι' ὀργῆς e poi non salva se stesso per premura δι' εὔνοιαν» [163], la frase si deve spiegare non già nel senso che la «guerra» si deve fare «rabbiosa» solo fintanto che c'è un nemico, o finché non c'è da salvare se stessi. Coriolano sta dicendo ai Volsci che la guerra sull'impulso della rabbia va bene, ma che non serve a niente, se prima non si è capaci di percepire quanto salvifica per se stessi sia una relazione di reciproca 'benevolenza'. Vantaggiosa non già direttamente sul singolo, ma perché lo sarà piuttosto la 'relazione' che il sentimento predispone.

Una volta esaminate tutte le occorrenze e come punto fermo sul loro insieme, emerge che le implicazioni di un pensiero siffatto sono molteplici: Dionigi sta veicolando al lettore il messaggio che la reciprocità è al centro di un discorso politico costruttivo il quale coinvolge, ma anche sorpassa l'interesse immediato delle parti. Coriolano dimostra maggiore «premura» εὔνοια della plebe che lo ha cacciato: essa incrudelisce contro il nemico interno, lui invece si accorda persino con il nemico esterno. Nel seguito, commosso dalla madre, tornerà ad accordarsi anche con il popolo che lo ha cacciato. Sicché la figura di Coriolano, la quale nella tradizione figurava come il 'ribelle' per eccellenza, si fa in Dionigi strumento per veicolare l'opposto messaggio della pacificazione come più vantaggiosa dell'opposizione. Ci dilunghiamo su questo punto, per far emergere come comprendere nel modo più coerente al testo una semplice parola può far cambiare di segno tutta l'interpretazione e recuperare all'occhio moderno sfumature del testo che, altrimenti, ci rimarrebbero precluse.

1.4. Sul lessico: conclusione provvisoria sul 'bello-buono-giusto-saggio-utile-meritevole'

Poche parole basteranno a concludere questa lunga esposizione sul lessico. La espressione proposta nel titolo potrebbe essere considerata una sorta di 'filastrocca', tante volte Dionigi la utilizza, nelle più svariate forme parziali.

[162] *AR* 8.7.1; 8.3.

[163] *AR* 8.7.1: ἔγωγ' οὐδ' ἐν ἀνδρὸς μοίρᾳ θείην ἄν ὅστις μήτε τὸ πολεμοῦν δι' ὀργῆς ἔχει μήτε τὸ σῶζον ἑαυτὸν δι' εὐνοίας.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Tuttavia, tutta la precedente trattazione aveva lo scopo di dimostrare che, in realtà, Dionigi non si serve del suo lessico in modo pedissequo e rituale e, per quanto lo faccia lavorando sui dettagli, tratta i valori del classicismo in modo per nulla acritico. Piuttosto, la serie aggettivale serve a delineare la cornice di pensiero più adatta a far fermentare le idee che più da vicino gli interessano. Ripercorriamo allora brevemente ciò che è il pensiero dell'autore su questi aggettivi, senza stavolta ricorrere alla segnalazione delle derivazioni, come se fosse un pensiero coerente.

Offriamo pertanto il seguente quadro interpretativo comprensivo, sulla cornice lessicale di Dionigi.

Dionigi è convinto che le città si rendano «bene abitate» sulla base di determinati «beni», i principali dei quali riguardano: «decisione, giustizia e guerra». Però, perché questi «beni» si rendano disponibili, servono «le leggi» le quali, piuttosto che essere reperite nella tradizione culturale del popolo di appartenenza, vanno invece 'inventate' di sana pianta: per questo sono «leggi ambiziose» νόμοι σπουδαίοι. Sono legittimati a crearle specifici «uomini grandi e di valore» καλοὶ καὶ ἀγαθοί ἄνδρες, individuati in quanto capaci di infondere ζῆλος «impegno» ed ἄσκησις «esercizio» nei loro concittadini, verso l'ottenimento di tali «beni». A tal fine questi «valorosi» compiono specifiche «imprese» ἔργα: non già però per essere imitati in quelle, ma piuttosto affinché i concittadini, vedendo quanti «benefici» φιλάνθρωπα procurano tali «imprese» ἔργα, provino «premura» εὔνοια nei confronti loro e della comunità, sicché si decidano a seguire le «leggi» da loro fondate (il criterio di legittimità è quindi fondato sì sull'obbedienza, ma motivata e 'programmata' a dei fini e con un preciso ritorno per chi è coinvolto). Le leggi, infatti, non devono essere prodotte ad arbitrio: gli «uomini valorosi» non devono cioè essere «arroganti e tirannici», ma nel tenere in «ordine» la città con dei «benefici» che devono seguire un criterio razionale, persino empatico. La legge serve a far stare 'meglio' gli abitanti, non soltanto a mantenerli ordinati e rispettosi: dalla legge, i cittadini hanno diritto di aspettarsi dei «vantaggi». All'«uomo di valore», chiamato a fare le leggi perciò si chiede: di essere «perspicace» σόφρων, ovvero «saper scegliere», con opportunità e non vincolato da elementi contingenti (come la «natura»); di essere «intelligente» φρόνιμος, cioè «capace» di superare le problematiche che la vita della città porta con sé; di essere «equilibrato» μέτριος, che non vuol dire «non esagerare», ma piuttosto fare quello che serve dove e quando serve, per costruire il suo 'progetto' di città. Le «leggi ambiziose» devono poi anche essere «leggi giuste» δίκαιοι νόμοι. Con questo termine si intende che le leggi devono rispettare un «sistema» κόσμος inclusivo di tutti gli abitanti e questo pretende la scelta di una «forma di governo» σχῆμα πολιτείας che i «valorosi» daranno alla città, trasformando-

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

la in un «rinnovato ordinamento» καινὴ πολιτεία; la «giustizia» δικαιοσύνη impone poi che la «comunità» sia prioritaria all'«individuo» τὰ ἰδία e, infine, che gli «gli interessi» ἐπιτηδεύματα degli uni non siano messi contro quelli degli altri. Come a dire che «giustizia» non è solo mantenere la «costituzione» in quanto tale, ma custodire proprio la «stabilità sistemica» εὐκοσμία, ovvero un «ordine sociale» dove tutte le parti siano incluse, senza che nessuno ne abbia danni ai propri interessi. Questo è anche il modo peculiare in cui Dionigi pensa le τὰ ὅμοια: non una «uguaglianza» piatta, ma proporzionata, ognuno 'ugualmente' al proprio posto *e* nessuno escluso. Quando tutto questo è realizzato, allora la πόλις raggiunge la εὐδαιμωνία, la «prosperità», fine ultimo della «costituzione».

Il ritratto che abbiamo appena riassunto mette in circolo tutto il lessico di cui abbiamo parlato in queste pagine, articolato in un pensiero continuo, che ne illustri il più possibile la struttura logica conseguente. Prima di andare avanti con il nostro discorso, tuttavia, è opportuno osservare che queste agitate da Dionigi sono parole chiave che, a suo avviso, devono servire non come teoria sociale astratta, ma a spiegare i fatti della sua storia. Occorre quindi rendersi consapevoli che le strutture linguistiche agitate dal retore servono a leggere fatti di realtà. Doverli interpretare usando queste parole pone a noi, lettori 'lontani', interrogativi sul 'fatto storico' del maestro greco di I secolo che, studioso della letteratura del IV sec. a.C., scrive a sua volta una grande storia ambientata in Italia. Questo sollecita per noi una profonda interrogazione, affinché compiamo lo sforzo di non considerare questo lessico solo una struttura linguistica chiusa, da studiare come manifestazione culturale autonoma, materia per circoli letterari, ma valutiamo piuttosto il tentativo autentico dello studioso antico che davvero *crede*, per mezzo di *questo* linguaggio, di restituire al suo lettore una realtà d'ambiente. Se tentiamo questo, da un lato i confini tra linguistica e storia si abbattono e questo è già un problema. Ma se ne aggiunge anche un altro, ancora più 'angosciante'. Ammesso che si possano abbattere i muri interdisciplinari tra storia e linguistica, gli stessi piani culturali si sovrappongono: VI secolo, di cui si parla; IV secolo, di cui si utilizza il linguaggio; I secolo, nel quale si scrive e, perché no?, XXI secolo, nel quale si legge. La questione dell'interpretazione si regge tutta sulla nostra capacità di tenere insieme questi piani, senza scartarne né prediligerne alcuno, tutti coinvolti nella stessa realtà ermeneutica che ci troviamo ad indagare.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

2.
L'*Archeologia Romana* come ipertesto: dia-cronia e sin-cronia

Nel discorso dionigiano il livello di lettura dia-cronico va tenuto distinto da quello sin-cronico: sui due piani, l'autore intende trasmetterci messaggi diversi. Se rimaniamo al livello dia-cronico, la parte dell'opera che ci rimane è divisibile in cinque parti. Il Libro I è un'introduzione e si articola principalmente su due temi: la derivazione etnica del popolo romano da ceppi greci e la pari, se non superiore, dignità dei valori romani, identificati tuttavia con le massime virtù greche. Seguono poi i Libri II-IV sulla monarchia romana. Dionigi è l'autore antico – tra quelli che ci rimangono fino al tempo suo – che più si sofferma su questo periodo: più di Livio e più di Diodoro. Seguono poi ancora i Libri V-VI, i più importanti per le idee politiche dionigiane, perché raccontano le basi della pace civica: come la si ottiene, quali enormi vantaggi ne derivano ai suoi occhi, quali elementi di essa sono riproducibili. A differenza di quanto avviene in Livio e Cicerone, vedremo come e perché in Dionigi tale soluzione sia intesa come definitiva [1]. Chiunque nel seguito del suo racconto la metta in discussione, verrà presto smentito e sconfitto. Non si tratterà quindi di continuare a tribolare, come con Livio, fino alla conclusione del 287 a.C. con la *lex Hortensia* [2]. Per Dionigi, tra senato e plebe è pace fatta già sull'Aventino del 494 e i tribuni non sono una mera concessione – del che pare ancora convinto Cicerone – ma sono a tutto campo una istituzione legittima della costituzione romana. Si tratterà in seguito solo di raccontare con quali modalità una tale sacra pattuizione

[1] Si tratta della tesi sull'«immobilismo» di Dionigi, di cui si rende conto anche Gabba 1996, 135-136, ma che offre, come vedremo in seguito, diverse sfumature da indagare, oltre a quella della mancata adesione al modello catoniano, cui invece reagisce Cicerone, o post-sillano, cui reagisce Livio.

[2] In realtà è così solo presumibilmente, in quanto nemmeno per Livio possediamo il dibattito intorno a tale legge.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

viene volta a volta messa in pericolo, senza però mai soccombere. A queste vicende sono dedicati i Libri VIII-X, sezione che termina con l'insediamento dei *decemviri*, gli ultimi di una lunga serie di personaggi che tentano di destabilizzare un ordine così ben concepito che resisterà anche a loro. Non a caso, la sua seconda decade – che merita per lui un'introduzione assai significativa – comincia non già con l'equilibrio post-decemvirale, ma con una dettagliata descrizione della rivolta che porterà al rovesciamento della tirannia e al ritorno dell'ordine: non già però uno nuovo, bensì sempre quello antico del Monte Sacro, per lui il solo degno di recare la εὐδαιμονία.

Nel presente capitolo ripercorreremo, per quanto ancora in una prospettiva generale, le principali tappe del percorso di Dionigi nel dettagliare i fondamenti della politologia romana. In particolare alla fine del capitolo, ci soffermeremo proprio sull'apice della sua teoria, ovvero il ripristino della pace dopo l'ulteriore tentativo di sconvolgimento dovuto ai *decemviri*. E sempre verificheremo che, al di là di ogni vicissitudine, nella sua concezione va a trionfare l'accordo tra istituzione tribunizia e senato intesa, sia quando l'accordo è privato sia quando è pubblico, come partecipazione la più inclusiva ai benefici cui la «concordia» è finalizzata. Vedremo inoltre come questa teoria sia in netto contrasto con la visione che Livio rappresenta della stessa vicenda decemvirale.

2.1. La dialettica dell'accordo originario: Discorsi e Digressioni

Dionigi nutre una fiducia incrollabile sulla stabilità delle istituzioni romane originarie, sulla quale esprime in prima persona la sua lapidaria opinione:

> [4] Nella *res publica romana* nulla è così degno di lode, né merita l'imitazione di tutto il genere umano, nulla a mia opinione fu vera impresa se non questa, sulle tante e meravigliose la più splendente: che i plebei non disprezzarono mai i patrizi al punto di prendere le armi contro di loro. Essi non uccisero i migliori, né confiscarono loro i beni. E, d'altra parte, nemmeno gli uomini facoltosi, né da soli né con l'aiuto di truppe straniere, hanno mai annientato i plebei, per poi vivere in città senza paura. [5] Essi, piuttosto, dialogavano su ciò che era giusto e opportuno, come fanno i fratelli con i fratelli, o i figli con i genitori in una buona famiglia. Essi ricomponevano i dissidi con la ragione, senza che rimanesse qualcosa di irreparabile o infamante gli uni contro gli altri. [*AR* 7.66.4-5] [3]

[3] *AR* 7.66.4-5: [4] εἰ γὰρ τι καὶ ἄλλο τῆς Ῥωμαίων πόλεως μέγα ἐγκώμιόν ἐστι καὶ ζηλοῦσθαι ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων ἄξιον κἀκεῖνο ἐγένετο κατ' ἐμὴν δόξαν τὸ ἔργον, μᾶλλον δ' ὑπὲρ ἅπαντα πολλὰ καὶ θαυμαστὰ ὄντα λαμπρότατον, τὸ μήτε τοὺς δημοτικοὺς καραφρονήσαν-

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Nonostante anche Livio [4] dedichi qualche incerta parola a questo tema della non-violenza plebea, evidentemente già tradizionale, la centralità in Dionigi, in aggiunta anche alle pacifiche metodologie messe in campo per ottenerla, non andrà mai sottolineata abbastanza. Essa andrà piuttosto correttamente indagata e motivata perché, se negli altri storici è un elemento solo precauzionale – negare la violenza politica della Roma arcaica serviva solo a deprecare quella post-graccana, in modo da giustificarne la repressione [5] – in Dionigi invece costituisce uno dei principali stimoli al racconto e alla complessa dimostrazione politologica che esso cela dietro di sé.

Bisognerà osservare, tuttavia, che il nostro sguardo è viziato dal fatto di possedere integri soltanto 10 dei 20 libri della storia di Dionigi. Abbiamo poi ampli stralci dei Libri XI-XX, i quali anch'essi non si discostano dalle linee suddette [6]. Vi si raccontano le saghe di importanti personaggi (Spurio Melio, Camillo, Manlio Capitolino) che, in un modo o nell'altro, o hanno rafforzato, o hanno messo in pericolo l'equilibrio civico. Vi sono, naturalmente, anche altri racconti: la struttura narratologica che Dionigi sceglie per raccontare è comunque quella annalistica. Uno spazio rilevan-

---

τας τῶν πατρικίων ἐπιχειρῆσαι αὐτοῖς καὶ πολὺν ἐργασαμένους τῶν κρατίστων φόνον ἅπαντα τἀκείνων παραλαβεῖν, μήτε τοὺς ἐν τοῖς ἀξιώμασιν ἢ διὰ σφῶν αὐτῶν ἢ ξενικαῖς ἐπικουρίαις χρησαμένους διαφθεῖραι τὸ δημοτικὸν ἅπαν καὶ τὸ λοιπὸν οἰκεῖν ἀδεῶς τὴν πόλιν. [5] ἀλλ' ἀδελφοὺς ἀδελφοῖς ἢ παῖδας γονεῦσιν ἐν οἰκίᾳ σώφρονι περὶ τῶν ἴσων καὶ δικαίων διαλεγομένους πειθοῖ καὶ λόγῳ διαλύεσθαι τὰ νείκη, ἀνήκεστον δ' ἢ ἀνόσιον ἔργον μηθὲν ὑπομεῖναι δρᾶσαι κατ' ἀλλήλων.

[4] Sul tema della 'violenza' nell'annalistica romana fondamentale è ancora oggi Lintott 1970, 12-29. Eco di un tema tradizionale sulla 'non-violenza plebea' si può leggere a Liv. 2.29.4: *sine lapide, sine telo, plus clamoris …* ecc. Tuttavia, la quesitone plebea in Livio assume tutt'altra chiave che non quella non-violenta, a partire dal chiarissimo *vi agebatur* a 2.27.9, al *ciuitas secum ipsa discors* di 2.23.1 al *duas ciuitates ex una factas* a 2.44.9, a tantissimi altri dettagli che qui non è il caso di riportare. Il punto da osservare non è se esistesse nella tradizione il tema della 'prudenza' plebea sull'uso della violenza: che esistesse è evidente. L'argomento da approfondire è come i singoli scrittori si relazionino a questo tema. Gli altri lo fanno in modo piuttosto residuale: solo Dionigi lo mette al centro della sua teoria politologica.

[5] Fondamentale in questo senso è la tesi di Lintott 1970, 19-29, che della repubblica arcaica romana le uniche violenze trasmesse sono quelle potenzialmente eversive, nel caso potessero servire da esempio repressivo. Il gusto per gli episodi 'repressivi' a fronte di un quadro altrimenti 'idilliaco' è però tipico di una storiografia che di tutto – in un senso e nell'altro – deve fare un 'esempio'. La realtà storica doveva essere assai diversa.

[6] Sulla parte frammentaria della *Archeologia Romana* non ci soffermeremo. Il problema principale con essa è che ci è arrivata per frammenti inseriti a loro volta all'interno di altre opere che, in quanto create con l'intenzione di riassumere, hanno necessariamente travolto l'effettiva forma narrativa del testo. Oltretutto, tali riassunti non sono nemmeno poi così completi, per cui anche gli argomenti vi compaiono piuttosto alla rinfusa. Per i problemi della ricostruzione degli argomenti e delle fonti antiche, queste ultime soprattutto notevoli, Pittia 2005, 69-89; 2002.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

te – in tutta la storia, non solo negli ultimi libri – è dato alle vicende della supremazia di Roma nel Lazio, i cui vari popoli vengono via via sottomessi, ma solo per essere poi ricompresi in un articolato sistema di alleanze e incorporazioni. Dionigi non solo sottolinea più volte come assai positivo tale atteggiamento ma anche come, in questo, i Romani siano addirittura superiori ai Greci: essi sono definiti da lui μεγαλοπρεπεῖς [7], perché di fronte al nemico sconfitto non solo si dimenticano delle accuse, ma si ispirano alla χάρις (ἐχαρίσαντο). Con una certa soddisfazione dichiara che:

> Essi [i Romani] non pensavano si dovesse porre alcun presidio, né imporre ostaggi agli uomini più insigni, né che bisognasse disarmarli, ma si accontentavano di una amicizia non priva di fiducia. Pensavano che solo così tutti potessero godere dei benefici che ci sono nella identità di stirpe, o nell'affiliazione (συγγένειαν ἢ φιλίαν), partecipando in modo equo dei benefici: agli sconfitti donavano infatti la cittadinanza, rendendoli partecipi di ogni diritto riservato a chi era romano per natura. Non condividevano il pensiero dei popoli che, come Ateniesi e Spartani, si vantavano di governare la Grecia. [*AR* 14.6.2-3] [8]

Quando dice questo, Dionigi sta senz'altro parlando dei Romani dell'antichità, ma intanto sta pensando alla pace mediterranea del suo tempo e si sta rivolgendo a quegli orientali che, appellandosi all'argomento della superiorità della Grecia, mettono in discussione la legittimità del potere romano. Ma Dionigi dice qualcosa di ancora più avanzato, che non ritroveremo più né negli scrittori precedenti che in quelli a lui successivi:

> Non per il nome il greco si differenzia dal barbaro, né per la bellezza della lingua. Si differenzia magari per la comprensione (συνέσει) e per le scelte (προαιρέσει) dei mezzi più appropriati. Ma più di tutto, si differenzia perché non viola la natura umana nei rapporti reciproci. Sono convinto che bisogna ritenere Greci chi soprattutto questo dimostra nella sua natura, mentre chi fa tutto il contrario, quello è un barbaro. [*AR* 14.6.5] [9]

---

[7] *AR* 14.6.2.

[8] *AR* 14.6.2-3: [2] [οἱ Ῥωμαῖοι] οὔτε φρουρὰν εἰς τὴν ἀκρόπολιν αὐτῶν ᾤοντο δεῖν εἰσάγειν, οὔτε παρὰ τῶν ἐπιφανεστάτων ἀνδρῶν ὅμηρα λαμβάνειν, οὔτε ὅπλα τοὺς ἔχουντας ἀφελέσθαι, οὔτ' ἄλλο σημεῖον οὐδὲν ἀπιστουμένης φιλίας ποιῆσαι [3] μίαν δὲ πρᾶξιν οἰόμενοι συνέχειν ἅπαντας τοὺς κατὰ συγγένειαν ἢ φιλίαν προσήκοντας ἀλλήλοις τὴν τῶν ἀγαθῶν ἰσομοιρίαν πολιτείαν ἔγνωσαν τοῖς κρατηθεῖσι χαρίσασθαι, πάντων μεταδόντες ὧν τοῖς φύσει Ῥωμαίοις μετῆν, οὐ τὴν αὐτὴν διάνοιαν λαβόντες τοῖς ἀξιοῦσι τῆς Ἑλλάδος ἄρχειν οὔτ' Ἀθηναίοις οὔτε Λακεδαιμονίοις.

[9] *AR* 14.6.5: τὸ γὰρ Ἑλληνικὸν οὐκ ὀνόματι διαφέρειν τοῦ βαρβάρου ἠξίουν οὐδὲ διαλέκτου χάριν, ἀλλὰ συνέσει καὶ χρηστῶν ἐπιτηδευμάτων προαιρέσει, μάλιστα δὲ τῷ μηδὲν τῶν ὑπὲρ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν εἰς ἀλλήλους παρανομεῖν. ὅσοις μὲν οὖν ταῦτα ἐπὶ πλεῖον ὑπῆρξεν ἐν τῇ φύσει, τούτους οἶμαι δεῖν λέγειν Ἕλληνας ὅσοις δὲ τἀναντία βαρβάρους.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Già solo il respiro mediterraneo delle osservazioni induce il lettore a spostarsi dal piano dia-cronico degli eventi, che riguarda le vicende della Roma delle origini, a quello sincronico dei valori di riferimento e delle strutture istituzionali, che quei valori aspirano ad incarnare. La particolare scelta terminologica, la costruzione di una precisa rete di senso che attraversa trasversalmente l'opera, vanno a illuminare una precisa costruzione teorica.

Essa emerge anche attraverso i numerosi discorsi diretti ed indiretti che, ad eccezione del Libro I e II, sono diffusi lungo tutto l'arco dell'opera [10]. Nel corso del libro ci occuperemo più volte di analizzare parti importanti di questi discorsi retorici e mostreremo che, sebbene il loro numero avvalori la tesi definitoria della 'storia retorica' [11], il senso da dare a questa definizione si dimostra così ampio e articolato che necessita una seria riconsiderazione, come del resto già comincia ad avvenire negli studi più recenti. Per il momento ci soffermeremo soltanto su alcuni fondamenti introduttivi, riservando all'analisi testuale momenti successivi.

Il lettore moderno avrebbe più di una ragione nel sentirsi spiazzato ad interpretare il modo assai spregiudicato con cui l'autore antico maneggia le parole dei suoi personaggi, una volta che egli li pretende come realmente esistiti [12]. Ma questo, che per la verità non è atteggiamento soltanto di Dionigi, è piuttosto un costume che si deve imparare a mettere nella luce in cui l'autore antico stesso lo intende: la parola 'diretta' è per chi scrive una specie di momento di riflessione, in cui vengono proposte al lettore delle chiavi interpretative di tutto ciò che sta avvenendo sotto i suoi occhi, sotto le diverse prospettive che all'autore interessa osservare. Con la particolarità, tuttavia, che per Dionigi questa riflessione non riguarda tanto l'azione storica ma, più ancora, quella che lui stesso chiama la «teoria complessiva» [13]. È precisamente in questo che definisce il suo discorrere una «retorica da filosofo» [14]: i suoi discorsi non solo descrivono, ma anche indicano, rimandano e alludono a problemi generali.

Se si escludono i discorsi diretti più brevi e quelli che servono soltanto come migliore spiegazione degli eventi e non richiedono all'autore particolare abilità, nella parte dell'opera storica dionigiana che ci rimane i discorsi che hanno una qualche rilevanza retorica sono poco meno di 70. Alcuni di

---

[10] Per i libri frammentari basti ricordare il dialogo tra re Pirro e l'ambasciatore Fabrizio, 19 fr. S, Pittia 2005, 292-295 e 344-345.

[11] Definizione risalente per lo meno fino a Schwarz 1905, 934-961.

[12] Sulla valenza dei Discorsi in Dionigi come occasioni di dar spazio a una costruzione di senso *sul* passato, che alcuni storici moderni hanno di recente definito 'plupast', Schultze 2012, 113-138 part. 131-133.

[13] *AR* 11.1-4: παντελεῖ θεορία.

[14] *Or.* intr. 1: Φιλόσοφος ῥητορική.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

essi sono in realtà dialoghi più che discorsi, e allora vanno intesi come un tutt'uno. Altri sono pure composti alla maniera di un dibattito, ma siccome manca la struttura dialogica (proposta/risposta) e poco o nulla gli interlocutori si fanno riferimento l'uno con l'altro, vanno comunque intesi come composti singolarmente.

2.1.1. *I Discorsi monarchici*

Di questi discorsi, 9 riguardano i re. Se si considera che il rapporto tra libri dedicati alla monarchia e libri dedicati alla repubblica è di 12 a 4, mentre quello tra discorsi dedicati all'una e all'altra è di appena 68 a 9 (meno di 1/6!), sembrerebbe che il grosso dello sforzo retorico di Dionigi è impegnato a far risaltare le figure repubblicane, piuttosto che quelle monarchiche. Il dato potrebbe sorprendere, perché di solito si considera Dionigi un grande estimatore della monarchia romana. E in effetti, se si considerano i contenuti espressi, la proporzione numerica non si dimostra sufficiente a comprendere le reali intenzioni dell'autore: i discorsi 'monarchici' sono pochi, ma anche quelli più impegnativi e che più possono impressionare il lettore per la loro rilevanza teorica (specie quelli di Romolo e di Servio Tullio al popolo), laddove invece i numerosi discorsi 'repubblicani', sebbene non manchi nemmeno in essi una notevole dose di contenuti, sono forse più complessi da analizzare, ma in generale sono meno pregnanti.

Tuttavia, bisogna subito aggiungere che compensare il minor peso quantitativo dei discorsi 'monarchici' con la loro indiscutibile importanza qualitativa per le idee politologiche di Dionigi, non rende adeguata giustizia alla funzione che anche i discorsi 'repubblicani' assumono agli occhi della costruzione complessiva. Tale funzione narratologica consiste nel mettere a continua prova l'equilibrio già raggiunto dai re, per poi poterlo infine ribadire, ma sotto una nuova prospettiva: quella che Dionigi chiama «concordato» συγχώρημα tra le due compagini, patrizi e plebei. Queste compagini in Dionigi sono state non solo gestite, ma proprio *create* da Romolo, perché componessero la sua città; dopodiché esse, venuto meno il potere di un unico re, hanno abbandonato la strada maestra indicata dalla sua costituzione, per cui devono trovare nuove vie di equilibrio. Quello che ci rimane almeno della prima metà dell'*Archeologia Romana* esprime sostanzialmente questo messaggio: l'equilibrio originario perso e poi ritrovato da quei patrizi e plebei, di cui il «re saggio» Romolo aveva in origine stabilito i reciproci ruoli. Una volta ritrovato quell'equilibrio con altri mezzi, si tratta di descrivere tutti gli espedienti che sono stati messi in campo per mantenerlo, *contro* coloro che, da un lato e dall'altro, avrebbero voluto

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

destabilizzarlo. La struttura compositiva dei discorsi, la loro distribuzione formale all'interno dell'opera e anche il loro equilibrio quantitativo rispecchiano le esigenze dovute alla trasmissione di questo messaggio.

I discorsi 'monarchici' servono a mostrare i fondamenti della legittimità romana. Il *Discorso di Romolo* [15] è naturalmente quello che più di tutti getta le basi dei rapporti tra monarchia e popolo; segue poi il *Dialogo di Tullo Ostilio e Mezio Fufezio* [16] sulla legittimità del potere romano sugli altri popoli, in particolare i 'consanguinei' latini, dove si confrontano le credenziali di Romani e Albani, con la finale giustificazione della maggior legittimità del potere dei Romani, che essi ottengono però proprio in base ai privilegi accordati agli 'sconfitti' Albani. Segue poi il *Discorso di Ocrisia* [17], la quale preferisce affidare il potere a Servio Tullio piuttosto che abbandonare il casato alla vendetta dei *Marcii*: anche qui si giustifica questa scelta con εὐεργεσίαι καὶ δωρεαῖ [18] che Tullio è considerato in grado di elargire, mentre non così i *Marcii*. Classificare i re a seconda dei possibili «benefici» che da essi possono provenire non è così scontato. Livio, ad esempio, sui re segue criteri di valutazione diversi, che vedremo. Viene poi l'importante *Primo discorso di Servio Tullio* [19] al popolo, dove gli ἀγαθὰ nei confronti di quest'ultimo non potrebbero essere più chiari: abolizione dei debiti, equità fiscale, distribuzione delle terre. La funzione narratologica di 're tribuno' che Dionigi riserva a Servio Tullio andrà ulteriormente indagata, perché contiene tutte le sfumature della visione che lo storico dimostra sui problemi del suo presente. Riprenderemo il discorso a tempo debito. Qui giova mostrare come tutto questo ragionare sugli ἀγαθὰ politici serve ad avvalorare la precisa tesi per cui la legittimità del potere politico non è arbitraria, ma si motiva con la pace sociale e la εὐδαιμονία, da raggiungere rivalutando la ὠφέλεια connessa agli ἀγαθὰ. La ἀρχή si legittima con gli ἀγαθά elargiti da essa. Come in seguito specificheremo meglio, non è una tesi del tutto nuova: Platone e Polibio avevano espresso idee molto simili, ma mai così

[15] *AR* 2.3-6.

[16] *AR* 3.7-11; 23; 28-29. In realtà solo 3.7-11 è concepito come vero e proprio dialogo, anche se i due paragrafi, il 23 e il 28-29, sono costruiti come discorsi contrapposti dei due re, ognuno di fronte alla propria assemblea. Mezio Fufezio rivendica il tradimento ai danni dei Romani con il voler ripristinare il patto originario con le città del Lazio; Tullo Ostilio stigmatizza invece il tradimento, legittimando la supremazia romana con i 'benefici' che è in grado di concedere, anche agli sconfitti. Dionigi così rappresenta uno scontro tra 'tradizione' e 'utilità', con la prevalenza della seconda. Ma il paradosso è che, proprio questa 'utilità' è quella praticata *già* dagli 'antichi'. Perciò, il messaggio finale è che l''utilità' va recuperata dalla tradizione.

[17] *AR* 4.4.4-8.

[18] *AR* 4.4.7.

[19] *AR* 4.9.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

centrate sulla pratica politica e comunque con sfumature diverse. Il benessere sociale è sottolineato come prevalente al di là del mero rispetto della legge nel *Secondo discorso di Servio Tullio* [20]. Termina il sistema dei discorsi 'monarchici' l'articolato *Dibattito tra Servio Tullio e Tarquinio il Superbo* [21], un drammatico scontro tra 'titani', dove si discute sulla legittimità del metodo per selezionare un monarca. Ancora una volta si discute di legittimità, tra l'altro contravvenendo alla tradizione più diffusa [22], per cui Tarquinio sarebbe tra i re di Roma un usurpatore della carica. Dionigi è l'unico autore antico in cui le cose non stanno così. Servio Tullio e Tarquinio sono illegittimi entrambi: il primo non è stato mai scelto dal senato, il secondo non lo è stato dal popolo. La 'morale della favola' è evidente anche al lettore meno esperto: il re legittimo è *solo* quello voluto da entrambe le compagini sociali in campo, oltreché votato secondo procedure chiare e distinte. Dionigi aspira a un ideale *consensus ordinum*: e però – contrariamente alla tradizione ciceroniana – il consenso non deve riguardare tanto l'aspetto dell'azione politica, quanto quello delle procedure istituzionali. Riparleremo anche di questo in modo più diffuso.

In questa sede più discorsiva conta osservare che i *Discorsi monarchici* sono composti come una sorta di corpus e non sono contingenti, ma comunicano messaggi che vivono non solo della contingenza narrativa, ma di vita teorica propria. Al loro interno si delineano le relazioni che il monarca deve intrattenere con il popolo proprio e con l'altrui, come rendere il proprio

---

[20] *AR* 4.11.

[21] *AR* 4.30-36. Proprio sul confronto di questi due regnanti sul lato della legititmità, Fromentin 2003, 69-82, che tra l'altro mette anche in parallelo l'altra differenza, tra Livio (più attento agli eventi 'religiosi') e Dionigi (più attento alla legittimità politica). Sul tema della legittimità dei regnanti, Martínez Pinna 1999, 205-221; Glinister 2006, 17-32; Poletti 2013, 117-151.

[22] Che cosa è lecito intendere, per 'tradizione'? Molto dipende se ammettiamo o meno che i libri consultati da Dionigi e Livio – siano o meno gli stessi – creino loro stessi le informazioni, o se anch'essi rimandano a qualcosa di più antico, come decisamente è più probabile. C'è poi da calibrare con adeguatezza le fonti ufficiali (*Annales Maximi*, *Libri Lintei*, resti epigrafici) con quelle già letterarie (storie gentilizie, memorialistica, ecc.). Ma sapere che tali distinte tipologie di fonti esistono, non aiuta poi molto, come dato in sé, il lettore moderno a distinguere *cosa* viene dall'una e *cosa* dall'altra. Si può anche consultare ampia bibliografia moderna sull'argomento, tra cui si segnala senz'altro almeno Wiseman 1989, 129-137; Mehl 2001, part. cap. 2; Richardson 2011b, ma anche questa bibliografia del resto non è così risolutiva, perché il problema in sé è irrisolvibile, o meglio si risolve così: gli antichi semplicemente non sempre dichiarano (perché dovrebbero?) quello che leggono e, ovviamente, anche quando lo dichiarano non risolvono il nostro problema, perché i libri da loro letti a loro volta rimandano a notizie prese altrove. Perciò, tutto considerato, questo è un nodo che conviene lasciare insoluto, sicché in questa sede per 'tradizione' si intende la 'leggenda' così come i Romani cólti di I secolo potevano conoscerla, ovviamente comprensiva, anche, di un certo limitato numero di versioni 'alternative'.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

regno solido, legittimo e potente e come tale regno deve essere articolato nelle sue strutture sociali. Bisogna osservare, perché è rilevante ai fini della comprensione delle idee di Dionigi, che tutte queste prerogative attribuite ai re e che vengono discusse e ribadite nei discorsi e nei dialoghi sono da Dionigi stesso ritenute frutto di τέχνη, non di φύσις. Il Romolo di Dionigi *sceglie* di dividere il popolo in plebei e patrizi non già perché se li ritrova così relazionati 'in natura', ma perché tale è la sua 'saggia' volontà. Allo stesso modo, Tullo Ostilio si vanta di fronte a Mezio Fufezio che non è un caso che Roma sia più potente di Alba Longa: rivendica a suo vantaggio di aver esplicitamente liberalizzato l'immigrazione. Non già, quindi, che l'immigrazione naturale è stata di fatto un vantaggio per Roma. Il 'saggio' Tullo l'ha proprio lui incentivata, «me ne faccio un vanto» [23] sarà il suo commento sulla questione. In Dionigi l'azione politica degli uomini è influente sulla realtà: questo aspetto è tutto da confrontare con le teorie più rigidamente 'stoiche', basate piuttosto sulla τύχη, come in Polibio.

Il rapporto tra i monarchi e la realtà è pertanto in Dionigi orientato alla costruttività attiva e operante. «Impara, Fufezio!» è l'orgogliosa esortazione di Tullo Ostilio, che indica nella floridità del proprio popolo le basi della sua maggiore legittimità a governarlo (e a governare quello degli altri!). L'autore intende mettere positivamente in risalto l'abilità organizzativa dei suoi padri costituzionali a formare un quadro coerente, spiegando ogni volta che sia possibile i criteri che guidano le loro scelte, sulle quali non risparmia termini come φρόνησις e σοφία. Non è questione di allusiva adulazione, ovviamente, visto che nell'*Introduzione* [24] egli se ne discolpa in modo esplicito e, come vedremo negli ultimi due capitoli di questo libro, solo in qualche parte gli εὐεργασίαι dei suoi re corrispondono al reale operato augusteo. Lo scrittore intende piuttosto dimostrare al lettore la questione teorica: che organizzare la realtà in modo costruttivo è possibile e che, soprattutto, già è esistito qualcuno capace di farlo. Basta 'imitare': quest'ultima parola è stata a fondo indagata e su di essa ci intratterremo a lungo in seguito. Essa non vale solo per la comunicazione linguistica, in Dionigi vale anche per i fatti raccontati.

Portare alla luce questo aspetto 'imitativo' già sulle grandi linee, ci aiuterà in seguito ad approfondire il nostro discorso analitico. Ma soprattutto ci illustra meglio di tanti altri aspetti l'interesse profondo, nient'affatto dovuto alla contingenza degli argomenti narrati, che Dionigi nutre per la politologia romana. Il confronto tra Livio e Dionigi a livello storiografico verrà analizzato nell'ultimo capitolo, ma giova per adesso anticipare che

[23] *AR* 3.11.4: σεμνυνόμεθα.
[24] *AR* 1.6.5.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Livio, pur trattando identici argomenti, manca alquanto di questo sguardo che potremmo definire 'programmatico'.

Dionigi calca gli aspetti politologici e istituzionali, lo fa in particolare nei suoi *Discorsi monarchici* e a quegli elementi dà un senso teorico compiuto, che però non è quello di Livio.

Ne emerge allora per Dionigi un profilo di un certo spessore, sufficiente a qualificarlo come un 'pensatore' del I sec. a.C. L'oggetto del suo argomentare è la storia, la politica e la società dei Romani, per come è possibile a lui ricostruirle. A suo avviso, esse trovano nelle proprie origini le motivazioni della loro ragion d'essere: da qui gli deriva la necessità di costruire una Ἀρχαίων-λογία. Tale esigenza non è semplicemente antiquaria: c'è un costrutto, forse anche una sorta di *engagement*, quello che egli va a definire in alcune delle sue opere retoriche come πολιτικὸς λόγος [25] e sul quale si è a ragione volta l'attenzione dei più recenti commentatori, perché da quel punto di approccio, insieme a quello della φιλόσοφος ῥητορική, si spiega molto meglio il contenuto dionigiano che non da quello della narrazione. Questo perché, appunto, il contenuto ha un suo ineludibile aspetto sincronico, che è quello che qui primariamente andremo ad indagare.

2.1.2. *I Discorsi repubblicani*

Veniamo ora a delineare in sintesi – per riservare invece ad altro luogo l'analisi – il percorso dei *Discorsi repubblicani*. L'ambito degli argomenti in questo caso è meno sistematico. È innegabile che non a tutti viene riservata la stessa attenzione. Quelli che maggiormente stimolano l'estro letterario dell'autore sono quelli che riguardano la grande crisi del Monte Sacro. L'interesse si può comprendere con facilità, ma è lo stesso utile parlarne, perché prenderne maggiore consapevolezza aiuta il lettore ad ambientarsi sugli orientamenti del discorso, a comprendere che quest'ultimo non è scontato, che c'è una 'mano nascosta' tra le righe, la quale si sofferma più su questo che non su altro e alcune interpretazioni le suggerisce, altre le sfuma, altre ancora le enfatizza. Dionigi si dimostra un appassionato regista dei suoi dibattiti, i suoi personaggi non si muovono a seconda delle fonti disponibili e del momento: li dirige con sapienza [26]. Si dirà che questo è

[25] *de Thuc.* 2; 53; *de Lys.* 4; *de Dem.* 35; 53; *ad Pomp.* 1.8-9; *Comp. verb.* 4; 22; 25. Sulla definizione Gabba 1996, 33 n. 3; Wiater 2011, 65-76.

[26] Gabba 1996, 136 se ne accorge, ma attribuisce questo atteggiamento a tesi che riguardino il «contesto storico generale» da Dionigi trattato, una visione di come secondo lui sarebbe il V sec. a.C. Non coglie invece il progetto teorico e politologico, che invece è prevalente e non ha un valore 'storico', ma semmai 'politologico'.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

vero per qualsiasi grande scrittore. Ma è proprio questo ciò che di solito si è negato a Dionigi: di essere uno scrittore. Si è parlato di lui come di un tra-scrittore, un compilatore, un erudito, per quanto è evidente ormai già da qualche decennio che egli non è così «stupido» come lo voleva Wilamowitz. Gli storici specializzati si imbarazzano di fronte alla creatività e tendono a non segnalarla, perché temono che possa oscurare la filologia critica, che è 'scienza' dei contenuti e dei metodi, non delle idee creative. Si potrebbe pensare che l'analisi di metodo e rigore narrativo sia incompatibile con quella sulle impressioni soggettive. E invece potrebbe essere utile, per comprendere l'orizzonte sociologico e storico in cui Dionigi scrive, interessarci anche al suo personale gusto, non solo formale, ma proprio per i contenuti in causa.

Per tornare all'argomento: non tutti i discorsi repubblicani hanno uguale lunghezza e non tutti i personaggi meritano, nella sua storia, di parlare allo stesso modo. I personaggi repubblicani di Dionigi assomigliano talvolta a dei burattini (parlano molto, ma di concreto su di essi si danno appena pochi cenni). I senatori sono divisi in tre partiti, esemplificati da alcune figure specifiche, pressoché le uniche ammesse a parlare sulla scena viva della sua originaria repubblica. Quanto agli altri senatori, si limitano ad applaudire o a urlare, o addirittura a piangere sullo sfondo, come una sorta di 'coro'. Ci sono alcuni interventi di minor calibro – motivati spesso dalla 'tradizione', che pure doveva ricordare esplicitamente alcuni interventi – ma per la maggior parte gli ammessi a parlare nell'opera dionigiana sono i seguenti. Da un lato abbiamo i *Valerii*: Publio, Manio e Marco, rispettivamente il figlio, il fratello e il nipote diretto del grande Publicola. Publicola stesso pure parla, ma una sola volta e in un discorso inaspettatamente breve. Questi sono coloro che Dionigi stesso chiama i φιλοδημώτατοι, «amici del popolo». Poi ci sono quelli che lui chiama gli ἀγαθοί, i *boni* come in Cicerone. Di questi, gli ammessi a parlare sono: Tito Larcio, Marco Minucio e Menenio Agrippa (si noti: esattamente 3 contro 3) [27]. Ma su tutti questi spicca, unico e solo con ben *nove* discorsi a lui dedicati, alcuni dei quali davvero lunghi, Appio Claudio Sabino. Quest'ultimo personaggio non è di spessore paragonabile agli altri. È rappresentato come un vero e proprio protagonista, una sorta di eroe da tragedia, un archetipo [28]. Ne

[27] Un solo discorso è poi riservato a Lucio Postumio (*AR* 6.6-9) in un contesto però non affine a quello del dissidio plebeo: si tratta dell'introduzione alla 'epica' Battaglia del Lago Regillo.

[28] Sulla morte di Appio in Dionigi abbiamo un «con grande vergogna si uccise» *AR* 9.54.2: αἰσχύνῃ μεγάλῃ ἀνέστρεψε, mentre in Livio 2.61.8 appena un morigerato *morbo moritur*. Più in generale, sul ruolo di *Claudii* nella storiografia romana, cf. Richardson 2011b, cap. 1.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

parleremo in modo approfondito in questo libro: a lui Dionigi affida alcune idee politiche di rilevante spessore, controverse e problematiche sotto più risvolti, alcune delle quali non troveremo in altri scrittori coevi. Ciò indica in modo inequivocabile, già solo sulla base anche di questa macroanalisi narrativa, che Dionigi ha un'intenzione comunicativa spiccata che non riguarda soltanto la storia, ma la più ampia teoria politologica. Questa struttura 'drammatica' è volta a dire qualcosa *al di là* delle fonti e persino dei contesti concreti. Comprendere il contenuto di questo messaggio non è un compito estetico, ma 'storico', nel senso che racconta qualcosa su una precisa mentalità, evidentemente capace di trovare 'pubblico' nel I sec. a.C.

Dall'altra parte ci sono i tribuni. A differenza dei senatori, che sono più o meno quelli che si è detto lungo tutto l'arco della parte del dissidio patrizio-plebeo che Dionigi studia (494-449 a.C.), i tribuni cambiano di volta in volta. I discorsi tribunizi di Dionigi non sono molti, ma si segnalano per lunghezza e complessità. Ne emergono in particolare due. Il primo è quello di Lucio Giunio che porta l'altisonante soprannome, per assonanza con il ribelle eroe repubblicano (ma anche con il controverso tirannicida), de 'il Bruto' [29]. A lui Dionigi affiderà l'ultima parola sulla importante teoria politica del «concordato» συγχώρημα tra plebe e patrizi, nella drammatica cornice dell'incontro del Monte Sacro con i senatori in ambasciata, di fronte alla plebe. L'altro imponente discorso tribunizio è quello del tribuno Marco Decio [30], che si incardina in quella che, nella narrazione di Dionigi, è una sorta di medaglione a parte: il 'caso Coriolano'.

Di quest'ultimo episodio parleremo approfonditamente in seguito. Per adesso, sui *Discorsi repubblicani* interrompiamo qui il nostro breve *excursus*: solo a fine capitolo, analizzeremo da vicino alcuni altri discorsi, di cui ancora non abbiamo parlato, i quali riguardano l'argomento dei *decemviri*.

2.1.3. *Le Digressioni*

La narrativa di Dionigi non dà spazio a troppe digressioni. Egli stesso ne sconsiglia l'uso in via teorica, contestandone l'utilizzo al pur apprezzato Teopompo [31]. Due sole digressioni Dionigi se le concede, entrambe di profondo significato politico, nel Libro VII-VIII [32]. Tale posizionamento non è

[29] *AR* 6.72-80. Sulla rilevanza di questo personaggio, si segnala il già citato Schultze 2012.

[30] *AR* 7.40-46.

[31] *ad Pomp.* 6.11.

[32] In realtà ne esiste un'altra a proposito della Gallia nel libro 14, Pittia 2005, 93-94; 112-136. Ma anche qui l'apporto dei compilatori è tutto da verificare.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

neutro. Con la fine del Libro VI l'autore è arrivato a un punto fermo: prima (Libri II-IV) ci ha descritto le fondamenta delle istituzioni romane come erano state impostate dai re; poi ci ha descritto (Libri V-VI) sia come, in virtù di quelle impostazioni, i Romani avevano conquistato il predominio nel Lazio, sia anche come tali impostazioni erano state messe in discussione dalla crisi plebea, crisi secondo lui mirabilmente risolta, grazie alla teoria istituzionale del «concordato» συγχώρημα. A questo punto, alla fine del Libro VI, il sistema istituzionale come Dionigi se lo figura (e lo raccomanda ai posteri) viene portato a un primo stadio di equilibrio. Si apre quindi per l'autore la questione della messa in discussione della teoria ormai acquisita. E allora ecco la funzione narratologica delle due digressioni dei Libri VII-VIII: *Storia del tiranno Aristodemo* e *Storia di Coriolano*[33]. Ancora una volta, il percorso dia-cronico è rispettato, ma la narrazione è secondaria rispetto alla funzione sin-cronica che è quella della discussione politologica. Nel Libro VII, Dionigi passa in rassegna due possibili 'obiezioni' a quello che egli considera il modello dell'originiaria costituzione romana. Entrambe riguardano la possibilità che il popolo, una volta che ad esso si lasci spazio adeguato, si faccia 'tiranno'. Analizzeremo altrove la situazione nel dettaglio e daremo i necessari ragguagli testuali; qui, in sede di analisi macro-strutturale, diamo subito conto del progetto dionigiano, che è quello di mostrare che tale possibilità – che il 'popolo' si faccia 'tiranno' – non è mai stata propria degli antenati romani. Quello che gli antichi antenati hanno fatto con la creazione dei tribuni non è, per Dionigi, la 'tirannia' del popolo ma, si potrebbe dire contro Cicerone, la messa in atto di una πολιτεία equilibrata, proprio perché duale. Aristodemo e Coriolano, il greco d'Italia e il glorioso, ma 'rinnegato' senatore romano, sono per Dionigi casi esemplari per dimostrare che l'ordinamento originario romano è sì 'democratico', ma in senso ben diverso sia da quello greco-italiota – il quale effettivamente per lui conduce alla temuta tirannide – sia da quello che i senatori più conservatori denunciavano quando raccontavano di temibili esilii comminati a furor di popolo. In Dionigi l'esilio di Coriolano è stato comminato secondo il diritto, non è stata l'infausta conseguenza di un'iniziativa demagogica. A costo di manipolare in alcuni sostanziali dettagli la tradizione – vedremo quali nei prossimi capitoli – in Dionigi l'ambizioso senatore ha *effettivamente* violato il 'patto' del Monte Sacro e ne ha per questo legittimamente subito le conseguenze.

[33] La *Storia di Spurio Cassio* e quella di *Spurio Melio*, tra l'altro assai più sinteticamente narrate, risultano in realtà molto più integrate nella narrazione tradizionale, perciò non è possibile inquadrarle come 'digressioni'.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

I tribuni in Dionigi non solo sono parte integrante delle istituzioni romane – già in Cicerone, ad esempio, non è così: per l'Arpinate gli antichi tribuni sono solo un espediente, una *minuitio* [34] – ma costituiscono, insieme al benessere del popolo, un perno del discorso istituzionale, orientato alla εὐδαιμονία. Quella di Dionigi è una storia dove tutto finisce per il meglio grazie a una meravigliosa macchina istituzionale che è descritta, per quanto non ci si spinga mai a dichiararlo contro la tradizione, di fatto come spostata verso una δημοκρατία [35]. A differenza del resto della tradizione, il ruolo partecipativo del δῆμος alle strutture politiche romane, soprattutto nella creazione delle leggi, è da Dionigi sottolineato con forte incisività e rivendicato come possibile e legittimo: le due digressioni servono a spiegare che le derive tiranniche del popolo non sono necessitate, ma sono invece frutto di errori particolari, in entrambi casi errori non del δῆμος.

Di contro, la partecipazione ai φιλάνθρωπα è rivendicato come fondamento della pace civica fin dal tempo dei re. È proprio quel rapporto privilegiato già istituito nell'età monarchica, che va riconquistato nel συγχώρημα del Monte Sacro. Tanto per essere chiari: la «abolizione dei debiti» rivendicata come «elargizione» dal senatore Menenio Agrippa [36] è esattamente la stessa proclamata dal Servio Tullio [37]. In Dionigi simili provvedimenti non sono più concessioni o compromessi: si tratta invece di sapiente arte del governare.

Il modello civico che sta alla base di questi parallelismi tra monarchia e repubblica è quello di un δῆμος ἐλεύθερος, il quale è reso tale non per via di forza oppositiva – tale è la *libertas populi* che troviamo in Livio – ma come prodotto di una concezione più ampia, si potrebbe dire 'organizzata' della pace civica, ispirata addirittura ad un 'organicismo' funzionale delle parti. Vedremo in seguito anche come Dionigi costruisca il suo modello di concordia civica sulla base di legami non solo politici (come nella *Costituzione di Romolo*) ma addirittura economici.

I Libri VII e VIII sono per la loro gran parte dedicati al caso Coriolano. Quest'ultimo è concepito alla maniera di un dramma in due atti. Nel primo 'atto' si discutono le modalità del reato, la legittimità del processo popolare e si giunge alla conclusione che tale modalità di processo è stata legittima. Quello che a Dionigi interessa in primo luogo non riguarda, ovviamente, la storia in sé, quanto la legittimità politica del processo popolare. La relazio-

[34] Cic. *Rep.* 2.34.58-59.

[35] Il passo più esplicito in questo senso è *AR* 7.65.1-66.2. L'intero passo 65-66 del Libro VII è uno dei più originali di tutta l'opera e importanti per comprendere il pensiero dell'autore.

[36] *AR* 6.83.4.

[37] *AR* 4.9.6, definito appunto φιλάνθρωπος βασιλεύς.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

ne tra tale preferenza con la effettiva realtà augustea, che in materia di giustizia aveva preso tutt'altra piega, è ovviamente da discutere. Riserveremo ai confronti con la realtà augustea un capitolo specifico di questo libro. Per fornire però già in questa sede una qualche spiegazione, è probabile che la questione della legittimità della partecipazione tribunizia alla vita politica e dei meccanismi tecnici mediante i quali i tribuni possano influenzarla vada piuttosto, in Dionigi, osservata nel suo complesso, sotto il profilo della più generica partecipazione popolare. Dionigi è convinto che, per mantenere la ὁμόνοια, la «concordia civica» – è questa, in effetti, per lui un sorta di ossessione – sia necessario che il popolo possa intervenire nella vita pubblica, sia pure in modalità mediate da organi corporativi e precise procedure giuridiche, quale il collegio tribunizio pare mettere in campo nel suo racconto.

Da qui vige la necessità di assolvere il popolo dall'accusa di aver infierito contro le istituzioni tradizionali nell'istituzione dei processi pubblici. Tant'è che, subito dopo la conclusione sul tragico destino di Coriolano, l'episodio del processo a Spurio Cassio è sistemato come una specie di 'riscatto' sulla legittimità dei tribuni. I tribuni hanno infierito su Coriolano *perché* violava l'accordo stipulato sul Monte Sacro, ma ben diverso atteggiamento hanno poi avuto essi con Spurio Cassio: quest'altro, nonostante le sue misure potessero pure allettare la plebe, i tribuni non hanno voluto sostenerlo, nel suo δημαγωγεῖν. Il collegio tribunizio, in Dionigi, abbandona il 'demagogo' fin da subito, ma si costituisce piuttosto parte integrante della 'istituzione', contro chi invece quella istituzione, benché patrizio [38], parrebbe sovvertirla. Anche sullo Spurio Cassio di Dionigi ritorneremo meglio in seguito. Per adesso, basti sostenere che a ragione si è intravisto anche in lui un personaggio ad imitazione di Gaio Gracco [39]. Ma proprio per questo, allora, non bisogna dimenticare il messaggio di Dionigi che riguarda la *struttura*, più che i fatti: per lui i tribuni non possono che essere contrari a una linea, la quale turba l'ordine istituzionale ormai consolidato, che ricomprende anche loro. Quello che soprattutto i tribuni dionigiani aborriscono (non così quelli liviani) è il legame diretto capo-popolo, quello «che rende Spurio Cassio più forte della *res publica*» [40]. Persino il dibattito in senato, dove per una volta i senatori paiono abbastanza concordi – anche il rigidissimo Appio Claudio accetta qualche compromesso – non va nel senso di negare al popolo una partecipazione al profitto delle terre, ma

[38] Qualche moderno ha ritenuto però Spurio Cassio 'plebeo' sulla base di un controverso passo di Valerio Massimo (5.8.2), posdatando così il divieto dei consoli plebei a dopo il 449, ma Liv. 4.4.1 esclude tale possibilità, come risulta anche a Richard 1978, 520.

[39] Gabba 1964, 29-41.

[40] *AR* 8.71.2.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

piuttosto a far sì che quella partecipazione sia mediata da una 'pluralità' di decisori. Non più un 'capo' il quale si appropria di tutto, per poi ridistribuirlo, ma un sistema di commissioni, vendite pubbliche, ripartizioni di profitto, decreti, il cui obiettivo non è tanto limitare al popolo il beneficio in sé, quanto evitare che lo si riceva da una fonte sola. Su questo punto preciso, è bene fare chiarezza: Dionigi sembrerebbe rinnegare l'idillica felicità che aveva individuato nelle monarchie originarie, dove ogni ἀγαθόν o φιλάνθρωπον veniva direttamente da una φρόνησις sovrana. Ma in realtà, come vedremo meglio in seguito, il cambio d'orizzonte teorico è solo apparente. Egli sta solo suggerendo, da un lato, che la 'concordia' continui a basarsi, platonicamente, sulla 'felicità' di chi è governato e non di chi governa; dall'altro, che questa felicità va erogata con una certa 'opportunità' (appunto la φρόνησις), che deve prendere le sembianze di istituzioni legittime – non ha importanza se regali o concordatarie – illuminate da un criterio coerente (un λογισμός, una πρόνοια, una παντελεῖ θεορία), privo di avventurismi demagogici. Proprio perché né il re, né il senato, ma il popolo dei governati è al centro del 'benessere' politico, allora diventa indifferente chi sia l'istituzione chiamata a governarli, purché lo si faccia secondo un progetto razionale, un metodo costruito ad arte. Questa interpretazione rende perfettamente coerente l'ambivalenza che Dionigi sembra dimostrare tra monarchia e repubblica. Che a governare sia un re, piuttosto che una oligarchia, non fa molta differenza per lui: quel che conta sono i criteri che guidano le scelte, la pratica della σωφροσύνη.

2.1.4. *La nuova concezione dei tribuni nei Libri VIII e IX*

Questo modo di leggere la storia civile romana dal punto di vista dei contenuti politologici che si nascondono dietro il racconto tradizionale, è solo apparentemente fedele alla tradizione, ma in realtà è piuttosto una lettura figlia di un tempo nuovo, in cui la pace civica è prioritaria *sugli* interessi delle parti, piuttosto che *nell'*interesse delle medesime. I 'saggi' tribuni delle origini sembrano in Dionigi i corifei di questa nuova concezione, che potremmo provare a chiamare – senza per altro sentircene troppo vincolati – 'democrazia corporativa', a patto di dare a questo termine moderno, sconosciuto ovviamente a Dionigi, un significato specifico che nel corso dei prossimi capitoli speriamo di chiarire meglio [41].

[41] Di recente soprattutto Hölkeskamp 2011², X-XIII è tornato sul dibattito scaturito soprattutto dagli importanti studi di Millar 1984, 1986, 1989 sulla possibilità di valutare il grado di 'democraticità' del sistema politico romano medio e tardo-repubblicano,

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

L'analisi testuale del complicato processo di maturazione istituzionale che ha luogo sul Monte Sacro (Libri V-VI), mostra che il «concordato» non è solo un compromesso – come in Livio e Cicerone [42] – ma un'istituzione a se stante. Il contenuto di questa istituzione consta del reciproco riconoscimento paritario all'attività politica, purché essa si svolga per gruppi organizzati. Ciò all'interno di un contesto preciso e definito in 'procedure', legittimate dal fatto che esse 'procedono' da un adeguato e strutturato consenso. Il 'popolo' di Dionigi rinuncia alla manifestazione spontanea, limita il suo consueto 'gioco' di azione-reazione in cambio di una elevazione paritaria con il patriziato, non già però diretta, ma 'mediata' nell'istituzione del collegio tribunizio. Dionigi sottolinea cioè che la istituzione dei tribuni ha a che fare con due 'livelli' di rappresentanza. Ad un 'primo livello' l'istituzione dei tribuni può essere descritta come una «garanzia» ἀσφάλεια che gli interessi popolari, inizialmente solo quelli 'difensivi', verranno presi in considerazione. A un secondo livello del discorso, però, egli fa comprendere al lettore, anche, che questa «garanzia», per poter ottenere l'effetto per cui è creata, ovvero la ricomposizione del conflitto civile, ha bisogno di costituirsi a sua volta come corpo autonomo, *anche* rispetto alle stesse rivendicazioni plebee. È opportuno osservare che è solo la lettura di Dionigi a suggerire questo secondo livello, Livio e Cicerone non fanno altrettanto. Il cambio di passo, rispetto alla tradizione politologica precedente è strabiliante, perché la sua conseguenza non è più la semplice mediazione degli interessi – la *pactio* [43] – ma un vero e proprio dispositivo di controllo 'terzo', sovraordinato alla mediazione stessa.

---

con l'intenzione di moderarne le asprezze. Andrebbe però anche valutato quanto, di tale dibattito, possa essere formulato a prescindere da ciò che *Dionigi* pensa della politica romana. Molto di ciò che noi attribuiamo, in generale, al sistema politico romano, sulla base del quale effettuiamo le nostre valutazioni, è in realtà influenzato proprio dal pensiero di questo autore antico, il quale però a sua volta, probabilmente, sulla repubblica romana si poneva più il problema di come *avrebbe potuto* essa funzionare, che non quello di come di fatto funzionava.

[42] Zecchini 1997, 13 si è espresso per la storiografia d'argomento romano sulle lotte plebee nei termini di *balance of power*: il giudizio è perfettamente valido per Livio, ma non per Dionigi, che pertanto trovano su questo una distinzione, *stante* il comune retroterra 'pompeiano'.

[43] Liv. 3.30.5 (457 a.C.) per la parola specifica, ma l'attenta disanima dei comportamenti tribunizi in Livio nel loro complesso fa comprendere come in questo autore il compromesso è continuo ed è mediato trai due attori collegiali, mentre la plebe considerata come 'corpo' è relegata nel ruolo di semplice selezionatore elettorale di poteri già costituiti anche senza il suo intervento. Né il quadro liviano muta con l'introduzione della *forensis factio* nel IV secolo, Liv. 9.46.9.13. Anche qui non vi è attenzione tanto alle condizioni effettive della plebe, quanto ad una sua manipolazione in funzione elettorale, come è evidente da Richardson 2011c, 454-463; Humm 2005, 199.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Sia la vicenda di Coriolano che quella di Spurio Cassio, ma anche le varie storie di processi civili nei Libri IX e X mostrano questo dispositivo in azione. I tribuni di Dionigi non citano in giudizio i senatori per difendere il popolo dalle angherie patrizie, ma per consolidare un'istituzione corporativa ed entrare in una sorta di 'relazione tattica' con la controparte senatoriale a formare, pur nella distinzione, un 'dispositivo' patrizio-plebeo che è di fatto imparziale, sganciato dagli interessi sia dei patrizi che dalla plebe: si può definire un'istituzione corporativa nella misura in cui, più che le parti, tutela la mediazione stessa ed aspira a rappresentare un'istituzione in sé, patrizio-plebea. In Dionigi i tribuni propongono e affermano questo 'dispositivo', trasformandosi nel vero cardine di quella che, nonostante si parli di 'origini', Dionigi si ostina a chiamare κανὴ πολιτεία.

Come si è già detto in precedenza, della storiografia liviana ci occuperemo in un ulteriore capitolo. Ciò nonostante, in questo passaggio preciso può giovare il confronto testuale e far emergere le differenze di significato che i due autori danno al medesimo fatto.

Anche in Livio i tribuni formano un partito a sé, ma solo per un interesse sganciato da una prospettiva comune: essi semplicemente si impongono, sovrappongono e contrappongono al gioco istituzionale, che potrebbe fare anche a meno di loro. Manca del tutto nell'operato dei tribuni liviani una prospettiva politologica generale.

Come esempio esplicativo di ciò si prenda il processo al senatore Tito Menenio Lanato [44]. Livio prevede un episodio con tre personaggi: i tribuni che accusano e, «per invidia», propongono la morte; i senatori che cercano di difendere l'imputato; il popolo, il cui *favor* per il defunto padre di lui Agrippa Maggiore – quello dell'apologo sul corpo umano – induce alla clemenza. Alla fine, i tribuni «si addolciscono» (*temperarunt*): si condanna, ma a sola multa pecuniaria: i tribuni di Livio agiscono per conto proprio e di pochi agitati che li sostengono. Quello cui alla fine si piegano, è soltanto un compromesso, senza alcuna progettualità istituzionale. I tribuni liviani agiscono come un attore autonomo con un interesse proprio, separato dalla plebe.

Dionigi conosce la stessa identica storia a tre personaggi, ma se lascia inalterato il ruolo difensivo dei senatori, cambia invece il ruolo delle due parti popolari: è il popolo qui a volere la morte, mentre invece i tribuni, all'atto della sentenza, sempre trasformano la morte in una multa, ma nel farlo compiono un percorso differente. Questa diversa disposizione delle 'opinioni' consente a Dionigi di attribuire ai tribuni una mediazione sul particolare, per qualcosa di più di un semplice compromesso: essi in Dioni-

[44] *AR* 9.27.2-4 = Liv. 2.52.4-5.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

gi intravedono una teoria delle relazioni a lunga scadenza e in riferimento a quella prospettiva – che include anche il popolo – modificano in modo arbitrario ciò che il popolo avrebbe deciso. Agiscono anche qui in modo autonomo, ma in relazione a un progetto che non è solo proprio, ma include il popolo.

Questa differenza – sottile quanto si vuole: ma intanto c'è – va spiegata. Essa si dimostra *dentro il testo* sotto due profili: uno grammaticale, l'altro narratologico.

Dal punto di vista grammaticale, a differenza di Livio, Dionigi separa il δικάζοντος τοῦ δημοτικοῦ ὄχλου, tecnicamente la plebe «che giudica» (e che «lo condannò, con voti per nulla pochi»), da coloro i quali καταδικασάμενοι, che «non a morte fissarono la pena». Le forme 'medie' del verbo καταδικάζω non si traducono con «condannare», bensì con «far condannare». Dionigi sta alludendo ai tribuni, separando le loro intenzioni da quelle del popolo. Il popolo vuole la morte, ma i tribuni, letteralmente «quelli che l'avevano portato a giudizio», alla fine addolciscono la pena.

Dal punto di vista narratologico, Dionigi dedica l'intero capitolo 23 del Libro IX a spiegarci – cosa che Livio non fa – perché Menenio minore è così inviso al popolo, raccontando nel dettaglio le sue insensate condotte in battaglia, un errore dopo l'altro. Non si tratta solo del fatto che il popolo è deluso perché Menenio non ha salvato i *Fabii* al Cremera. Menenio commette errori strategici tali da mettere a rischio l'incolumità della città e quindi gli vengono addebitate due colpe assai precise e particolarmente 'plebee': «arroganza» e «incompetenza» [45]. Dionigi di solito è sempre molto benevolo verso il δῆμος, eppure stavolta lo descrive «severo» e «inesorabile» [46]. A suo avviso però tale asprezza è giustificata: Menenio si dimostra, così dice lo storico, né «intelligente» né «saggio» e abbiamo visto quanto ci tenga altrove Dionigi a segnalare tali virtù come indispensabili per la comunità.

L'elemento soggiacente è che Dionigi calca l'aspetto del popolo «inesorabile» perché vuole poi farlo risaltare a contrasto con l'atteggiamento conciliatorio dei tribuni. Livio però aveva detto qualcosa di diverso da questo: anche per lui i tribuni «addolciscono» la pena, ma solo perché si rendono conto che il popolare *favor* «non si era ancora spento» [47]. Il popolo, in Livio, è pertanto *a favore* di Menenio, mentre i tribuni sono «invidiosi» e l'avrebbero volentieri mandato a morte. Poi però trovano una quadra con la volontà generale, che potrebbe quindi fare tranquillamente a meno di questo loro

[45] *AR* 9.23.4-5: αὐθάδεια e ἀπειρία.
[46] *AR* 9.23.2: πικρός e ἀπαραίτητος.
[47] Liv. 2.52.4: *fauor hauddum exoleuisset*.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

'inopportuno' intervento accusatorio. Dionigi invece ribalta la situazione al contrario e sostiene che i tribuni accusano Menenio per assecondare le istanze intransigenti del popolo, poi però non assecondano il popolo fino in fondo, ma trovano la mediazione con i senatori. Lo fanno, perché in Dionigi i tribuni hanno in mente un progetto politico più ampio. Come in Livio, essi vogliono naturalmente entrare di peso, come corporazione *autonoma*, però in Dionigi vogliono anche facilitare la creazione di un sistema integrato, perché pensano che la città tutta ne beneficerà, soprattutto in ordine alla «concordia», che è bene di tutti. Essi, in Dionigi, costituiscono perciò non più una forza che cerca un compromesso per sé, ma svolgono un ruolo funzionale, la cui azione si spende nella creazione di un 'sistema di controllo politico' che li ricomprende come parte di un 'tutto'. Usano perciò la alleviata pena di Menenio come un gesto di consenso al 'sistema'. In questo modo, il tribunato si dimostrerà la più adatta agenzia per trasformare il gioco politico in una razionale istituzione terza, tra i due corpi collettivi, evitando così *sia* che i singoli corpi si scontrino fisicamente l'uno con l'altro, *sia* il compromesso 'a metà strada' che inevitabilmente sospende, ma non risolve il conflitto. Livio e Cicerone vedono solo quest'ultima strada. Dionigi, invece, è passato a un nuovo livello della discussione teorica.

Il punto che si discute qui, ovviamente, non è la veridicità di tale processo. Non è affatto detto che, già nel V sec. a.C., le relazioni tra tribuni e senatori accusati potessero stare davvero nei termini che l'autore pone. Al contrario, forse la effettiva relazione tra tribuni e senato non è *mai* stata in questi termini. Ma proprio per questo, è tanto più importante per noi rilevare ciò che consegue da tale divaricazione tra eventuale realtà storica e il racconto su di essa: è Dionigi, non la tradizione, a veicolare il messaggio che, dal Monte Sacro, nasce *altra cosa* rispetto a una semplice difesa degli interessi plebei, ovvero una 'nuova forma' della gestione del potere: in questo senso una καινὴ πολιτεία. Per Dionigi, questa *altra cosa* è una forza imprescindibilmente positiva, è una risorsa per la pace civica. E, per meglio dimostrare questa 'altra cosa', Dionigi altera la tradizione e fa cadere in disgrazia proprio presso il popolo Menenio minore, il figlio dell'Agrippa corifeo della pacificazione patrizio-plebea. Fa così, per farlo poi 'salvare' ai tribuni, ansiosi di mostrare la loro autonoma capacità di gestione dei processi politici. Dionigi vuole segnalare che, nel nuovo quadro istituzionale, il collegio tribunizio con le questioni 'popolari' ha poco a che vedere, quanto piuttosto riguarda ormai strategie concordatarie tra comparti istituzionali. È la pace civica stessa, per Dionigi, che esige e si sostanzia in questo cambio di senso delle istituzioni popolari.

Cerchiamo di esprimerlo con la massima chiarezza possibile: l'equilibrio delle forze civiche contrapposte, in Dionigi, cessa i suoi compromessi

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

grazie a un espediente preciso, tecnicamente formulato, che secondo l'autore – e non altri – costituisce una soluzione alle lotte civili. L'espediente consiste nell'interrompere la relazione diretta che quelle forze civiche (debitori e creditori, proletari e proprietari, patrizi e plebei) hanno con il controllo del potere. Il controllo del potere è invece trasferito su un sistema di corpi intermedi: da un lato le due correnti senatorie, dall'altro i tribuni. Le forze corporative, divenute istituzionali – e i loro accordi – leniscono il conflitto sociale, *in quanto* lo sostituiscono.

Lo ripeteremo molte volte nel corso del libro: questa *non è* la realtà del V secolo romano. È invece, in stringata sintesi, la complessa soluzione politica alle lotte civili suggerita da Dionigi di Alicarnasso, attraverso la narrazione della sua opera storica. Ciò per noi assume un suo significato che riguarda non il V, ma senz'altro il I sec. a.C. Anche se, sarà bene chiarirlo subito, quali legami ci siano tra questa concezione politologica delle istituzioni romane e la vita pubblica reale della prima parte dell'impero augusteo, è tutto da ricostruire e non basta affatto attribuire così com'è la prima alla pratica politica che vediamo in azione nel secondo. Della concreta realtà storica in cui Dionigi scrive riparleremo più nel dettaglio in un paio di capitoli dedicati.

Dedicheremo un ultimo passaggio del nostro capitolo a spiegare un ulteriore traguardo a proposito dell'azione politica dei tribuni, l'ultimo stadio dell'azione tribunizia di cui Dionigi riesce a darci conto: la 'sublimazione' della tensione pubblica nel tavolo privato.

La prima prova che per Dionigi le cose stanno così è a *AR* 9.49.1. Il popolo, già riunito in tribù – però illegalmente – dà parere negativo alla proposta dei tribuni Letorio e Volerone[48] che legittima i comizi tributi. Lasciato a se stesso, cederebbe persino alle sprezzanti parole del console Appio: il popolo vuole rimanere in una logica oppositiva *diretta* dove esso, se deve far sentire la sua voce, non si organizza per votare (tribù e curie non gli interessano), ma scende scomposto in piazza. A quel punto il console Quinzio Cincinnato organizza non un'assemblea, ma un tavolo privato (χωρὶς ἑκάστους ἀπολαμβάνων): vi siedono solo i consoli, i tribuni e alcuni senatori oltranzisti. Raggiunto previo accordo con loro, il risultato viene *poi* proposto al senato alla presenza dei tribuni stessi, per cui implicitamente si fa intendere che si vota un patto già pronto. L'esito è un προβούλευμα senatorio dove non già il popolo, ma i tribuni vincono su tutta la linea: riconosciuti i comizi tributi, esclusi i senatori dai voti plebei. Unica clausola di salvaguardia senatoria: amnistia per Appio Claudio, il quale non verrà processato. A questo punto, il popolo non deve far altro che approvare.

[48] Proposta presentata ad *AR* 9.41.2.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Il 'nuovo ordine' va difeso anche nei conflitti successivi. Anche il lungo processo che conduce all'approvazione della *lex Terentilia* è costellato in Dionigi da accordi non pubblici tra senatori e tribuni. I tribuni propongono un nuovo sistema di leggi e, secondo Dionigi [49], propongono dapprima di costruirlo insieme con il senato, ma l'accordo non si trova. Il popolo stavolta «auspica» [50] la 'legge sulle leggi' ma, ancora una volta, la trattativa non è condotta con modalità dirette: alcuni senatori tengono un incontro privato (προσιόντες) con i tribuni [51] e, dietro quello, i tribuni ritirano temporaneamente la legge.

A questo cui già abbiamo accennato segue subito un altro episodio, a proposito di Cesone Quinzio [52]. I tribuni lo accusano, lo portano in giudizio, ma come al solito in Dionigi alla fine non vogliono condannarlo: solo il «popolo più intransigente» [53] lo vorrebbe, ma non i tribuni. Per questi ultimi l'udienza va sospesa e passata al senato. Cesone viene quindi liberato con un pretesto e lasciato fuggire. Il tribuno Volscio lascia trapelare successivamente che vi sono indefinibili «alcuni» [54] che hanno voluto questo ed è evidente che, dietro quest'affermazione, si cela una sponda (privata) tra tribuni e alcuni senatori [55].

L'argomento della sponda tra senato e tribuni viene ribadito dallo scrittore anche nelle condizioni esterne più drammatiche: quelle dei Sabini di Erdonio che occupano il Campidoglio [56]. Il console Gaio Claudio arringa il senato perché faccia a meno dell'appoggio dei tribuni e dei plebei che li seguono. Ma l'altro console, il pronipote del Publicola, invoca «moderazione e assennatezza» e l'accordo è di nuovo cosa fatta. Per Dionigi il ritrovato equilibrio tra senato e tribuni è parte integrante della «nuova costituzione» [57].

Un ulteriore momento di mediazione non pubblica è il metodo con cui il tribuno ottiene – sempre nel solo Dionigi – di poter convocare autonomamente il senato [58]. Icilio chiede che il senato si esprima con un voto preliminare che consenta poi al popolo di votare la legge che egli presen-

---

[49] *AR* 10.1.
[50] *AR* 10.3.4: ἐπαίνοντες.
[51] *AR* 10.4.1.
[52] *AR* 10.5-8 = Liv. 3.11-14.
[53] *AR* 10.8.1: τοῦ δήμου τὸ καθαρώτατον.
[54] *AR* 10.10.5: τίνες.
[55] Liv. 3.13. Livio sull'argomento è senz'altro più sfumato: i tribuni si limitano a evitare il linciaggio con un giusto processo davanti al popolo, mentre al senato viene lasciata solo la decisione sul *vadimonium*.
[56] *AR* 10.14-15 = Liv. 3.15-18.
[57] *AR* 10.9.3.
[58] *AR* 10.31.2-6.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

terà (*lex de Aventino publicando*). Ma i consoli, finché il dibattito rimane pubblico, rifiutano di convocare il senato. Allora Icilio manda un messo a importunarli nuovamente. Quando un littore del console sta per allontanare il messo, Icilio accusa il littore di lesa potestà, lo fa arrestare e condurre sulla Rupe Tarpea.

A questo punto sono i consoli a cercare di intervenire: ma anche qui, finché la trattativa rimane pubblica, non ottengono nulla. Intervengono invece con successo alcuni «anziani del senato» [59]: di conseguenza, è un ennesimo incontro privato a risolvere la questione. Una volta stabiliti i termini dell'accordo con questa delegazione, solo allora i consoli convocano l'assemblea patrizia. Ancora una volta, una mediazione privata tra tribuni e senatori determina la prima distribuzione di terra ai plebei di cui abbiamo notizia ufficiale [60].

La «relazione tra i più anziani [senatori] e i più insigni [plebei]» [61], quindi sempre il solito accordo privato, regge anche di fronte alle successive accuse nei confronti dei consoli Romilio e Veturio. Anche qui pubblicamente ci si scontra, finché non intervengono queste private «relazioni» a sbloccare la situazione. Sulla base di queste, una versione riveduta e corretta della legge Terentilia viene approvata anche in senato, mentre la condanna popolare, nonostante continui l'efferatezza degli scontri tra plebe e patrizi, viene il più possibile mitigata. In Dionigi è Romilio stesso che si fa promotore della pur modificata *lex Terentilia* [62] e, sull'onda della concordia raggiunta, Dionigi non fa sfigurare i nomi, tutti patrizi ma eletti dal popolo, dei commissari incaricati di andare ad Atene a studiare per poi poter scrivere, finalmente, le nuove leggi.

Anche qui può giovare un confronto con il passo corrispondente in Livio, pur rimandando a un momento successivo la discussione sulle motivazioni che spingono lo storico latino su una strada diversa.

Nel corrispettivo passo di Livio [63] la pena di Romilio è invece tutt'altro che attenuata e i plebei sono costretti solo dall'intransigenza patrizia, pur di avere le loro leggi, ad acconsentire a una commissione tutta patrizia, che non vorrebbero.

Altra differenza tra i due racconti è che, in Livio, la *lex Terentilia* non è mai davvero votata dal popolo. Livio dice letteralmente: «messa da parte la

---

[59] *AR* 10.31.6: πρεσβύτατοι ἐκ τοῦ συνεδρίου.

[60] *AR* 10.32 = Liv. 3.31.1. Livio non conosce nulla delle circostanze riferite da Dionigi, che pure devono affondare in qualche tradizione, perché sono troppo complicate per essere inventate.

[61] *AR* 10.35.4: δεήσις τῶν πρεσβυτάτων τε καὶ ἐντιμοτάτων.

[62] *AR* 10.50-52.

[63] Liv. 3.31.5.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

legge» [64]. Sicché in Livio i senatori sono gli unici arbitri del processo legislativo e delle precise condizioni che conducono all'elezione dei *decemviri* [65]. Dionigi non potrebbe essere più contrario a questa versione sull'invio degli ambasciatori ad Atene, che invece per lui è espressamente voluto *tanto* dal senato *quanto* dal popolo, con regolare votazione: «scritto il προβούλευμα e riunitosi il popolo di conseguenza» [66]. Tornati che saranno gli ambasciatori da Atene, la votazione popolare si ripeterà ancora una volta, per eleggere le persone dei *decemviri* [67]. Sull'atteggiamento dei tribuni Livio ammette solo che *tribuni instabant*, espressione che potremmo anche tradurre con «facevano pressioni»: ciò tuttavia non ha nulla a che vedere con il complesso scenario di trattative concordatarie che mette in campo Dionigi [68].

Quando gli ambasciatori tornano da Atene, i tribuni vanno di loro iniziativa dai consoli a chiedere che si nominino i *decemviri* «con voto del senato» [69]. I consoli tuttavia ritardano. Allora i tribuni si recano, ancora una volta in via privata («alla spicciolata») presso quelli che circondano il console designato Appio Claudio minore (figlio del Sabino). Dionigi si spiega con questa trattativa privata sia la nomina dei *decemviri*, sia il favore che Appio Claudio gode presso i tribuni *e* presso il popolo. Dionigi mostra i tribuni che si spendono per incoraggiare Appio a parlare sull'opportunità di istituire i *decemviri* e lo lodano apertamente davanti al popolo [70]. Ancora una volta in Dionigi emerge la centralità delle trattative dei tribuni: essi si muovono come un corpo intermedio e distinto, in funzione di un progetto politico che trascende le tradizionali divisioni. In Livio tale percorso viene talvolta esplicitamente negato [71], talaltra appena accennato [72] e comunque non ricondotto già alla fase iniziale delle lotte plebee.

Infine, si può segnalare che Dionigi conosce anche un'alternativa a questo complesso gioco di mediazioni indirette, ma l'eccezione sembra

---

[64] Liv. 3.31.7: *abiecta lege*.

[65] Liv. 3.32.7.

[66] *AR* 10.52.4: γραφέντος δὲ τοῦ προβουλεύματος, καὶ μετὰ ταῦτ᾽ἐπικυρώσαντος τοῦ δήμου.

[67] *AR* 10.56.2. Solo su questa seconda votazione concorda anche Liv. 3.33.6, in termini di *scita* e di *electos* e di *dies comitiorum*, Liv. 3.34.7.

[68] Ci occuperemo del confronto generale tra i *decemviri* di Dionigi e quelli di Livio e Diodoro più oltre nel capitolo 7. Qui interessa soltanto il confronto testuale a fini di analisi politologica. Lì invece osserveremo la diversa concezione storiografica.

[69] *AR* 10.54.3: κατὰ τὸ ψήφισμα τῆς βουλῆς.

[70] *AR* 10.56.1. In Livio l'appoggio dei tribuni ad Appio è confermato, ma è inquadrato in tutt'altro modo, come una lusinga manipolatoria e ingannevole messa in atto dallo stesso Appio, ma su questo si veda il prossimo paragrafo 2.2.

[71] Liv. 2.57.3: *tribuni consulesque ad se quisque omnia trahant, nihil relictum esse uirium in medio*.

[72] Liv. 3.31.7. Del rapporto di Livio con la vicenda dei *decemviri* parleremo ancora e più nello specifico più oltre, al capitolo 7.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

piuttosto confermare la regola, perché alla fine tale metodo non risulta prevalente, né preferibile. Esso consiste nel governo «teso all'incontro, sollecito e benefico» [73] del dittatore Cincinnato, raffigurato come in un quadro, mentre ascolta i plebei nell'aula di giustizia.

Il passaggio del consolato di Cincinnato è di particolare interesse, perché crea un collegamento tra le problematiche della concordia repubblicana e quelle del buon governo dei re, di cui Dionigi si è occupato nei primi quattro libri. Cincinnato fa dimenticare alla plebe le sue rivendicazioni grazie alla sua benefica giustizia e si oppone al sistema messo in atto dai tribuni, che definisce una «occupazione del potere» [74]. Dionigi lì per lì non pare smentirlo. Però poi, poco più oltre, emerge la contropartita di questa alternativa alla mediazione corporativa: Cincinnato aveva compiuto «giuramenti solenni» [75] di non rivestire più «cariche», ma essi si rivelano infondati. Appena pochi mesi ed egli sarà di nuovo al potere [76]. Il sospetto è che Dionigi non lo avrebbe fatto promettere, se poi non avesse inteso smentirlo [77]. Quanto poi ai tribuni che, a parere di Cincinnato, «occupavano il potere», vi si accorderà molto facilmente appena più tardi, facendosi egli stesso promotore – nonostante il precedente esilio del figlio e la confisca dei suoi beni – della proposta di condurre da 5 a 10 il numero dei tribuni [78]. Il significato di tutto questo complesso passaggio su Cincinnato è che l'alternativa al 'beneficio paternalistico' trova poi i suoi limiti nella deriva autoritaria. Fatti salvi gli ἀγαθά nei loro positivi contenuti che i 'saggi' re già elargivano, Dionigi sembra voler intendere, piuttosto, che la mediazione corporativa evita l'elemento autoritario – in cui cade anche Cincinnato – e, per questo, si impone come più efficace: perché allarga il consenso.

---

[73] *AR* 10.19.1: εὐ πρόσοδόν τε καὶ πρᾷον καὶ φιλάνθρωπον.

[74] *AR* 10.19.3: τὸ ἀπαραχώρητον τῆς ἐξουσίας.

[75] *AR* 10.19.4: ὅρκους ἰσχυρούς e si riferisce a generiche ἀρχαί, non solo quindi al consolato.

[76] *AR* 10.23.5.

[77] In Livio Cincinnato non giura alcunché, la promessa di non eleggere più Cincinnato la fa piuttosto il senato, Liv. 3.21.8 e il limite riguarda solo il consolato, non tutte le ἀρχαί, come in Dionigi. In questo modo, il Cincinnato di Livio non va in contraddizione con se stesso, quello di Dionigi sì.

[78] *AR* 10.30. In Livio questo particolare è assente: il numero dei tribuni passa da 5 a 10 senza alcun intervento di Cincinnato, tra l'altro l'anno è quello successivo alla sua dittatura: Liv. 3.30.5.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

3.
Dionigi politologo dei Romani

Nei capitoli precedenti abbiamo cercato di impostare le coordinate di una lettura sin-cronica del testo dionigiano, ma siamo rimasti ancora sulle generali in ordine all'argomento politico, che invece è quello più importante ad animare il pensiero del nostro autore.

Abbiamo già approfondito in che senso si può osservare la sin-cronicità del discorso dionigiano. È proprio attraverso tale prospettiva che si può affermare che Dionigi è, negli effetti, un pensatore politico più di quanto non sia uno storico. Dionigi è 'pensatore' perché abbiamo già visto – e ancor più lo vedremo nelle pagine seguenti – come egli prenda estremamente sul serio quella che chiama «teoria complessiva» παντελεῖ θεορία, ovvero una percezione della successione dei fatti storici che li organizzi in un ordine generale, un ordine che per lui costituisca una πρόνοια, una «visione» sulle cose umane. Essa non è tanto una previsione del futuro, anzi per la verità se ci atteniamo a quello che l'autore scrive non dà conto di essere nulla di simile. La πρόνοια è per Dionigi la forma che assume la conoscenza dei fatti, dopo che essi sono stati valutati non più come una successione temporale di elementi, ma come un complesso sincronico. Questo complesso di valutazioni secondo Dionigi è funzionale: come direbbe lui, è portatore di una «utilità». Esso si fa strumento per un'eventuale «azione» che interviene nelle cose umane, per organizzarle in modo che tutte le parti, calibrate nei loro rapporti reciproci, producano un effetto che non si deve esitare a definire «salvifico». Egli ritiene poi che l'azione positiva degli uomini possa determinare la «salvezza» della comunità e che la società umana possa, o addirittura debba «essere felice». La «felicità» va dunque costruita e si ottiene, come abbiamo già visto, per mezzo di «saggezza» e «intelligenza».

Si richiama volentieri una parte del lessico dionigiano, di cui già abbiamo parlato a lungo, perché è solo sulla base di questo che il progetto politico che stiamo per presentare trova il suo senso più pieno. La storia raccontata ha un suo valore, ma alla fine risulterà come essa, pur non marginale,

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

si faccia strumento per la costruzione di un messaggio. Questo messaggio si coglie proprio nella complessa dinamica di come Dionigi utilizza il suo stesso lessico. Esso è platonico e demostenico in partenza: ma il risultato finale presenta anche sfumature che nella classicità di V-IV secolo non si riscontrano. Non ultima, quella che evoca un governo benefico, organizzatore del vivere civile. Il sommo bene di Platone va scoperto dall'uomo e dalla comunità tramite un percorso di conoscenza razionale di svelamento. In Dionigi avviene l'esatto opposto: la civiltà attende chi si occupi di lei e la organizzi dall'alto verso il basso, essa attende che una benefica volontà si faccia carico proprio delle osservazioni complessive sul tipo di quelle che l'autore ci presenta nelle sue pagine, per armonizzare tutte le membra del corpo civico. La conoscenza in Dionigi non è il fine, ma lo strumento perché qualcuno procuri al vivere civile la «salvezza» e la «prosperità».

Ci saranno luoghi migliori di questo per tornare su argomenti così generali. Molto gioverà poi il confronto con il pensiero ciceroniano che Dionigi sente molto vicino, come vedremo anche dalle pagine immediatamente seguenti. Per adesso, ciò che si è detto è sufficiente a giustificare su quali basi si può definire Dionigi un 'pensatore'.

Occorre osservare anche, tuttavia, che Dionigi è scrittore abbastanza complesso nell'esprimersi, si camuffa molto bene dietro le sue maschere e quindi solo un'analisi serrata del testo e un confronto continuo sul complesso di quello che scrive può farci scorgere i suoi orientamenti. Ma alla fine lo sforzo premia, perché ci restituisce un autore con un suo pensiero distinto, sul quale si possono fare utili considerazioni, ma che almeno non ci risulta astratto e frammentario al limite della confusione, come spesso gli è capitato di essere recepito in età moderna. Questo è accaduto per tanti motivi di lontananza che hanno i nostri modi dello scrivere da quelli che sono i suoi.

Dionigi è poi scrittore politico, perché l'argomento principale di cui si occupa lungo tutta l'*Archeologia* è quello della «costituzione dei Romani». A ragione si sono compiuti confronti con Polibio, ma quest'ultimo lascia alla ἡγεμονία dei Romani solo alcuni spazi teorici, riservando poi l'ampia trattazione politica nel solo Libro VI. Dionigi invece continua a riflettere su quegli argomenti lungo tutto il percorso degli eventi, dalla accurata descrizione della *Costituzione di Romolo* fino ai *decemviri*, con tre punti focali: il primo è, abbiamo già detto, la *Costituzione di Romolo*, con l'importante discorso introduttivo al popolo, al quale dedicheremo in questa sede una sezione specifica. Il secondo nodo è il processo sul Monte Sacro, dove viene elaborato l'importante concetto politico di «concordato» συγχώρημα, un po' la prima sostanza della concezione politica del nostro; il terzo nodo è il processo di Coriolano, che serve all'autore per spiegarsi meglio sul ruo-

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

lo dei tribuni. Quest'ultima figura istituzionale assume in Dionigi un peso assai più rilevante che in qualsiasi altro autore augusteo, senz'altro più di Livio. Del resto, vedremo come Dionigi sia convinto che quella romana sia in realtà una δημωκρατία, nel senso che il δῆμος è destinato a ricoprire il ruolo trainante nel processo di scoperta del più equilibrato vivere civile, perché da esso vengono le istanze che poi vanno armonizzate, alla luce della μετριότης.

Nel corso del presente capitolo analizzeremo con attenzione la πολιτεία di Dionigi. La confronteremo in seguito con il pensiero ciceroniano, che di Dionigi è su questi argomenti la pietra di paragone più diretta.

3.1. La politica dei Romani: la teoria del «concordato»

La concezione della politica romana che Dionigi esprime nella sua opera orienta il lettore a formarsi un'immagine coerente, di un κόσμος ordinato. All'origine c'è un fondatore il quale pone non solo alcune regole, ma anche definisce quali siano gli attori riconosciuti del gioco politico.

> Egli [Romolo] compì una divisione: da un lato gli 'insigni', quelli che erano lodati per stirpe, meriti e ricchezze, felici nella loro condizione, purché avessero figli; dall'altro gli oscuri, miseri e poveri. Questi ultimi, che versavano in una sorte peggiore, li chiamò *plebei*, ma in greco li chiamiamo δημοτικούς. Quelli che erano in una posizione migliore li chiamò invece *patres*. [*AR* 2.8.1] [1]

Esiste per Dionigi una geometria della società romana (re e senato, patrizi e plebei) creata e tramandata nelle generazioni, anche quando la monarchia viene rigettata. Lungo l'arco della sua storia Dionigi racconta come gli attori che ha posto come originari (patrizi e plebei) attraversano tante vicissitudini, ma mantengono tuttavia la fondamentale «differenza» che contrappone le due categorie fondate da Romolo e, insieme, pure le lega per mezzo di una disciplina della quale vedremo in seguito anche il risvolto economico, basato su una precisa regolamentazione delle «imprese» ἔργα e dei «debiti» χρέα. Secondo Dionigi – a differenza di quanto pensa Livio [2] – le due categorie non si oppongono infatti 'per natura', né tantomeno esistono a causa

[1] *AR* 2.8.1: τοὺς ἐπιφανεῖς κατὰ γένος καὶ δι' ἀρετὴν ἐπαινουμένους καὶ χρήμασιν ὡς ἐν τοῖς καιροῖς εὐπόρους, οἷς ἤδη παῖδες ἦσαν, διώριζεν ἀπὸ ἀσήμων καὶ ταπεινῶν και ἀπόρων. ἐκάλει δὲ τοὺς μὲν ἐν τῇ καταδεεστέρα τύχῃ πληβείους, ὡς δ' ἂν Ἕλληνες εἴποιεν δημοτικούς· τοὺς δ' ἐν τῇ κρείττονι πατέρας.

[2] Liv. 2.23.1: *civitas secum ipsa discors*.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

di un'ingiustizia originaria, oppressiva degli uni verso gli altri. Al contrario. Secondo Dionigi, è Romolo stesso che ha esplicitamente creato in prima persona la separazione sociale, è lui medesimo che «distingue»[3] tra plebei e patrizi i quali, senza il suo intervento, non sarebbero stati divisi. Lo ha fatto, spiega Dionigi, perché in questo modo ha messo gli uni in funzione degli altri sicché, stando separati quanto a funzioni, non potessero escludersi a vicenda e fossero costretti a collaborare. Romolo avrebbe sancito un preciso νόμος con cui, a priori, avrebbe deciso quali attività ognuna delle due categorie dovesse svolgere[4]. Per questo, secondo Dionigi le divisioni sociali sono un «beneficio» φιλάνθρωπον, un'utilità per la convivenza civile. Sono esattamente il contrario della sciagura che la tradizione tendeva a descrivere: la differenza, una volta trasformata da sostanziale a funzionale, può essere intesa come garanzia del mantenimento del legame. L'idea viene a Dionigi da Platone: la città nasce dove nessuno può far più nulla da solo, perché affetto dal «bisogno» χρεία[5]. Ma, lo vedremo nei prossimi paragrafi, la divisione sociale deve essere rispettata sì, però abolendo l'eventuale aspetto oppressivo dei «debiti» τὰ χρέα.

Quando Dionigi crede a un modello di società siffatto e rigetta la tesi liviana dei plebei opposti ai patrizi 'per natura', sta compiendo un'operazione che va al di là della pur complessa 'costituzione romulea', alcuni dei cui contenuti potrebbe anche aver preso altrove[6]. Sta in effetti rovesciando il rapporto 'naturale' tra base e vertice, trasformandolo da sostanziale a convenzionale. E allora il δῆμος, pur composto da plebei, assume legittimità alla co-gestione decisionale mentre, nel contempo, la questione da porsi non è più quella dell'ordine gerarchico, quanto quella della coerenza interfunzionale. Vedremo come questa concezione differisca da quella dei suoi più o meno contemporanei Livio e Cicerone.

---

[3] *AR* 2.8.1: διώριζεν.

[4] *AR* 2.9.1.

[5] Plat. *Resp*. 2.369c.

[6] Non discuteremo qui la celebre tesi di Gabba 1960, 175-225 sulla natura tralaticia del passaggio *AR* 2.7-27, attribuita a un «pamphlet sillano», fatti salvi alcuni solidi argomenti di Balsdon 1971, 18-27 contro la paternità di Asinio Pollione. Ad ogni modo, oggi sorgono seri dubbi anche sulla derivazione tralaticia del brano. In effetti, Sordi 1993, 114-118 e Zecchini 1997, 58-59 hanno confermato Gabba, mentre Fascione 1984, 28-33, Goudriaan 1989, 347-359 e Ungern-Sternberg 1993, 92 rigettano la tesi. Incerto anche Musti 1970, 33 n. 9 e 1989, 209-210 n. 4. Tutta la discussione è in Delcourt 2005, 277-278. *AR* 2.7-.27 parrebbe un medaglione capace di stare a parte da solo, ma questo non prova una diversa paternità, più di qualsiasi altra digressione.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

3.1.1. *La dinamica del 'convenire' nel Dibattito sul Monte Sacro*

La forma verbale συγχωρεῖν compare nell'*Archeologia* di Dionigi per 106 volte, mentre il sostantivo συγχώρημα è utilizzato 9 volte. Ciò nonostante, solo in parte la ricorrenza quantitativa può illustrarci il senso tutto particolare che Dionigi dà a questa parola. Essa indica la fine di un lungo percorso, a garanzia di un tipo di accordo che ha sue proprie prerogative non contenutistiche, ma metodologiche. Per comprenderlo, è necessario essere più selettivi e andare subito al punto, ovvero al cruciale dibattito che si compie sul Monte Sacro, tra i rappresentanti della plebe e gli ambasciatori del senato.

La parola è utilizzata in via definitiva a *AR* 6.90.3, dove il percorso è ormai già concluso: συγχώρημα è dunque l'oggetto finale che popolo e senato insieme approvano, nei tre punti delle istituzioni plebee: tribuni, *sacrosanctitas*, edili plebei.

Ma per Dionigi il συγχώρημα ha un significato assai complesso, esso è anzi piuttosto un processo, tant'è che la parola compare in forma sostantivata appena poche volte, mentre invece è la forma verbale, συγχωρεῖν, a farsi carico di tutte le distintive sfumature di senso. In Dionigi non indica soltanto un 'accordo', *foedus* o *pactio*, parola che in gergo tecnico anche Dionigi preferisce tradurre con διαλλαγή o συνθήκη. Il συγχώρημα è un percorso di mediazione, discorsivo, che conduce a un'intesa, la quale *precede* il patto materiale. Essa presenta tre caratteristiche precise: è volontaria, è terza tra le parti (non è un compromesso), è figlia di un preciso percorso, basato sulla relazione.

Di questi tre elementi, il terzo è quello più complesso da osservare. Si fonda su tre parole precise: φιλανθρωπία, ἔργον, ἀσφάλεια. Ognuna di queste tre parole indica un'azione relazionale, un modo di porsi con gli altri. Sovrapponendole in sequenza temporale le une alle altre, si raggiunge alla fine l'obiettivo.

Questo capitolo del libro è dedicato a illustrare, con l'analisi testuale, che effettivamente *questo* è ciò che Dionigi ha costruito, dietro i dibattiti che ci racconta nel suo Libro VI. La sintesi appena proposta rappresenta la sua opinione sull'argomento delle tensioni civili e la sua convinzione è che il metodo da lui elaborato possa risolverle. Vedremo più oltre, al confronto con il pensiero di Cicerone, come secondo Dionigi questo processo sia piuttosto una forma di δημοκρατία, di un tipo che egli stesso definisce οὐ κακίστη.

Passiamo dunque all'analisi.

Per facilitare il lettore alla comprensione, lo porteremo subito al punto principale, il *Dibattito* tra ambasciatori del senato e secessionisti plebei [7]. I

[7] *AR* 6.71.88.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

personaggi che animano i dibattiti dionigiani sono vere e proprie maschere teatrali, ognuno con la sua piccola didascalia, come si usa fare su dipinti e mosaici. Ha senso osservarlo, perché indica in Dionigi la volontà di costruire una piccola azione drammatica, ovviamente in senso didattico. Vediamo quindi come i personaggi sono presentati al lettore.

L'ambasceria dei senatori è composta da tre personaggi: due di essi sono definiti «i più vicini al popolo» δημοτικώτατοι: Manio Valerio e Menenio Agrippa. Un terzo è Tito Larcio, presentato come «colui che emerge tra tutti i cittadini per età e meriti». I plebei, invece, sono rappresentati da due ruoli, che andranno a costituire il primo collegio dei tribuni della plebe: Lucio Giunio, quello che chiamano «il Bruto», in assonanza con il più famoso castigatore di tiranni e Publio Sicinio, presentato come «il più tracotante degli altri quanto a rabbia» [8].

Il sipario si alza con un primo discorso di Manio Valerio. Costui segnala alla controparte che il senato ha scelto un nuovo metodo per sciogliere la questione, fino ad allora irrisolvibile, quello improntato al «buon auspicio» [9]. Esso consiste nel «lasciar perdere le regole (τὰ δίκαια)», ma piuttosto «tenere in conto la ponderazione (τὰ μέτρια)». Contrapporre τὰ δίκαια ai τὰ μέτρια assume un significato preciso: significa abbandonare l'ambito della rivendicazione reciproca e assumere il punto di vista non già del compromesso – perché quello, lo vedremo sempre meglio, Dionigi lo rifiuta in modo esplicito – ma della promozione di entrambi gli attori in campo, quello che potremmo chiamare «ponderazione», nel senso di far pesare entrambi i rami della bilancia, per portarla all'equilibrio perfetto. Manio Valerio sta ponendo quindi un primo passo: la apertura a un punto di vista olistico. Di conseguenza egli dichiara quale sarà l'atteggiamento suo e dei suoi colleghi: essi ascolteranno. E pone all'interlocutore una domanda che in nessun altro autore antico che tratta l'argomento viene mai posta ai plebei:

> Purché argomentiate con ponderatezza (μέτριον) e non chiediate l'impossibile, o qualcosa di vergognoso e inaudito, vi verremo incontro (συγχωρῶμεν ὑμῖν) […]. 4. Una volta che siete stati fatti oggetto di una tale considerazio-

[8] *AR* 6.71.

[9] *AR* 6.71.3: εὐτυχία. Ci soffermiamo soprattutto sui due paragrafi *AR* 6.71.3-4. Per quasi tutti i discorsi di Dionigi vale la norma che, in una prima parte di essi, si esprimano opinioni piuttosto generiche e che poi, verso la fine, si chiarisca il senso preciso cui si vuole tendere. Le opinioni generiche e la chiusa più in argomento non sono tra loro in rapporto causa-effetto, ma piuttosto dicono la stessa cosa da due punti di vista differenti: prima quello che potremmo definire soggettivo, più retorico, legato emotivamente a chi parla; poi quello oggettivo, sul quale si cerca di orientare la reazione pratica dell'ascoltatore.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

> ne (εὐτυχία), popolo di Roma, vogliate essere voi a dirci: cos'è che volete? [*AR* 6.71.2-4] [10]

Si tratta, in sostanza, di riconoscere all'interlocutore la «possibilità» (Dionigi dice il καιρόν) di interloquire alla pari: altrove Dionigi la chiamerà «approccio paritario», ἰσηγορία [11]. La articolata risposta avanzata da Lucio Giunio [12] serve a far comprendere al lettore che la possibilità di una intesa è sottoposta a diverse condizioni. Queste ultime riguardano soprattutto la fiducia tra gli interlocutori quanto alle reali intenzioni con cui si viene alla trattativa. La richiesta plebea, pertanto, non riguarda solo dei contenuti, ma prima di tutto un metodo di dialogo condiviso. I plebei non vogliono dal senato una «concessione» εὐεργεσία, perché pretendono che la pretesa sia legittimata da qualcosa che i plebei hanno già dato del proprio. Avanzano richieste perché:

> Tanti importanti benefici voi li avete avuti in dono (εὐεργετηθέντες) dal popolo. Talvolta in nome della libertà (εἰς τὴν ἐλευθερίαν), talaltra del potere (εἰς τὴν ἡγημονίαν) e tuttavia al popolo non date poi un contraccambio accettabile (καλὰς ἀμοιβάς). [*AR* 6.73.3] [13]

Bisogna quindi intendersi senz'altro sui contenuti (τὰς διαλλαγάς), ma prima bisogna trovare un modo per cui si stia sicuri che non avvenga come «già altre volte ci avete ingannato» [14].

Lucio Giunio allora segnala la necessità di trovare un ἔργον, una «prova fattuale» su quella che definisce εὔνοια, «premura, buona disposizione» da parte dei patrizi: τοῦτ' ἔστι κύριον, «*questo* è il punto importante» [15]. E il senso di ciò che segue è che tale ἔργον è il solo che può produrre dei «patti volontari», in quanto rovescerà «la prevaricazione» ἡγεμονία nella «fiducia» πίστις. Significa che il rapporto alto-basso nella società romana viene preservato, *ma* con un indirizzo non più sottordinato, ma partecipativo.

Ma qual è questo ἔργον, che Lucio Giunio sta chiedendo ai senatori disposti a «prendere in considerazione» le richieste plebee? Lucio Giunio questo non lo dice, proprio perché la trattativa che abbiamo davanti non è

---

[10] *AR* 6.71.2-4: [2] ἂν ᾖ μέτριόν τι τῶν αἰτημάτων καὶ μήτε τῷ ἀδυνάτῳ μήτε ὑπ' ἄλλης αἰσχύνης ἀνηκέστου κωλύηται, συγχωρῶμων ὑμῖν … [4] ἐπὶ δὴ τοσαύτης βεβσκότες εὐτυχίας μὴ μέλλετε λέγειν, ὦ δημόται, τίνων χρήζετε.

[11] *AR* 7.42.2. Tecnicamente il termine indica la «schiettezza», il «parlar chiaro», tipico di chi può accedere a un dialogo in condizione di parità.

[12] *AR* 6.72-80.

[13] *AR* 6.73.3: πολλὰ καὶ μεγάλα εὐεργετηθέντες ὑπὸ τοῦ δήμου, τὰ μὲν εἰς τὴν ἐλευθωρίαν, τὰ δ' εἰς τὴν ἡγεμονίαν, οὐ καλὰς ἀποδεδώκατε αὐτῷ τὰς ἀμοιβὰς.

[14] *AR* 6.73.1.

[15] *AR* 6.78.1.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

basata su un compromesso, dove ognuno chiede alla controparte qualcosa e, in cambio, cede qualcos'altro. La discussione verte sulla creazione di un metodo continuativo delle relazioni tra parti.

Non può essere allora Lucio Giunio a proporre il contenuto dell'ἔργον, perché allora farebbe una semplice rivendicazione. Deve essere la controparte che, siccome ha accettato il nuovo piano della discussione, comincia a parteciparvi a sua volta, dimostrando con la sua azione spontanea (appunto: ἐν ἔργῳ) che ha recepito il senso del discorso [16].

Il senatore Menenio Agrippa [17], che risponde a Lucio Giunio, farà proprio questo, ma va ancora oltre, spingendosi a creare un metodo che possa, se applicato, eliminare tutte le στάσεις. Fa passare l'idea che i fatti non si governano con altri fatti, ma con i metodi. L'idea è espressa in tre punti [18]: (1) trovare le cause del dissenso (le τὴν διαφορὰν αἰτίαι); (2) riconoscerne le principali dinamiche (le τῆς διχοστασίας προφάσεις); (3) annullarle (παῦσαι). Qualsiasi «beneficio» si dovesse concedere al popolo, seguirà questo metodo. Siccome i patrizi pensano che siano i «prestiti» τὰ δανεία ad «accendere i mali presenti», il senato è pronto a liberare chi non può pagarli.

Ma ancora una volta, fare solo questo significherebbe tornare nella logica del compromesso, perché questo tipo di «causa dei mali» è troppo immediata, non eliminerebbe i mali alla radice. Il «timore» dei plebei, gli risponde un secondo *Discorso di Lucio Giunio* [19] si pone a un livello più generale che precede i contenuti dell'accordo: bisogna eliminare non i mali in sé, ma la «possibilità» di essi, il κρείττονες αδικεῖν. Lucio Giunio ribadisce una differenza tra le «persone malvagie» πονηροί che sempre ci saranno e «le azioni malvagie» πονηρὰ che invece è possibile evitare:

> Per tutti coloro i quali hanno paura di chi è più forte, una sola è la garanzia (ἀσφάλεια): deve mancare a chi lo vuole (τοῖς βουλομένοις) la forza di fare del male (ἀδικεῖν). Finché è possibile commettere azioni malvagie, non mancherà ai πονηροί il volerlo fare. [*AR* 6.87.2] [20]

Occorre osservare quanto sia importante per Dionigi l'aspetto della «volontà» e della «possibilità», la βούλευσις e la δύναμις. La «garanzia» che i

---

[16] I due brevi interventi di Larcio e Sicinio (*AR* 6.81-82) servono a Dionigi solo da intermezzo, per evidenziare ancora di più la frattura tra questo nuovo modo di ragionare e il vecchio, ma il ragionamento continua tra Giunio e Agrippa.

[17] *AR* 6.83-86.

[18] *AR* 6.83.4.

[19] *AR* 6.87.

[20] *AR* 6.87.2: μίαν δ' εἶναι πᾶσι τοῖς δεδοικόσι τοὺς κρείττονας μόνην ἀσφάλειαν ταύτην, εἰ γένοιτο αὐτοῖς φανερόν, ὅτι τοῖς βουλομένοις αὐτοὺς ἀδικεῖν οὐχ ὑπάρχει δύναμις. ἕως δ' ἂν παρῇ τὸ δύνασθαι τὰ πονερὰ δρᾶν οὐκ ἐλλείψειν τοῖς πονηροῖς τὸ βούλεσθαι.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

plebei stanno cercando deve precedere i «benefici» veri e propri, deve porre invece la condizione di quelli, altrimenti l'accordo scadrebbe a un patto di mero scambio, non coinvolgerebbe l'«elemento comune», il τὸ κοινόν.

In un certo senso, i senatori continuano a deludere tali aspettative e alla fine Menenio Agrippa, che pure mostra di aver compreso il livello del discorso, rischia comunque di non riuscire a dare una risposta adeguata alla situazione. Ma appunto questa relativa poca capacità serve a Dionigi per dimostrare che il popolo va ascoltato, che i plebei sanno dire di cosa hanno bisogno, che non difettano di una guida, ma semmai di un approccio alla pari. Alla luce di questo, si dichiara in cosa consiste il «concordato», συγχώρημα:

> Accordateci dunque (συγχωρήσατε) la garanzia (ἀσφάλεια) di cui il popolo sa di aver bisogno: dei magistrati annuali, quali che siano di noi, che di null'altro siano i padroni se non di prestare soccorso a chi subisce abuso o ingiustizia; che non sia trascurato nessuno che manchi di giustizia. È questo che noi contrapponiamo a voi e abbiamo bisogno che ce lo concediate. A meno che non siano parole, e non fatti, gli accordi che ci concedete e di cui ci beneficate. [*AR* 6.87.3] [21]

Ripetiamo pertanto esattamente quello che già abbiamo detto: il συγχώρημα è un percorso relazionale, discorsivo, che conduce a un'intesa, la quale precede il patto materiale. Esso presenta tre caratteristiche precise: è volontario, è terzo tra le parti, è figlio di un preciso percorso relazionale. Di questi tre elementi, il terzo è quello più complesso da osservare. Si fonda su tre parole precise: φιλανθρωπία, ἔργον, ἀσφάλεια. Ognuna di queste tre parole indica un'azione relazionale, un modo di porsi con gli altri. Sovrapponendole in sequenza temporale le une alle altre, si raggiunge alla fine l'obiettivo.

3.1.2. *L'ipotesi della 'democrazia': «il popolo sovrano delle cose più grandi»* [22]

L'inquadramento sulla teoria del συγχώρημα in Dionigi non può completarsi senza tenere nel conto le riflessioni con cui Dionigi fiorisce gran parte del Libro VII. In questo libro egli ci descrive quale, secondo lui, dovrebbe

[21] *AR* 6.87.3: τὴν ἀσφάλειαν ἧς ἔτι τὸν δῆμον οἴεται δεῖσθαι συγχωρήσατε, φησὶν ἡμῖν ἄρχοντας ἀποδεικνύναι καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἐξ ἡμῶν ὁσουσδήτινας οἵτινες ἄλλου μὲν οὐδενὸς ἔσονται κύριοι, τοῖς δ' ἀδικουμένοις ἢ κατισχυομένοις τῶν δημοτῶν βοηθήσουσι καὶ οὐ περιόψονται τῶν δικαίων ἀποστερούμενον οὐθένα· τοῦτο ὑμᾶς ἀντιβολοῦμεν καὶ δεόμεθα πρὸς τοῖς ἄλλοις οἷς δεδώκατε, εἰ μὴ λόγος ἀλλ' ἔργον εισὶν αἱ διαλλαγαί δοῦναι καὶ χαρίσασθαι.

[22] *AR* 7.66.2, ma si veda anche *AR* 7.65.1: ὁ δῆμος ἤρθη μέγας. I luoghi dove il termine δημοκρατία è impiegato sono i seguenti: *AR* 4.40.3; 4.72.3; 6.60.1; 6.61.3; 7.49.3; 7.55.2; 11.1.3.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

essere la relazione del tra il δῆμος e le altre parti della πολιτεία. A tale proposito, il lettore può inquadrare il modo peculiare che ha Dionigi di porgere la questione, partendo da una nutrita riflessione finale, sull'argomento del ruolo dei tribuni. La riflessione è molto ampia e riguarda più tematiche, ma in particolare in questa sede ci interessa il seguente passaggio in prima persona, da cui è tratta la citazione nel titolo del paragrafo:

> E allora, ho riflettuto, il mio racconto non avrebbe avuto alcuna credibilità, se mi fossi accontentato di dire che i patrizi rinunciarono al loro potere di fronte ai plebei e che, per quanto i Romani continuassero a vivere sotto un'aristocrazia, il senato rese *il popolo sovrano delle cose più grandi*, tralasciando però i motivi per i quali si accordarono. Ora, invece, ho sviscerato tutto ciò che dovevo. [*AR* 7.66.2] [23]

Dionigi stesso, quando sintetizza quello che è avvenuto sul Monte Sacro secondo lui, quello che altrove ha definito συγχώρημα, lo descrive come οἱ πατρίκιοι … τὸν δῆμον ἐποίησαν τῶν μεγίστων κύριον. Si è quindi convinto che il lungo processo che ha appena descritto conduca a un'emancipazione del δῆμος.

La prova di ciò, oltre che nel passo appena riportato, si può verificare all'interno di un *Discorso di Manio Valerio al senato* [24]. Il discorso è inserito all'interno del dibattito sull'opportunità di lasciare che il popolo giudichi Coriolano, vicenda nella quale ci addentreremo poco più oltre, perché è assai pertinente anch'essa al nostro argomento. All'interno di questo discorso Dionigi si misura con la teoria polibiana del potere per trarne una difesa dell'istituzione tribunizia romana. Egli ripropone il passaggio da una forma di governo a un'altra, ma con una fondamentale differenza. Per la prima volta, egli ritiene di poter slegare la conseguenzialità 'naturale' di una forma dal suo omologo corrotto. Analizziamo infatti come Manio Valerio in Dionigi interpreta quella che per Polibio era la ἀνακύκλωσις [25]. Così infatti Dionigi:

> 3. Se sorge una monarchia spietata e autoritaria (ὠμὴ καὶ αὐθάδης) ed essa comincia a perseguire obiettivi tirannici, allora viene rovesciata da un gruppo di pochi coraggiosi (ἀγαθοί). 4. Se poi da questi pochi uomini si genera una oligarchia, simile a quella che abbiamo noi adesso, ma essa si solleva in ricchezza e caste chiuse che nulla più sanno dire di ispirato al merito (ἀρετή),

---

[23] *AR* 7.66.2: ἐλογιζόμην οὖν ὅτι μοι πολλοῦ καὶ τοῦ παντὸς δεήσει πιστὸς εἶναι ὁ λόγος εἰ τοσοῦτον ἔφην μόνον ὅτι παρῆκαν οἱ πατρίκιοι τοῖς δημοτικοῖς τὴν ἑαυτῶν δυναστείαν καὶ ἑξὸν αὐτοῖς ἐν ἀριστοκρατία πολιτεύεσθαι τὸν δῆμον ἐποίησαν τῶν μεγίστων κύριον δι' ἃς δὲ συνεχωρήθη ταῦτ' αἰτίας παρέλιπον· διὰ τοῦτ' ἐπεξῆλθον ἁπάσας.

[24] *AR* 7.55-56.

[25] Pol. 6.7-8.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

> allora verrà anch'essa rovesciata, da un popolo consapevole (δῆμος φρόνιμος). Quando poi lo stesso popolo saggio (δῆμος σοφρονῶν) cominciasse a violare il suo ordinamento (κόσμος) e ad andare contro le proprie leggi e a violarle, allora sorgerà un uomo più potente degli altri (ἀνὴρ κρατίστος) che, impadronendosi della comunità con la forza, ripristinerà la giustizia. [*AR* 7.55.3-4] [26]

Può sembrare che il brano sia molto simile a quello polibiano, ma in realtà il testo di Dionigi conduce a conclusioni diverse. Per dimostrarlo, fermiamo un momento la nostra lettura di Dionigi e compiamo una breve digressione su Polibio.

Se infatti osserviamo come Polibio spiega la sua teoria della ἀνακύκλωσις, si comprende quasi a ogni rigo come egli la intenda come «un'economia di natura» [27]. Tutta la sua teoria è raccontata non solo come qualcosa di accaduto «già nell'antichità» [28], ma come scaturito da una serie precisa di cause ed effetti sempre attivi. Il ragionamento di Polibio parte dall'assunto che gli uomini scelgano i loro capi «secondo natura» [29]. Poi, spiega, essi si lasciano convincere a ritenere anche i figli di quei capi, che hanno scelto, dotati della stessa capacità di decisione di quelli. Infine, però, pone una riflessione che, di per sé, non sarebbe del tutto in linea con una dinamica naturale. Essa è posta con un periodo ipotetico dell'eventualità, ovvero l'autore segnala che non è detto che si realizzi e, tuttavia, ciò potrebbe anche accadere [30]. L'affermazione è la seguente:

---

[26] *AR* 7.55.3-4: [3] μοναρχία μὲν ὡμὴ καὶ αὐθάδης γενηθεῖσα καὶ τυραννικὰ διώκειν ἀρξαμένη ζηλώματα ὑπ' ἀνδρῶν ὀλίγων καὶ ἀγαθῶν καταλύεται. [4] ὀλιγαρχία δ' ἐκ τῶν ἀρίστων ἀνδρῶν συνεστηκυῖα ᾗ χρῆσθε καὶ ὑμεῖς νυνί, ὅταν πλούτῳ και ἑταιρίαις ἐπαρθεῖσα δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς μηθένα ποιῆται λόγον, ὑπὸ δῆμου φρονίμου καταλύεται. δῆμος δὲ σοφρονῶν καὶ κατὰ νόμους πολιτευόμενος ὅταν ἀκοσμεῖν ἄρξεται καὶ παρανομεῖν ὑπὸ τοῦ κρατίστου ἀνδρὸς βίᾳ καταληφθεὶς δικαιοῦνται.

[27] Pol. 6.9.10: αὕτη φύσεως οἰκονομία. Che la ἀνακύχλοσις non sia invenzione di Polibio, ma derivi probabilmente dall'ambiente stoico, già Walbank 1943, 85; 1972, 141. Alonso Nuñez 1986, 17-22 ritiene che sia stata evocata da Polibio sulla base dell'osservazione della effettiva storiografia romana, per giustificare il passaggio da monarchia a repubblica. L'argomento di Walbank sull'accezione particolare del termine μόναρχος nel Libro VI, diversa che negli altri libri, per escludere che Polibio abbia inventato egli la teoria dell'anaciclosi, è forse debole: la teoria di fondo sulle costituzioni è comunque ancora aristotelica. Polibio potrebbe quindi aver innovato solo l'aspetto della anaciclosi, ma nel resto rimandare ad Aristotele. Ciò concilierebbe la diversa accezione del termine μόναρχος con l'ipotesi che sia stato effettivamente Polibio a chiudere il cerchio dell'eterno ritorno delle forme.

[28] Pol. 6.7.4.

[29] Pol. 6.7.1-3: κατὰ φύσιν.

[30] Polibio (6.7.3) utilizza un periodo ipotetico dell'eventualità: aoristo congiuntivo nella protasi, indicativo presente nella apodosi.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

> Se poi di questi parenti essi ricavassero una pessima impressione, dopo tale esperienza potrebbero compiere la scelta dei capi e dei re non più in base al corpo, o alle capacità carismatiche, ma perché sono diversi quanto a conoscenza (γνώμη) e intelligenza (λογισμός). Questo a patto che, dalle loro azioni, abbiano appreso la differenza tra le qualità, quelle e queste. *Infatti*, è così fin dai tempi antichi […]. [Pol. 6.7.3] [31]

Quando l'autore intraprende il racconto della ἀνακύκλωσις, lo comincia proprio per spiegare questa riflessione ipotetica che al lettore potrebbe sembrare non perfettamente collimante con il «secondo natura», che ha dichiarato appena prima. Cerchiamo di inquadrare meglio il modo che ha Polibio di ragionare, osservando il percorso di pensiero nel suo complesso.

A inizio capitolo ha detto che, «secondo natura», i popoli si scelgono i re in base ai parametri di bene e male che hanno individuato (in base all'efficacia dei comportamenti); dice poi che gli uomini tendono a continuare a scegliere i figli di quei capi, ritenendo che anch'essi, nati da quelli, siano dotati 'per natura' delle stesse qualità. Però dice, anche, che quest'ultimo comportamento non è del tutto obbligatorio per gli uomini, perché sarebbe anche possibile, in teoria che, delusi dalle aspettative, i popoli maturino l'idea di scegliersi i capi in un altro modo.

Polibio quindi prima dice che esiste un modo 'naturale' di scegliersi i capi, poi però che esiste anche un modo diverso, 'razionale', o 'volontario' di farlo. A questo punto, il suo lettore potrebbe muovergli un'obiezione: se prima ha detto che è la 'natura' a indicare all'uomo i capi politici, come può ora dire che tale 'natura' può essere violata scegliendo i capi in autonomia? Ovvero: come ritiene, Polibio, di conciliare natura e libero arbitrio nella scelta dei capi? Polibio risponde a questa domanda e la sua risposta è la seguente: è *proprio la natura dell'uomo* ad essere tale da consentirgli di cambiare capi e «costituzione». Ma, precisa Polibio nel seguito che sviluppa l'ipotesi, anche questa stessa scelta dei capi non è comunque *neanche questa* totalmente sottoposta all'arbitrio umano: essa pure segue delle regole, «di natura anch'esse», ovvero quelle della ἀνακύκλωσις.

Polibio in definitiva ricomprende l'arbitrio razionale sulla scelta della forma di governo dentro una più ampia regola naturale sull'avvicendamento dei poteri: è appunto il raziocinio (e l'avidità) degli uomini a far scattare i meccanismi del perpetuo ritorno [32]. Anche la ragione rientra nel quadro na-

---

[31] Pol. 6.7.3: ἐὰν δὲ ποτε τοῖς ἐγγόνοις δυσαρεστήσωσι, ποιοῦνται μετὰ ταῦτα τὴν αἵρεσιν τῶν ἀρχόντων καὶ βασιλέων οὐκέτι κατὰ τὰς σωματικὰς καὶ θυμικὰς δυνάμεις, ἀλλὰ κατὰ τὰς τῆς γνώμης καὶ τοῦ λογισμοῦ διαφοράς, πεῖραν εἰληφότες ἐπ' αὐτῶν τῶν ἔργων τῆς ἐξ ἀμφοῖν παραλλαγῆς. τὸ μὲν οὖν παλαιὸν ἐνεγήρασκον …

[32] In questo senso anche Podes 1991, 577-587.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

turale e così il cerchio si chiude. In questo modo, salva entrambe le modalità di scelta, quella naturale e quella volontaria, non mandandole più in contraddizione tra loro, ma anzi rafforzandole entrambe. Quello che Polibio non si spinge a dire è che la scelta volontaria dei «capi» potrebbe anche, eventualmente, non già confermare, ma eludere il continuo corso e ricorso previsto dalla natura. Ovvero non ammette che sia possibile, di fronte a una data forma di governo, che l'uomo volontariamente si opponga al fatto che essa degeneri e volontariamente ne blocchi il corso degenerativo. La forma di governo, sia essa anche scelta dall'uomo in modo volontario, per Polibio prima o poi *deve* degenerare, altrimenti il corso della natura si interromperebbe e l'uomo uscirebbe dal κόσμος che lega i fatti umani ai fatti naturali (e divini). L'uomo di Polibio è 'razionale', ma lo stesso *non può essere* asimmetrico rispetto alla natura, anche se, in via ipotetica e proprio nel rispetto della sua propria natura, potrebbe provarci. Che sia così, ancora più che dalla descrizione in sé della ἀνακύκλωσις, è dimostrato dai nessi avverbiali, di consequenzialità forte: τὸ μὲν … ἅμα δὲ … ἐπεὶ δὲ … τὸ μὲν πρῶτον … ὅτε δὲ … ταχὺ δὲ … μέχρι μὲν … ὅταν δὲ … τότε δὴ … Si tratta di un gioco di avverbi tipici di una narrazione serrata, dove ogni elemento è consequenziale a quello precedente, in un sistema causa-effetto. Infatti, Polibio presenta la ἀνακύκλωσις come se fosse un fatto storico, qualcosa che è già avvenuto e che sempre e sempre si ripeterà nella realtà, fin dall'inizio dei tempi e fino alla fine di essi. L'uomo di Polibio può, per natura!, anche concepire di evadere la stessa sua natura: ma non può riuscirci.

Adesso invece torniamo al brano di Dionigi[33]: qui, il cambiamento da una costituzione all'altra è tutt'altro che obbligato. Intanto, esso è condizionato da alcuni aggettivi che in Polibio non ci sono. Dionigi dice, ad esempio: «Se una monarchia spietata e autoritaria cominciasse a perseguire forme tiranniche, allora …». Posta così la questione, però, il lettore può pensare che esistano monarchie «*non* spietate e *non* autoritarie», per le quali il discorso non vale più. Analogo cenno lo presenta per la democrazia: «Se un popolo saggio e rispettoso delle leggi, *qualora* cominciasse ad andare contro l'ordinamento …» come a dire che non è detto che egli debba per forza «violare le leggi». Inoltre, mancano le forme avverbiali della consequenzialità forte, sostituite da un molto più semplice e anonimo μὲν … δὲ … mentre un abile gioco di participi verbali, intercalati dal solo ὅταν, avverbio che, quando è da solo, indica eventualità, fornisce al lettore l'impressione che Dionigi stia descrivendo delle possibilità, non delle necessità temporali. Potrebbe essere, ma anche no. La necessità 'naturale' che

[33] *AR* 7.55.3-5.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

le costituzioni si corrompano è pertanto abbandonata e il tipo di costituzione diventa soltanto una scelta umana.

Dionigi senz'altro conosce e rispetta il ragionamento di Polibio: però vi ha compiuto una operazione di 'sradicamento' del comportamento umano dalla obbligatorietà complessiva imposta dalla 'natura'. Ne consegue, allora, che sia la sua monarchia che la sua democrazia possono darsi senza forma corruttiva corrispondente. In particolare, che una «una democrazia avveduta e intelligente» è possibile, anche stabilmente. Vedremo più oltre come questa possibilità è strettamente legata al «concordato» e va a superare una aporia sostanziale che si riscontra in un luogo specifico del *de Re publica* ciceroniano.

Far dipendere l'azione politica da una volontà umana sganciata da presunti obblighi di natura rappresenta una posizione assai feconda di conseguenze. Essa si rispecchia in Dionigi anche nel «beneficio» romuleo della divisione della cittadinanza, castale ma interdipendente, e sull'insistenza quasi ossessiva su valori quali la ἐπιείκεια [34], la μετριότης, il χρηστόν, la ἁρμονία. Nel progetto dionigiano esiste la possibilità di creare, arbitrariamente, le condizioni di funzionamento di una società. Essa è creata in modo tale che ogni parte sia dipendente dall'altra e si pone la questione di un *tutt'uno* che essa sarebbe chiamata ad essere. L'autore si serve di Marco Valerio, che in Dionigi è tra i personaggi «più vicini al popolo» per ribadire la questione di quella che chiama una «una città coesa» [35]. Questa espressione non significa soltanto che le varie parti devono andare d'accordo, ma anche che esiste la percezione, o piuttosto *dovrebbe* esistere, di un 'pensiero civico organico', che regoli le relazioni corporative tra le parti, a partire da un punto di vista olistico. Questo 'progetto olistico' Dionigi lo chiama «premura per il popolo» [36]:

> Era di questa opinione Marco Valerio, figlio di quel Publio Valerio che aveva rovesciato il tiranno e che, per la sua premura (εὔνοιαν) per il popolo chia-

[34] Su questo valore, abilitato anche in ambito giuridico da un passo della *Retorica* (1374a26-31), Kasai 2010, 117-126. La questione sull'uso del termine ἐπιείκεια in ambito giuridico è legata alla posisbilità che essa, intesa come *Billigkeit*, possa esulare dal rispetto testuale della legge scritta. In effetti, il testo aristotelico non pare singnificare proprio questo con: ἔστι δὲ ἐπιεικὲς τὸ παρὰ τὸν γεγραμμένον νόμον, perché παρά non significa tanto «contro», ma piuttosto «a lato (alla legge scritta)», cf. *Eth. Nic.* 1137b11-19. Questo «a margine» del νόμος è basato sulla 'tradizione', oppure sulla 'interpretazione'? Questa è la domanda che ha portato a diverse conclusioni giuristi come Meyer-Laurin 1965 e Grimaldi 1990, 299-306. L'esito del quale dibattito a noi potrebbe anche non interessare. Interessa però il valore 'valutativo' ed tutto 'esperienziale' del termine, sul quale i giuristi sono d'accordo al di là del dissidio.

[35] *AR* 6.23.3: ὁμονοούση πόλις.

[36] *AR* 5.64.1: δημοτικὸς εὔνοια.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

> mavano Publicola. Costui insegnava che uguali intenzioni gloriose amano radicarsi in chi combatte per la parità dei diritti (τὰ ἴσα) nelle sue azioni, e tuttavia non consegue nulla di nobile se poi non sa avvalersi del bene (ἀγαθόν). [*AR* 5.64.1] [37]

L'autore dice poi questo «bene» in cosa consista: nel «tenere al sicuro la comunità» (τὰ κοινὰ σώζεσθαι) e, in sua funzione, occorre (*AR* 5.65.2): «trattare i poveri (τοὺς πένητας) con liberalità (φιλανθρωπίᾳ) e procurare alla città degli alleati, non dei nemici».

Valerio sta spiegando la «premura per il popolo» a dei senatori e la replica di Appio [38] Claudio, come al solito, non basterà a smentire nel lettore l'impressione che la storia darà ragione a Valerio e che la soluzione finale sia proprio ispirata a consolidare al potere un «popolo consapevole» [39]. Quanto avviene nel Libro VII va esattamente a confermare l'atteggiamento che già Valerio espone nel Libro V. Anche qui l'opinione di Valerio sarà, almeno da un punto di vista più generale, quella accettata da tutti e l'ennesima replica di Appio verrà rigettata. La legittimità dello *iudicium populi* presieduto dai tribuni, in Livio e in Cicerone è più pretesa che accordata. In Dionigi, invece, per mezzo di Manio Valerio, trova un suo fondamento nella «partecipazione del popolo alle istituzioni» [40], un atteggiamento che di fatto è democratico, anche se inquadrato nell'ambito di una «costituzione mista» [41] e mediato dall'istituzione tribunizia.

Ci siamo così ricondotti al concetto di «buona disposizione» (εὐτυχία), proposto anche da Valerio, dove le parti si riconoscono vicendevolmente la legittimità alla «parità» dei loro «scopi e giustizia comune» [42], prima ancora che la legittimità a esprimerli. L'«approccio alla pari» (ἰσηγορία) è per Dionigi, un concetto diverso e ulteriore rispetto alla semplice ponderazione della forza delle parti, perché fornisce un criterio alla «concordia» ὁμόνοια, cosa che il semplice «scambio» (μεταδίδωσις) non può dare. Non è questio-

---

[37] *AR* 5.64.1: ἦν δ' ὁ ταύτης ἡγούμενος τῆς γνώμης Μάρκος Οὐαλέριος υἱὸς Ποπλίου Οὐαλερίου ἑνὸς τῶν καταλυσάντων τὴν τυραννίδα τοῦ κληθέντος διὰ τὴν εἰς τὸ δημοτικὸν εὔνοιαν Ποπλικόλα, διδάσκων αὐτοὺς ὅτι τοῖς μὲν ὑπὲρ τῶν ἴσων ἀγωνιζομένοις ἴσαι φιλοῦσιν ἐμφύεσθαι πρὸς τὰ ἔργα φιλοτιμίαι, τοῖς δὲ μηδὲν ἀπολαύειν μέλλουσιν ἀγαθὸν οὐδὲν ἐπέρχεται φρονεῖν γενναῖον.

[38] Ci soffermeremo più oltre sulla complessa valenza in Dionigi della figura di Appio Claudio, anche essa apportatrice di valori positivi, addirittura prevalenti, ma da altri punti di vista. Nel caso della forma di governo, invece, Appio è smentito su tutta la linea. Giova all'analisi rendersi accorti di come Dionigi conduce i suoi dibattiti fino a far prevalere una risoluzione, perché essa va poi intesa come l'opinione dell'autore.

[39] *AR* 7.55.4: δῆμος φρόνιμος.

[40] *AR* 7.56.1: κοινωνεῖν καὶ τῷ δήμῳ τῶν πολιτευμάτων.

[41] *AR* 7.55.2: μικτὴ πολιτεία.

[42] *AR* 6.23.3: τέλη οἰκεία; 7.42.2: δίκαι.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

ne formale di bilanciamento dei poteri: si tratta di legittimità ad avanzare dei contenuti reciproci: condizioni per l'immunità, tribunali separati, regolamentazione delle consultazioni pubbliche, ecc.

La questione dei tribunali del popolo, per la tradizione scoglio irriducibile dell'arroganza plebea, è per Dionigi la prova provata di quanto nella sua 'Roma delle Origini' si sia raggiunto, come dice il tribuno Marco Decio, «l'essere una comunità concorde» ἐν ὁμόνοιᾳ πολιτεύειν. Dionigi deve provare che con il «concordato» il dissidio tra plebei e patrizi ha effettivamente risolto il suo aspetto rivendicativo e che i dissidi successivi sono solo esempi di come tale nuovo e simmetrico assetto, la «nuova costituzione», dimostri la sua efficacia nel normalizzare ogni ulteriore tensione politica in una dinamica prevista e collaudata, quello che chiama «schema istituzionale», σχῆμα πολιτείας.

Tuttavia, fare questo allontana Dionigi dalla tradizione in un punto assai rilevante, che ad esempio Livio, forse anche suo malgrado [43], si sente in dovere di rispettare. La tradizione sulle lotte patrizio-plebee, infatti, era assai ricca di episodi, più o meno rilevanti, di vera e propria violenza fisica [44]. L'uso della violenza di piazza, o anche di quella operata dai magi-

---

[43] Occasionalmente, anche Livio cerca di stemperare la violenza delle lotte plebee, come a Liv. 2.29.4: *qua tamen sine lapide, sine telo plus clamoris atque irarum quam iniuriae fuerat*. Anche altrove tenta di alleggerire particolari troppo cruenti. Tuttavia, il tentativo rimane in lui marginale e depotenziato, perché troppe dovevano essere le notizie sul fatto che il piano dello scontro tra plebei e patrizi fosse stato tramandato come sostanzialmente 'fisico'. A parte i classici episodi dell'assassinio di Genucio, di Spurio Melio, la pena capitale a Spurio Cassio e altri, basti anche solo la didascalia sul nobile Cesone Quinzio definito, non senza una punta di orgoglio civico: *non lingua, non manu promptior in civitate* (Liv. 3.11.6). Su questo, analogamente a quanto si è osservato circa il rapporto dominante sugli sconfitti, l'opinione degli scrittori doveva aver passato varie fasi: da una originaria, che si compiaceva dei fatti più violenti, a una più incline alla mitezza concordataria.

[44] Su questo preciso punto è imprescindibile riferirsi agli studi di Lintott 1970, 12-29; 1999², 22-34, il quale è forse il primo osservatore della differenza tra Livio e Dionigi sull'argomento della 'violenza' e ad aver dimostrato che le procedure giuridiche romane nascono appunto come normalizzazione incruenta di rivendicazioni cruente. L'autore si esprime in termini (p. 22) di «intimate connection between *vis* and *ius*». Può sembrare un paradosso, ma proprio la formalizzazione della *quaestio* nella medio-tarda repubblica segnerà la sublimazione giuridica di pratiche che, per essere agite, richiedevano, sia pur normato e legittimato, un certo uso della forza. Perciò, l'età più tarda si qualifica a questo punto come meno cruenta di quanto paiono esserlo state le origini e sicuramente più stabile. Su questo, è significativa l'introduzione di Gruen 1995², part. XIX-XX, assai vicino a una prospettiva rovesciata rispetto a quella normalmente accettata. Tale posizione è ancora oggi di minoranza, più che altro perché gli stessi autori antichi si autopercepiscono come autori della 'crisi' e quindi i moderni tendono a seguirli e a ricostruire come se da una 'ordinata origine' fosse, dopo Gracco, subentrato un 'disordine' da riconciliare. Ma nulla in effetti ci obbliga a seguire l'autore di I sec. a.C. nelle sue opinioni sul V. Piuttosto,

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

strati, avrebbe smentito in modo lampante qualsiasi riconduzione delle primitive istituzioni romane a una norma condivisa e codificata, quale Dionigi la rappresenta e la auspica. Pertanto, egli è assai impegnato a spiegare che i Romani dell'antichità non fossero affatto inclini alla violenza come forma pratica della politica. E, a scapito del contenuto fattuale, sostiene a spada tratta la teoria per cui:

> [4] Nella *res publica romana*, nulla è così degno di lode, né merita l'imitazione di tutto il genere umano, nulla sorpassa nel tempo ciò che merita ammirazione, se non questo: che i plebei non disprezzarono mai i patrizi al punto di prendere le armi contro di loro. Essi non uccisero i migliori, né confiscarono loro i beni. D'altra parte, nemmeno gli uomini facoltosi, né da soli né con l'aiuto di truppe straniere, hanno mai annientato i plebei, per poi vivere in città senza paura. Essi, piuttosto, dialogavano su ciò che era giusto e opportuno, [5] come fanno i fratelli con i fratelli, o i figli con i genitori, in una buona famiglia. Essi ricomponevano i dissidi con la persuasione e la ragione, non consentendo che si facesse qualcosa di irreparabile, o infamante gli uni contro gli altri, come invece compirono i Corciresi al tempo della loro rivoluzione, o gli Argivi, o i Milesii, o i Siciliani, come tanti altri stati. [*AR* 7.66.4-5] [45]

Mettendosi in questa prospettiva, l'autore deve in seguito fare i salti mortali per evitare di contraddire questo ridente quadro. Le sue fonti, infatti, gli narrano tutta una serie di azioni biasimevoli, compiute dai tribuni contro il senato, talvolta sfociate in atti violenti, talaltra in abusi di potere, già nell'antichità. Egli non può assumere l'atteggiamento di Livio: nemmeno il patavino doveva amare tutta questa violenza, ma la giustificava come i primi passi di un lungo percorso che si sarebbe dovuto concludere solo con la *lex Hortensia* del 287 a.C., dopo tre secoli di storia repubblicana. Dionigi però non può accettare un tale travaglio, perché la sua principale tesi politologica è che i Romani *già* nell'antichità, *già* con il «concordato» del Monte Sacro avevano trovato il loro perfetto equilibrio civile. Se vuole costruire una 'teoria della pacificazione' che risolva in una riforma istituzio-

---

occorrerebbe spiegare come una società possa andare politicamente 'in crisi' proprio mentre il suo diritto (e la sua cultura!) vive la sua stagione più florida e matura.

[45] *AR* 7.66.4-5: [4] εἰ γὰρ τι καὶ ἄλλο τῆς Ῥωμαίων πόλεως μέγα ἐγκώμιόν ἐστι καὶ ζηλοῦσθαι ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων ἄξιον κἀκεῖνο ἐγένετο κατ' ἐμὴν δόξαν τὸ ἔργον, μᾶλλον δ' ὑπὲρ ἅπαντα πολλὰ καὶ θαυμαστὰ ὄντα λαμπρότατον, τὸ μήτε τοὺς δημοτικοὺς καταφρονήσαντας τῶν πατρικίων ἐπιχειρῆσαι αὐτοῖς, καὶ πολὺν ἐργασαμένους τῶν κρατίστων φόνον ἅπαντα τἀκείνων παραλαβεῖν, μήτε τοὺς ἐν τοῖς ἀξιώμασιν ἢ διὰ σφῶν αὐτῶν ἢ ξενικαῖς ἐπικουρίαις χρησαμένους διαφθεῖραι τὸ δημοτικὸν ἅπαν καὶ τὸ λοιπὸν οἰκεῖν ἀδεῶς τὴν πόλιν. [5] ἀλλ' ὥσπερ ἀδελφοὺς ἀδελφοῖς ἢ παῖδας γονεῦσιν ἐν οἰκίᾳ σώφρονι περὶ τῶν ἴσων καὶ δικαίων διαλεγομένους πειθοῖ καὶ λόγῳ διαλύεσθαι τὰ νείκη, ἀνήκεστον δ' ἢ ἀνόσιον ἔργον μηθὲν ὑπομεῖναι δρᾶσαι κατ' ἀλλήλων· οἷα Κερκυραῖοί τε κατὰ τὴν στάσιν εἰργάσαντο καὶ Ἀργεῖοι καὶ Μιλήσιοι καὶ Σικελία πᾶσα και συχναὶ ἄλλαι πόλεις.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

nale, per di più consapevole e volontaria, quelli che chiama «dissidi civili» οἰκεία ἐμφύλια egli non può risolvere quella riforma in un percorso lungo tre secoli, ma deve trovare il modo di concluderlo una volta per tutte. La scelta responsabile di un modello costituzionale preciso, tra l'altro, comprova anche la 'virtù originaria' dei Romani, tesi a lui carissima fin dall'*Introduzione*. La violenza e l'abuso di potere, pertanto, dopo il 494 a.C., in Dionigi non possono essere più ammessi: un preciso «schema istituzionale» è chiamato a risolverli.

3.1.3. *La prova del 'popolo sovrano': la legittimità dei giudizi popolari e dei plebisciti. Il 'teorema della reciprocità' con i consoli*

Dionigi trova quasi sempre delle soluzioni, per quanto sofisticate, mai troppo invasive per conciliare le sue idee con la tradizione. Un punto in particolare, tuttavia, è più difficile degli altri da inserire nel quadro che va raffigurando. Si tratta di quello che riguarda la legittimità dei tribuni ad istituire processi civili.

Quello che si viene a sapere sugli accordi del Monte Sacro, ma anche le più concrete e precise *leges Valeriae* del 449 a.C. [46] in tal senso non dicono molto, per il motivo che la tradizione, una volta negata piena legittimità al potere tribunizio di per sé – come vedremo, anche la teorizzazione ciceroniana comprova tale assunto – non trova alcun problema ad ammettere che i tribuni, nell'imporre i loro *iudicia publica*, compissero un sostanziale abuso [47]. Tale interpretazione non è che Dionigi non la conosca. Egli addirittura la enuncia a *AR* 7.17.1: «Il concordato con il senato nulla concedeva ai tribuni, se non di aiutare i plebei che avevano ricevuto danno».

Tuttavia, egli fa davvero di tutto per coprire questo semplice e lapidario assunto – che torna, abbiamo visto, pressoché identico anche in Livio – con una serie di espedienti. Ne evidenziamo sostanzialmente due.

---

[46] Sulla irrisolvibile polemica sorta nei decenni su queste importanti *leges* (509, 449, 300 a.C.), che fissano i termini della potestà tribunizia richiamandosi l'una con l'altra da un secolo all'altro, sono ancora fondamentali gli studi di Humbert 1988, 431-503; 1998, 211-238; 2005, 5-50; 2012, 303-337. Non crede alla storicità delle leggi del 449 Guarino 1975, 203; 259. Crede alla possibilità che siano autentiche almeno due leggi su tre Zecchini 1997, 13. Si discute anche, più di recente, su come esse potessero funzionare in coordinamento con le *leges Porciae* (184 a.C.) che, a quanto pare solo a questo punto (Cic. *Rab. perd.* 4.13), riescono davvero ad evitare la concreta violenza sul plebeo: Tassi Scandone 2008, 335.

[47] Sul punto Livio è lapidario, 2.35.3: *auxilii, non poenae ius datum illi* [*plebi*] *potestati, plebisque non patrum tribunos esse*. Ancora a Liv. 3.9.11: *potestatem istam ad singulorum auxilium, non ad perniciem universorum comparatam esse*.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Il primo. Già all'atto della definizione dei 'contratti' tra plebe e senatori, il tribuno Lucio Giunio 'il Bruto', prima ancora di essere dichiarato nella sua carica, presenta la richiesta di istituire una «garanzia», sulle intenzioni dei senatori di venire incontro alle loro istanze.

> Acconsentite insieme a noi (συγχωρήσατε ἡμῖν) a indicare, anno per anno, dei magistrati tra di noi i quali di null'altro siano padroni (κύριοι) se non di aiutare i plebei che subiscono ingiustizie e oppressione (βοηθήσουσι) e non trascurino poi che nessuno sia privato dei τὰ δίκαια. [*AR* 6.87.3] [48]

L'accenno alla βοήθεια è pienamente giustificato dalle tradizioni sull'*auxilium* e l'*intercessio*. Ma molto meno è giustificata l'affermazione sui τὰ δίκαια. In un contesto simile, non può trattarsi di qualche generico richiamo alle tradizioni. Si tratta piuttosto di un'espressione, dal senso tecnicamente giuridico, che attribuisce anche alla *potestas tribunicia* qualcosa di molto simile allo *ius provocationis*, fino ad allora proprio dei soli consoli. Questo particolare diritto Livio lo legittima ai tribuni solo con la seconda delle *leges Valeriae Horatiae* del 449 [49], ribadita poi ancora una volta per il 300 a.C. [50]. E, anche in questa forma, si tratta di diritto esclusivamente difensivo. E però, anche se non gli dà nemmeno lui, in questa sede, il valore accusatorio che verrà ad avere più oltre, Dionigi tuttavia sente la necessità di anticipare e, in qualche modo, legittimare tale diritto ai processi già nell'episodio del Monte Sacro.

La legittimazione gli serve, perché in questo modo il lettore può immaginarsi, già per il 494 a.C., un tribuno che non solo si intromette tra l'istituzione e il plebeo offeso, ma è anche in grado di sollecitare, su quel caso, un voto dei plebei il cui verdetto sia, se non vincolante, per lo meno ostativo anche per i patrizi. Se si legittima questo, il passaggio alla fase in cui il tribuno può impiantare un processo esclusivamente accusatorio, sia pur ancora non del tutto giustificato, si fa tuttavia assai più facile. E così sarà possibile rendere più 'accettabile' il processo a Coriolano e far figurare il senatore patrizio colpevole di aver infranto il «concordato» e non più, come la tradizione latina vorrebbe, il popolo colpevole di aver condannato all'esilio un senatore senza alcuna legittimazione.

---

[48] *AR* 6.87.3: συγχωεήσατε, φησίν, ἡμῖν ἄρχοντας ἀποδεικνύαι καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἐξ ἡμῶν ὁσουσδήτινας, οἵτινες ἄλλου μὲν οὐδενὸς ἔσονται κύροι, τοῖς δ' ἀδικουμένοις ἢ κατισχυομένοις τῶν δημοτῶν βοηθήσουσι καὶ οὐ περιόψονται τῶν δικαίων ἀποστερούμενον οὐθένα.

[49] Liv. 3.55.4: *Aliam deinde consularem legem de prouocatione, unicum praesidium libertatis, decemuirali potestate euersam, non restituunt modo, sed etiam in posterum muniunt sanciendo nouam legem*. Ciò ovviamente non esclude, già prima del 449, utilizzi 'autoreferenziali' della *provocatio*, come nel caso di Volerone nel 472, Liv. 2.55.5.

[50] Liv. 10.9.5.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Per raggiungere questo risultato, Dionigi ci racconta anche un secondo episodio, stavolta sconosciuto a Livio, capace di omologare la procedura difensiva (già concessa) a quella accusatoria (non ancora concessa). L'episodio riguarda la tensione civica scaturita dall'invio di coloni alla città di *Velitrae*, nel 492 [51]. La città è raffigurata in preda a un a grave epidemia. La comunità locale, insieme ad altre nelle stesse condizioni, inviano messi a Roma per chiedere aiuto in termini di coloni: il suolo rischia i rimanere incolto e, se così avvenisse, oltre all'epidemia si aggiungerebbe anche la carestia. Il senato romano chiede allora ai plebei più poveri di trasferirsi su quei territori. Ma essi non vogliono partire perché temono che, se andranno lì, si ammaleranno anche loro. Siccome allora i plebei rifiutano di iscriversi volontariamente, gli incaricati del senato tirano a sorte su chi debba partire, salvo poi obbligare con la forza la partenza. Solo a prezzo di una deportazione forzata di cittadini romani *Velitrae* sarà ripopolata. Ma questo comportamento causa continue resistenze e i plebei prima prendono a riunirsi «in conciliaboli e consorterie», finché non decidono di scendere tutti nel foro a manifestare, «invocando i tribuni».

Si apre qui la scena dialettica. Tribuni ed edili plebei avrebbero potuto eccitare e far continuare l'azione di piazza: invece, Dionigi non li fa agire affatto in questo modo. Al contrario, essi «sciolgono l'assemblea», ma 'il Bruto' esorta comunque i plebei «ad aver fiducia in lui: perché presto avrebbe forzato gli artefici di tanto danno a ridimensionarsi» [52]. Con questo passaggio, Dionigi sta compiendo un'operazione, in Livio assente, per cui il tribuno da figura 'difensiva' passa a svolgere per la prima volta una funzione 'attiva'.

Il seguito del racconto sta a dimostrare i termini di come si legittima l'agire di Lucio Giunio. Infatti i senatori, pur consapevoli di quello che sta accadendo, sono loro stessi, a quel punto, che «convocano il popolo» e spiegano come le istituzioni dopo il Monte Sacro vanno interpretate e sono chiamate a funzionare, distinguendo loro stessi, come in una sorta di 'lezione', gli ambiti di consoli e tribuni, assemblea e senato:

> Essi riconoscevano come legittimo (δικαιοῦμεν) che il proprio doveva essere il potere più alto in grado a comandare in città. Inoltre, i tribuni avevano un loro luogo, l'assemblea, così come i consoli avevano il loro, il senato. Del resto, ciò che stava da giudicare e votare al popolo, ne avrebbero avuto tutta la facoltà. La plebe poteva intervenire manifestando e, allo stesso tempo, occupando (il foro), se necessario opponendosi a chi la ostacolava. Stava invece ai patrizi di aiutare i consoli. [*AR* 7.16.1] [53]

---

[51] *AR* 7.12-14.

[52] *AR* 7.14.5.

[53] *AR* 7.16.1: ἐδικαίουν δ' οἱ μὲν ὕπατοι τὴν κρείττονα ἔχοντες ἐξουσίαν ἁπάντων ἄρχειν τῶν ἐν τῇ πόλει οἱ δὲ δήμαρχοι τὴν ἐκκλησίαν ἑαυτῶν εἶναι χωρίον ὥσπερ ἐκείνων τὴν

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Il concetto veicolato dai consoli in Dionigi è che al tribuno è negata la possibilità 'attiva' di intervenire come attore politico: il suo compito è solo quello di difendere i plebei accusati. La plebe, se vuole, può pure manifestare, ma certo non votare per conto suo le leggi, o giudicare imputati. Ai tribuni spetta soltanto la patrocinatura in due sole modalità: o 'di piazza' quando il popolo, su ordine dei tribuni, difende fisicamente il reo per debiti; oppure anche come 'difesa' in un eventuale processo, purché però presieduto dai soli magistrati curuli. Questo è di fatto l'*auxilium* [54] nella sua versione tradizionale. Ma Dionigi, in questo racconto, fa accadere qualcosa di nuovo e crea una base legittimante per un comportamento tribunizio tutt'affatto diverso.

I tribuni in questa sede prima presentano la possibilità di convocare il popolo come un contenuto sancito nel 'concordato'.

> I tribuni convocano il popolo ogni volta che vogliono, senza che i patrizi vi partecipino ed essi non si possono opporre a questo diritto (τὸ δίκαιον): ve lo ricordate? Certo che ce lo ricordiamo, rispose Geganio (il console). [*AR* 7.16.4] [55]

A questo punto, Lucio Giunio chiede ancora:

> Se è così, perché allora fate opposizione e non fate parlare noi, che siamo i tribuni? [56]

E allora i consoli rispondono:

> Perché non i tribuni hanno convocato il popolo in assemblea, ma l'abbiamo convocato noi, i consoli. Se l'aveste convocato voi, noi certo non l'avremmo proibito, né violato. Ma visto che siamo stati noi a convocarlo, siccome noi non lo proibiamo a voi, riteniamo legittimo (δικαιοῦμεν) anche che nemmeno voi lo proibiate a noi. [*AR* 7.16.4] [57]

βουλὴν, καὶ ὁπόσα ἐπὶ τοῖς δημόταις ἦν κρίνειν τε καὶ ψηφίζεσθαι, τούτων αὐτοὶ πᾶν ἔχειν τὸ κρίτος. συνηγωνίζετο δὲ τοῖς μὲν ἡ πληθὺς ἐπιβοῶσα καὶ ὁμόσε χωρεῖν εἰ δέοι, τοῖς κωλύουσι παρεσκευασμένη τοῖς δ' ὑπάτοις οἱ πατρίκιοι συστρέψαντες αὐτούς.

[54] Le prerogative in *AR* 6.87.3 sono coerenti con Livio. Per l'*auxilium* Liv. 2.33.1: *Agi deinde de concordia coeptum concessumque in condiciones, ut plebi sui magistratus essent sacrosancti, quibus auxilii latio aduersus consules esset, neue cui patrum capere eum magistratum liceret*. L'*intercessio* è invece descritta a Liv. 2.55.1 come procedura contro l'arruolamento del console e a Liv. 2.56.4 come 'veto' tra tribuni. Ma in realtà, in entrambi i casi l'*intercessio* di cui si parla non è di fatto utilizzata, il che fa pensare che tale prerogativa i tribuni la comincino a vedere legittimata non prima del 449.

[55] *AR* 7.16.4: ὅταν οἱ δημάρχοι συναγάγωσι τὸν δῆμον ὑπὲρ ὁτουδήτινος, μὴ παρεῖναι τῇ συνόδῳ τοὺς πατρικίους μηδ' ἐνοχλεῖν, μεμνήμεθ'; ἔφησεν ὁ Γεγάνιος. In realtà tale prerogativa non compare a *AR* 6.87.3, dove si definiscono le prerogative dei tribuni.

[56] *AR* 7.16.4: τί οὖν παθόντες ἐμποδὼν ἵστασθ' ἡμῖν καὶ οὐκ ἐᾶτε τοὺς δημάρχους ἃ βούλονται λέγειν.

[57] *AR* 7.16.4: ὅτι οὐκ αὐτοὶ συνεκάλεσαν τὸν δῆμον εἰς ἐκκλησίαν, ἀλλ' ἡμεῖς οἱ ὕπατοι. εἰ μὲν οὖν ὑπὸ τούτων ἡ σύνοδος ἐγένετο, οὐθὲν ἂν ἠξιοῦμεν οὔτε κωλύειν οὔτε

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Ecco fatto: se lo fate «voi», allora anche «noi». Una volta stabilita la piena reciprocità tra consoli e tribuni, questi ultimi hanno guadagnato la legittimità del loro ruolo politico 'attivo'. Se i consoli infatti gestiscono le votazioni, sia al senato che al popolo qualora lo convochino, i tribuni allora (se vige la reciprocità) possono gestire anche loro le assemblee. Ed è pertanto sulla base di questo che Dionigi conclude:

> Dopo questi fatti, i tribuni continuarono ad opporsi ai consoli su tutta una serie di questioni. Ma quando il senato emetteva un decreto, il popolo rifiutava l'approvazione. Quando era il popolo ad emettere una statuizione, il senato nemmeno l'approvava. Per questo, le due parti assomigliavano a due eserciti schierati a guerra. Fino a questo punto sospettavano l'una dell'altra. Per quanto, il loro odio non si spingeva mai a nulla di irreparabile, come accade tanto spesso in disordini di tal genere. [*AR* 7.18.1] [58]

Al di là della consueta dichiarazione di 'non-violenza', è evidente che il 'teorema della reciprocità' tra tribuni e consoli conduce Dionigi a legittimare l'operato giudicante e legiferante della plebe anche per il periodo arcaico. È altresì evidente che siamo di fronte a un mero cavillo retorico – nella tradizione sugli accordi del Monte Sacro non risulta mai alcun ragionamento ispirato alla 'reciprocità' tra consoli e tribuni: se «voi» lo fate, allora anche «noi» –, ma in questa sede ciò non deve interessare. Potrebbe essere un'invenzione di una tradizione filo-plebea di IV-III secolo, o anche più tarda. Quello che interessa qui è che Dionigi senta la necessità di costruire un'impalcatura teorica che giustifichi la possibilità, per i tribuni, di far votare il popolo: per gli atti giudiziari come per quelli legislativi.

Subito allora, nel suo racconto, segue il primo plebiscito successivo agli episodi del Monte Sacro (*plebiscitum Sicinium*): «nessuno può ribattere né interrompere il tribuno che parla al popolo» [59]. È finito il tempo della spontanea manifestazione di piazza, adesso c'è una procedura: il tribuno convoca il popolo, parla e infine fa votare. La procedura è legittimata dal dialogo precedente tra consoli e tribuni: è riconosciuta tra le istituzioni di Roma. Quanto alla colonia di *Velitrae*, Dionigi non ci informa se alla fine sia stato trovato un accordo, oppure se con l'«opporsi ai consoli» si intende

---

πολυπραγμονεῖν. ἐπειδὴ δ' ἡμεῖς συνηγάγομεν τὴν ἐκκλησίαν, οὐχὶ τούτους ἀγορεύειν κωλύομεν, ἀλλ' ὑπὸ τούτων αὐτοὶ κωλύεσθαι οὐ δικαιοῦμεν.

[58] *AR* 7.18.1: μετὰ τοῦτο πολλαὶ καὶ περὶ πολλῶν ἐγίνοντο τοῖς δημάρχοις πρὸς τοὺς ὑπάτους ἀντιλογίαι καὶ οὔθ' ὁ δῆμος ὁπόσα ἡ βουλὴ ψηφίσαιτο κύρια ἡγεῖτο, οὔθ' ὧν ὁ δῆμος γνοίη τῇ βουλῇ φίλον τι ἦν· ἀντιπαρατεταγμένοι δὲ καὶ δι' ὑποψίας ἔχοντες ἀλλήλους διετέλουν. οὐ μὴν τό γε μῖσος αὐτῶν εἰς ἔργον τι ἀνήκεστον ἐχώρησεν, οἷα ἐν ταῖς τοιαύταις φιλεῖ γίνεσθαι ταραχαῖς.

[59] *AR* 7.17.4. Quasi non occorre nemmeno riferire che Livio ignora del tutto un simile plebiscito, anche a prescindere dalla cornice narrativa.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

significare che il popolo decide di annullare l'ordine della fondazione coloniaria. In realtà, il punto da sottolineare è che all'autore greco non interessa la (fallita?) colonia, se non come pretesto per discutere il punto sulla legittimazione del popolo a votare.

Oltretutto, l'episodio è sconosciuto a Livio e l'elemento dialogante, fortemente 'retorico', rende assai controversa una sua collocazione storica nel V secolo. Il punto per noi non è tuttavia l'autenticità dell'episodio. Ci interessa piuttosto quello che Dionigi 'pensa' a proposito dei tribuni. Egli ritiene che sia la reciprocità tra consoli e tribuni a dotare questi ultimi del loro potere 'attivo' di convocare e far votare il popolo e lo spiega attraverso questa narrazione, annessa alla costituzione di una 'fallita' colonia a *Velitrae*.

Riassumiamo il percorso che Dionigi costruisce per la prerogative dei tribuni: (1) istanza già sul Monte Sacro, da parte dei tribuni, in ordine alla protezione dei τὰ δίκαια del popolo, dove con questa espressione si intendono prima di tutto le cause giudiziarie (*AR* 6.87.3); (2) riconoscimento di reciprocità nell'azione politica: ai tribuni spetta la ἐκκλησία, ai consoli la βουλή (*AR* 7.16-18), ma entrambi fanno votare l'assemblea da loro convocata; (3) nell'ambito dello stesso episodio, un *plebiscitum Sicinium* (*AR* 7.17.4) sancisce l'esclusività del luogo politico di pertinenza, con l'impedimento al contraddittorio del tribuno che propone una scelta decisionale.

3.1.4. *«Il popolo concepito grande»* [60]*: il caso di Coriolano*

Riconoscere l'autonomia legislativa dell'assemblea popolare rispetto al senato in sé non è un'anomalia. Si tratta della teoria delle *duo civitates*, che nel I sec. a.C. aveva già avuto ampia letteratura. L'anomalia consiste, invece, nel considerare l'autonomia decisionale delle due assemblee come costitutiva di un progetto politico organico condiviso. Dionigi pretende di obbligare il senato, su alcuni punti importanti, a riconoscere e integrare nel proprio ambito l'autonomo voto plebeo, fin dall'inizio della sua esistenza. Lo fa quando il senato consente al popolo di votare la *sacrosanctitas*, lo fa quando i consoli giustificano il contesto relativo al *plebiscitum Sicinium*. Lo fa infine un'ulteriore volta, a proposito del caso di Coriolano, del quale ci accingiamo a parlare. L'anomalia è nel fatto che la tradizione antica vedeva questa modalità come al limite dell'eversivo. Il sistema dei *duo senatus et duae populi* è in letteratura solitamente biasimato [61]. In Dionigi invece di-

[60] *AR* 7.65.1: ὁ δῆμος ἤρθη μέγας.

[61] Cic. *Rep.* 2.19.31: *duo senatus et duo populi*; Vell. 2.2: *anceps periculum*; Liv. 2.24.1: *duas ex una civitate discordia fecerat*.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

venta strumento di un sistema istituzionale integrato, perché reca con sé la reciproca legittimazione.

Abbiamo già accennato al ripudio che Dionigi opera della tradizione riguardo alla violenza [62], che quella attribuiva a diversi momenti dell'antichità romana più remota. Tale ripudio trova il suo fondamento nel fatto che il συγχώρημα del Monte Sacro avrebbe sancito la ricomprensione delle tensioni civili in un ordinamento organico terzo. Tale ordinamento, a differenza di ciò che la tradizione tramandava – ad esempio in Cicerone – ricomprende al suo interno anche una precisa funzione per il tribunato. L'autore segnala al lettore che l'episodio di Coriolano fornisce il primo concreto precedente per il comportamento «di chiamare a giudizio chiunque si voglia tra i cittadini» e dalla sua analisi emerge quanto per lui il procedimento sia in sé legittimo [63]. Il passo (*AR* 7.65) è un po' lungo, ma vale la pena di ripresentarlo nella sua interezza, perché merita qualche commento ulteriore:

> 65. Quella fu la prima volta [il processo di Coriolano] che fu mossa un'accusa a un patrizio, che fosse processato davanti al popolo. Da quel momento in poi, divenne consuetudine (ἔθος) che i capi del popolo chiamassero in giudizio qualsiasi cittadino volessero e conducessero il processo in pubblico. Fu a partire da quel momento che il popolo fu concepito grande. Al contrario, l'aristocrazia su molti punti dovette recedere dal suo originario primato, si dovette risolvere a far partecipare in senato anche i plebei, a condividere le magistrature, a decidere insieme i *sacra*, a non poter più impedire i loro consolati; e tutte le altre cariche, che prima erano appannaggio dei soli patrizi, ora dovevano essere gestite in comune. Facevano così per necessità, ma talvolta anche spontaneamente, e in questo seguivano la πρόνοια e la σοφία, ma di questo dirò al momento opportuno. 2. Quanto invece all'ἔθος, che il popolo si era arrogato, di chiamare in giudizio i senatori, offrirebbe vari spunti tanto alla lode che al biasimo. Molti uomini buoni e giusti (καλοὶ καὶ ἀγαθοὶ), infatti, subirono condanne non degne dei loro meriti (ἀρετή) e furono privati delle loro anime a causa dei tribuni, in circostanze vergognose e ignobili. E però ve ne furono anche molti, autoritari e tirannici (αὐθάδεις καὶ τυραννικοὶ), che furono costretti finalmente a rendere conto della loro vita e, in quel caso, pagarono la giusta pena per la loro condotta. 3. Quando le inchieste (διαγνώσεις) si tengono nel modo migliore, purché si tengano

[62] Abbiamo già visto *AR* 7.66.4-5, ma si veda anche 7.18.1-2.

[63] Per comprendere la differenza, è istruttivo confrontarlo con il parallelo commento di Appiano (*BC* 1.1.2), dove nonostante l'accordo sulla 'non-violenza' delle origini, l'umore è già tutt'altro: «Da quel momento [la creazione dei tribuni] il contrasto si accrebbe sempre più, perché i magistrati si contrapponevano con astio sempre maggiore, mentre senato e plebe si schieravano ora con l'uno, ora con l'altro, rispettivamente convinti di poter prevalere sull'avversario. Fu a causa di tali contrasti che Marcio Coriolano, esiliato contro ogni giustizia, si rifugiò presso i Volsci e da lì mosse poi guerra alla patria».

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

anche nel giusto conto le azioni dei migliori, esse sono sempre apparse cosa ottima, grandiosa, utile e lodata da tutti. Quando invece viene svilita il merito (ἀρετή), ciò appare agli altri come un'infamia e allora chi si comporta così viene biasimato. I Romani più volte hanno discusso se non fosse il caso di abolire, piuttosto che conservare tale istituzione, che però i loro antenati avevano istituito non certo come un limite al senato. 4. Se dovessi dare una mia opinione su tali fatti, a me pare che tale ἔθος di per sé sia stato utile osservarlo, direi anzi che è il più utile per la città dei Romani, ma può essere migliore o peggiore a seconda del carattere dei tribuni. Se diventano tribuni uomini giusti e saggi (δίκαιοι καὶ σώφρονες), attenti al bene comune (τὰ κοινὰ), allora da un lato il tribuno punisce come si conviene chi ha danneggiato la comunità (τὰ κοινὰ) e quindi così incute assai terrore a chi compie azioni simili. Dall'altro lato, se è lui stesso buono (ἀγαθὸς) e per lo più obbedisce alla stessa comunità (τὰ κοινὰ), egli non fornirà giudizi contrari all'ordinamento (σχῆμα πολιτείας), né presta il fianco a cause incrociate, pure esse contrarie all'ordinamento. 5. Se però ne capitano di crudeli e recalcitranti, o anche avidi di guadagno (πονηροὶ καὶ ἀκόλαστοι καὶ φιλοκερδεῖς), succede tutto il contrario. Perciò, non è questo ἔθος che converrebbe correggere perché errato, ma piuttosto occorrerebbe verificare se, a fare i capi del popolo, ci vadano uomini buoni e bennati (καλοὶ καὶ ἀγαθοὶ), o se incarichi così prestigiosi non siano concessi piuttosto a chi capita.

65. [1] αὕτη πρώτη κατ' ἀνδρὸς πατρικίου πρόσκλησις εἰς τὸν δῆμον ἐγένετο ἐπὶ δίκῃ. καὶ ἀπ' ἐκείνου τοῦ χρόνου τοῖς ὕστερον λαμβάνουσι τὴν τοῦ δήμου προστασίαν ἔθος κατέστη καλεῖν οὓς δόξειε τῶν πολιτῶν δίκην ὑφέξοντας ἐπὶ τοῦ δήμου· καὶ ἐνθένδε ἀρξάμενος ὁ δῆμος ἤρθη μέγας, ἡ δ' ἀριστοκρατία πολλὰ τοῦ ἀρχαίου ἀξιώματος ἀπέβαλε βουλῆς τε μετέχειν ἐπιτρέουσα τοῖς δημοτικοῖς καὶ ἀρχὰς μετιέναι συγχωροῦσα ἱερῶν τε προστασίας λαμβάνειν οὐ κωλύουσα καὶ ὅσα ἄλλα τιμιώτατα ἦν καὶ ἴδια τῶν πατρικίων μόνων ἅπασι κοινωσαμένη, τὰ μὲν ὑπ' ἀνάγκης τε καὶ ἄκουσα, τὰ δ'ἐκ προνοίας τε καὶ σοφίας, ὑπὲρ ὧν κατὰ τὸν οἰκεῖον καιρὸν ἐρῶ. [2] τοῦτο μέντοι τὸ ἔθος λέγω δὲ τὸ καλεῖσθαι τοὺς ἐν τῇ πόλει δυναστεύοντας ἐπὶ δίκην, ἧς ὁ δῆμος ἐγίνετο κύριος, πολλὰς ἂν πατάσχοι λόγων ἀφορμὰς τοῖς ἐπαινεῖν αὐτὸ βουλομένοις ἢ ψέγειν. πολλοὶ μὲν γὰρ ἤδη καλοὶ καὶ ἀγαθοὶ ἄνδρες οὐκ ἄξια τῆς ἀρετῆς ἔπαθον, αἰσχρῶς καὶ κακῶς τὰς ψυχὰς ὑπὸ τῶν δημάρχων ἀφαιρεθέντες· πολλοὶ δ' αὐθάδεις καὶ τυραννικοὶ, τοὺς τρόπους λόγον ἀναγκασθέντες ὑποσχεῖν τοῦ βίου καὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων δίκας τὰς προσηκούσας ἔδοσαν. [3] ὁπότε μὲν οὖν ἀπὸ τοῦ κρατίστου γένοιντο αἱ διαγνώσεις, καὶ καθαιρεθείη τὰ τῶν μεγάλων αὐχήματα σὺν δίκῃ, μέγα τι καὶ θαυμαστὸν ἐφαίνετο εἶναι χρῆμα καὶ ὑπὸ πάντων ἐπῃνεῖτο, ὁπότε δ' ἀρετὴ φθονηθεῖσα ἀνδρὸς τὰ κοινὰ εὖ διοικοῦντος ἀδίκως ἀναιρεθείη, δεινόν τι τοῖς ἄλλοις κατεφαίνετο, καὶ οἱ τοῦ ἔθους ἄρξαντες κατηγοροῦντο. πολλάκις τε βουλευσάμενοι οἱ Ῥωμαῖοι, πότερα χρὴ καταλῦσαι αὐτὸ ἢ φυλάττειν, οἷον παρὰ τῶν προγόνων παρέλαβον οὐθὲν ἐπέθηκαν τῇ βουλῇ πέρας. [4] εἰ δὲ δεῖ καὶ αὐτὸν ἀποφήνασθαι περὶ τηλικούντων πραγμάτων γνώμην, ἐμοὶ δοκεῖ τὸ μὲν ἔθος αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ ἐξεταζόμενον χρήσιμον εἶναι καὶ πόλει τῇ Ῥεομαίων ἀναγκαιότατον, κρεῖττον δὲ καὶ χεῖρον γίνεσθαι παρὰ τοὺς τῶν δημάρχων τρόπους. ὅταν μὲν γὰρ τύχωσι τῆς ἐξουσίας ταύτης ἄνδρες δίκαιοι και σώφρονες καὶ τὰ κοινὰ

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

> ἀναγκαιότερα τῶν ἰδίων τιθέμενοι, ὁ μὲν ἀδικῶν τὰ κοινὰ τιμωρίαν δούς, ἣν προσῆκε, πολὺ δέος τοῖς ὅμοια παρεσκευασμένοις δρᾶν ἐνειργάσατο, ὁ δ› ἀγαθὸς καὶ ἀπὸ τοῦ κρατίστου πρὸς τὰ κοινὰ παριὼν οὔτε δίκην ἀσχήμονα ὑπέσχεν οὔτ' εἰς αἰτίας ἀλλοτρίους τῶν ἐπιτηδευμάτων κατέστη. [5] ὅταν δὲ πονηροὶ καὶ ἀκόλαστοι καὶ φιλοκερδεῖς ἄνθρωποι τηλικαύτης ἐξουσίας τύχωσι, τἀναντία τούτων γίνεται. ὥστ' οὐ τὸ ἔθος ἐανορθοῦσθαι προσῆκεν ὡς ἡμαρτημένον, ἀλλὰ σκοπεῖν, ὅπως ἄνδρες καλοὶ καὶ ἀγαθοὶ τοῦ δήμου γενήσονται προστάται καὶ μὴ τοῖς τυχοῦσι τὰ μέγιστα εἰκῆ ἐπιτραπήσεται. [*AR* 7.65.1-5]

Con questa pagina, Dionigi spiega diverse sue scelte. Fa comprendere in modo esplicito che la vicenda del processo di Coriolano gli serve per completare la sua teoria sull'integrazione dei tribuni nello σχῆμα πολιτείας e, insieme, l'irrinunciabile ruolo del popolo nell'equilibrio politico. Definisce in termini teorici l'ἔθος di processare davanti al popolo, individuando in esso il preciso «utile» che protegga il «sistema» κόσμος dagli individui «autoritari e tirannici» che sono la minaccia alla stabilità dell'ordinamento. Infine, separa l'elemento formale da quello contenutistico, esplicitamente negando che l'uno condizioni l'altro. Quest'ultimo aspetto, lo stesso che gli consente altrove di tenere insieme monarchia e repubblica in un unico ordine, non è da sottovalutare. Libero dai limiti del dibattito di preferenza di una forma piuttosto che un'altra, egli si riserva di articolarle tutte come più gli conviene, cercando piuttosto di individuare cosa di fatto sia per lui più «utile». Non si tratta solo di parole stereotipate: se da vicino si segue il ragionamento che l'autore conduce, di cosa Dionigi intenda per χρήσιμον il lettore si fa un'idea assai distinta e riproducibile. Cerchiamo allora di riproporre il suo discorso, a partire dalla fondamentale domanda: visto che ne assolve il processo e lo integra nella legittimità delle lotte plebee [64], secondo Dionigi cosa ha fatto di 'male' Coriolano?

La tradizione cui Dionigi doveva fare riferimento non forniva, probabilmente, la spiegazione esatta, in questo come in altri episodi topici delle violenze plebee, in cosa concretamente consistesse l'accusa che i tribuni rivolgevano a questo esimio senatore, leggendario o meno che fosse. Come si è già osservato, l''arroganza' dei tribuni era per la tradizione sufficiente a giustificare le loro accuse, quale che ne fosse il fondamento giuridico concreto. Per la tradizione che i tribuni accusino è ovvio: lo fanno perché sono 'arroganti'. Dionigi però ha bisogno di motivazioni che paiano 'legittime', perché è proprio sulla base di quelle che può, eventualmente, dimostrare la

[64] A conclusione di esso, infatti, dice (*AR* 7.66.1): «Queste le cause, questi gli esiti della sedizione che sorse presso i Romani dopo la cacciata dei re. Mi sono intrattenuto a lungo, perché nessuno possa meravigliarsi di come i patrizi abbiano consentito un tale potere del popolo, senza che avvenissero uccisioni, né l'esilio dei migliori cittadini, che pure occorrono in molte *res publicae*».

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

sua teoria del patto istituzionale condiviso. E allora sceglie di rappresentare un dibattito dove l'accusa di «tirannide» [65], rovesciata su entrambi gli attori che vicendevolmente si accusano, tribuni e senatori, verte sulla possibilità di dire la propria opinione pubblicamente, senza incorrere in danni processuali. Ci presenta, in sostanza, un dibattito sulla παρρησία, consentendo così all'autore di discuterne i limiti, a suo avviso definiti anche quelli dai termini del Monte Sacro.

Gneo Marcio viene infatti accusato di «tirannide» non per le sue azioni, ma per le sue sole parole. Visto allora che Dionigi ritiene che tale accusa sia, nel caso del suo Coriolano, fondata e condivisibile, vediamo cosa Dionigi fa dire a Coriolano di così contrario alla «libertà», come a lui sembra.

Nel discorso a lui attribuito, Marcio [66] avanza la tesi che il popolo voglia «disfarsi della nobiltà», diventare «padrone di ogni cosa» e concentrare il potere: insomma lo accusa di «esercitare un potere tirannico» [67]. Coriolano sostiene che la legge sulla *sacrosanctitas* punisce con la morte azioni che, a suo avviso, sono soltanto una «libera espressione» ἐλευθέραν φονήν e accusa i tribuni di aver «distrutto la *fides* nei contratti e abbattuto le leggi che su quella si basavano» [68]. La nuova legge, secondo Marcio, «ci toglie la parola» [69].

Marcio, perciò, sta per così dire 'disincarnando' la questione della *sacrosanctitas*. Quest'ultima, infatti, era stata posta non certo per evitare la violenza verbale. La *sacrosanctitas* esisteva per evitare che i consoli potessero eseguire (o almeno portare a termine) l'arresto fisico del tribuno accorso in *auxilium* del debitore, a sua volta arrestato e condannato fisicamente. In quel caso, la legge autorizzava, in sostanza, la reazione *fisica* del tribuno, con o senza sostegno del popolo.

Perché allora Marcio (in Dionigi) mette la questione tutta in termini 'verbali'? L'autore sceglie questa strada perché, se vuole giustificare l'arresto di Coriolano come legittimo, deve poi risolvere l'empasse per cui la tradizione [70] raccontava che, invece, i tribuni avevano messo le mani addosso a Coriolano praticamente senza alcuna giustificazione plausibile. Il senatore avrebbe *soltanto* insultato i tribuni: ma questo di per sé non poteva affatto essere una violazione della *sacrosanctitas*, senz'altro non giustificava alcun intervento fisico.

---

[65] *AR* 7.58.1.

[66] *AR* 7.22.1-3.

[67] *AR* 7.22.1: τυραννικὴν ἐξουσίαν περιβαλλόμενος.

[68] *AR* 7.22.1: διαφθείραντι τὴν περὶ τὰ συμβόλαια πίστιν καὶ τοὺς ἐπὶ ταύτῃ κειμένους ἀνελόντι νόμους.

[69] *AR* 7.22.2: τὸν νόμον, ὃς ἀφαιρεῖται καὶ τὸν λόγον ἡμῶν.

[70] Liv. 2.52.2-3; Plut. *Cor.* 17.3.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Sia chiaro che Dionigi, nell'atto di 'disincarnare' la questione, ovviamente è assai attento a non cadere nell'errore di far offendere i tribuni per gli insulti di Coriolano. Non è la parola offensiva in sé che scatena la reazione. Se facesse questo, anche spostando l'argomento dai fatti alle parole rimarrebbe comunque in linea con la tradizione sui tribuni troppo permalosi. Con la sua particolare operazione di definire e discutere i limiti alla παρρησία, invece, l'autore porta il discorso a un livello assai più complessivo e di profilo istituzionale.

La sua tesi è che Coriolano ha espresso pubblicamente un'opinione illegittima, perché incompatibile con il συγχώρημα stipulato (e 'giurato' dalle parti) sul Monte Sacro. I tribuni lo arrestano perché, con quelle precise parole che pronuncia, egli impugna come «illegale» παρανομία l'esistenza stessa dei tribuni [71]. Ma così egli dimostra di non aderire più al patto del Monte Sacro, che egli stesso aveva fisicamente giurato. Ma questo è di più che un'offesa ai tribuni: è un comportamento 'spergiuro' poiché, come si è già osservato, «tutti i Romani» (Coriolano compreso) avevano «giurato» sul «concordato» [72]. Messo l'argomento in questi termini, allora, non solo i tribuni legittimano il loro specifico comportamento; essi legittimano se stessi come parti organiche di un ordinamento terzo rispetto alle parti e, quindi, intervengono a tutelare l'interezza del rinnovato σχήμα πολιτείας, così come esso era uscito dal 'patto'.

La tesi emerge anche da un passaggio del discorso del tribuno Marco Decio [73], dove si esprime un corso di pensiero abbastanza lucido, che si può

---

[71] *AR* 7.22.2: «Quando da un tale potere questi magistrati popolari hanno avanzato l'istanza ben congegnata per cui avrebbero aiutato i plebei violati nella giustizia e fatto così uso del loro potere, quanto a loro pare e piace, nessuno si è opposto a una tale illegalità. Non c'è stato privato né magistrato, tale la paura della legge, che ci toglie la parola e mette nei fatti a pena di morte a chi pronuncia una parola libera. Quale nome dunque sarebbe opportuno a un tale regno, a patto di avere del senno, o meglio, per quella che è la verità, su cui tutti concordate? Il nome è tirannide».

[72] *AR* 6.89.4: πάντας ἐτάχθη Ῥωμαίους ὀμόσαι.

[73] *AR* 7.40-46. Il tribuno tiene questo discorso davanti al senato, affinché autorizzi il giudizio popolare. In questo modo Dionigi sta manipolando la tradizione seguita da Livio, secondo la quale invece il senato aveva sì votato, ma non per autorizzare il giudizio del popolo, bensì per assolvere, prima che il popolo potesse condannare. Infatti Liv. 2.35.3 recita: *adeo infensa erat coorta plebs, ut unius poena defungendum esset patribus*, dove *defungor pena* significa «mettersi al sicuro dalla pena», ovvero 'evitarla'. Quindi Livio si potrebbe tradurre: «I plebei si erano a tal punto ammutinati, che toccò intervenire al senato pur di evitare la pena di quell'unico loro membro». I senatori – dice Livio – per evitare che il popolo votasse una condanna, tentarono di votare prima loro un'assoluzione. Ciò non bastò, perché il popolo «si ostinò» nel voler processare il senatore: *perseveratum est*. Questo racconto, però, va in tutt'altra direzione di Dionigi, dove il senato autorizza il voto popolare. Tutt'al contrario: i senatori di Livio vorrebbero evitare che il popolo voti, assolvendo l'imputato al posto suo! Contestano che il popolo possa giudicare lui un

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

ripercorrere. Il συγχώρημα è definito come «legge inamovibile» [74]. Parafrasando, Decio in Dionigi dice questo: se uno ha un «patto», vuole dire che, quale che sia il suo contenuto, ha almeno già accettato e riconosciuto qualcosa della controparte con cui l'ha stipulato, «un diritto non scritto e non formalizzato … di non essere più in alto e meglio di lei» [75]. Da qui discende che bisogna evitare che, una volta stipulato il συγχώρημα, qualcuno, «sia da più» che un altro e, dunque, si ritiene che, «a chi vive in una stessa città, si legittimino regole condivise e reciproche» [76].

Quello che viene dato per *già stipulato* dal tribuno è qualcosa che eccede persino il contenuto specifico, il suo è un meta-discorso: si tratta del mutuo riconoscimento delle parti a stipulare, il che le rende pari grado tra loro, legittimate entrambe a trattare, concetto che Dionigi esprime con la parola ἰσότης, o anche ἰσηγορία. Se le cose stanno così, dice il tribuno, ovvio che la violenza fisica romperebbe tale patto. Ma non solo: le premesse del 'patto' sono esposte a rompersi *anche* per altra via. Se le parti sono legittimate a stipulare, dopo una tale stipula prendere una posizione, anche solo verbalmente, contraria al patto medesimo, lo fa rompere lo stesso in quanto, pur senza ricadute fisiche, viola l'autentica reciprocità nel riconoscimento delle parti, premessa fondamentale per validare il contenuto del patto. Una tale posizione verbale, infatti, renderebbe chi la prendesse «da più» rispetto alla stessa trattativa e, di conseguenza, anche «da più» della stessa controparte e «da più» dello stesso contenuto stipulato. In breve: qualsiasi fiducia verrebbe meno. Si parlerebbe, in quel caso, come se la controparte non esistesse, come se il patto non avesse coinvolto e vincolato entrambi gli attori. La parola contraria al senso della stipula, anche se non rompe il contenuto fisico del 'patto', rompe la fiducia tra gli attori. E se viene meno la fiducia nella legittimità di entrambi a stipulare alla pari, il «patto» cade di conseguenza. È quindi anche dalla fiducia verbale, dice Decio, che dipendono, eventualmente, la «ribellione» στασιάζειν e la «guerra» πολεμεῖν [77].

Due conseguenze derivano da questa analisi del testo dionigiano, una filologica e una storica.

---

membro del senato. In Plutarco (Plut. *Cor.* 19.1) il senato non giunge ad alcuna decisione e Marcio si sottopone al processo popolare spontaneamente. Tuttavia, segue Dionigi nel considerare il dibattito senatorio come svoltosi sulla base di concedere o meno il voto alla plebe, non già di giudicare da sé l'assoluzione.

[74] *AR* 7.41.2: ἀκίνητος νόμος.

[75] *AR* 7.41.4: ἀγράφος καὶ ἀνομοθετήτος δικαίος … μήτε πλέον ἔχειν ὑμῶν μήτε μεῖον ἔχειν.

[76] *AR* 7.41.5: ἴσα καὶ κοινὰ τοῖς ἅμα πολιτευομένοις εἶναι δικαιοῦμεν.

[77] *AR* 7.42.2.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

La prima, quella filologica, è che il discorso del tribuno Decio, come già quello del senatore Gneo Marcio Coriolano, non è uno sfogo retorico, ma ci mette, invece, di fronte a una vera e propria teoria politologica che non si ritrova in altri scrittori con la stessa chiarezza esemplificativa e riguarda la costituzione della società romana. Essa non viene più intesa come un più o meno equilibrato contrapporsi di poteri che devono armonizzarsi (magistrati-senato-popolo), ma come un atto concordatario tra parti alla pari che è artificioso, volontario e terzo tra gli attori, i quali lo stabiliscono riconoscendosi vicendevolmente in condizione di parità giuridica.

La seconda conseguenza, quella più 'storica' è che se l'interpretazione del testo è questa, allora cade qualsiasi speranza di riconoscere una 'realtà' nel giuramento di «tutti i Romani» a 6.89.2 su clausole di così ampio respiro procedurale, quando il 'patto del Monte Sacro' viene suggellato. Dionigi li fa giurare, *perché* su quel giuramento basa poi la possibilità di mettere in mora Coriolano e autorizzare così l'autonomo voto popolare, legislativo e giudiziario. Questa elaborata costruzione però contraddice la tradizione veicolata da Livio, che nella *pactio* del 494 non vede altro che un compromesso, al massimo incentrato sulla concessione (sia pur 'giurata') che a Roma possano esistere dei tribuni.

I senatori di Dionigi sono impegnati in un accordo che trascende qualsiasi ruolo spontaneo assunto naturalmente nel libero gioco degli interessi. Essi hanno in Dionigi aderito con la plebe a un patto terzo e volontario. Non così i senatori di Livio, o di Cicerone. E, non meno importante da chiarire: in Dionigi avviene questo perché l'autore sta cercando di comunicarci la sua teoria politologica. Perciò, quello che leggiamo nel suo testo a questo proposito *non è* la tradizione storica: è una interpretazione che ha una sua tesi da dimostrare. Essa recita: l'accordo di tutte le compagini sociali è possibile, *anzi* è stato già fatto, basta 'imitare'. Andremo a proporre più avanti alcune spiegazioni plausibili storicamente (nel tardo I sec. a.C.) riguardo le possibili motivazioni che possono aver portato Dionigi a comporre questa tesi. Per adesso, torniamo all'analisi testuale.

Alla domanda sul perché, allora, i tribuni hanno tutto il diritto di arrestare Coriolano, Dionigi risponde, tra le righe del suo dibattito, che ciò è avvenuto perché Coriolano ha violato il συγχώρημα con le sue parole, pronunciate in senato e tutt'altro che ritrattate davanti al popolo. La violazione consiste nel fatto acclarato che il contenuto di esse è incompatibile con le premesse su cui si basa il συγχώρημα, sul quale egli stesso, insieme anche agli altri senatori, aveva giurato pubblicamente: la «parità» delle parti a dichiarare la stipula. Di conseguenza, le parole di Coriolano sono considerate da Dionigi parole 'eversive' non tanto della ἐλευθερία della plebe, ma di un «patto» che vincola l'intero «sistema romano» κόσμος Ῥωμαίων. La parola

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

che, nel lessico dionigiano, indica la eversione dai νόμοι già concordati, che valgono su tutto il popolo, è τυραννίς. Di questo i tribuni accusano Marcio [78].

In conclusione, per Dionigi la *libertas* del popolo si può esprimere, insieme ai senatori e, perché no, anche insieme ai magistrati e persino, come vedremo, ai principi e al re, nella scelta consapevole di leggi terze che ne regolino i rapporti e che siano indipendenti dai contenuti dell'interesse di parte. Di più, Dionigi dice che i Romani dell'antichità questo l'hanno già fatto, precisamente con quel συγχώρημα che hanno stabilito sul Monte Sacro e che ha loro consentito di non spargere sangue nemmeno in occasione dell'esilio di un senatore da parte del popolo.

Questa è anche la risposta alla domanda su come mai Dionigi preferisca assumere un atteggiamento negazionista delle violenze tribunizie non solo fino alla istituzione dei tribuni (come in Livio e in Appiano), ma per tutta la prima fase della *res publica*: sceglie questo percorso perché vuole sottolineare come, per la costituzione romana patrizio-plebea, esiste un momento fondativo irrinunciabile nel Monte Sacro e che i successivi processi pubblici devono tenerne sempre conto, come appunto fa il tribuno Marco Decio nel suo discorso.

Non quindi un ordinamento che si forma nei secoli, per tentativi ed errori, come sembra pensare Livio, ma una precisa volontà concordataria sarebbe alla base della vita pubblica romana. Anche per questa via, la dignità dell'ordinamento romano doveva risultare fulgida. Se i Greci potevano vantare saggi legislatori invidiati in tutto il mondo come Licurgo e Solone, Roma poteva vantare alla base delle sue istituzioni, grazie allo sforzo razionalizzatore di Dionigi, una volontà pacificatoria spontanea tra il senato e la plebe.

Occorre infine sottolineare il senso della legittimazione che Dionigi intende dare allo σχήμα πολιτείας: la tensione civica tra le parti create dal volontario atto di Romolo perché fossero funzionali l'una all'altra – vedremo più oltre perché questa funzionalità assuma anche rilevanti aspetti economici – si incontrano non già su contenuti di compromesso, ma sulla condivisione di un metodo relazionale (εὔνοια, εὐτυχία, φιλανθρωπία). Esso riguarda, da un lato, la vicendevole prestazione di 'riduzione del danno' (οὐχ ὑπάρχει δύναμις ἀδικεῖν); dall'altro, la vicendevole prestazione di 'garanzie' (ἀσφάλειαι). Sopra tutto questo, vige il mutuo riconoscimento di legittimità a trattare (παρρησία, ἰσηγορία): è questo ultimo punto che vincola poi il rispetto del «patto», perché impedisce l'atteggiamento del φενακίζειν [79], la «finzione» che la parte plebea teme in modo perspicuo. Sulla possibilità di

[78] *AR* 7.58.1. Livio invece (Liv. 2.35) non definisce l'accusa rivolta a Coriolano.
[79] *AR* 6.44.1; 73.1; 77.1; 7.16.5.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

evitare quest'ultimo, si legittima (da entrambe le parti) l'intervento giudiziario nei casi controversi, quale quello di Coriolano.

Si comprende allora come Dionigi rovescia la dinamica patrizio-plebea da anatomia del conflitto a sintesi di pacificazione, radicandola in un'originaria volontà costituente. Vedremo più oltre come anche la monarchia rientrerà in questo quadro.

3.1.5. *Lo «scambio pattizio» (μετάδωσις) e le fallimentari alternative al συγχώρημα: la fabula di Menenio Agrippa*

A completamento del discorso sulla legittimità costituente, occorre dar conto di alcuni dettagli che Dionigi inserisce a margine della sua teoria del συγχώρημα. Il primo riguarda la figura di Menenio Agrippa. Questo senatore è dalla tradizione consacrato pressoché ad unico arbitro della pace tra patrizi e plebei. Il motivo di questa scelta è che lo si vuole *inde oriundus* e quindi il più indicato a condurre la trattativa. Il senatore avrebbe affascinato la plebe in rivolta con la sua *fabula* sull'analogia tra la *civitas* e il corpo umano, rientrata a buon diritto tra il più diffuso repertorio mediterraneo sulla pacificazione civica.

Dionigi conosce e riporta anche lui la *fabula* di Menenio [80], ma mentre Livio [81] su di essa costituisce il giro di volta di tutta la trattativa, in Dionigi essa è invece posta ai margini del discorso. In parte ciò è dovuto all'ovvia considerazione che la portata gnomica del racconto è talmente più limitata rispetto all'ampia costruzione costituzionale dionigiana che, al di là della citazione che c'è, rendere la *fabula* parte integrante di quella sarebbe stato impossibile. Occorre tuttavia anche segnalare che la differenza tra i due discorsi, la *fabula* e la teoria del συγχώρημα, non è soltanto relativa alla poca sostanza narrativa della prima. Ci sono differenze profonde di razionalità tra i due approcci. Per semplicità di descrizione, per la *fabula* prenderemo a paragone la versione di Livio, che nella sua sinteticità rimane esattamente identica a quella di Dionigi, a parte una vaga coloratura economica, su cui torneremo.

I *singula membra cuique consilium*, pur svolgendo ognuno una funzione diversa, non sono tutti concepiti a pari livello; se essi pongono la questione del *ventri omnia queri*, è proprio perché il *venter* assolve a una funzione specifica, che qualitativamente è posta su un piano diverso dalle altre, quello cioè di *reddere in omnes*. Pertanto, la *fabula* è orientata a un percorso di comunicazione che, per quanto vicendevole, comunque rimane ancora alto-basso: non tutti i contraenti sono infatti sullo stesso piano, ma il *venter*

[80] *AR* 6.86.
[81] Liv. 2.32.9-12.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

assume un *ministerium* coordinativo, che di fatto si pone a un livello più alto, in tutto analogo a quello di un re con i suoi sudditi.

Dionigi dedica gli interi Libri V-VII della sua opera a dimostrare che la sua teoria del συγχώρημα non funziona affatto in questo modo. Finora infatti abbiamo descritto la 'teoria del concordato' nel suo concreto comporsi. Su questo non torneremo. Ma oltre a questo, siccome Dionigi arriva a tale risultato per mezzo di lunghi dibattiti, egli ha il tempo di diffondersi su alcune possibili alternative: esse vengono tutte scartate, ma pure vengono descritte. Sono quelle che, incontrate già più volte nel corso del nostro studio, potremmo definire come 'teorie del compromesso'. Esse si manifestano sostanzialmente in tre dibattiti in senato, nei Libri V-VI, in cui si discute sempre della stessa questione: cosa sia più o meno lecito concedere alla plebe. Occorre tenere innanzitutto comprendere che tali dibattiti vengono tutti screditati, alla fine, dall'autore stesso che li compone, dato che l'esito delle trattative è quello del «nuovo ordinamento», che si è detto non consistere in un compromesso a metà strada.

Tuttavia, tali strategie pure vengono avanzate e di esse va dato conto, perché solo in questo modo saremo in grado di osservare la differenza di queste con l'esito finale, che già abbiamo descritto.

Durante la 'prima trattativa' [82], troviamo il dibattito tra il «più vicino al popolo» Marco Valerio e l'«autoritario» Appio Claudio. La posizione di Valerio [83] è la seguente: siccome i plebei aiutano i patrizi nel «predominio», i patrizi devono contraccambiare il favore e concedere ai plebei la «libertà», la quale sola può sostanziarsi nella «abolizione dei debiti». La parola che Valerio usa per indicare tale provvedimento è βοήθεια. Si tratta di fatto di un «soccorso» a chi minaccia di non voler più «venirsi incontro (φιλοχωρεῖν) in una città che non scambia (μεταδιδούσῃ) nessun beneficio con loro» [84]. Valerio propone di concedere tale «scambio», pertanto spera con questo di «salvare la cosa pubblica».

Sulla risposta di Appio Claudio a questo discorso, per adesso sorvoleremo [85]. Non sarà infatti Appio, ma il tribuno a smentire che l'accordo si possa trovare sulla linea dello «scambio».

Ad ogni modo, qui conta rilevare che la teoria della μεταδίδωσις di fatto proposta i senatori la accolgono nella serie di ipotesi che vengono fatte a fine seduta (*AR* 5.69.1): (1) «si tolgano i debiti» solo a chi è privo di im-

[82] *AR* 5.63-69.
[83] *AR* 5.64-65.
[84] *AR* 6.53.3.
[85] Dedicheremo alla teoria di Appio Claudio uno spazio adeguato, quando arriveremo ad occuparci dell'aspetto economico che Dionigi dà al suo σχῆμα πολιτείας.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

mobili; (2) «si tolgano i debiti» a tutti, ma si paghino a spese pubbliche; (3) non «si tolgano i debiti», però sia almeno consentito presentare qualcuno che prenda il posto del debitore a lavorare presso il creditore. Sono tutte ipotesi, per così dire, 'campate in aria': alla fine il senato voterà in quella sede soltanto una temporanea sospensione dei processi. Ma Dionigi le presenta lo stesso – forse collazionandole da qualche dibattito realmente esistito – per far comprendere al lettore la piega compromissoria della discussione. Questi tentativi verranno poi smentiti dagli eventi seguenti: ma solo così il lettore può cogliere la differenza tra μεταδίδωσις e συγχώρημα, che è di contenuto.

La 'seconda trattativa' (*AR* 6.22-29) è quella che termina con l'*edictum Servilium*:

> Quanto ai Romani che si fossero arruolati a proprie spese, le loro famiglie non sarebbero state espropriate, né violate né vendute, né avrebbero subito pegni (ἐνεχυράζειν), né alcun membro della loro stirpe sarebbe stato arrestato per alcun contratto, né si sarebbe impedito a chi lo voleva di unirsi all'esercito. Quanti invece fossero stati scartati dall'esercito, le πράξεις su questi dovevano essere rimesse ai prestatori, con i quali avevano i contratti. [*AR* 6.29.1] [86]

Come anche in Livio [87], dove l'episodio è considerato un *laxamentum* concesso alla plebe (*consulatur plebi*), così anche Dionigi rappresenta il livello della trattativa come uno scambio [88]: i plebei sono fatti oggetto di un «ponderato sollievo», βοήθεια μετρία, a patto che si arruolino. Ovviamente in questa prospettiva i plebei insolventi non vengono sgravati dai loro obblighi giuridici: rimangono per il console Servilio dei «senza legge». Un «ordinamento uguale, comune e salvifico per tutti» ἴσην καὶ κοινὴν καὶ σωτήριον ἅπασι τὴν πολιτείαν, è «uguale» finché vige per tutti l'obbligo di rispettare le «proprietà», cioè il pagamento dei debiti. Lo «scambio» si basa proprio su questo: che si concede vicendevolmente qualche deroga, senza però cambiare le regole del gioco.

Ma, come abbiamo già accennato, il problema viene in Dionigi – e non in Livio – più oltre del tutto riformulato, durante la 'terza trattativa'. Un primo passo in questo senso lo muove già l'ex-console ed ex-dittatore Tito Larcio, quando afferma: «La forza della città sarà adeguata solo a patto di essere concorde, ὁμονοοῦσα» [89] e anche il dittatore Manio Valerio, fra-

---

[86] *AR* 6.29.1: ὅσοι ἂν Ῥωμαίων ἐπὶ τὸν κατ' αὐτῶν πόλεμον ἐκστρατεύσωσι, τὰς τούτων οἰκίας μηδένα ἐξεῖναι μήτε πωλεῖν μήτ' ἐνεχυράζειν μήτε γένος αὐτῶν ἀπάγειν πρὸς μηδὲν συμβόλαιον μήτε κωλύειν τὸν βουλόμενον τῆς στρατείας κοινωνεῖν. ὅσοι δ' ἂν ἀπολειφθῶσι τῆς στρατείας, τὰς κατὰ τούτων πράξεις ὑπάρχειν τοῖς δανεισταῖς, ἐφ' οἷς ἑκάστοις συνέβαλον.

[87] Liv. 2.24.6.

[88] *AR* 6.28.2-3.

[89] *AR* 6.35.2.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

tello del Publicola, si esprime in termini di «aver ritrovato la concordia» ὁμολογηθέντων [90]. Non se ne fa ancora niente di concreto, ma il linguaggio è già slittato verso una conciliazione che aggiri il criterio dello «scambio». Tuttavia, la nuova strategia stenta a profilarsi, finché non sarà il popolo stesso a proporne i criteri.

Di fronte alla plebe già in secessione, si avanzano in senato altre due possibili alternative. La prima è esposta in un esteso discorso che Dionigi attribuisce a Menenio Agrippa [91]: si tratta di lasciar andare via la plebe e di sostituirla con immigrati latini, provenienti dalle città alleate. Una tale soluzione sarebbe praticabile perché eviterebbe il confronto. Ma è scartata dallo stesso senatore che la enuncia, perché:

> Ma quelli [i Latini] abbandoneranno forse le loro patrie per trasferirsi (μεταναστησόμενοι ← μετανίστημι) da noi? E come, quando hanno lì le case, le mense (ἐφέστια), le vite, l'onore presso i concittadini conferito dai padri, la gloria, la reputazione di una famiglia virtuosa? Ma ammettiamo pure che abbandonino le loro amate residenze, lo farebbero per venire qui a condividere mali, che non sono i loro? Dopo che siano venuti, non avrebbero per questo pace, né sazietà: ma rischi, guerra, per altro che nemmeno si sa se riuscirebbero mai a raddrizzare. [*AR* 6.52.2] [92]

Indirettamente, con questo discorso sull'irrealizzabilità, Dionigi trasmette al lettore il senso di qualcosa che a suo avviso esiste: si tratta del radicamento comunitario, che a suo avviso anche a Roma obbliga i membri alle διαλλαγαί. Scartando l'opzione di sostituire un «popolo» con un altro, anche se in modo implicito, Menenio pone i senatori di fronte al fatto concreto che ogni popolo ha le sue «amate residenze» οἰκεῖα ἀγαθά da condividere e che queste sono chiamate a ricomprendere (e sanare) *anche* le eventuali divisioni.

L'analogo appello a un sistema integrato viene mosso nel caso della seconda alternativa: quella che, al posto della plebe in secessione, sarebbe possibile affidarsi ai soli clienti dei patrizi [93]. Ad avanzare questa seconda ipotesi è Appio Claudio, il più fiero oppositore della plebe in rivolta. Ma ancora una volta questa opinione, nonostante più sostenuta della prima,

---

[90] *AR* 6.40.3.

[91] *AR* 6.49-56.

[92] *AR* 6.52.2: ἔτι δὲ δή, οἱ τὰς ἑαυτῶν πατρίδας ἐκλείψοντες καὶ πρὸς ἡμᾶς μεταναστησόμενοι τίνες ἔσονται; πότερον οἱ οἰκήσεις τε καὶ ἐφέστια καὶ βίους καὶ τὸ τιμᾶσθαι παρὰ τοῖς πολίταις διὰ πατέρων ἐπιφάνειαν ἢ δόξαν οἰκείας ἀρετῆς ἔχοντες; καὶ τίς ἂν ὑπομεῖνειε τὰ οἰκεῖα παραλιπὼν ἀγαθὰ τῶν ἀλλοτρίων γλίσκρως μεταλαβεῖν κακῶν; οὐ γὰρ εἰρήνης καὶ τρυφῆς μεταληψόμενοι δεῦρο ἥξουσιν, ἀλλὰ κινδύνων καὶ πολέμου, ἐξ ὧν ἄδηλον, εἰ κατορθωθήσεται τὸ τέλος.

[93] *AR* 6.63.3.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

viene di fatto smentita proprio da coloro che da Appio vengono chiamati a sostenerla. Appio ritiene infatti che i clienti siano pronti a intervenire contro i secessionisti, ma quando i consoli li convocano per interpellarli sull'argomento, si trovano di fronte «padri, figli, nipoti dei secessionisti, che piangono e si dimenano per quelle decisioni dei patrizi» [94]. A sentirli, i senatori cambiano idea e si risolvono a «propositi più utili e generosi» χρηστὰς καὶ φιλανθρώπους λόγους e viene subito organizzata una seconda ambasceria. Dionigi quindi, attraverso questi impacciati tentativi, ci sta accompagnando a comprendere come, secondo lui, la soluzione non sia nei compromessi, né negli espedienti emergenziali. Questi e analoghi passaggi drammatici sono probabilmente di pura invenzione: ma servono per invitare il lettore a cambiare il modo in cui 'si ragiona' sul problema. La più opportuna preparazione del lettore consiste nel far passare il messaggio della città concepita come grande «casa» [95], premessa dell'altrettanto grande «sistema» κόσμος.

L'ordine organizzato è posto così da Dionigi a fondamento della convivenza. Non si può sostituire, né restringere il δῆμος, perché ad essere funzionale è il modo preciso in cui il tessuto umano si trova già strutturato sul territorio: le case, le mense, i parenti, le relazioni.

Quello che stiamo osservando in questa sede, il criterio della μετάδωσις e le eventuali alternative all'accordo non è l'aspetto prevalente nella politologia di Dionigi: quest'ultimo, lo abbiamo visto, è la teoria del συγχώρημα. Tuttavia, l'aspetto non è privo di un suo ruolo nel progetto letterario, perché dà un valore tutt'affatto diverso a quelle che, nella tradizione della *fabula* di Menenio [96], sono le *membra cuique consilium*. Dionigi riporta fedelmente la *fabula*, ma di fatto non la condivide del tutto e la lascia in una posizione marginale del racconto. Nella prospettiva di Dionigi, infatti, esse non sono affatto subordinate a un ulteriore membro, sia pure con caratteristiche dominanti. Esse sono invece subordinate a quello che Dionigi intende per οἶκος, o anche κόσμος, in sostanza un 'intero' (*AR* 6.86.2: κοινὴ χρεσίμων). C'è una differenza qualitativa da valutare. Le parti obbligate all'utilità del 'tutto' che vanno a comporre, sono cosa diversa dalle parti che, tutte, dipendono da un'ulteriore parte, che condiziona le altre. Questa concezione del κόσμος come tutto organico e ordinato, dotato di parti sì funzionali, ma non a una parte più importante, bensì alla composizione in sé che vanno a creare, è per Diongi distinta e lo differenzia dalla tradizione che, su questo punto, è tutta schierata sulla *fabula* di Menenio.

---

[94] *AR* 6.67.1.

[95] L'aggettivo οἰκεῖος nelle sue declinazioni è presente nell'opera storica di Dionigi più di 120 volte, sempre con lo stesso significato legato all'appartenenza comunitaria.

[96] La *fabula* è riportata da Dionigi a *AR* 6.86 = Liv. 2.32.8-12.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

3.2. L'economia dei Romani: 'ricchi', 'poveri' e 'debiti'

Teoria del «concordato» e radicamento territoriale organizzato si comprendono ancora meglio nel testo se si esaminano le riflessioni che l'autore dedica all'argomento economico. Può essere, intanto, considerato già un valido argomento di discussione l'opportunità di mettere in luce le idee economiche. Esse infatti non sono prive di una certa coerenza interna. Tale coerenza consente di osservare una consapevolezza sul punto che il dissidio patrizio plebeo non è basato sulla *ciuitas secum ipsa discors* [97], ma su alcune precise considerazioni su come si struttura la società romana.

Prima di procedere, però, all'analisi vera e propria, avanziamo qui una piccola premessa metodologica a questa seconda parte del capitolo. Qui come in altri ambiti, bisogna correre il rischio di leggere il testo, per così dire, di traverso. In nessun luogo di esso troveremmo un discorso sulla società romana che sia esclusivamente 'oggettivante'. Le dinamiche sociali sono spiegate, ma sempre sotto forma narrativa, o anche per far emergere la benevolenza di chi si mette ad organizzarle. Per questo motivo, la costruzione è disposta in modo alquanto frammentato e, oltretutto, sottoposta com'è ad essere vagliata attraverso complessi dibattiti retorici, appare talvolta controversa, talvolta addirittura contraddittoria. Ma la complessità del percorso non deve scoraggiare né intimidire il lettore: esiste alla fine di esso un preciso «insegnamento» che può essere oggettivato e valutato, anzi il testo vuole espressamente che lo si faccia, solo che questo compito è lasciato al lettore. Quando si approcciano i testi dell'antichità imperiale, spesso presumere troppa ingenuità da parte dell'autore ripaga l'interprete moderno con la sua stessa moneta: un'interpretazione eccessivamente ingenua. Il fatto che l'autore scelga la forma narrativa, o quella di dialoghi che talvolta scadono nel patetico, oppure anche alcune riflessioni morali che può sembrare sfiorino il luogo comune, non è il vero obiettivo del testo: è la prassi comunicativa, tecnica di divulgazione. Finché non si suggerisca un motivo per preferire il nostro modo di fare al loro – e qui non lo si suggerirà – questo modo di usare la comunicazione dovrebbe piuttosto interrogare i moderni sul *loro proprio* modo di veicolare la cultura, piuttosto che far loro sospettare ingenuità da parte dell'autore antico.

Si avanza questa riflessione per segnalare che non fa particolare meraviglia pensare che uno scrittore del livello di erudizione e competenza quale Dionigi dimostra di essere avesse le sue proprie idee sulla politica e sull'economia e che, a suo modo, o meglio, al modo che la scuola e la tecnica comunicativa del suo tempo lo incoraggiavano a fare, trovasse occasione

[97] Liv. 2.23.1.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

di farle emergere. È ovvio, del resto, che un'analoga analisi condotta anche su altri autori farebbe emergere altrettanto le singole mentalità. Che però, anche questo conta osservarlo, non andrebbero intese come mentalità assolute, chiuse nelle loro singole individualità. Le idee dei singoli – tanto più di scrittori le cui opere sono sopravvissute a due millenni di storia – sono piuttosto testimonianze delle loro particolari relazioni con la realtà, sono una prova di quello su cui era possibile discutere al loro tempo e, una volta integrate queste informazioni con quello – poco o tanto che sia – che emerge dallo studio del periodo storico più generale, tali idee rendono più facile la comprensione della condizione 'umana' che essi dovevano vivere.

Sia detto questo, anche perché non si interpreti ciò che si è detto fin qui e che andiamo a dire nel seguito nel senso di una rivalutazione dell''individualità' di Dionigi, che pure talvolta è stata contesa. Tale contesa non è poi così importante quanto possa sembrare. Per quanto riguarda la 'individualità' di uno scrittore, ci basta ritenere che la sua opera sia frutto di un progetto consapevole e non una collazione di testi disomogenei. Non sempre è possibile affermare tale discrimine per tutti gli autori antichi, ma nemmeno i fautori della *Quellenforschung* hanno mai messo in discussione che Dionigi avesse un suo progetto, sia pur nel suo collazionare.

Se si ammette questo, tale ammissione è sufficiente per chiudere il discorso sulla individualità e invece aprirne un altro, sulla costruzione di senso a cui conducono le idee che il testo esprime, al di là della narrazione di una storia.

E se andiamo ad osservare le idee che il testo esprime sull'economia dei Romani, ci accorgiamo che esse non sono affatto scontate e che hanno un senso loro proprio. Si potrà poi valutare su come sia meglio inserirle nella rete di informazioni esterne al testo che abbiamo a disposizione.

3.2.1. *L'economia di Romolo nella 'costituzione dei Romani'*

La πολιτεία Ῥωμαίων come illustrata dal testo presenta due elementi il cui carattere è economico. Il primo, di cui già abbiamo accennato, è l'arbitraria distinzione tra, da un lato, gli «insigni per virtù e ricchezze», dall'altro gli «oscuri, abietti e poveri» [98]. Questa distinzione che Romolo compie è arbitraria: le parole chiave sono «dividere», letteralmente «fissò i limiti» e διανέμουσα, letteralmente «spartì di qua e di là». Secondo il testo, questa azione che Romolo compie è «un beneficio», φιλάνθρωπον. Ci soffermeremo più oltre su cosa questo termine significa in Dionigi. Ma non è indiffe-

[98] *AR* 2.8.1: ἐπιφανεῖς δι' ἀρετὴν καὶ χρήμασιν … ἀσήμων καὶ ταπεινῶν καὶ ἀπόρων.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

rente che si ritenga la distinzione tra ricchi e poveri qualcosa di «benefico», perché tale divisione è dal testo puntualmente spiegata nel capitolo successivo, dove si aggiunge che la divisione tra «superiori» e «inferiori» è una «legge», la quale stabilisce «quello che ciascuno deve fare» [99].

Mettere il discorso in termini di «ciò che bisogna fare» ἃ χρὴ πράττειν fa saltare di livello l'intera spiegazione, perché porta il lettore a ragionare nell'ambito di un «sistema» che non si presena già così, ma è creato tale per essere compatto e funzionale.

Quando Romolo, nel suo primo *Discorso al popolo* [100], esorta i suoi a mantenere una certa «condotta di vita» τάξις βίου [101], perché se ne ottenga una «città felice» εὐδαίμων πόλις, l'espressione può ancora essere interpretata, vuoi in senso individuale o anche comunitario, come riservata al consenso formale per uno specifico «ordinamento»: *munera et iura*.

Quando però a ciascuno si assegna un ἃ χρὴ πράττειν, il significato della partecipazione a «ciò che è comune» τὰ κοινά è rovesciato: invece che individui, i quali esercitano le loro scelte condividendo la partecipazione spontanea alla società, abbiamo adesso un centro decisionale che distribuisce dei ruoli. Ad esso fa da corrispettivo una inclusione totale degli abitanti. È da qui che deriva la «utilità» ὠφέλεια: se tutti sono inclusi e nessuno escluso dagli oneri come dai benefici, tanto più la divisione arbitraria in «ricchi» e «poveri», una volta basata su compiti diversi, è tale che nessuna delle due parti sia autonoma, ma dipendono l'una dall'altra, quella che il testo chiama «relazione di cittadinanza» [102].

L'idea, ovviamente, non è del tutto nuova. Non lo è quella di immaginare una città come se fosse un artificio arbitrario e non lo è nemmeno quella di rendere i cittadini gli uni dipendenti dagli altri. Entrambi questi spunti sono infatti alla base del *perché* (ἐπειδή) nasce una città secondo Platone. Così spiega il filosofo:

> Io dunque direi così, che una città nasce perché avviene che ciascuno di noi non è autonomo (αὐτάρκης), ma ha bisogno (ἐνδεής) di molti altri. Quale altro principio (ἀρχή), altrimenti, vi sarebbe alla base dell'abitare in città? [Plat. *Resp.* 2.369b] [103]

La teoria sottostante la particolare composizione della *Costituzione di Romolo*, almeno in tema di clientela, si ispira quindi al principio platonico

---

[99] *AR* 2.9.1.κρεῖττοι … ἥττονες … ἃχρὴ πράττειν ἑκατέρους.

[100] *AR* 2.3-6.

[101] *AR* 2.3.7.

[102] *AR* 2.9.3: πολιτικὴ συζυγία.

[103] Plat. *Resp*. 2.369b: γίγνεται τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, πόλις, ὡς ἐγῷμαι ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν ὢν ἐνδεής· ἢ τίν' οἴει ἀρχὴν ἄλλην πόλιν οἰκίζειν;

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

del «bisogno di molte cose» πολλῶν ἔνδεια. Con almeno tre fondamentali differenze, tuttavia. La prima è che l'aggregazione in Platone è spontanea, non indotta [104]. La seconda differenza, dipendente dalla prima, è che il «bisogno» in Platone si manifesta a livello individuale. Ciò consente una maggiore elasticità di condizione che si articola solo su quanto si sappia usare una τέχνη utile agli altri, non anche sull'appartenenza personale a un «ordine». Far parte di un «ordine» τάξις, se quest'ultimo è basato su una «abilità» τέχνη, non impedisce ai singoli di agire ognuno per sé. I «cittadini» di Platone mettono a disposizione della comunità la loro «arte» e se la scambiano: così si procurano ciò di cui hanno «bisogno». La sua città 'ideale', Platone la pensa basata sulle «abilità». A modo suo, lo schema platonico rompe pertanto i vincoli comunitari e territoriali, a favore di una razionalità 'tecnocratica', nel senso che è basata sulle competenze, ma lascia a ciascuno di coltivarle singolarmente: non è ad esempio concepita, da Platone, una comunità i cui ordini, al suo interno, partecipino di *sacra* comuni concepiti come *identitari* a prescindere dall'«utilità» che ne ricavano. E naturalmente, in Platone cittadini siffatti non possono essere in competizione tra loro.

Una terza differenza con la *Costituzione di Romolo* è che, in Platone, manca del tutto una intelligenza coordinatrice. L'«intelletto» è legato alla natura del singolo uomo. Egli è capace *da solo* di trovare la maniera di intersecare i vari bisogni. Non è concepita competizione fra bisogni diversi, perché tutti hanno lo stesso «intelletto» 'per natura', sicché la città si costruisce e, una volta costruita, si tiene insieme da sola. Crea essa stessa la propria razionalità, una volta soddisfatti i reciproci bisogni dei suoi abitanti.

Ci sono molti cambiamenti da osservare intervenuti in quattro secoli di pensiero politico, da Platone a Dionigi. Non è questa la sede per analizzarli nel dettaglio. Tuttavia, il confronto con Platone è obbligatorio perché, al tempo quando Dionigi scrive, la teoria politica prevalente su come nascono le città (Roma compresa) è quella polibiana e ciceroniana, che non è affatto basata sul modello platonico. Si legittima allora la domanda sul perché Dionigi, quando va a descrivere i fondamenti della teoria costituzionale romana, invece di operare la scelta più facile, che sarebbe concordare con autori che sono senz'altro i più letti al suo tempo, ovvero Aristotele, Polibio

[104] Essa si svilupperà poi nella successiva teoria, aristotelica, degli uomini 'per natura' inclini ad aggregarsi. In questa seconda versione l'elemento del «bisogno» diventerà secondario e primario quello sulla natura aggregativa dell'uomo. In questo modo, la funzionalità degli uomini tra di loro non sarà più necessitata da bisogni umani, ma piuttosto si inquadrerà l'intera società umana come specchio organico (e parte) di una Natura che la ricomprende. Di converso, però, l'uomo perderà la possibilità di scelta: dovrà aggregarsi.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

e Cicerone, scelga invece di recuperare (adattandolo, ovviamente) il modello della 'mutua dipendenza necessaria'?

Un motivo della sua scelta è che egli si candida, lungo tutta la sua opera, a promuovere una soluzione teorica alla «ribellione» στάσις (*AR* 2.9.1: ἵνα μὴ στασιάζωσιν) che sia il modello polibiano che quello ciceroniano erano invece costretti a ritenere, prima o poi, inevitabile. Il testo trova la soluzione nell'elemento di una reciprocità indotta 'per legge': perché essa, inducendo arbitrariamente la dipendenza funzionale delle parti sociali, sarebbe capace di risultare il collante inclusivo di tutta la cittadinanza. L'idea è che, se tutti sono inclusi in un 'sistema' e ne traggono gli stessi benefici, nessuno si ribellerà ad esso. Questa 'mutualità totale', tuttavia, non può nascere solo dagli individui, come in Platone. A fare orientare l'autore per una mutualità basata sugli *ordines*, è che una socialità organizzata 'per gruppi' gli doveva sembrare la più solida al fine di scongiurare il pericolo, di cui Cicerone è assai avvertito teorizzatore, per cui non ha alcuna importanza quale accordo 'paritario' si trovi a livello politico: sempre esisterà qualche individuo più potente degli altri, che alla fine si organizzerà per rovesciarlo, in quanto: *par non sit condicio civium* [105].

Il problema teorico posto da Cicerone era, in qualche modo, lo stesso già posto dalla teoria degenerativa delle organizzazioni politiche, la quale recitava, in sostanza, che dato un ordine, sempre prima o poi gli individui se ne discosteranno, facendolo degenerare. Come a dire: la forma non regge il logoramento imposto, con il tempo e per 'natura', dagli individui concreti.

Il testo di Dionigi cerca una soluzione a questo preciso problema, che Polibio e Cicerone ponevano. E la trova, di fatto, reinquadrando il modo di stare in società di «colui che abita la città». Costui il suo ruolo non se lo ricava da solo, ma lo riceve dall'alto, grazie ad un grande Organizzatore. Ma questo ruolo, che viene ricevuto in modo arbitrario, deve comunque impedire la «autonomia individuale», αὐτάρκεια. Se non fosse così, infatti, si ripresenterebbe il solito problema dell'individuo preminente sull'ordine. Allora l'idea 'nuova' è che la divisione non avviene per individui, ma per gruppi e, inoltre, che i «ricchi» dipendano dai «poveri» e, viceversa, i «poveri» dai «ricchi».

> I nobili dovevano celebrare i sacrifici, governare, tenere i tribunali, e amministrare ciò che è comune preso in sé per sé, rimanendo anche nei limiti di azioni politiche, compiute in città. I plebei, invece, erano sciolti da questi limiti sulle attività perché, data la loro povertà, si dovevano impegnare per fare ricchezza, e allora dovevano coltivare la terra, allevare il bestiame e lavora-

[105] Cic. *Rep.* 1.32.49.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

> re come artigiani. Altrimenti, sarebbero potuti insorgere come avviene nelle altre città. Vuoi nel senso che si compiano oltraggi (προπηλακιζόντων) contro i più deboli (ταπεινούς), vuoi invece che siano i poveri e miseri (φαύλων καὶ ἀπόρων) a prendersela con quelli che stanno sopra di loro (ταῖς ὑπεροχαῖς). [*AR* 2.9.1] [106]

Rimane da osservare come è tenuta insieme questa mutua interdipendenza. Nel testo l'intelligenza ordinatrice è quella del re. Egli organizza i suoi sudditi tramite i suoi «benefici» φιλάνθρωοπα, termine che per l'autore significa precisamente l'organizzazione di «ciò che è comune» in ottemperanza dell'«utile», ovvero: in modo che ogni parte possa trarre beneficio non da se stessa, ma dal perdurare del «sistema». Pur senza negare l'apporto di fonti precedenti, l'ordinamento siffatto non può essere limitato alla sola *Costituzione di Romolo*, perché è evidente che nel seguito non verrà accantonato, ma anzi sviluppato in ulteriori dettagli.

E infatti già Tullo Ostilio «grazie alla sua generosità» [107] distribuisce «ad ogni persona» κατ' ἄνδρα una parte di terreno, perché «i poveri smettano di servire sulla proprietà altrui» e, non ancora soddisfatto, aggiunge al beneficio anche il Monte Celio, che serva ai poveri per tirarvi su casa. Ma la vetta della generosità regia si manifesta soprattutto con Servio Tullio [108]: chi «beneficia di un prestito» riceverà un aiuto, perché godano di una «particolare libertà» ἰδίαν ἐλευθερίαν e siano «cittadini» πολῖται. Niente punizioni corporali per gli insolventi: a ripagare i creditori bastano «le terre che gia possiedono». Le «tasse/εἰσφοραί» vanno poi proporzionate al censo. E infine non può mancare anche una riforma della «terra pubblica» δημοσία γῆ: non bisogna occuparla, né regalarla e tantomeno venderla. Bisogna piuttosto distirbuirla a «chi non ne ha nemmeno un pezzo»: solo così i cittadini saranno «liberi» ἐλεύθεροι, quando coltiveranno «il proprio» ἰδίαι e non «l'altrui» ἀλλοτρίαι.

I re dionigiani – ovviamente con l'eccezione del tirannico Tarquinio – si qualificano pertanto non solo come fondatori, ma anche come dinamici organizzatori del vivere civile: essi intervengono per garantire «sistema» κόσμος e «concordia» ὁμόνοια, tutto ciò che serve alla «felicità»

---

[106] *AR* 2.9.1: τοὺς μὲν εὐπατρίδας ἱερᾶσθαι τε καὶ ἄρχειν καὶ δικάζειν καὶ μεθ' ἑαυτοῦ τὰ κοινὰ πράττειν ἐπὶ τῶν κατὰ τὴν πόλιν ἔργων μένοντας, τοὺς δὲ δημοτικοὺς τούτων μὲν ἀπολελύσθαι τῶν πραγματεῖων ἀπείρους τε αὐτῶν ὄντας καὶ δι' ἀπορία χρημάτων ἀσχόλους, γεωργεῖν δὲ καὶ κτηνοτροφεῖν καὶ τὰς χρηματοποιοὺς ἐργάζεσθαι τέχνας, ἵνα μὴ στασιάζωσιν, ὥσπερ ἐν ταῖς ἄλλαις πόλεσιν ἢ τῶν ἐν τέλει προπηλακιζόντων τοὺς ταπεινοὺς ἢ τῶν φαύλων καὶ ἀπόρων τοῖς ἐν ταῖς ὑπεροχαῖς φθονούντων.

[107] *AR* 3.1.5: τῇ φιλανθρωπίᾳ.

[108] *AR* 4.9.6-9.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

εὐδαιμονία [109]. Piuttosto, andrà meglio compreso come tale schema possa funzionare anche una volta che i re non ci sono più e quale relazione, o conciliazione, possa essere trovata tra l'organizzazione monarchica e quella repubblicana. Nella narrazione il punto di incontro tra le due modalità di gesitone della «comunità» τὸ κοινόν è costituito dalla soluzione della questione dei debiti, come vedremo poco più oltre.

3.2.2. *Il Discorso del re-tribuno Servio Tullio (AR 4.9.6-9)*

La relazione debitoria si inscrive, per Dionigi, all'interno del legame di dipendenza, del quale rappresenta una sorta di versione secolarizzata. Servio Tullio, infatti, inquadra la situazione dei debiti nel modo seguente:

> Ascoltate adesso quali beni mi accingo a offrirvi, per la cui elargizione ho convocato il popolo. Quanti di voi hanno preso a prestito, ma per la loro povertà non possono restituire, questi intendo aiutarli. Poiché sono cittadini e sono loro state ordinate (ἀνηντλήκασι ← ἀνεντέλλω) molte fatiche per la patria, possano adesso non essere privati della loro privata libertà (ἰδίαν ἐλευθερίαν) visto che prima sono stati pronti ad aiutare la comunità (τὴν κοινήν). Perciò donerò loro del mio, purché si sciolgano dai debiti. [*AR* 4.9.5-6] [110]

Da un lato abbiamo in Servio Tullio la stessa situazione che in Romolo: quella di un re che convoca i sudditi e organizza per loro una «elargizione». Con due differenze, rispetto alla *Costituzione di Romolo*. Primo. La relazione di dipendenza tra εὔποροι/πλούσιοι/κρείττονες da un lato e πένητες/ἄποροι/ἥττονες dall'altro è stata precisata ancora di più, accentuandone la dimensione esclusivamente economica, tra prestatori e debitori. Secondo. Si avanza il principio per cui i «poveri» πένητες meritano una «aiuto» per il fatto di aver aiutato la «comunità» τὸ κοινόν. Questo principio, l'abbiamo visto, c'era già in Romolo, ma declinato come «legame» συζυγία funzionale tra patrizi e plebei. I due ordini devono «per legge» aiutarsi tra loro, in quanto sono entrambi insufficienti all'autonomia e fanno parte della stessa

---

[109] Sul rapporto tra la legittimazione del re e i suoi φιλάνθρωπα costituzionali, si fonda anche la concezione di «plus-que-roi» osservata da Delcourt 2005, 272-291 (Romolo) e 322-331 (Servio Tullio). Tuttavia la studiosa, nonostante contesti l'origine tralaticia della *Costituzione di Romolo*, non si sofferma sul fatto che non tanto la tradizione, quanto piuttosto Dionigi opera precise scelte terminologiche e teoriche.

[110] *AR* 4.9.5-6: [5] ἃ δὲ παρεσκεύασμαι ποιεῖν ὑμᾶς αὐτὸς ἀγαθὰ καὶ ὧν χάριν τὴν ἐκκλησίαν συνεκάλεσα, ἀκούσατέ μου. [6] ὅσοι μὲν ὑμῶν ὀφείλοντες ἤδη χρέα διὰ πενίαν ἀδύνατοί εἰσιν ἀποδοῦναι, τούτοις βοηθεῖν προθυμούμενος, ἐπειδὴ πολῖταί τ'εἰσι καὶ πολλοὺς ὑπὲρ τῆς πατρίδος ἀνηντλήκασι πόνους, ἵνα μὴ τὴν ἰδίαν ἀφαιρεθῶσιν ἐλευθερίαν οἱ τὴν κοινὴν βεβαιώσαντες, ἐκ τῶν ἐμαυτοῦ χρημάτων δίδωμι διαλύσασθαι τὰ χρέα.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

«comunità». Nel pacchetto riformatore di Servio Tullio, tale mutua dipendenza non è accantonata, ma è ancora di più garantita dal re nel caso sorgessero scompensi. Per far funzionare il τὸ κοινόν, il re «ci mette del suo» e lo fa per 'premiare' quelli che hanno aiutato la patria.

Il Servio Tullio di Dionigi è pertanto qualificato come una sorta di 'retribuno': egli si intromette nella vita civica del suo popolo, per corregerne gli scompensi, o magari anche gli abusi. Quello che riguarda i debiti è solo uno di essi, come ci illustra il suo ambizioso discorso programmatico. Ma bisogna stare attenti alle sfumature: a differenza di Romolo, Servio Tullio non è pienamente legittimato. La sua βοήθεια, come altri provvedimenti di questo re [111], è estemporanea e κατὰ νόμον [112], in quanto non gode del consenso di entrambe le compagini, senato e popolo. Quella di Servio Tullio è un'anomalia che si spiega con il fatto che, in Dionigi, egli è sostenuto dalla sola plebe, non anche dal senato, cosa che il seguente *Dibattito con Tarquinio* [113] non manca di rilevare.

L'episodio di Servio Tullio, compresi i rilevanti richiami 'graccani' che reca con sé, serve a condurre il lettore a inquadrare meglio i termini della interdipendenza e a rimodulare il significato della reciproca ἐλευθερία tra patrizi e plebei. La «legge» di Romolo fonda la dipendenza dei plebei dai patrizi, ma la precisazione di Servio Tullio indica anche che tale dipendenza non è utile di per sé, ma vale solo in quanto inserita in un equilibrio complessivo che «salvi» tutti gli attori, includendoli: se quell'equilibrio viene a mancare, la dipendenza tra plebei e patrizi diventa dannosa e il re Servio si sente chiamato a intervenire per compensarla.

La condizione di dipendenza è in Dionigi subordinata non già alla superiorità intrinseca di una parte su un'altra, ma al tenere le parti insieme nel legame reciproco. Essere legate l'una all'altra le rende reciprocamente non autonome. Ma perché il sistema così concepito possa funzionare è necessario l'elemento del consenso. Abbiamo visto come il Romolo di Dionigi ci tiene a farsi convalidare dal popolo. Servio Tullio vorrebbe fare lo stesso, ma stavolta il solo δῆμος non è sufficiente, perché di esso fa parte ora anche il senato, che gli è contrario.

Servio Tullio è descritto come un δραστήριος ἀνήρ, uno «che non si fa sfuggire l'occasione» [114]. Gli vengono attribuite quattro capacità di grande peso politico (*AR* 4.3.3): (1) «intervenire sugli ordinamenti»; (2) «orientare

---

[111] Si veda ad esempio quello sull'inclusione dei liberti nella cittadinanza (*AR* 4.22.4), con il commento di Dionigi a *AR* 4.24.1-3, che sostiene la validità del contenuto, tuttavia senza negare l'anomalia formale della riforma, date le premesse.

[112] *AR* 4.10.5.

[113] *AR* 4.30-36.

[114] *AR* 4.4.1: δραστήριος ἀνήρ οὐκ ἀφῆκεν ἐκ τῶν χειρῶν τὸν καιρόν.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

le decisioni con la ragione»; (3) «adattarsi ad ogni circostanza»; (4) «reagire prontamente a qualsiasi inclinazione» [115]. Tutte queste qualità sono proprie di chi sa cogliere le opportunità, che è orientato alla soluzione dei problemi. Eppure, Dionigi non legittima alla fine questo modo arbitrario di trovare le soluzioni, perché non poggia del tutto sul consenso di tutti gli attori.

Rimane che, nell'alternare due sistemi monarchici diversi, forse anche tratti da fonti diverse – una da un ambiente presumibilmente 'graccano', l'altro più conservatore, possibilmente 'sillano' – l'autore ci sta segnalando senz'altro l'importanza delle scelte decisionali nella vita pubblica: nella politica dell'*Archeologia* praticamente ogni elemento è frutto di scelta (προαίρησις) e non di natura. Ma, al di là di questo, ci sta dicendo che, a livello di contenuto, funziona la soluzione che, una volta creata, rimane in piedi da sola, senza continui interventi, perché gli elementi trovano nella loro stessa relazione la propria ragion d'essere.

3.2.3. *La 'lunga durata' del sistema sociale romuleo: il Discorso di Appio Claudio (AR 5.66-68) e la 'Teoria dei debiti' in Dionigi*

Abbiamo detto in precedenza che il testo mantiene in una stessa relazione sincronica elementi monarchici e repubblicani. Senza questa commistione di elementi, la 'virtuosità' delle origini perderebbe di integrità. Il cambiamento di costituzione non può necessitare, anche, un cambiamento di soggetto. Dionigi deve quindi non solo dimostrare – al contrario di Livio, per il quale la repubblica è riflesso di *adultae res* [116] – che i Romani sotto i re sono «virtuosi» quanto quelli repubblicani; ma deve spacciarli esattamente per gli stessi Romani, perché il suo compito è quello di esaltare la 'virtuosità' delle origini nel loro complesso (monarchia *e* repubblica). La società romana delle origini deve essere eudaimonica non solo in origine, ma anche nel suo percorso, *compreso* il cambio di costituzione.

Allo scopo di testimoniare la lunga durata degli istituti romani tra monarchia e repubblica e a collegare egregiamente le due fasi in una soluzione comune, serve a Dionigi proprio la questione debitoria. Su di essa del resto si impernia l'intera trattativa tra plebei e patrizi, nonché la questione costituzionale della «concordia» [117]. Nel presente paragrafo ripercorreremo il

---

[115] *AR* 4.3.3: φρονῆσαι τὰ πολιτικὰ … λόγῳ τὰ βουλευθέντα εξενεγκεῖν … ἁπάσαις ἁρμόσαι ταῖς τύχαις … παντὶ συνεξομοιωθῆναι προσώπῳ.

[116] Liv. 2.1.5.

[117] La questione costituzionale viene da Dionigi agganciata a quella dei debiti, nel momento in cui il tiranno Tarquinio tenta di sollevare la στάσις dall'esterno, proprio facendo leva sui debiti (*AR* 5.53-55). La tesi esposta come retropensiero di tutta la vicenda

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

percorso dell'autore su questo tema preciso. Esso terminerà con l'implicita ammissione di una teoria funzionale del debito rispetto alla economia urbana, esattamente ricalcata sull'interdipendenza dei ruoli che abbiamo già osservato a proposito della clientela romulea.

Gioverà tuttavia alla nostra esposizione fare brevemente il punto su come la tradizione inquadrava la problematica, almeno nelle sue dinamiche originarie. Le fonti tardo-repubblicane sottolineano più volte che la condizione di debitore insolvente è connessa alla «intemperanza», espressione indicata con vari termini, tra cui il più chiaro è quello, sallustiano, di *luxuria* o *licentia* [118]. Per Sallustio i debitori sono *per dedecora patrimoniis amissis*: non la povertà, ma 'il vizio' rende i plebei prima insolventi, poi ribelli. Se consiglia a Cesare le *tabulae novae* [119] è solo per evitare ulteriori ribellioni, non perché provi alcun senso di solidarietà per chi non paga. Anche Cicerone non esita a definire quella dei seguaci di Catilina *ex perditis atque ab omni non modo fortuna, verum etiam spe derelictis* [120], ma non è che indugi poi a comprendere in che modo, per quali cause essi siano giunti a tale abiezione. Cicerone è consapevole che molti sostenitori di Catilina non sono che contadini ex-mariani, vessati ed espropriati già dal tempo di Silla, ma lo stesso dà a loro la 'colpa' della loro condizione, definendola *agrestis luxuria*, e loro stessi *rustici decoctores* [121]: se gli si chiede che cosa li abbia ridotti in quello stato, Cicerone risponde che è stato il loro comportamento vizioso.

L'annalistica precedente alla crisi repubblicana, al contrario degli autori post-sillani, non doveva invece trascurare questo preciso aspetto sociologico e si mostrava sul punto alquanto più empatica. L'aneddoto del vecchio contadino indebitato è ricordato sia da Livio che da Dionigi [122], probabilmente perché già Valerio Anziate o Licinio Macro lo descrivevano. Il punto saliente dell'aneddoto è che il contadino espropriato per de-

---

è che «chi è povero e stretto dai debiti, (avviene che) non rispetta più i fondamenti istituzionali» e, di conseguenza, «verrà ingannato dai favori (φιλανθρωπίαις) dei tiranni». Tutto l'episodio, che in Livio è assai più sfumato e non legato ai debiti, è per altro in Dionigi frammisto di evidenti richiami 'catilinari'.

[118] Sall. *Cat.* 37; Cic. *Cat.* 2.19-23; Liv. 2.29.7 In generale sui debiti García Mac Gaw 2008, 243-264, anche se le forme più antiche di gestire la morosità, legate al *nexum*, non per forza devono coincidere con le appassionate descrizioni tardo-repubblicane, di Sallustio e di Cicerone. Vige poi la notevole difficoltà di separare realtà e finzione letteraria, Cornell 1999, 285-288; 300-303; Brunt 1973, 69-72. Sulla *luxuria* legata ai debiti in Sallustio, Shaw 1975 187-196; Frederiksen 1966, 128-141.

[119] Sall. *ad Caes.* 1.5.4.

[120] Cic. *Cat.* 1.10.25.

[121] Cic. *Cat.* 2.3.5.

[122] Liv. 2.23.3-6 = *AR* 6.26.1-2.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

biti è un potenziale soldato e quindi va preservato, in quanto può ancora essere utile alla *res publica*. La tradizione ricordava un apposito *edictum Servilium* che doveva andare in questa direzione: chi si arruola, anche se ha un debito non pagato, il creditore non può espropriarlo dei suoi beni. In questo modo, si condiziona il beneficio sui debiti alla possibilità che il contadino militi nell'esercito: il che equivale a dire 'che si renda utile'. Ma, mentre Livio si limita a recuperare la tradizione del debitore che va aiutato in quanto utile come soldato, Dionigi compie invece un passaggio in più rispetto a Livio, ovvero connette la questione dei debiti alla tenuta costituzionale, per cui quella degli insolventi è un problema per la *res publica*, a prescindere se i debitori possano o meno rendersi utili come soldati: i debitori bisogna aiutarli, perché altrimenti salta il 'patto' costituzionale. Non certo all'ultimo dei plebei, bensì al primo dittatore di Roma Tito Larcio, Dionigi fa pronunciare tre parole da vero tribuno: «sia libero tutto intero il popolo» ἅπαντα δῆμον ἐλεύθερον e aggiunge: μόνως οὕτως, «solo così» la città tornerà ad essere, con un efficace platonismo, «dall'animo concorde» ὁμονοούσαν [123].

Insieme con Livio, pure Dionigi è convinto che i debiti fondino il conflitto tra poveri e ricchi. Ma mentre in Livio la questione dei debiti è un pretesto che copre un dissidio insanabile, perché la differenza tra i due gruppi è originale ed identitaria [124], Dionigi compie un passaggio in più, per il quale il rapporto debiti/povertà è un punto da risolvere, senza opposizioni identitarie: «togliere i debiti» ἀφεῖναι τὰ χρέα è la sostanza di una «premura civile» πολιτικήν εὔνοιαν [125]. Dionigi sostiene la tesi, davvero originale, che i Romani dell'antichità abbiano effettivamente messa in atto un politica consapevole in questo senso: salvare lo stato includendo i più poveri in un sistema organico di rapporti. Non si tratta solo di rimettere o meno i debiti: c'è la percezione che il problema è dell'intero corpo civico e non legato alla natura identitaria, o alla volontà viziosa dei singoli o di una parte, quindi va contenuto e gestito come una consapevole soluzione politica e costituzionale. La politica si lega a una percezione consapevole dell'economia generale.

Subito prima di far parlare il senatore baluardo della conservazione, l'autore aveva assegnato a Manio Valerio [126] l'esortazione a fare come Solone ad Atene: togliere i debiti sarebbe stata una «grande saggezza» e addirittura una «azione benefica» φιλανθρωπία, perché allora i poveri sarebbero diventati «alleati» σύμμαχοι e «cittadini» πολῖται, come al tempo dei re.

---

[123] *AR* 6.37.2.
[124] Liv. 2.23.1: *civitas secum ipsa discors*.
[125] *AR* 5.63.2.
[126] *AR* 5.64-65.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

È a questo punto che entra in gioco Appio Claudio. Al suo personaggio spetta innanzitutto di smontare l'argomento «divisivo e malvagio» [127], che il «più vicino al popolo» Valerio rivendica. Nel negare la ἄφεσις τῶν χρεῶν Appio ritorna allo schema romuleo della reciproca dipendenza personale, ma vi aggiunge una motivazione economica, che vedremo di qui a poco. La sua linea verrà, nel suo complesso, rigettata. Eppure, quell'elemento economico verrà ripreso anche dagli altri interlocutori e infine, è per superare quello che si impernierà la soluzione dionigiana per la questione dei debiti.

Vediamo nel dettaglio il ragionamento espresso da Appio Claudio. Il suo *Discorso* è diviso in due parti. La prima [128] è perfettamente in linea con Livio e Sallustio: il «taglio dei debiti» ἀποκοπή χρεῶν non eliminerà la «ribellione» τὸ στασιάζον in quanto i debitori, anche estinti i debiti, rimangono comunque «buoni a nulla e fannulloni», mentre gli «insigni» ἐπιτίμιοι le ricchezze se le sono guadagnate in battaglia e i loro antenati sono per questo gli unici «meritevoli» φιλεργοῦντες. Inoltre, se i poveri sono di per se stessi la «parte peggiore della cittadinanza» χεῖρων μέρος πολιτεύματος, favorirli significherebbe «trascurare (ὑπερορᾶν) la parte migliore» [129]. Sarebbe per lui come istituire la promozione dei 'peggiori'.

Tuttavia, l'autore non si ferma a questo livello di analisi e ne presenta un secondo, perfettamente speculare [130]. In questo, viene ancora una volta richiamata la teoria organicistica che era stata esposta già a proposito di Romolo, ma qui compare la sfumatura economica, di cui dicevamo. I «poveri» svolgono una funzione: se li si trasforma in qualcosa di diverso, la «vita comune» diverrà «slegata, solitaria e povera di risorse» [131]. Con toni apocalittici, Appio spiega che se si aboliscono i debiti «nessuno abiterà più le città» [132]. E qui spiega: la possibilità di fare crediti è alla base della coltivazione della terra e del commercio oltremarino. Senza i prestiti, i poveri non vorranno più lavorare per gli altri. Il credito è definito la ἀφορμή, lo «stimolo» di ogni attività lucrativa. Se si reprime il credito, i ricchi non faranno più prestiti e, affermazione che spiegheremo più oltre: «chi si impossessa dei beni altrui (σφετεριζόμενοι) avrà la meglio su chi tutela i propri».

La distinzione netta tra πένητες ed εὔποροι ci segnala che siamo ancora nello stesso quadro della costituzione romulea (*AR* 2.8-9). La differenza

---

[127] *AR* 5.65.1: δημοκοπόν καὶ πονηρόν. Questa è l'accusa da cui Valerio vuole difendersi.

[128] *AR* 5.66.1-2.

[129] *AR* 5.66.2.

[130] *AR* 5.66.3-4.

[131] *AR* 5.66.3: ἀσυνάλλακτος ὁ κοινὸς ἔσται βίος καὶ μισάλληλος καὶ τῶν ἀναγκαίων χρειῶν.

[132] *AR* 5.66.3: οὐκ ἔνεστιν οἰκεῖσθαι τὰς πόλεις.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

però è che è avvenuta una rilevante sostituzione: il legame di «clientela» πατρωνεία, la cui funzione si manifesta nello scambio di *munera*, qui è stato sostituito dall'elemento, altrettanto economico, dei «debiti». A differenza di quell'altro elemento, più relazionale, il secondo ha il vantaggio di essere meno legato alla tradizione, ma al contrario più esposto alla razionalizzazione. Questo elemento più razionale rende adatta la tradizionale relazione tra «ricchi» e «poveri» a spingersi al di là del periodo regio e ad assumere caratteristiche proprie di epoche anche posteriori, repubblicane anche nel senso più ampio del termine.

L'elemento economico viene quindi versato nel dibattito istituzionale: non si discute più soltanto come sia possibile alleviare le sofferenze degli insolventi, ma si discute del ruolo, del grado di interdipendenza che l'ordine plebeo debba assumere con la controparte. A questo riguardo, giova osservare come né Valerio né Appio respingono l'idea di una qualche forma relativa di condono. Il reazionario Appio Claudio ammette la possibilità di un condono agli insolventi per ben due volte: la prima è a 5.66.3, la seconda è a 5.68.2 e nel libro successivo a questo finirà addirittura per proporlo ancora una terza volta: si alleggeriscano pure i debiti, purché solo ai soldati. Ma il fatto è, continua Appio Claudio, che i debitori non solo non vogliono più pagare i loro debiti, ma vogliono anche rendere autonoma la loro condizione di vita, vogliono vivere del loro senza dipendere e, di conseguenza, smetterebbero di svolgere le attività che adesso compiono solo per motivi di dipendenza economica. In questo senso, il νόμος romuleo che divide «plebei» e «patrizi» affinché possano reciprocamente dipendere e, quindi, collaborare, viene dotato di un valore utilitaristico che nella sua primitiva formulazione non aveva. Se le cose stanno così, dice Appio, la condizione debitoria non è possibile semplicemente sanarla, perché farlo implicherebbe con sé anche un *quid* di violazione dell'equilibrio originario, nel senso che il plebeo diventerebbe autonomo (αὐθάδης), arrogandosi un ruolo che non gli compete per tradizione, ovvero per come Romolo ha creato il «sistema». Il debitore 'liberato' si trasformerebbe in proprietario e acquisirebbe una sua autonomia, rompendo il legame di interdipendenza e mutuo riconoscimento che tiene insieme la «comunità»: sarebbe dunque preparata la «ribellione».

Si fa osservare soprattutto il lato meta-narrativo della questione: la teoria del 're organizzatore' è proseguita, grazie alla modifica 'economica' dei suoi presupposti, nell'epoca repubblicana. Quello che lì era frutto della «saggezza» di un re illuminato, qui è diventato un meccanismo costitutivo della società e così, in questa forma corretta, de-personalizzzata in senso economico, l'organizzazione può sopravvivere al cambio costituzionale e dimostrare come la «felicità» di un ordinamento possa prescindere dalla

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

precisa forma di governo. Nessun autore antico aveva mai ipotizzato altrettanto. L'equilibrio costituzionale delle reciproche dipendenze sopravvive al cambio di regime e pertanto sostituisce in pieno l'alternativa monarchia-repubblica come soluzione agli squilibri politici.

Giova poi osservare che i creditori vengono descritti dal punto di vista di un duplice ruolo: attivo, perché essi prestano affinché i loro debitori mettano a frutto il credito; ma anche passivo perché, nell'equilibrio della società, essi sono quelli che «proteggono il proprio» φυλάτοντες τὰ ἴδια, rispetto ai loro avversari, che «espropriano l'altrui» σφετεριζόμενοι τὰ ἀλλότρια.

Si individuano nel testo di Dionigi due spiegazioni sul perché i cosiddetti 'poveri' «espropriano l'altrui». Intanto, la concezione sociale espressa da Dionigi non è meno 'duale' di quella di Livio, Sallustio o Cicerone: 'ricchi' e 'poveri' danno luogo a due condizioni umane diverse. Soltanto che per gli autori tardo-repubblicani la dualità più la si aborrisce, più è necessitata e, quindi, essi pervengono a una sorta di nevrotica sconnessione e frantumazione dell'immaginario. I plebei e i patrizi dovrebbero essere concordi se vogliono unificare la città, ma non possono esserlo 'per natura', in quanto gli uni sono 'virtuosi' e gli altri 'viziosi'. Dionigi, invece, sostiene che la dualità assume un senso osmotico e sussidiario: i plebei e i patrizi rimarranno concordi, purché la sopravvivenza degli uni si sostanzi nella loro dipendenza dagli altri: uno stato, cioè, patrizio-plebeo, i cui due elementi svolgono ognuno diverse funzioni, co-dipendenti, ma non sovrapponibili. E abbiamo visto che queste funzioni, per Dionigi, sono economiche, non politiche.

L'«esproprio» risiede sia nel fatto materiale che, come anche Cicerone [133] mette in risalto, il debitore non restituendo il debito si appropria del capitale prestato, sia però – e su questo intende insistere Dionigi – nella conseguenza sociale che, nel far questo, il debitore si ricava, anche, la possibilità di trasformarsi in proprietario indipendente. Il conflitto, in Dionigi, assume una natura ambivalente: i poveri si indebitano e, questo, è nella loro natura farlo ed è anzi utile che lo facciano. Solo che poi, invece di accontentarsi di un relativo condono, sufficiente a pagare in parte i debiti, rimanendo però nella condizione di debitori (ma ora solventi), si ribellano e si appropriano, invece, dei beni che prima solo i creditori potevano avere in proprietà, nell'ambizione di cambiare la vera e propria 'natura' dei loro rapporti sociali e, di conseguenza, diventare 'liberi proprietari' a loro volta. Questa è un'azione ben diversa dal desiderare un condono e i poveri possono compierla, ovviamente, solo con la violenza. Su questo preciso argomen-

[133] Soprattutto in *de Off.* 2.78-81. Ancora oggi illuminante su tutta la questione, compresi gli sviluppi sotto Cesare e Augusto, Frederiksen 1966, 128-141.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

to Dionigi conclude e perfeziona il suo pensiero sui debiti, escludendo che si possa ricorrere a un semplice condono, finché le intenzioni della plebe sono quelle, anche, di cessare con esso la condizione di dipendenza. Ed elabora in seguito quello che egli definisce un «metodo per la salvezza di tutti» [134] che può essere definito come segue: il prestito a interesse deve essere condonato, ma mai del tutto. Non deve produrre, come effetto, il riscatto di chi lo paga dalla sua condizione di debitore; ma serve, piuttosto, a far lavorare, ad attrarre persone verso la collaborazione sociale, a legare alle attività del gruppo dirigente persone ad esse estranee che ne dipendono per vivere, senza per questo prevedere da un lato nessuna violenza contro chi non paga, ma dall'altro anche alcun riscatto che conduca ad un'autentica autonomia. Non si tratta quindi solo di aiutare i poveri sgravandone i debiti, ma di capire come rendere alla condizione debitoria un ruolo sostenibile e funzionale, mantenere l'equilibrio tra debitore e creditore, senza però ottenerne le «peggiori conseguenze» ἔσχατα κακῶν. Per Dionigi è chiaro, al punto che lo fa dire anche al più conservatore dei suoi personaggi, che se dei cittadini non per colpa loro, ma di «avversa fortuna» si riducono a vivere delle «vite distrutte», bisogna che i più ricchi se ne occupino [135]. A loro spetta l'obbligo politico di «operare per il meglio» εὖ ποιεῖν: altrimenti, il sistema salta. E tuttavia, Appio Claudio senz'altro condanna l'atteggiamento, che in fin dei conti è quello 'catilinario', il quale promette ai suoi seguaci *tabulae novae* e *proscriptio locupletium* [136]. Anche Catilina, infatti, del debito non vuole solo alleviare le condizioni: vuole rovesciare il debitore in un proprietario. Il punto che Dionigi mette in discussione è come concedere il condono senza praticare l'esproprio dei ceti abbienti, perché quest' ultimo comporterebbe, da un lato, una conseguenza violenta e la rovina della città; dall'altro, la «indipendenza» αὐτάρκεια degli ordini, con il conseguente venir meno del «sistema» κόσμος. D'altra parte, è ritenuto dannoso anche un atteggiamento intransigente che rifiuta di farsi carico dei problemi concreti di queste persone, perché altrimenti si ribelleranno.

Questo «sistema che salverà tutti» τρόπον σωτήριον ἅπασι consiste in quello che Dionigi chiama qui la «pratica politica» τὰ πολιτικά che, dice il console Servilio, a Roma manca.

Il programma prevede tre punti: (1) «farsi carico dei poveri» τοῖς απόροις ἐπικουρία; (2) «ausilio a chi intraprende dei prestiti» τοῖς συμβάλλουσι τὰ χρέα βοήθεια; (3) «rispetto dei pagamenti» πίστις συναλλαγαῖς.

---

[134] *AR* 6.28.2: τρόπον σωτήριον ἅπασι. A parlare però qui è il console Servilio, collega di Appio.

[135] *AR* 5.68.1: διὰ πονηρὰν τύχην … ἀπολωλεκότας τοὺς βίους.

[136] Sall. *Cat.* 21.2.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Aiutare i poveri, ma rispettare la *fides*. La soluzione che Dionigi suggerisce, cui affida la prospettiva più adatta a moderare la στάσις, è quella di coniugare e, quindi, elevare a ruolo legislativo sia l'aiuto ai poveri che il rispetto dei tradizionali legami di favore che legano chi elargisce a chi del restituire si fa un obbligo personale, quella che chiamerà χάρις [137] e Cicerone *gratia* [138]. Cade pertanto la contrapposizione netta tra rispetto e deroga che gli autori repubblicani (Sallustio e Cicerone) invece ribadiscono e rivendicano, per i quali o si va in un senso o nell'altro: o si ottempera all'*obligatio*, o non si è degni di considerarsi *boni cives*.

Ne consegue però anche, l'abbiamo già detto, che l'economia di una città è importante almeno quanto la politica della stessa. Infatti, è indubbio che la Roma armonizzata che Dionigi ha in mente quando fa accordare i senatori sulla necessità di intervenire sui debiti, nel modo che si è descritto in queste pagine, lo sia sulla base di un accordo sulla sostenibilità economica del debito. La struttura teorica modifica quella descritta a *AR* 2.8-9, quella per cui εὔποροι ed ἄποροι si collocano ai due estremi di una corda. Nel discorso di Appio, tra loro non ci sono più i ruoli complementari della πατρωνεία, ma ci sono invece i τὰ χρέα. La differenza è sottile, tuttavia rilevabile. Nella misura in cui i due ordini sono divisi dalla πατρωνεία, i ruoli sono tradizionali e definiti a priori: se ognuno gioca come previsto, i conti possono tornare. Molto più imprevedibile è invece affidare la gestione del legame ai τὰ χρέα, come vuole Appio Claudio. Quando è così, si aprono due possibilità: la prima, improntata al τὸ δίκαιον, obbliga un adempimento, stavolta, a senso unico dell'interdipendenza. Se l'onere del «legame» ricade tutto sul plebeo, rischia di spezzarsi con l'insolvenza. Se il plebeo non paga, allora o si ha la schiavitù, o la ribellione. L'altra possibilità è invece improntata al τὸ φιλάνθρωπον. Con questa espressione Dionigi intende che il filo di interdipendenza tra «ricchi» e «poveri» con al centro i τὰ χρέα mantenga la mutualità già prevista da Romolo per la πατρωνεία.

L'uso mutevole e molteplice della φιλανθρωπία verrà discusso in dettaglio nel seguente paragrafo. Giova tuttavia sottolineare fin da adesso la caratteristica 'ordinativa' che l'introduzione di questo termine comporta nel testo dionigiano. Il φιλάνθρωπον sovrintende la volontà di agire nel senso della creazione di un 'ordine' nel quale inserire gli elementi di realtà affinché vengano a farne parte. In questa particolare accezione, si potrebbe addirittura affermare che essa è per Dionigi una parola 'trascendente'; se non fosse, tuttavia, che la trascendenza, intesa in senso moderno, dovrebbe scaturire dalla intersezione degli elementi stessi. Invece in Dionigi la volon-

[137] *AR* 5.68.2.
[138] Cic. *de Off.* 2.22.79.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

tà ordinatrice che egli chiama «filantropica» usa gli elementi per un ordine inventato separatamente.

Il φιλάνθρωπον di Romolo è l'esempio perfetto di questo approccio organizzativo alla realtà: in virtù di esso Romolo desidera, a partire da elementi diversi che trova già nell'ambiente, creare un κόσμος. Allora apporta alcune modifiche. Distribuisce «ciò che ciascuno deve fare» affinché i membri non siano più autonomi, ma un elemento dipenda dall'altro. In questo modo, dagli elementi prima distinti, si crea adesso l''ordine' integrato. Appio Claudio e Manio Valerio nei loro rispettivi discorsi non fanno che ribadire la stessa esigenza, quella di trovare una 'razionalità', Manio Valerio (*AR* 5.65.5) parla di «razionale opportunità» λογισμὸν τὸν προσήκοντα: si aiutino pure i debitori, ma solo nella misura in cui l''ordine' integrato degli elementi non venga scalfito e si rimanga uno in dipendenza degli altri. Nel successivo dibattito (*AR* 6.49-64: quello tra i senatori Menenio Agrippa e Appio Claudio) il testo – non solo qui per la verità – individua l'origine del conflitto nella vicendevole αὐθάδεια [139] delle parti, perché l'assenza di legami impedisce di «fare le cose insieme», come indica il significato del termine κοινωνεῖν [140], rivendicato tanto dal conservatore Appio Claudio, quanto dal tribuno plebeo Lucio Giunio.

3.3. La φιλανθρωπία e l''ordinamento della città': Demostene o Cicerone?

Φιλανθρωπία in Dionigi è una parola chiave. Nel Libri I-XII dell'*Archeologia* occorre per 27 volte in forma nominale e 39 volte in altre forme. Solo Demostene pronuncia questa parola così tanto [141]. Per un autore come Dionigi, il quale fonda sulla «selezione» ἐκλογή il fulcro della sua azione comunicativa, questa singolarità può meritare una spiegazione articolata.

L'utilizzo non può prescindere dalla più complessiva evoluzione storica del termine. Ma ha poi un suo preciso ruolo nel pensiero politologico dionigiano, tanto più per il fatto che, in questo autore, il termine assume anche

[139] *AR* 6.54.1; 56.1; 60.4; 62.1.

[140] *AR* 6.68.5; 73.2.

[141] A fronte di un numero di parole compatibile (278.768 parole totali, contro 284.417 dell'*Archeologia*), nei suoi *Discorsi* Demostene ripresenta la parola 23 volte come sostantivo e nelle forme aggettivali 38 volte. In Isocrate ed Eschine gli impieghi sono trascurabili (per Iseo e Dinarco addirittura nulli), ma bisogna considerare anche la minore rilevanza complessiva del materiale pervenuto.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

una sua valenza economica, quando punta alla regolazione dei rapporti tra πένετες e πλύσιοι, quelle che Dionigi chiama φιλανθρωπαὶ συζυγίαι [142].

Nel pesente paragrafo di questo capitolo seguiremo un metodo descrittivo che forse potrebbe essere considerato poco convenzionale. L'ordine 'cronologico' del materiale dovrebbe prevedere prima la trattazione del termine φιλανθρωπία e il suo utilizzo lungo i secoli e solo in seconda istanza un commento all'accezione che esso assume in Dionigi. Siccome però siamo nell'ambito di un libro dedicato a Dionigi e, in questo preciso caso della φιλανθρωπία un'analisi dettagliata del testo è imprescindibile alla comprensione della problematica, ci dedicheremo prima all'accezione che questo autore vuole dare al termine e poi raffronteremo con esso gli altri significati.

Infine, termineremo la discussione con un confronto tra l'accezione dionigiana con la *humanitas* di Cicerone.

3.3.1. *La φιλανθρωπία in Dionigi*

In Dionigi la φιλανθρωπία presenta al lettore una dimensione che potremmo definire 'ordinativa', sia o meno essa elargita come favore. Non indica solo attenzione verso l'altro. C'è la volontà di elargire un 'beneficio', ma con la particolarità di ricondurre quest'ultimo a un criterio più generale, che ne fondi e giustifichi l'elargizione. Il re Numa benefica con φιλανθρωπίαι i contadini, ma con uno scopo: affinché possano meglio lavorare la loro terra e, «godersi l'abbondanza» χορηγίας εὐπορεῖν [143]. La stessa divisione romulea tra ἐπιφανεῖς e ἄποροι non è naturale, ma è descritta come un regio φιλάνθρωπον, tanto che gli scapoli o chi non ha figli, anche se è ricco, non può essere ἐπιφανής e, di conseguenza, è considerato nell'altra categoria, anche se è agiato [144]. E anche la clientela è definita φιλάνθρωπος καὶ πολιτικὴ συζυγία [145]: l'istituzione è concepita come un dono regale, ma al cui centro c'è sempre il «la beatitudine» τὸμακάριον [146]. La città stessa è denominata «benefico rifugio» [147] per chiunque vi abiti e si dimostra pertanto costruita su di un valore di inclusività. Ma il beneficio non va solo a chi è concretamente diretto; è ordinato anche a rendere la città «da piccola grande» [148].

---

142 Dion. *AR* 2.9.3.
143 *AR* 2.76.1-2.
144 *AR* 2.8.1: la ἐπιφάνεια è riservata, letteralmente, a οἷς ἤδη παῖδες ἦσαν.
145 *AR* 2.9.3.
146 *AR* 2.10.4.
147 *AR* 1.9.4: φιλάνθρωπος ὑποδοχή.
148 *AR* 2.3.3; 2.16.2.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Un punto forte del ragionamento di Dionigi è che questa inclusività – nei due sensi: sia in quello che tutti gli abitanti ne sono coinvolti, sia in quello che ogni provvedimento è preso sulla base di una teoria 'sistemica' – è indotta da un provvido re. Non è 'naturale', ma frutto di un'operazione consapevole. Il φιλάνθρωπον tiene insieme il particolare e il generale. Questo criterio di fondo è prioritario anche quando Numa impone per legge che in città tutti si diano da fare a coltivare i campi: si impegna infatti a distribuire particolari φιλανθρωπίαι, o viceversa ζημίαι, a seconda di quanto bene i cittadini coltivano la terra. Il «bene» di ciascuno viene dal re organizzato in funzione di un progetto di sostenibilità complessiva.

La φιλανθρωπία, intesa in questo modo, rientra nel programmatico discorso del re Servio Tullio [149], in occasione delle cui riforme esse vengono definite come espressioni di precisi valori deontologici, capaci di suscitare «amore e meraviglia». Elenchiamo i sette aggettivi usati in serie da Dionigi per descrivere Servio Tullio: πιστός δίκαιος φιλάνθρωπος, μαγαλόψυχος μέτριος δημοτικός νόμιμος [150]. Declinati in successione nello stesso luogo queste qualità si dimostrano come un programma politico e, in quanto tale, si potrebbe osservare quanto le prime tre di esse si mostrino a ricalco del *clementiae iustitiae pietatis* augusteo [151]. La φιλανθρωπία è in particolare sottolineata come cinghia di trasmissione di consenso tra autorità e sudditi, accostata alla relazione 'paterna' [152]. Sulla base di questa, più che delle altre virtù, il re sceglie di organizzare la sua difesa di fronte a Tarquinio che lo accusa. Nel giudizio finale che Dionigi dedica alla figura di Servio Tullio l'autore riconosce che questo re si è «reso familiare al popolo» grazie alle φιλανθρωπίαι e valuta le sue ricadute politiche, per lui pienamente positive. È vero che «tributi, favori e lusinghe» lo «hanno messo a servizio dei poveri» [153], come anche si ammette esplicitamente quanto, proprio sulla base di questo atteggiamento, lo σχῆμα πολιτείας può trasformarsi addirittura in una δημοκρατία [154]. E tuttavia, tutto ciò non impedisce al Servio Tullio di Dionigi di essere definito un ἐπιεικὴς δὲ καὶ μέτριος ἀνὴρ: abbiamo vi-

[149] *AR* 4.9.6-9.

[150] *AR* 4.10.1.

[151] *RG* 34 l. 19 e poi, ovviamente, c'è il noto *Clipeus Virtutis*, ma le relazioni con la concreta età augustea verranno discusse in un prossimo capitolo.

[152] *AR* 4.36.2: φιλάνθρωπος ἅπασι τοῖς πολίταιςὡς πατὴρ πρᾷος υἱοῖς e ancora (*AR* 4.36.3): εἰς τὸ δημοτικὸν πλῆθος εὐεργεσίαι λυπεῖν ὑμᾶς δοκοῦσι. Analogo concetto ad *AR* 4.40.3, dove Dionigi parla in prima persona: ἔπειτα φιλανθρωπίαις τισὶ τὸν δῆμον οἰκειωσάμενος.

[153] *AR* 4.40.1: δεκασμοῖς δὲ καὶ δωροδοκίαις καὶ ἄλλαις πολλαῖς κολακείαις ἐκθεραπεύσαντα τοὺς ἀπόρους.

[154] *AR* 4.40.3: εἰμὴ θᾶττον ἀνῃρέθη [Servio Tullio], μεταστήσων τὸ σχῆμα τῆς πολιτείας εἰς δημοκρατίαν.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

sto altrove quanto queste due virtù sono tra le più apprezzate dal nostro autore. Egli rivendica la φιλανθρωπία, intesa nel risvolto economico che si è descritto, come elemento prioritario positivo, *proprio in quanto* passa per il consenso. Il sovrano è chiamato a praticarla, perché non si accontenta di essere legittimamente consacrato, ma vuole anche essere 'amato'. Le φιλανθρωπίαι sono alla base dell'ἀγαπεῖν e servono a tenere insieme la società, anche chi normalmente non ne farebbe parte, come liberti e schiavi. È appunto la presunta legge serviana sulla liberazione degli schiavi [155] che Dionigi segnala essere oggetto di dibattito storiografico, i meriti della quale legge il nostro si sente però di difendere: gli abusi ci sono, dice, ma non sono attribuibili alle azioni di questo re. Il progetto ordinativo e il consenso popolare vengono dunque a saldarsi proprio su questo valore.

La concezione sociale inclusiva è finalizzata ad esorcizzare i motivi di dissidio interno e a costruire un quadro ideale, in cui i conflitti di interesse e di condizione vengono non già eliminati, ma integrati in un ordine più grande. Questo aspetto della filosofia politica di Dionigi emerge in particolar modo quando l'autore passa alla descrizione del conflitto patrizio-plebeo. Anche qui la φιλανθρωπία è un valore prevalente.

Intanto, φιλανθρωπότατος νόμος è già la *lex Valeria de provocatione* [156]. Lo è a questo punto nei due sensi: sia perché interviene a favore del privato cittadino, sia perché è la più «onorata» dal popolo inteso come collettività organizzata, insieme a quella sul voto popolare per le elezioni magistratuali [157]. Nello stesso senso sono φιλάνθρωπα le esenzioni fiscali decretate dai consoli per convincere il popolo a non stare dalla parte dei Tarquini [158].

---

[155] *AR* 4.24. E il dibattito al tempo di Dionigi non è solo storiografico, ma proprio giuridico, dato che con la *lex Aelia Sentia* (4 a.C.) si interviene su questa materia, ponendole seri limiti, poi ulteriormente rafforzati dalla tiberiana *lex Iunia* del 19 d.C. Su questa materia la bibliografia è assai vasta, con molteplici sfumature dal lato giuridico a quello economico, ma qui basteranno pochi cenni. Per la tematica delle manomissioni «cara a Dionigi», si veda Gabba 2000, 120-121. Un buon riepilogo della questione augustea ancora molto utile è in Garnsey 1998, 28-44 part. 31-32. Per l'aspetto più tecnicamente economico, Verboven 2012, 88-109.

[156] *AR* 5.19.4. In questa sede ci occupiamo solo del testo dionigiano, riservando in un altro capitolo di chiarire i rapporti tra questa legge e la tradizione.

[157] *AR* 5.19.4-5, dove entrambi i νόμοι φιλάνθρωποι sono enunciati e per i quali Valerio è definito τίμιος δημοτικοῖς.

[158] *AR* 5.22.1: καθίσταντο πολλὰ πολιτευόμενοι φιλάνθρωπα πρὸς τοὺς πένητας, ἵνα μὴ μεταβάλοιντο πρὸς τοὺς τυράννους = Liv. 2.9.6. Che poi tali esenzioni fiscali siano anacronistiche, o più probabilmente attendibili, ma descritte con criteri validi solo per realtà posteriori – si veda anche la menzione del *tributum* ad *AR* 5.20.1 e il drastico Harris 1990, 595-510, che prevede un regolare sistema di tributi non prima del 280 a.C. – è un altro discorso. Dionigi sta indicando al lettore i consoli originari come *modello* di come si costruisce il consenso. Sul *tributum* come istituto in sé, valgano ancora le ormai 'classiche'

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Anche l'alleviamento dai debiti è quindi descritto come valore ispirato alla φιλανθρωπία: la lungimiranza politica di un tale provvedimento viene esplicitamente accostata ad una vera e propria «sapienza», alla φρόνησις e alla σοφία [159]. Le parti non sono da considerarsi mai davvero estranee l'una all'altra perché, come dice Dionigi, «la loro patria, le loro vite e ciò che ritengono degno abita ancora presso di noi» [160]. Fare il contrario è rimproverato come ἔργον οὐ φιλάνθρωπον [161]. Torna quindi la comunanza di vita che già avevamo trovato in Demostene, orientato qui però ad un progetto che faciliti una convivenza che non è data come immediata, ma ancora da costituirsi, come ordine. Il complesso processo di conciliazione tra senato e plebe secessionista segue vari percorsi, tuttavia Dionigi segnala quanto la soluzione di conciliarsi sia da definire come χρηστή καὶ φιλανθρώπη γνώμη [162].

Le proposte che i senatori avanzano inizialmente ai plebei, nonostante le intenzioni, appaiono ad essi insufficienti e ciò anche sotto il profilo della φιλανθρωπία [163]. Anche se l'apertura veicolata dall'ambasciatore Valerio è in effetti data per autentica fin dall'inizio, tuttavia i toni sono ancora quelli della concessione autoritaria, «come padri coscienziosi farebbero con figli irresponsabili» [164]. Abbiamo visto in precedenza come questa dinamica paternalista sia stata da Dionigi già in precedenza associata alla φιλανθρωπία nel caso di Servio Tullio. Vedremo più oltre come spiegare, in Dionigi, la tensione tra la rappresentazione monarchica e quella repubblicana del κόσμος. Rimane che la prospettiva paternalistica del beneficio, nel caso del conflitto patrizio-plebeo è suggerita come insufficiente. Nel suo discorso il tribuno Lucio Giunio lamenta che i plebei non cercano una «concessione» [165], perché un atto di venia potrebbe riceverlo anche chi commette un crimine e ne venga perdonato [166]. Quello che i plebei cercano sono invece δίκαια καὶ φιλάνθρωπα. Ne consegue che il termine subisce un ulteriore slittamento: da ordine concesso, a ordine riconosciuto. Assistiamo

---

osservazioni di Nicolet 1976, 16-19 e Crawford 1985, 21-23, che con buone prospettive lo collocano non prima del 406 a.C., sulla base di Liv. 4.60.7 e Varr. *LL* 5.181. Si veda sulla questione anche Northwood 2008, part. 265-267 e nn. 30-32.

[159] *AR* 5.65.2.

[160] *AR* 6.56.2: ἡμεῖς μὲν γὰρ καὶ πατρίδα τὴν τιμιωτάτην κατοικοῦμεν καὶ βίους καὶ οἴκους καὶ γενεὰς καὶ πάντα τὰ πλείστου ἄξια ἐν ταῖς ἰδίαις ἐξουσίαις ἔχομεν.

[161] *AR* 6.56.3.

[162] *AR* 6.67.2.

[163] *AR* 6.73.1.

[164] *AR* 6.71.3: ὥσπερ ἂν παίδων ἀφρόνων χρηστοὶ πατέρες.

[165] *AR* 6.73.1: εὐεργεσία.

[166] Questo modo 'negativo' di intendere la φιλανθρωπία viene ancora dibattuto più oltre, tra Tito Larcio (*AR* 6.81.4) e il tribuno Sicinio (*AR* 6.82.2).

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

quindi a un impiego del termine che viene assunto come necessitato dall'esistere stesso della relazione sociale e non più attivato, invece, da una parte sola, vuoi impetrato o vuoi concesso come un beneficio.

Può sembrare uno spostamento minimo, ma le sue conseguenze sono notevoli. Significa che, attraverso questo utilizzo – certo inserito in una complessa ricostruzione di come Dionigi vuole ricomporre il dissidio tra le parti, che qui non staremo a ripercorrere – l'autore sta profilando un criterio di 'legittimità', laddove prima a questo termine presiedeva solo un criterio di 'autorità'. Lo slittamento consente ancora di inserire il termine φιλανθρωπία nel filone già tracciato in precedenza, ovvero nel contesto del 'beneficio' in ordine a un complessivo 'buon governo'. Ma allo stesso tempo si sgancia la φιλανθρωπία dalla sua origine autoritaria e la si dota di autonomia rispetto agli attori stessi che la praticano. Essa diventa funzione non degli attori, ma della loro relazione: si genera dal loro interagire. Tra queste righe e proprio intorno a questo termine si matura, pertanto, un passo gigantesco nella teoria della legittimità politica, probabilmente anche al di là della narrazione storica contingente.

Al punto che la φιλανθρωπία può addirittura, adesso, sganciarsi dal contenuto stesso dei singoli 'benefici' ed assumere nell'ordinamento un valore costitutivo e permanente, come è ad esempio il senatore Menenio a confermare testualmente: «Non credo ci sia più bisogno di dilungarsi sui δίκαια … la στάσις si risolve con i φιλάνθρωπα» [167]. Menenio può dire così perché, a questo punto conclusivo del dibattito, si è chiarito che esistono due piani diversi: quello degli ἔργα, delle risoluzioni concrete, e quello dei fondamenti relazionali.

La φιλανθρωπία è in Dionigi il valore che mette a confronto i legami tradizionali ispirati a modelli paternalistici con quelli basati sul reciproco riconoscimento. Dopo l'episodio riconciliativo, infatti, i senatori vorrebbero ancora una volta provare a mostrarsi «come padri che legiferano i più saggi provvedimenti nei confronti dei figli» [168], ma allora subito i plebei riprendono ad abbandonare la città, cercando rifugio altrove: cercano all'estero la rivendicata «speranza di ottenere benefici» ἐλπίς φιλανθρώπων [169], dimostrando così ai patrizi che i vecchi tempi sono terminati. Dopo la riconciliazione, infatti, hanno ormai esperito il nuovo 'valore' della φιλανθρωπία e pretendono, quindi, di fondare su quello una nuova base di legittimità.

---

[167] *AR* 6.83.3: περὶ μὲν τῶν δικαίων οὐδὲν ἂν οἰόμεθα δεῖν … ἐφ' οἷς δὲ φιλανθρώποις διαλῦσαι τὴν στάσιν οἰόμεθα δεῖν.

[168] *AR* 7.18.2: ὥσπερ σωφρονέστατα πολιτευόμενοι πρὸς τοὺς υἱοὺς πατέρες.

[169] *AR* 7.18.2-3.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Quest'ultima è esemplificata da Dionigi da un quesito concreto, il quale non avrebbe avuto senso prima della secessione: di fronte all'acquisto di grano a spese pubbliche, deve o no il popolo partecipare alla definizione dei *criteri* (vendita, distribuzione gratuita, prezzo politico) con cui tali rifornimenti vengono poi utilizzati? Dati gli accordi presi, dice Dionigi, persino alcuni senatori ritengono che sia bene «mettere al centro l'argomento e che ci si convochi a discutere insieme a loro [i plebei], in comune, su cosa convenga fare» [170].

Per affermare questo, ad essere mutata rispetto a prima è la vera e propria 'auto-percezione' di cosa debba essere una comunità, la quale di fatto adesso tende a rompere il legame tradizionale basato sulla 'mutualità del bisogno', quello per cui Romolo aveva imposto la divisione tra «ricchi» e «poveri», in modo che i secondi si sentissero legati ai primi a fronte però di una subordinazione gerarchica. Dopo il Monte Sacro, come abbiamo già descritto, Dionigi pretende che si sia costruita, concorrente con la prima, una sorta di 'mutualità della partecipazione', dove le parti – sia pur intese nelle rispettive identità collettive – si riconoscono liberamente afferenti agli stessi contesti 'comuni' che li riguardano entrambi e, dunque, vanno insieme discussi.

Per mettere il discorso in questi termini, però, Dionigi deve affrontare una serie di argomenti spinosi, laddove il racconto tradizionale – che è più probabilmente quello che leggiamo in Livio – non si adatta spontaneamente a questo concorso 'paritario' tra plebei e patrizi ma, nonostante il Monte Sacro, continua a negare alcune prerogative, tra cui quella che sia ai tribuni concessa la libertà di intervenire, se non per difendere un plebeo.

Dionigi conosce questo tema negli esatti termini in cui lo conosce anche Livio [171] e non lo nega, quando ammette: «null'altro il senato aveva concesso ai tribuni [sul Monte Sacro], se non aiutare i plebei trasgressori» [172].

Eppure, questo problema non gli impedisce di mantenere in piedi la costruzione politologica che conosciamo. E la soluzione da lui trovata passa *proprio* per l'accezione del termine φιλανθρωπία, quale si manifesta in riferimento alla condanna di Gneo Marcio Coriolano di fronte all'assemblea plebea. A Dionigi, infatti, il più ampio potere dei tribuni serve a mettere a contrasto la δίκη tradizionale con la φιλανθρωπία, per poi esaltare quest'ultima.

---

[170] *AR* 7.15.1.

[171] Liv. 2.35.3: *Contemptim primo Marcius audiebat minas tribunicias: auxilii, non poenae ius datum illi potestati, plebisque non patrum tribuno sesse.*

[172] *AR* 7.17.1: μηθὲν γὰρ ὑπὸ τῆς βουλῆς συγκεχωρῆσθαι τοῖς δημάρχοις ἔξω τοῦ βοηθεῖν τοῖς ἀδικουμένοις τῶν δημοτικῶν.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Abbiamo infatti già osservato come, in assenza di motivazioni storicamente più fondate, Dionigi tenta di far comprendere al lettore la necessità di arrestare Coriolano a causa dell'offesa procurata da parole che sono da ritenersi inammissibili, proprio perché contrarie al riconoscimento della controparte: aspetto questo sancito in modo categorico dagli episodi del Monte Sacro. Ma è proprio la violazione di Coriolano che fa risaltare, manifestando il suo 'contrario', il senso più peculiare dell'accezione che la φιλανθρωπία viene ad assumere in Dionigi. Nel suo terribile e appassionato *Discorso* [173], infatti, Coriolano accusa la plebe di «annientare l'aristocrazia», di «farsi padrona della comunità», di «aver stracciato i contratti», di aver «annullato le leggi» [174]. Coriolano dice questo come se il Monte Sacro non ci fosse mai stato: nessun accordo avrebbe avuto luogo, solo lo spadroneggiare della plebe. Ogni relazione patrizio-plebea viene da Coriolano negata. Persino la legge sull'inviolabilità dei tribuni, cui pure il senato aveva acconsentito, viene interpretata piuttosto come un provvedimento che «toglie persino la parola alle nostre azioni, proibisce la libera espressione e la punisce con la morte» [175]. Coriolano interpreta qui l'opinione di chi non può separare la libertà dai legami tradizionali: essi impongono al plebeo naturale sudditanza al patrizio, così impedendo a quest'ultimo di riconoscere nell'altro un interlocutore alla pari. In questa appassionata pagina, Dionigi rigira il coltello nella piaga della cultura tradizionale romana: essa si dimostra incompatibile con il suo progetto, perché concepisce la dualità sociale come fondativa, ancorché discriminatoria. Mentre Coriolano parla, l'autore greco commenta: «ma queste parole non gli portarono fortuna; al contrario, furono proprio queste la sua rovina» [176]. Coriolano giunge al punto di sostenere che se i senatori seguissero i suoi consigli sarebbero «i primi a violare i giuramenti» [177]. Ma sostiene (*ad loc.*) anche che è proprio tale giuramento ad essere contro la tradizione, perciò violarlo non «rende [i senatori] colpevoli di fronte agli dèi», ma anzi essi «proprio facendo l'interesse» che è il loro, compiono i τὰ δίκαια. Ed eccoci finalmente al punto: abbiamo già visto come, in Dionigi, i τὰ δίκαια si oppongono ai τὰ φιλάνθρωπα [178].

---

[173] *AR* 7.22-24, che si può confrontare proficuamente con il più sintetico *Discorso di Coriolano* in Liv. 2.34.9-11.

[174] *AR* 7.22.1: καταλύσων τὴν ἀριστοκρατίαν … πάντων αὐτὸς ἐσόμενος τῶν κοινῶν κύριος … διαφθείραντι τὴν περὶ τὰ συμβόλαια … ἀνελόντι νόμους.

[175] *AR* 7.22.2: ἀφαιρεῖται καὶ τὸν λόγον ἡμῶν ἅμα τοῖς ἔργοις θάνατον ἐπιτιθεὶς ζημίαν τοῖς ἐλευθέραν φωνὴν ἀφιεῖσι.

[176] *AR* 7.21.4: οὐ μὴν εὐτυχοῦς γε διὰ ταῦτα, καταστροφῆς ἔτυχε.

[177] *AR* 7.23.1: πρότεροι καὶ παραβαίνειν τοὺς ὅρκους.

[178] *AR* 6.83.3: περὶ μὲν τῶν δικαίων οὐδὲν ἂν οἰόμεθα δεῖν … ἐφ᾽ οἷς δὲ φιλανθρώποις διαλῦσαι τὴν στάσιν οἰόμεθα δεῖν. Non a caso il paladino dei τὰ δίκαια in Dionigi è Appio

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

L'abbiamo già visto: di fronte alla minaccia di impedire con azioni fisiche agli altri di parlare, i tribuni non possono fare a meno di pensare che l'equilibrio del Monte Sacro è messo in pericolo e così Dionigi motiva l'arresto di Coriolano. Di conseguenza, il seguito dell'episodio scarica solo su costui la colpa, mentre invece salva la comunità, che lo condanna.

In più, Dionigi isola la posizione di Coriolano quando vi costruisce, proprio a fianco, un'alternativa nei «misurati discorsi e *filantropiche* promesse» [179] del console Minucio [180]. L'intervento conciliante di quest'ultimo scongiura che la vicenda precipiti nella «guerra civile» e, d'altra parte, concede proprio ciò che Coriolano si ostinava a negare, il grano a prezzo ribassato: «[i senatori] sono ormai pronti: quanto alla vendita del grano, faranno a voi il prezzo che volete» [181]. A quel punto, nemmeno gli altri senatori difendono ulteriormente Coriolano: l'uomo è condannato, ma l'accordo patrizio-plebeo è salvo, proprio grazie alla φιλανθρωπία. Il console Minucio, dopo la sentenza, così conclude davanti ai plebei: «nessuno dei φιλάνθρωπα vi è stato tolto dal senato, perciò degnatevi, plebei, di deporre il vostro odio e smettetela di avercela con noi» [182]. Dionigi fa di tutto per manifestare che i plebei non avrebbero più perseguito Marcio, se non avesse egli continuato, lui solo, a rifiutare il «patto», anche quando il corpo civico pare ormai riappacificato e il ruolo dei tribuni riconosciuto. Questo è un dato narratologico irrilevante, naturalmente, per la vicenda di Coriolano, personaggio del quale è in discussione la stessa esistenza storica; ma è al contrario di somma importanza per comprendere il messaggio dello scrittore, che i suoi contemporanei potevano e *dovevano*, a suo avviso, recepire. La φιλανθρωπία è per lui la disponibilità al «beneficio», ma in riferimento a un «ordine» che la pre-viene e la giustifica: si prestano garanzie in quanto ci si riconosce parti reciproche dello stesso contesto.

Sia chiaro infine che la tradizione narrativa sulle lotte plebee – che noi leggiamo senz'altro in Livio – dava tutt'altra interpretazione a questi episodi, ma si tratta di un ulteriore discorso e ne riparleremo quando andremo a confrontare più da vicino il nostro autore con Livio. Qui ci occupiamo soltanto della φιλανθρωπία in Dionigi e, in riferimento a questo specifico tema, abbiamo voluto analizzare il testo da vicino, per capire l'idea che l'autore ha maturato di questo concetto. Vediamo adesso di confrontare questa

---

Claudio: *AR* 5.66.2; 6.24.1; 6.60.2; 6.61.1, mentre ad esempio Menenio ai δίκαια preferisce esplicitamente i τὰ προσήκοντα (*AR* 6.55.3), o i τὰ μέτρια (*AR* 6.71.3).

[179] *AR* 7.33.1: τῇ τε μετριότητι τῶν λόγων καὶ τῇ φιλανθρωπίᾳ τῶν ὑποσχέσεων.

[180] *AR* 7.27-32.

[181] *AR* 7.29.2: καὶ νῦν βεβαιοῦντες, τοῦ δὲ σίτου τὴν διάπρασιν ὡς ἂν ὑμῖν ἅπασι δόξῃ ποιησάμενοι.

[182] *AR* 7.30.4.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

idea con ciò che gli altri autori antichi greci avevano di questo termine. Si potrà allora apprezzare ancora di più quanto la concezione di Dionigi sia originale nel panorama letterario.

3.3.2. *Tra amore e narcisismo: la casistica della φιλανθρωπία*

Il termine φιλανθρωπία arriva fino a Dionigi dopo un lungo percorso: la tragedia greca, la riflessione filosofica e l'impiego retorico. La caratteristica peculiare di questa parola è che, fin dalle prime manifestazioni, indica che è si è fissata una dimensione di genere non solo nella definizione (ἄνθρωπος, rispetto ad ἀνήρ, è di per sé una parola che indica il genere e non l'individuo), ma anche nelle interazioni. Già in Omero compare l'utilizzo della parola ἄνθρωπος per indicare l''umanità' [183], o una parte specifica di essa. Ma quando è espressa in termini generali e non circostanziati a un singolo personaggio, l''umanità' di Omero riguarda una concezione solo teoretica, non destinata a suscitare emozioni. Invece, se qualcuno deve o può essere 'amato', 'odiato', ecc., esso non è un ἄνθρωπος, ma è un ἀνήρ [184]. Che un''idea di uomo' possa essere meritevole di considerazione emotiva ed empatia, la quale si aggiunga alla riflessione filosofica sul 'che cos'è l'uomo', nulla di simile troveremmo in Omero. La prima attestazione di una rinnovata attenzione agli aspetti esistenziali del temine 'uomo' è invece indagata nel *Prometeo incatenato* di Eschilo [185]. Qui l''amore per il genere umano' è attribuito a Zeus e, piuttosto, si tratta di un amore negato: Zeus avrebbe anche voluto amare gli uomini, ma la colpa di Prometeo lo ha distolto da

[183] Per distinguere, ad esempio, i mortali dagli immortali: *Il.* 5.552, oppure gli uomini dell'est da quelli dell'ovest: *Od.* 8.25. Omero è il primo indagatore 'scientifico' del comportamento 'umano', nel senso che contraddistingue gli uomini, cf. Petersmann 1981, 43-68.

[184] Ad esempio Pindaro: *Nem.* 8.41-42 vuole lodare i φίλων ἀνδρῶν, ma quando riflette sull'umanità in senso oggettivo, dice *Pyt.* 8.95: σκιᾶς ὄναρ / ἄνθρωπος.

[185] Aesch. *Prom. inc.* 1.10-11: φιλανθρώπου δὲ παύεσθαι τρόπου; 28-30: ἐπηύρω τοῦ φιλανθρώπου τρόπου. L'uomo di Eschilo non deve essere amato dagli dèi, perché è il μάθος che deve liberarlo: finché vive nel solco che gli dèi hanno tracciato per lui, egli non può 'apprendere'. Cf. Marenghi 1957, 83-94. Prometeo non può essere amato non solo però in quanto 'uomo', ma perché abusa, a sua volta, di una sua propria 'divinità', cf. Said 1985, 188-195. Non solo gli dèi non si interessano degli uomini, come suppone Lloyd-Jones 2003, 49-72, ma l'uomo di Eschilo non accetta di avere un ruolo organico nel progetto divino, *perciò* qualsiasi possibilità di relazione tra i due risulta impossibile. È precisamente questa la visione che Platone cercherà di contestare nel *Protagora*, dove si occuperà del mito di Prometeo per mostrare, contro il sofista Protagora, che la divinità dell'uomo non per sua natura lo porta a cedere all'apparenza, ma lo chiama invece a una elaborata e impegnata integrazione nella realtà *oltre* i sensi, cf. Ferrarin 2000-2001, 289-319.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

questo sentimento. La φιλανθρωπία / «amore *verso* l'uomo» si presenta allo spettatore come un amore impossibile. L'uomo ne è di fatto indegno: la sua condizione di chi vive in mezzo agli stenti lo rende assai poco 'amabile' e, in aggiunta, è anche trasgressore degli obblighi divini. Il temine si affaccia al pensiero occidentale nel suo negativo: «l'amore *per* l'uomo» è qualcosa che *non è* possibile ottenere, un limite al desiderabile. Gli dèi volevano che gli uomini rimanessero ferini, senza agricoltura e senza città, nel qual caso li avrebbero 'amati'. Ma gli uomini hanno disobbedito, si sono dati una civiltà e allora 'amarli' è impossibile. Tra umano e divino è segnato un rapporto ispirato dalla tensione di chi vuole riconciliarsi e chi nega tale riconciliazione: da questo derivano i 'mali' che gli uomini sono costretti a subire. L'uomo compete con il dio, ma osa farlo senza averne le credenziali. Perciò, non può ispirare alla divinità sentimenti positivi.

In seguito, il significato della parola subisce uno slittamento di senso, da amore (negato) del dio verso l'uomo ad amore dell'uomo per la sua stessa umanità. Nell'*Eutifrone*, Socrate viene accusato di aver innovato la religione, perché va dicendo in giro che «ognuno ha un suo dio dentro di sé» [186]. Socrate spiega che se essere φιλάνθρωπος è una possibilità del dio, tanto più può esserlo l'uomo, poiché anche lui possiede a sua volta una scintilla divina. Socrate non può non amare il divino che è dentro ognuno degli altri uomini, in quanto anche gli dèi amano il «sacro» ὅσιον che si manifesta nell'uomo e spiega così la necessità di non tenere la conoscenza per sé, ma vuole insegnare agli altri a conoscere se stessi, perché tale «sacralità» venga messa in evidenza. La φιλανθρωπία viene dunque a rispecchiarsi in una θεοφιλία, l'amore per il «divino», che stavolta però è *dentro* di sé: come gli dèi amano il «bene» che scorgono nell'uomo, così anche Socrate può amare gli altri uomini, perché ha imparato a scorgere il «bene» che è in essi.

E così Platone riabilita ad un tempo tutta la relazione tra umano e divino: né gli dèi né gli uomini possono odiare 'tutto' l'uomo, perché in esso c'è *pure* qualcosa di divino. Ma ciò significa che il rapporto tra uomo e dio, nella città di Socrate, si è modificato rispetto alla tradizione di un Eschilo e di un Omero. Socrate ed Eutifrone pensano a un dio che non considera più l'uomo sempre in-capace di obbedirgli, bensì lo ritengono capace, almeno talvolta, di poter aspirare a tendere al divino. Non tutte le azioni dell'uomo sono misere e mortali, irrevocabilmente separate dalle intenzioni divine: vi è una «sacralità» che, uomo *e* dio, possono condividere [187]. Eutifrone pensa

[186] Plat. *Eutyfr.* 3b: τὸ δαιμόνιον φῇς σαυτῷ ἑκάστοτε γίγνεσθαι.

[187] L'*Eutifrone* è il dialogo dedicato a ciò che si può definire ὅσιον, se esso sia qualcosa di per sé, o se invece sia necessario immaginare una qualche autorità arbitraria che lo determini. Platone lascia in sospeso questo dilemma, non concludendo il ragionamento di

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

che gli dèi si interessino del suo comportamento (testimoniare in tribunale) e lo approvino. Ancora di più: Eutifrone pensa che l'approvazione divina corrisponderà anche a quella del giudice terreno, che egli è andato ad incontrare in tribunale. Il «sacro» verrà quindi tradotto in termini di «legge». È quindi accantonato il sentimento per cui la giustizia umana è solo «arroganza» agli occhi degli dèi. La naturale 'bontà' dell'uomo si testimonia nella acquisita capacità, da parte sua, di far corrispondere 'giustizia umana' a 'giustizia divina'. Di conseguenza Socrate può porsi, solo a patto di questa corrispondenza, la domanda di 'cosa sia la giustizia in sé'. Può farlo, perché si è convinto che sia gli dèi che gli uomini condividano la *stessa* giustizia. Il termine medio grazie al quale è possibile questo cambiamento di prospettiva è la «città», nella declinazione delle sue leggi. Nemmeno per un attimo Eutifrone sospetta che il giudice possa non condividere la sua idea, umana e divina insieme, di «giustizia». Né Socrate, quando si sente accusato, esita ad accorrere dal magistrato, per giustificarsi. La «città» ha fornito a questi due amici, sia pur per vie diverse, lo stesso orientamento a credere che anche l'uomo, non solo il dio, possa comprendere ed applicare la giustizia. Si deve naturalmente discutere su cosa sia infine, questa giustizia: ma che essa possa esistere non dubitano né Socrate, né Eutifrone. L'incomunicabilità tra umano e divino, propria di Eschilo, è stata abbandonata.

Questo rovesciamento si trova rispecchiato in quella che uno studioso moderno [188] della φιλανθρωπία rileva come passaggio – per quanto non privo di oscillazioni, che lo stesso studioso evidenzia – dal senso attivo a quello passivo del termine φιλάνθρωπον. L'autore che segna il passaggio è per lui Aristotele [189]. Qui la φιλανθρωπία è accostata a tutta una serie di altre virtù [190], che hanno a che fare con l'elemento dell'«empatia» ἐλεητικὸν per i casi altrui. Chi prova 'compassione', va oltre le eventuali colpe imputabili

---

Socrate a fine dialogo, il che ha ulteriormente complicato l'interpretazione che li studiosi hanno dato dell'opera. Ovviamente, non entreremo affatto in questa problematica, che ci porterebbe lontani dal nostro oggetto. Tuttavia, per un ragguaglio Celada Balanti 2009, 45-73; Diehl 2006, 147-167.

[188] Montmollin 1965, 15-23, che analizza in particolare Arist. *Poet.* 52b.38; 53a.2-3; 56a.21.

[189] Altri passi aristotelici presi in considerazione: Arist. *de Virt.* 1250b 5.5; 1251b 7.6; *Rhet.* 2.13.15.

[190] L'autore moderno si esprime in termini di «engagement psychologique» (Montmollin 1965, 23). Nello specifico, non è il caso di essere troppo rigidi sull'interpretazione di Arist. *Poet.* 52b.34-53a.12 (1452b-1453a). Se da un lato Aristotele pare separare il φιλάνθρωπον dall'ἔλεος, individuando un caso in cui può esistere l'uno senza l'altro, in realtà non li sta separando che nella specifica contingenza di questo passo. Il senso complessivo del passo, circoscritto alle emozioni 'teatrali', vuole significare soltanto che un più complessivo sentimento del 'tragico' fonde in qualche modo – e, forse, anche in grado diverso – tutti e tre i sentimenti: φιλάνθρωπον, ἔλεος e il φόβος.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

al prossimo, in nome di una comune 'traccia di somiglianza' che i casi altrui lasciano su di sé: φιλόφιλον καὶ φιλόξενον καὶ φιλόκαλον, insomma tutto ciò che possa esaltare la positività del 'diverso', indipendentemente dalle forme che assume. Si parla di una virtù che si segnala per l'autenticità: infatti Aristotele mette in guardia dalla versione formalistica della φιλανθρωπία, solo apparente [191]: ulteriore segno che la filantropia aristotelica non è una invenzione letteraria, ma doveva trovare riscontro e comprensione precisa nella cultura attuale [192].

Anche per Demostene la φιλανθρωπία è attenzione all'altro, in funzione della comune 'umanità'. Si aggiunge però che, manifestandosi essa come qualità relazionale, è dotata di entrambi gli aspetti: stima *per* l'altro, ma anche approvazione *da parte* dell'altro. Ad esempio, se da un lato gli paiono φιλάνθρωποι gli Ateniesi, in quanto si preoccupano di ciò che accade agli altri Greci e, viceversa, chiama φιλάνθρωπος anche se stesso, quando trova il coraggio di consigliare i suoi concittadini per il meglio [193]; dall'altro sono definiti εὔνοια καὶ φιλανθρωπία [194] i sentimenti di benevolenza che il popolo dovrebbe nutrire nei suoi confronti, lode accostata anche al «merito» τιμή, dunque una variante della «predilezione» per una sorta di comunanza degli interessi e delle condizioni. Ma φιλανθρωπία è anche quella, supposta come 'falsa', di Filippo, il quale mostra di stimare la libertà di Atene, mentre invece sta infierendo contro una ad una le città di Grecia e che quindi va a corrispondere con la φιλανθρωπία προσποίητος, la benevolenza «solo formale» di cui parlava Aristotele [195]. Di conseguenza, è 'falsa' φιλανθρωπία l'atteggiamento di rispetto che Filippo riserva all'ambasciatore Eschine, venutogli a chiedere i termini di una eventuale pace, cui Demostene non crede [196].

---

[191] Arist. *de Virt.* 1251b 7.6: φιλανθρωπία προσποίητος. Stessa accezione anche in Isoc. *Ant.* 15.133.

[192] Non, quindi, uno «slogan rhétorico-politique», qualità che D. de Montmollin (1965, 20) attribuisce ad altri composti in φιλο- che figurano in auge tra i retori del IV sec. a.C.: φιλόπολις φιλόδημος φιλαθήναιος.

[193] Dem. *Exord.* 16.1; 23.1.

[194] Dem. *Cor.* 18.5; 209; 231; 298; 316.

[195] Probabilmente da ricondurre a questo utilizzo polemico del termine è l'accezione nel senso di 'favore personale', che si riscontra in Eschine (Esch. *Tim.* 1.171), dove l'oratore indica in un allievo l'oggetto di φιλανθρωπία da parte di Demostene. Nell'utilizzare una virtù di evidente dimensione pubblica in ambito privato e personalistico, Eschine sta probabilmente facendo uso di sarcasmo: egli sta schernendo Demostene, paragonando la nobiltà della virtù, la cui dimensione è in effetti sempre espressa in ambito pubblico, alla ignobiltà del plagio personale. Questo temere, o esorcizzare la 'falsità' della virtù, è comunque segno che la sua autenticità è ritenuta della massima importanza da parte degli uditori.

[196] Dem. *Leg.* 19.102; 140.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

E quindi il 'merito' viene ad assumere un ruolo preciso anche nelle relazioni internazionali: la φιλανθρωπία implica che sia chi la manifesta sia chi ne è oggetto facciano qualcosa di 'reciproco' e quella di Filippo diventa argomento di discussione discriminante per prediligerne l'alleanza e anche Eschine, nelle sue orazioni, indica la φιλανθρωπία come virtù utile alla diplomazia [197], in quanto impone alle 'parti' di parlarsi. Sembra potersi desumere che un contegno ispirato alla φιλανθρωπία sia generalmente atteso da parte dei sovrani, quando si tratta di avere a che fare con degli ambasciatori. In tal senso è accostato alla «magnanimità» μεγαλοψυχία, ovvero a un atteggiamento orientato all'ascolto e all'accordo, che in latino si traduce letteralmente, con *magnitudo animi*, o con *gratia*. Come nel caso di Filippo, la virtù ha il suo opposto nella «crudeltà» ὠμότης, di chi infierisce sul nemico, come i Tebani con Orcomeno, oppure nel «disprezzo» φθόνον che i giudici devono riservare al colpevole [198].

Già in Demostene si riscontra poi anche la accezione di provvedimento a favore dei sudditi: sono definiti gesti di φιλανθρωπία una esenzione fiscale da parte di Atene, o un'esenzione da una multa [199]. Nella Atene di IV secolo esistono inoltre delle libere associazioni che si propongono qualche fine di pubblico interesse e Demostene le definisce «comunanze» κοινωνίαι, ma anche φιλανθρωπίαι [200].

Il luogo più significativo di cosa questa parola significhi per Demostene è nella prima orazione contro Aristogitone. In questa, Demostene vuole contrapporre il comportamento di quello che ritiene alla stregua di un evasore fiscale alla consueta (e attesa) φιλανθρωπία dei cittadini ateniesi. In questa orazione l'autore la spiega così: i cittadini condividono senz'altro «legami di natura» ma, in più a questo, condividono un luogo dove «voi, da consanguinei, abitate ognuno in casa propria, dunque in una città che è di tutti» [201].

Con questa definizione, l'autore riesce a legare l'aspetto più universalistico del termine a uno più precisamente politico. L'«abitare in privato ognuno la sua casa, ma in pubblico abitare la città» definisce la συγγένεια, più che come un legame 'etnico', piuttosto come «essere nati nello stesso *luogo*». La φιλανθρωπία è dunque il legame che unisce queste persone e che, per questo, rivendica alcune regole comunitarie, che l'evasore Aristogitone avrebbe invece violato. Abbiamo visto come altrove, anche per lo

---

[197] Aesch. *Legat.* 2.15.

[198] Dem. *Lept.* 20.109; 165.

[199] Dem. *Mid.* 21.12; *Tim.* 24.51.

[200] Dem. I *Arist.* 25.51; 86-87.

[201] Dem. I *Arist.* 25.51; 86-87: τῇ τῆς φύσεως πρὸς ἀλλήλους … αἱ συγγένειαι τὰς ἰδίας οἰκοῦσιν οἰκίας, οὕτω τὴν πόλιν οἰκεῖτε δημοσίᾳ.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

stesso Demostene, la φιλανθρωπία assuma caratteristiche meno rigidamente comunitarie, ma possa aprirsi anche a più ampie dimensioni dello scambio relazionale umano. Tuttavia, questo (I *Arist.* 86-88) è il luogo dell'opera demostenica dove il significato viene più approfondito: φιλανθρωπία significa che giovani e anziani, anche se sono 'diversi' per natura, siccome condividono la stessa città, «tutto ciò che la loro diversa natura comporta, per loro va bene» [202]. Si tiene in conto che, all'interno della città, i comportamenti o le condizioni sono le più diverse. Ma, affinché si realizzi la «concordia» ὁμόνοια e una «comunità» κοινὴ «origine di ogni bene» [203], bisogna vicendevolmente approvarsi, anche nella diversità di condizione. La diversità è dunque ricompresa in una sorta di 'sentimento' della con-vivenza. Questa con-vivenza da tutti accettata obbliga i partecipanti a non superare certi limiti, di solito incarnati nelle «leggi», altrimenti decade: con Aristogitone sarebbe successo esattamente questo.

Per concludere sull'utilizzo del termine φιλανθρωπία presso gli oratori attici, giova sottolineare che, anche quando è espresso sotto le spoglie di 'sentimento' o 'emozione', esso si impiega tutto nella dimensione pubblica e civile, ovvero è inteso come riferimento assiologico positivo da utilizzare come stimolo all'ascolto di istanze sociali e politiche, *non* individuali. Non indica soltanto una generica «compassione» o «tolleranza», che potrebbe essere attribuita anche a qualcuno le cui azioni non si condividono, ma si accettano. Al contrario, gli oratori attici utilizzano φιλανθρωπία per indicare, nella persona che stanno indicando, un comportamento orientato ora alla comprensione, ora alla giustizia, ora alla gentilezza, ma *sempre* utile alla comunità nel suo insieme. Non è solo (o forse: non è ancora) 'amore dell'uomo' in senso intellettuale, al di là di ogni circostanza concreta: è invece la gradita'percezione' di scoprire che qualcuno si comporta in modo 'conforme' a un costume socialmente approvato da quelli ritenuti «i connazionali» συγγένειαι, perché «nati nello stesso luogo». Oppure, in un'altra accezione alla pari di questa, quando il termine è attribuito a una legge, o a un'associazione, φιλανθρωπία indica la positività di tale legge e associazione in ordine ad una funzione benefica, generalmente approvata dalla comunità. Non esiste una parola in italiano che possa tradurre questo concetto in modo preciso: è comunque importante tener presente che siamo di fronte non a una qualità 'morale' relazionata all'individuo, ma 'sociale' relazionata alla comunità. Nei retori, il consenso e la conformità ai costumi consueti della comunità è il criterio base per decidere cosa è φιλάνθρωπος e cosa non lo è.

---

[202] Dem. I *Arist.* 88: ἐκ δὲ τούτων γίγνεταί τε πάνθ᾽ ἃ φέρουσιν αἱ φύσεις καὶ καλῶς γίγνεται.

[203] Dem. I *Arist.* 89.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Come si vede, l'oratoria civile presenta un arco di significati sensibilmente diverso da quello che si riscontrava nell'*Eutifrone* di Platone, legato quest'ultimo a un'esperienza teoretica della comune partecipazione al 'genere umano' come legame naturale e divino. Sebbene poi questa accezione più universale, prevalente anche in Aristotele (i giovani che sono φιλάνθρωποι con gli anziani, *Rhet.* 2.13.15), si sia affermata di più nella cultura occidentale (specie cristiana), è per lo meno possibile che la comunità ateniese di IV secolo le preferisse la versione 'sociale' che si è detta, propria dei retori.

Il punto di contatto tra le due accezioni, quella platonica e quella demostenica, è la positività agli occhi degli dèi e degli uomini. E difatti, Senofonte nell'*Economico* [204] indica la φιλανθρωπία come attributo dell'agricoltura, in quanto l'arte agricola «è la più amata dagli dèi e dagli uomini, perché la più utile ad essi e la più facile da applicare». Fare un «bene» che riscuote l'approvazione di tutti è la più ampia accezione del φιλάνθρωπος.

Su questo termine, Senofonte è inoltre testimone di un suo utilizzo di rilevanza pubblica. Narra infatti un processo capitale probabilmente tra i più famosi della storia occidentale: quello agli ammiragli ateniesi dopo la battaglia delle isole Arginuse, processo al quale lo storico ha probabilmente assistito (e votato) di persona. La famigerata questione riguarda l'accusa ai generali, i quali avevano portato Atene ad una ammirevole vittoria navale. Tuttavia, li si accusa per il fatto che, durante l'inseguimento del nemico dopo la battaglia, avevano trascurato di salvare i naufraghi (ateniesi) di alcune navi affondate. In questa sede non sarà possibile approfondire i controversi dettagli, ma a noi il passo interessa perché uno dei difensori, nell'estremo tentativo, miseramente fallito, di salvare questi, che sentiva piuttosto eroi di patria che non omissori di soccorso, prova a manifestare davanti a tutti una lettera che, egli dice, i generali tenevano pronta, anche se poi non l'avevano di fatto spedita, per segnalare al popolo in patria che essi i soccorsi ai naufraghi in realtà li avevano pure mandati, con tanto di nomi dei capitani che dovevano occuparsene, ma che una terribile tempesta non aveva concesso di compiere alla fine l'impresa. Li si voleva ancora condannare dopo una tale testimonianza, così dice il difensore, di φιλανθρωπία [205]? La mossa difensiva, narra Senofonte, non ottiene però l'effetto sperato: il popolo, infatti, poco prima aveva sentito l'accusa parlare di un'*altra* lettera che diceva

[204] Sen. *Oec.* 15.4: τὴν φιλανθρωπίαν ταύτης τῆς τέχνης γεωργίας ἀκούσῃ. τὸ γὰρ ὠφελιμωτάτην οὖσαν καὶ ἡδίστην ἐργάζεσθαι καὶ καλλίστην καὶ προσφιλεστάτην θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις.

[205] Sen. *Hell.* 1.7.18: εἶτα νῦν τὴν αἰτίαν κοινὴν ἔχουσιν ἐκείνων ἰδίᾳ ἁμαρτόντων, καὶ ἀντὶ τῆς τότε φιλανθρωπίας νῦν ὑπ' ἐκείνων τε καί τινων ἄλλων ἐπιβουλευόμενοι κινδυνεύουσιν ἀπολέσθαι;

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

tutt'altro – nemmeno questa però effettivamente mai inviata – dove però della φιλανθρωπία segnalava piuttosto l'incuranza. Questo dettaglio fa sospettare agli uditori che si voglia sviare il discorso da entrambe le parti, adducendo documentazioni fasulle.

In questa sede quello che è *realmente* avvenuto alle Arginuse non interessa affatto. Valga però l'esempio a dimostrare come la φιλανθρωπία potesse essere comunque ritenuta rilevante persino in ambito penale, qualora si fosse riusciti ad avvalorarne l'applicazione.

Dopo l'età classica il termine sembra inabissarsi – tranne in Dionigi e in Diodoro, tuttavia – per poi risorgere in età imperiale. La ritroviamo ad esempio in un breve frammento di Clemente di Alessandria [206], quindi un autore del medio impero, ancora non troppo lontano dalla temperie ellenistica, ma già non più del tutto integrato in essa, dato il professato cristianesimo. Tuttavia, è assai probabile che egli derivi la sua definizione di φιλανθρωπία da qualche autore stoico, per cui allora la definizione risalirebbe ad ambienti non poi così tanto lontani da quelli che abbiamo già descritto. Come spesso accade con gli elenchi di definizioni tarde, esse stesse si giustificano proprio come descrizioni di 'parole difficili'. Significa che, quando vengono raccolte, lo sono con la motivazione che i parlanti del periodo potrebbero avere qualche dubbio sul loro esatto significato, o intenderle in un senso corrente che è diverso da quello che l'autore vuole comunicare. Le spiegano, perché non le comprendono più. Abbiamo già visto, del resto, come il significato che di φιλανθρωπία dava Platone fosse già leggermente diverso da quello del suo più o meno contemporaneo Senofonte e, più tardi, anche Demostene. Tanto più uno slittamento potrebbe essere intervenuto in questo caso.

A Clemente, scrittore cristiano, in realtà il termine che davvero interessa in questo luogo non è poi nemmeno il nostro, bensì quello, già biblico, di «comunione» ἀγάπη. Nella Bibbia, l'ἀγάπη è un affetto preferenziale che implica da un lato un rapporto bilaterale profondo, dall'altro una sorta di comunità di vita e di razionalità comunicativa, come del resto Clemente non manca di affermare: per quanto difficile possa sembrargli la parola, tenta di trovargli degli agganci in varie tipologie di relazioni umane positive. Accostare questo sentimento alla φιλανθρωπία è forse troppo. E tuttavia egli trova il modo di farlo, sostanzialmente perché individua un termine medio tra i due concetti, che è quello di χρῆσις, «frequentazione, relazione».

---

[206] *SVF* 3.292.4 p. 72 = *Strom.* 2.450 Pott: ἥ τε φιλανθρωπία· φιλικὴ χρῆσις ἀνθρώπων ὑπάρχουσα. ἥ τε φιλοστπργία φιλοτεχνία τις οὖσα περὶ στέρξιν φίλων ἢ οἰκείων. στέρξις δ' αὖ τήρησίς ἐστιν εὐνοίας ἢ ἀγαπήσεως. ἀγάπησις δὲ ἀπόδεξις παντελής. δι' ὁμόνοιαν ἐπιστήμην οὖσαν κοινῶν ἀγαθῶν.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Da come è posizionato il frammento si comprende che Clemente sta compilando da vari autori più definizioni accostandole tra loro, tutte che riguardano il modo positivo di trattare gli altri. Un buon cristiano, ci racconta Clemente, deve saper trattare con i suoi commensali (ἐκτένεια ἑταίρων), con gli stranieri (φιλοξενία) e con gli uomini in generale (φιλανθρωπία), amici e parenti (φιλοστοργία). A ognuno, però, spetta una sfumatura diversa: al commensale spetta «una parola amichevole ed empatica, secondo retta ragione»; agli uomini in generale, «l'amichevole trattamento che spetta a tutto il genere umano», ad amici e parenti «la sollecitudine che si richiede all'affetto». Si noti però che, in tre casi su quattro, le definizioni ricalcano i nomi che vanno a definire: φιλανθρωπία → ἄνθρωπος e φιλοστοργία → στέρξιν; φιλοξενία → ξένων. È questo probabilmente un segno che, a parte la frase sui commensali, su queste altre tre definizioni Clemente non sa molto più che la parola stessa: e tuttavia, sa che questi termini hanno tutti a che fare con la χρῆσις. Rimane quindi il dubbio se egli, a parte il commento sui commensali, abbia davvero preso queste definizioni da un manuale stoico o non le abbia elaborate per conto suo. Però senz'altro le riconosce tutte come qualità relazionali: virtù 'sociali', non 'morali', nel suo caso anche ispirate ad una più generica razionalità formale.

Forti anche di questa aggiunta all'analisi, che implicava un breve salto cronologico in avanti, veniamo adesso all'impiego del termine in Diodoro Siculo, che è, oltre a Dionigi, l'altro storico greco di età cesariana della cui opera ci rimane una significativa consistenza. Si tratta di un impiego inferiore, circa 17 occorrenze, ma ancora compatibile con quelle che troviamo in Dionigi. La φιλανθρωπία rimane per Diodoro una qualità relazionale, modulata in senso geografico quando si tratta di descrivere la poca socievolezza delle tribù che abitano l'Egitto interno [207], o la poca disponibilità del bisonte africano a familiarizzare con l'uomo [208], o persino l'aridità di una regione desertica considerata inabitabile, «priva di qualsiasi amenità» [209]. Non mancano poi ovviamente accezioni simili a quelle che abbiamo già osservato [210], segno che si sono conservate inalterate nei quattro secoli in cui il termine era per noi inosservabile. Particolarmente suggestivo, per altro connesso con la tradizione più antica, è il caso in cui si indica come φιλανθρωπία il dono del grano [211] che Demetra avrebbe concesso all'uomo, in quanto si lega il termine al beneficio economico e, insieme, lo si ricon-

[207] Diod. 3.8.2.
[208] Diod. 3.35.9.
[209] Diod. 17.50.1: πάσης φιλανθρωπίας ἐστερημένης.
[210] Diod. 3.54.6; 56.2; 60.2; 5.46.3; 12.76.2; 15.29.8; 57.1; 16.55.3; 17.5.6; 24.1; 37.3; 38.3; 18.7.4; 41.6; 19.44.3; 56.1.
[211] Diod. 5.4.4.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

nette all'amore divino che trovavamo in Platone. Allo stesso principio è connesso il caso della φιλανθρωπία attribuita al tiranno Terone di Acragas nei confronti del popolo [212]. Si tratta precisamente dello stesso tipo di accezione politica ed economica che troveremo poi nei re di Dionigi.

Un po' di più conviene soffermarsi sul legame tra φιλανθρωπία e 'clemenza'. È definito tale l'atteggiamento dei vincitori Siracusani nei confronti degli sconfitti Ateniesi [213]. Ciò avviene nel *Discorso di Nicolao siracusano* [214], una pagina che in Diodoro figura come complessa e importante, il cui nucleo contenutivo essenziale è stabilire il comportamento che i vincitori devono assumere nei confronti degli sconfitti. Qui Diodoro espressamente riconduce il comportamento al valore della φιλανθρωπία.

Non è una clemenza incondizionata, come in Aristotele. È tale, dice Nicolao in Diodoro, solo nella misura in cui gli Ateniesi non hanno opposto resistenza ad oltranza e si sono spontaneamente sottomessi. Perciò, una clemenza condizionata e non concessa su un grado di parità. In questo modo, la φιλανθρωπία viene iscritta nell'ambito del diritto di guerra, il quale sconsiglia di infierire sul nemico [215]. Non bisogna vincere solo «con le armi» τοῖς ὅπλοις, ma anche «con la clemenza» τῇ φιλανθρωπίᾳ, perché il proprio comportamento viene poi «proclamato presso tutti gli uomini»: da esso dipende quindi una questione di 'buona reputazione'. Il criterio, da considerarsi per nulla scontato, è che, se non ci si comporta così con gli altri, quando si sarà nella stessa situazione non si subirà diverso trattamento [216]. Ma c'è anche la prescrizione affinché l'atteggiamento indulgente si traduca in fiducia nei confronti di chi segua gli «statuti» νόμιμα, intesi qui piuttosto come «pattuizioni» tra vincitori e vinti: la φιλανθρωπία diventa «stimolo all'amicizia» ἀφορμὴ τῆς φιλίας [217]: essa consiste nell'accordare «misericordia» τὸν ἔλεον a chi si adegua agli «statuti» νόμιμα imposti [218]. Si delinea quindi, nell'utilizzo della φιλανθρωπία, un profilo nuovo che riguarda la scelta di quale politica positiva adottare e che ovviamente trascende la contingenza tra Siracusani e Ateniesi e diventa infine una guida deontologica, a futuro vantaggio delle relazioni tra Romani e Greci. La benevolenza, il venire incontro alle esigenze degli sconfitti, si giustifica con l'osservanza di questi ultimi alle leggi imposte dai vincitori, in modo da includere anche

[212] Diod. 10.28.
[213] Diod. 13.21.6; 27.1; 29.3; 30.7.
[214] Diod. 13.20-32.
[215] Diod. 13.22.6.
[216] Diod. 13.23.4.
[217] Diod. 13.25.1.
[218] Diod. 13.29.3.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

chi è stato sconfitto in un progetto comune, per quanto a un livello funzionale differenziato.

In conclusione. Il confronto tra questo articolato sviluppo del termine φιλανθρωπία e la concezione che, nel paragrafo precedente, abbiamo messo in luce per Dionigi rileva nello storico di Alicarnasso un approfondimento che non trova alcun riscontro particolare, ma semmai si avvantaggia un po' di tutti quelli che abbiamo visto. L'elemento comune è, come è facile attendersi, la dimensione 'relazionale', con la differenza che nei classici ateniesi la φιλανθρωπία è una virtù connaturata con l'uomo, condivisa sulla base della συγγένεια, una comunanza di nascita e di stirpe. Dionigi, invece, ritiene che essa vada costruita in modo consapevole da chi ha la responsabilità di governo e, volta a volta, persa e recuperata per mezzo di 'sagge' decisioni concrete.

Inoltre, la φιλανθρωπία di Dionigi è pericolosamente in linea con la serie che Clemente di Alessandria mette in evidenza, ma che viene dal recupero erudito: φιλανθρωπία/φιλοστοργία/φιλοξενία come le varie dimensioni dello 'stare insieme agli altri'. Dionigi sembra aver avvertito per primo – prima degli autori cristiani – l'aspirazione a un dominio consapevole e volontario sulle relazioni interpersonali e politiche, ma è probabile che i lettori moderni debbano rassegnarsi ad essere in difetto, perché ci mancano passaggi fondamentali dovuti agli studi stoici ed epicurei. Dionigi infatti, in modo analogo ad altri autori – Cicerone in testa – si profonde in rimandi a Platone e ad Aristotele quasi dichiarati, ma in realtà è lettore anche degli stoici e forse persino di altre tendenze, tutti studi che però noi moderni non possiamo seguire se non in modo approssimativo e casuale. Un rimando testuale a Platone a noi non può sfuggire. Un rimando diretto a Panezio o a Zenone, invece potrebbe. Quello che noi possiamo leggere non è infatti che la parte prevalente del pensiero politologico antico, in una materia dove anche i riferimenti secondari avrebbero invece evidente importanza.

3.3.3. *La φιλανθρωπία come dimensione della humanitas*

Ad ogni modo: cosa può aver motivato Dionigi ad un utilizzo così esteso e complesso della parola φιλανθρωπία? Da un lato doveva senz'altro averlo influenzato Demostene, il quale utilizzava questo valore, talvolta riferendolo anche a se stesso, ad indicare una comunanza di condizioni di vita tra sé e il popolo dei suoi uditori, al netto delle differenze. L'Ateniese lo associava anche alla «premura» εὔνοια, altra parola cara pure a Dionigi, che in lui come in Demostene indica la capacità di intervenire sugli eventi con attenzione e cognizione, evitando i danni. D'altra parte, però, della concezione di Demostene manca in Dionigi soprattutto il nesso, assai svi-

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

luppato invece nell'etica classica, con la natura dell'uomo in generale. In Dionigi la φιλανθρωπία in alcun modo riguarda il riconoscimento di una comune 'natura umana'. Indica piuttosto una consapevole relazione tra soggetti 'liberi', condizionata da una partecipazione alla vita comunitaria, a sua volta subordinata ad un ordine razionale che per Dionigi dev'essere organizzato e sostanzialmente imposto, a beneficio di tutti i partecipanti. Sono fatti oggetto di φιλανθρωπία non tutti 'gli uomini', né tutti 'i cittadini', ma solo quelli che operano concretamente per promuovere miglioramenti. In Dionigi la φιλανθρωπία corrisponde ad un'azione condizionata e vicendevole, è la contropartita che si ottiene quando ci si è messi in moto nella partecipazione comunitaria per procurare vantaggi a tutti: non ci 'si nasce', ma bisogna guadagnarsela, la si impara con l'esercizio e con la 'saggezza' di chi, governando, ne sa creare le condizioni.

A questo punto del nostro ragionamento, manca ancora il confronto finale: quello con Cicerone, l'autore che più di ogni altro ha saputo tradurre il termine φιλανθρωπία nella sua accezione demostenica. Quando nel 73 a.C. il giovane avvocato affronta il pretore Gaio Verre, non ha ancora maturato i suoi migliori scritti filosofici. Pertanto, se il suo vasto utilizzo del termine *humanitas* non viene frainteso dai giudici cui si rivolge, significa che poteva già essere compreso nelle sue sfumature e che non è stato lui a promuoverne per primo l'impiego. Del resto, l'*humanitas* era già stata in passato il valore principe per il cosiddetto 'circolo degli Scipioni' e quindi il termine si doveva essere in qualche modo già fatto carico di legare le due culture greca e romana, che andavano contraddistinguendosi per la comune aderenza a canoni di civiltà e cultura. Perciò, quando Cicerone accusa Verre di *nullus in te sensus humanitatis, nulla ratio umquam fuit religionis*[219] intende per *humanitas* un senso di empatia per una comunità greca che già in precedenza aveva sofferto la privazione della statua di cui sta parlando e, per *religio*, la venerazione del dio greco che la statua in questione rappresentava. Verre manca sia dell'una che dell'altra sensibilità e questo, pensa Cicerone, non può che far colpo sui giudici. L'*humanitas* si manifesta come categoria della sensibilità, allineandosi in questo con l'idea platonica del «parlare ad ogni uomo», che Demostene pure condivide, almeno con gli interlocutori di rango.

Ma l'*humanitas* assume in Cicerone anche un valore più ampio di quello accordato alla partecipazione emotiva alle condizioni degli altri. Ad essa bisogna essere *exculti*[220], essa esige la conoscenza di *artes* alle quali essere *politi*[221], un percorso formativo preciso che emancipa persino dalla ricerca

[219] Cic. II *Verr.* 1.47.
[220] Cic. *Leg.* 2.36.
[221] Cic. *Rep.* 1.28.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

di un'autorità divina, in quanto riconosce nella sola appartenenza alla comunità umana persino l'origine della ritualità religiosa [222]. Per coltivare la *humanitas* serve insomma un certo esercizio, per giunta coltivato alla luce di alcuni 'alti modelli'. Cicerone ritiene che affrontare fatiche e pericoli, ma farlo contro la *iustitia* e non *pro salute communi*, è una «mostruosità, che fa torto all'*humanitas*» [223].

In questa dimensione 'filosoficamente civica', che Cicerone dimostra di avere quando dichiara l'opposizione tra *immanitas* e *humanitas* si riscontra da un lato, ovviamente, la tradizione stoica, la quale ha ormai separato la ragione dalla natura, e proprio per questo l'ha rimessa alla responsabilità individuale, al 'merito' coltivato con impegno. Platone vedeva ancora il divino nell'umano come condizione 'di natura'. Ma è probabile che già Panezio, per quanto di lui sappiamo ancora molto poco, quel 'divino' doveva piuttosto declinarlo come una scelta, un percorso irto di ostacoli, da conquistare palmo a palmo. Cicerone condiziona ad ogni modo la virtù della *humanitas* all'impegno *pro salute communi* e ciò lo avvicina molto alla concezione della φιλανθρωπία che abbiamo osservato in Dionigi, che per altro spesso si esprime in termini di «salvare la città», σώζειν τὴν πόλιν.

Contenere l'utilizzo del termine greco presso l'autore augusteo nello schema della *humanitas* ciceroniana, per quanto forse non del tutto esaustivo, risulta a ben vedere molto più facile che non in quello demostenico. Dionigi utilizza la φιλανθρωπία come rivendicazione di ἰσηγορία paritaria per le parti in conflitto. Più volte Cicerone accosta la *humanitas* alla *aequitas* [224]. Per Cicerone la *iustitia*, la *aequitas* e la *bonitas* non possono avere a che fare con la *natura ferarum*, quella che conduce i cavalli e i leoni a mostrare *fortitudo*. L'uomo non è come gli animali, è dotato di *ratio et oratio* [225]. La *humanitas* è anch'essa dotata di una *fortitudo*, ma di un tipo tutto suo, perché dotata di 'ragione': quella di chi *propugnat pro aequitate* [226]. E la situazione richiamata poco oltre [227] è quella dei *bene morati reges*: quando

---

[222] Cic. *Div.* 2.80.38: *placet igitur humanitatis expertis habere divinitatis auctores*. Sul controverso rapporto di Cicerone con il divino, specie nel *de Natura deorum*, che tende a separare la ricerca scientifica dalla ritualità vissuta, si veda Mora 2003, 3-26.

[223] Cic. *de Off.* 1.62: *Sed ea animi elatio, quae cernitur in periculis et laboribus, si iustitia vacat pugnatque non pro salute communi, sed pro suis commodis, in vitio est; non modo enim id virtutis non est, sed est potius immanitatis omnem humanitatem repellentis*.

[224] Cic. *Verr.* 2.2.86: *Africani quoque humanitatem et aequitatem*. E ancora a Cic. *de Off.* 2.18: *tantaque poena adficiamus, quantam aequitas humanitasque patiatur*.

[225] Cic. *de Off.* 1.50.

[226] Cic. *de Off.* 1.62.

[227] Cic. *de Off.* 2.41: *apud maiores nostros iustitiae fruendae causa videntur olim bene morati reges constituti. Nam cum premeretur in otio multitudo ab iis, qui maiores opes habebant, ad unum aliquem confugiebant virtute praestantem, qui cum prohiberet iniuria*

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

i ricchi dotati di *maiores opes* opprimono i *tenuiores*, questi ultimi confidano nella virtù di un uomo *praestans* che li difenda: *aequitate constituenda summos cum infimis pari iure retinebat*. Che cos'è questo accostarsi di *humanitas* ed *aequitas*, se non l'«applicazione benevola» φιλάνθρωπος ὑποδοχή e tutti gli altri benefici che in Dionigi, abbiamo visto, applicano i re per rendere la cittadinanza omogenea?

Mancano però in Cicerone ancora due aspetti che invece in Dionigi compaiono e costituiscono innovazione. Il primo è che la φιλανθρωπία in Dionigi è un dono munifico e non una prova di forza «per tenere lontani i più deboli dalle ingiustizie». Lo vedremo meglio quando affronteremo più in generale le relazioni tra Dionigi e Cicerone: per lo scrittore latino *aequare* significa in modo assai pratico intervenire, con la forza, a reprimere l'*incommodum* tra uomo e uomo che la convivenza stessa comporta, dopodiché l'*humanitas* è il sentimento relazionale che rimarrebbe, una volta portata a termine l'impresa [228]. In Dionigi il significato di φιλανθρωπία si riferisce invece a un modello organizzativo. Si è 'filantropi' perché si riconosce il proprio prossimo come incluso in uno stesso 'meccanismo' e si concepisce per lui una 'funzione' rispetto a un 'tutto': un 'tutto', inoltre, che è 'civico', non 'naturale'. I benefici accordati ai Romani in Dionigi sono perciò piuttosto una 'benefica disposizione ordinatrice' che non una conquista di individuale parità con gli altri, perché sono elargiti in ottemperanza a un preciso progetto riformatore o civilizzatore, finalizzato all'armonia civica, al benessere e all'espansione della città: a un ordine costituito, un razionale e formale σχῆμα πολιτείας. La seconda differenza con Cicerone è che l'*humanitas* non implica per forza un qualche 'beneficio', ma è più che altro una visione complessiva sulla condizione umana che, dopo adeguato esercizio – solo gli *exculti* possono giungere a tanto – almeno per ampi tratti si impara a percepire come condivisa. Nemmeno una volta, tuttavia, Cicerone ritiene che dall'*humanitas* possa derivare un beneficio preciso e puntuale, come invece lo prevede la φιλανθρωπία dionigiana. Quest'ultima si incarna ad esempio nella collaborazione civica tra «ricchi» e «poveri», se non addirittura in una città «da piccola divenuta grande». Questo non significa, ovviamente, che la pratica della *humanitas* ciceroniana non preveda vantaggi, ma essi giungono a Cicerone per via indiretta, dove l'*humanitas* è quella che fornisce l'adeguato stimolo ideale a progettare, ma in separata

---

tenuiores, aequitate constituenda summos cum infimis pari iure retinebat. Eademque constituendarum legum fuit causa quae regum.

[228] Cic. *de Off.* 2.18: *si quid importetur nobis incommodi, propulsemus ulciscamurque eos, qui nocere nobis conati sint, tantaque poena adficiamus, quantam aequitas humanitasque patiatur.*

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

sede, i miglioramenti concreti. L'*humanitas* ciceroniana è ancora un 'sentimento generale', declinarlo è possibile, ma non necessario.

Tali differenze, comunque, sono più che altro di approfondimento, perché in realtà la matrice più profonda nei due autori è la stessa. Si legga in ultimo il seguente passo ciceroniano, dove solo in apparenza il termine *humanitas* non compare:

> Emerge chiarissima una certa razionalità, per cui l'associarsi degli uomini tra loro si manifesta come una sorta di comunione di vita. Essa consta di due parti: da un lato la giustizia, virtù che rifulge più di ogni altra, perché è grazie ad essa che gli uomini posono chiamarsi onesti; ma a questa è connessa la *beneficentia*, che potremmo anche chiamare *benignitas* o *liberalitas*. [Cic. *de Off.* 1.20] [229]

O φιλανθρωπία, potremmo anche aggiungere.

3.4. La 'felicità' del 'sistema' tra monarchia e repubblica: una sintesi coerente

Mettiamo infine un po' di ordine alle idee sin-croniche di Dionigi, riducendole a una breve spiegazione.

Abbiamo visto nelle pagine precedenti il luogo esatto (il *Discorso di Appio Claudio*) in cui lo σχῆμα πολιτείας monarchico si salda a quello repubblicano. Si tratta dell'ordine che presiede alle relazioni tra «ricchi» e «poveri», l'ordine che sancisce la interdipendenza delle due parti. In quel *Discorso*, tale interdipendenza attraversa il cambio di regime e si caratterizza per una qualità economica, in quanto riguarda i mestieri, gli ἔργα che le persone svolgono. Tali ἔργα sono differenziati per le due parti e, volontariamente creati differenti, non rendono autonoma nessuna delle due. Anche al venir meno del legame comunitario costituito dal'interdipendenza 'per legge romulea' dell'una dall'altra categoria, nemmeno allora si può realizzare l'autonomia delle parti, perché in ogni caso rimane l'elemento dei «debiti» a garantire l'interdipendenza. La relazione di credito/debito, infatti, nemmeno questa è concepita a senso unico, con una parte autonoma e una non autonoma, che da quella dipende. La relazione non è concepita a senso unico, per due motivi. Da un lato, perché soltanto i debiti garantiscono che

[229] Cic. *de Off.* 1.20: *latissime patet ea ratio, qua societas hominum inter ipsos et vitae quasi communitas continetur; cuius partes duae: iustitia, in qua virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur, et huic coniuncta beneficentia, quam eandem vel benignitatem vel liberalitatem appellari licet*.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

ogni parte rimanga al suo mestiere. Se, liberati dai debiti, le parti diventassero autonome, si potrebbe temere che certi mestieri non si avrebbe più alcun interesse a svolgerli, o meglio: che nessun ordine potrebbe più regolarli e allora nascerebbero conflitti. È per questo, si dice, che non è «opportuno» che ci si liberi mai totalmente dai debiti. Dall'altro lato, la relazione tra 'ricchi' e 'poveri' istaurata sulla base dei debiti non è a senso unico, perché è «opportuno» (ἐπείκειον) e «utile» (χρηστόν, ὠφέλιμον) sostenere la dipendenza delle due parti, in quanto essa è capace di garantire un ordine, il quale può «salvare la città» nel senso dell'evitare conflitti. Nel suo essere «sistema», il «nuovo ordinamento» non lascia fuori nessuno. Tutti gli elementi, inclusi in essa, assumono un ruolo e, di conseguenza non già del loro mestiere individuale (come in Platone), ma del ruolo nell'ordine progettato, partecipano anche ai benefici. La volontaria intenzione (προαίρησις) di creare tale ordine è alimentata dalla φιλανθρωπία, declinata da Dionigi come 'amore' per l'organizzazione degli uomini. Tale intenzione garantisce che i legami di dipendenza siano sempre mutui, in modo che tutte le parti ne traggano un beneficio e, finché ne traggono, non vanno in conflitto tra loro. La lezione del testo dionigiano è trasversale alla monarchia e alla repubblica, le riguarda entrambe: essa recita che la mutualità delle parti evita il conflitto, indipendentemente da chi le coordina. Tale mutualità però non è spontanea (come in Platone), ma indotta e controllata razionalmente da chi ha la responsabilità di governare.

Si armonizza questo pensiero con l'altro, che pure abbiamo osservato, il quale riguarda la ἐλευθερία del δῆμος, perché la mutualità su cui fa leva la φιλανθρωπία riconosce la «simmetria» ἰσηγορία delle parti, legittimandole alla rivendicazione proprio perché inserite in una relazione di mutua dipendenza, dove in più rispetto a Cicerone e Demostene c'è anche *qualcuno* chiamato a riconoscerla, promuoverla e organizzarla. Dionigi segue Platone, per il quale nel riconoscere che la ἐλευθερία ha valore soltanto se c'è una controparte che la riconosca: anche per lui c'è «libertà» solo *all'interno* di una relazione condivisa. Solo che poi la relazione può durare solo se c'è un ordine che la contiene e l'ordine poi, a differenza di quanto avviene in Platone, non è necessitato, ma è volontario: esige dei creatori che promuovano le *condizioni* per il durare di una relazione.

Quando le varie direttrici di razionalità che si riscontrano nel testo vengono elencate e spiegate in una sintesi coerente come questa, si definisce allora la dimensione dell'apporto personale dell'autore alla sua opera storica. Molto più difficile è indagare da dove l'autore stia prendendo questi spunti. Essi sono molteplici e affondano in quella complessa pratica, così profondamente legata al clima culturale in cui l'autore è immerso, che prende il nome di μίμησις. È quest'ultima prassi metodologica che, adottata

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

in piena consapevolezza da chi scrive, dà conto dell'intreccio di molteplici influssi tra loro, a creare un'ultima sintesi originale. L'argomento è già stato egregiamente approfondito, da ultimo, dagli studi di Niclas Wiater, Caspar de Jonge, Stephen Halliwell. Non occorrerà ripercorrere i loro risultati, ma piuttosto se ne richiameranno singoli aspetti in un capitolo nuovo, che andrà a confrontare il pensiero sintetico di Dionigi con alcuni massimi giganti della cultura del κανών. Ci interessano in primo luogo Tucidide, Platone e Cicerone, non solo perché questi tre autori sono tra i maggiormente imitati da Dionigi, ma anche perché elaborano un pensiero politologico abbastanza ricco e coerente da misurarsi con quello che abbiamo fino a qui delineato.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

4.
Imitare per comunicare: Dionigi e i suoi «uomini modello»

In questo capitolo si affronterà la relazione tra il testo dionigiano e i suoi modelli. L'argomento rientra, ovviamente, nel complesso e delicato tema di quella prassi, insegnata dagli scrittori di I sec. a.C., cui essi stessi danno il nome di μίμησις. Tuttavia, in questa sede si vorrebbe approcciare l'argomento da un punto di vista differente. Siccome tutta la trattazione che abbiamo compiuto fino a qui ci ha condotto alla conclusione – emersa a posteriori dal testo – che è fondato ritenere l'opera storica di Dionigi come latrice di un messaggio sin-cronico; forti anche del fatto, già da altri dimostrato [1], che la μίμησις in Dionigi non è tanto una pratica formale, quanto una traslitterazione e rivisitazione dei contenuti culturali dei modelli cui l'autore attinge, si tenterà nel seguito del seguente capitolo di affrontare alcuni dei principali modelli che l'autore pone davanti a sé, misurando con il testo alla mano direttamente i contenuti di pensiero, piuttosto che i ricalchi formali. C'è, alla base di questo approccio, qualche assunzione di fondo da considerare. Per compiere un'analisi del genere, ad esempio, si deve presumere che gli autori elevati a modello abbiano a loro volta anche

[1] Halliwell 2002 è lo studio che prima e più di tutti ha saputo riorientare l'intera problematica. Purtroppo esso si basa su Platone e Aristotele e (quasi polemicamente, si veda p. 6 n. 1) si rifiuta di tenere in considerazione l'imitazione d'età romana come parte del problema estetico più complessivo. In realtà, l'origine del problema 'imitativo' è proprio contenuto nel passo del *Cratilo* di Platone (*Crat.* 422a-433e) da lui analizzato, dove Socrate riflette sulle relazioni tra «cose» e «natura», osservando che le due entità sono distinte, perché le 'cose' non sono che 'nomi', quindi raffigurazioni imitative. Perciò, 'parlare' è già di per se stesso un 'imitare'. Questo è esattamente ciò che Wiater 2011, 79-91, in tema di classicismo, chiama «re-fashioning of the Past»: usare parole 'antiche' attribuendo loro una nuova immagine o, viceversa, rievocare 'antiche immagini' per descrivere nuovi fenomeni: scrivere come gli antichi avrebbero potuto scrivere. E infatti, in seguito Porter 2006, 308-309 si è espresso sull'imitazione in termini di ἦθος. Su questo, anche Hunter 2009, 107-127. Per un collegamento tra letteratura e arti figurative, Stähli 2010, 43-67.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

loro qualche contenuto forte da elaborare consapevolmente. Ciò non è così difficile da presupporlo con pilastri culturali come Platone: ma che dire sulle idee politiche di Cicerone o di Tucidide? Fino a che punto è legittimo presumere che costoro abbiano una loro idea davvero coerente, di come debbano tenersi le relazioni politiche?

C'è poi anche un'altra presupposizione, ancora più profonda, di cui occorre rendere conto. Per esprimerlo con una domanda, forse ancora troppo semplice: quanto è lecito a noi, a proposito di autori antichi, parlare di 'soggettività', 'concezioni politologiche', 'pensieri politici', in un contesto culturale in cui nessuno – nemmeno i filosofi – fonda le proprie relazioni, con il mondo in cui è immerso, da un punto di vista che i moderni potrebbero mai identificare, con una relazione 'soggetto-oggetto'? L'autore antico ha piena consapevolezza di sé quando scrive; tuttavia mai definirebbe 'soggetto-oggetto' il suo sguardo sulla realtà. Egli si sente sempre 'parte' di un qualcosa d'altro che lo ricomprende. Può discutere se questo 'qualcosa' sia parziale o universale, ma egli si sente comunque una parte di un tutto, se non addirittura di un 'noi'. Non è un 'noi' trascendente, frutto di una ricostruzione. Si tratta di un 'noi' im-mediato, concreto, comunitario e identitario.

Gli autori antichi possono differire e anche polemizzare tra loro in piena consapevolezza sul modo di orientare l'«opinione» δόξα, sui più svariati argomenti. Elaborano delle teorie, reagiscono a un contesto che li circonda; ma il loro rapporto con gli altri (e soprattutto le idee degli altri) è irriducibile alle dinamiche della conoscenza e della cultura che ci sono più familiari. La questione non è così astratta come potrebbe sembrare: il mondo sociale antico funziona con altre dinamiche. Quelle dinamiche, ad esempio, che consentono, in piena coerenza, quasi a tutti gli autori di storia, filosofia, letteratura antichi, di mescolare aneddoti e scene drammatiche a teorie filosofiche, stralci di altri autori facendoli passare per propri, viceversa attribuzioni ad altri di pensieri che invece sono i propri (e senza segnalarlo!), ripetizioni della stessa storia in contesti diversi, discorsi diretti nel bel mezzo di una trattazione saggistica, attribuzioni di leggi o costumi a fondatori leggendari in epoche di cui si protesta di conoscere l'esatta collocazione temporale e tante altre modalità comunicative, che noi non troveremmo in un libro anche solo di età moderna, tanto meno potremmo mai accettare in un libro scritto oggi.

Chi studia la «imitazione» μίμησις non può separare tale studio dalla consapevolezza che dietro di esso non c'è solo un metodo pratico. La μίμησις serve a comunicare con gli altri la conoscenza, come se fosse un processo non di trasmissione diretta (autore-lettore), ma piuttosto di osmosi e interscambio, orientato a suscitare una certa identificazione culturale, se non addrittura collettiva. L'autore si pone nei confronti del lettore in una posizione interlocutoria e allusiva, per cui scoprire da dove viene

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

un'idea o un motivo (insomma, la *Quellenforschung*) è pure possibile farlo, ma alla fine ci si rende conto che l'averla isolata fa perdere qualcosa del messaggio complessivo.

In realtà, più che di autori, con gli antichi bisognerebbe piuttosto parlare di testi, se non addirittura di 'reticoli testuali'. Non solo nel senso delle «reti di significato» [2]: la più attuale antropologia ha aiuato a decodificare il linguaggio. Ma non si tratta solo di quello. È proprio che il testo viene costruito in modo stratificato a prescindere dal contenuto, alle volte nemmeno presume di rispecchiare il pensiero dell'autore. Si prendono i fili da tante parti e si cuciono insieme. A formare cosa? Si spera di aver dato qualche parziale risposta già nelle pagine precedenti. Non manca ai testi una loro integrità di contenuti: è solo che essa si esprime tramite molteplici e stratificate digressioni che trovano luogo a più livelli contemporaneamente: semiotici, sintattici, organizzativi, narrativi.

Forse sarebbe più facile affrontare il discorso della μίμησις in Dionigi se si partisse dal metodo scrittorio: come egli organizza il proprio pensiero. Lo scrittore moderno, specie poi quello di argomento scientifico, tende a dichiarare esplicitamente cosa vuole dimostrare più volte lungo il suo testo e usa i nessi logici, alternando deduzione a descrizione, tutto in funzione della sua tesi, con l'attenzione a evidenziare dove essa si connette con il dato di realtà. Lo scrittore moderno aiuta il lettore ad orientarsi nel suo testo, in modo che a fine lettura l'immagine sia coerente e ordinata, ma anche esposta e disponibile a tutte le possibili falsificazioni. Quando ha finito con un argomento, passa al successivo, tenendo conto anche dell'ordine della discussione. Dionigi – ma la gran parte degli scrittori antichi con lui – non articola così i suoi ragionamenti scientifici. Intanto, egli si sente in obbligo di omaggiare tutta la sua cultura di provenienza nella materialità del suo stile (scelta e ordine delle parole). L'autore moderno ha altri mezzi di onorare la sua cultura di provenienza, ad esempio con le note al testo, forse pure più invasive, ma senz'altro più precise. L'autore augusteo non usa le 'note': usa invece l'imitazione dello stile. Fa capire così che ha studiato Platone, Aristotele, Demostene, gli stoici e allude a una sua precisa cultura canonica di provenienza, in modo da segnalare la sua competenza e credibilità perché ha studiato quelle opere, si è imbevuto personalmente di quelle dottrine. Può sembrare, rispetto al moderno, più riservato su quali siano effettivamente le sue tesi. Esse tuttavia ci sono e non sono affatto inconsapevoli, perché trova sempre il modo di inserire qualche paragrafo a margine qui e lì in prima persona dove si dichiara, senza contare le varie 'introduzioni' che intercalano l'opera di tanto in tanto e le croniche allu-

[2] Si veda il riferimento a Geertz 1973, 14, proposto già da Wiater 2011, 3; 18.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

sioni implicite a certi punti di vista soggettivi che come abbiamo visto è possibile delimitare.

Oltretutto, anche sulle questioni che a noi possono sembrare più formali, ovvero più legate a quella che l'autore chiama la λέξις, non bisogna peccare di ingenuità: la forma non è mai perseguita di per sé, ma riveste per l'autore augusteo un valore strumentale al contenuto. Su questo, il Dionigi teorico è esplicito: la cura della λέξις, serve a rendere più efficaci e convincenti i «discorsi politici» πολιτικοὶ λόγοι [3]. Le scelte formali sono subordinate alla convinzione che gli uditori possano convincersi più facilmente, se si adottano certi accorgimenti. Dionigi è convinto che l'atto dello scrivere produca nel lettore una certa esperienza e che, da quella, potrebbero dipendere delle decisioni importanti, per l'individuo e per la collettività. Il ruolo dello scrittore è concepito non solo come informativo, ma è soprattutto *formativo* e *magistrale* sul pensiero del lettore. Dionigi pretende di scrivere per educare, consigliare e, se possibile, addirittura esortare. È in funzione di questo 'programma comunicativo' che si rende attento alla selezione di cosa dire e cosa non dire, nel momento che lui ha scelto come il più opportuno; riferisce esplicitamente sullla attenzione all'ordine degli argomenti [4]; dimostra una fede incrollabile in alcuni stilemi, per cui l'ordine del testo non è funzionale alle descrizioni, ma a norme di genere estrapolate dalla lettura dei canoni (ad esempio, per le storie di lungo periodo, l'obbligo della forma annalistica).

Occorre non farsi fuorviare dalla sede teorica di Dionigi, quella dei suoi trattati di stile e retorica. L'autore augusteo dissimula – ma non è sincero – di non interrogarsi su come funziona la società di una certa epoca, o di non avere risposte in merito, di essere interessato solo agli aspetti 'esteriori'. Poi, però, abbiamo già visto che, quando si accinge a fare storia in prima persona, le domande se le pone e dà delle risposte nient'affatto scontate. Sceglie di non esporsi in sede teorica su alcuni di quegli assunti, probabilmente perché agisce come farebbe un maestro: trasmette agli allievi gli strumenti, ma consente poi che essi possano farci quello che vogliono. Oppure, più semplicemente, ritiene che il contenuto e il metodo migliore per trasmetterlo siano argomenti differenti. Con gli 'allievi', si espone solo sul metodo; i contenuti li riserva ai 'lettori'.

Quanto poi alle sue posizioni teoriche sulle questioni di forma, esse segnalano, ovviamente, una convinta adesione alla cultura ambientale di riferi-

---

[3] Ad *ad Pomp.* 1.8 i πολιτικοὶ λόγοι vengono confrontati sulla base della ἐξέταξις, un'«analisi» puramente formale. A *Comp. verb.* 2.2 «al primo posto» nel valutare un πολιτικὸς λόγος vi è la ἐκλογὴ (λέξεως). Potremmo fare molti altri esempi.

[4] Si vedano, sempre appena come esempio, i profili tecnici sotto i quali si studia un testo secondo Diongi a *de Thuc.* 9.1: διαίρησις τάξις ἐξεργασία.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

mento, che è stata ampiamente spiegata ormai da non pochi moderni, cui si può senz'altro rimandare [5]. La cultura corrente impone una immersione nel «canone» che sia formale *ma ancor più* sostanziale, con qualche libertà (vigilata) sulla selezione dei luoghi da imitare, alla luce di una 'nuova' rilettura, 'scolastica' nel senso più ampio e di contenuto che il termine possa rivestire, ovvero improntata a una acuta sensibilità che si cerca esplicitamente di condividere e propagandare, per l'armonia e la simmetria nell'espressione. Si temperano gli elementi patetici rispetto a quelli più razionali, a comporre un eloquio di innegabile impatto comunicativo, ma dal tranquillo fluire.

Ne riparleremo quando ci occuperemo della realtà storica concreta dove maturano le idee dionigiane. È ad ogni modo evidente – Dionigi lo dice esplicitamente quando stimola gli allievi a coltivare i πολιτικοὶ λόγοι – che questa forte vocazione alla chiarezza e alla magistralità dell'eloquio fa riferimento a delle necessità concrete, di dover spiegare e giustificare dei panorami simbolici che si sente l'esigenza di rendere pubblici perché si diffondano il più possibile.

4.1. Dionigi e Platone

4.1.1. *Platone maestro di Dionigi: «intelligenza» e «saggezza»*

Dionigi si esprime sul conto di Platone nel primo capitolo della *Epistola a Gneo Pompeo Gemino*. Il suo primo commento è il seguente: «Ho capito che egli viene prima di tutti coloro che hanno orientato il pensiero all'utilità comune, quelli che hanno raddrizzato la nostra vita, il nostro pensiero. Ti dirò – e per Zeus, se riuscirò a convincerti! – credo proprio di non dire nulla di strano, che non pensino proprio tutti» [6]. Occorre non semplificare le opinioni che Dionigi ci comunica, perché quello che scrive ai suoi amici cultori della classicità è probabile che sia un piccolo residuo di ciò che effettivamente questo più o meno nutrito gruppo di intellettuali augustei si dicono a

[5] Wiater 2011, 8-17; Jonge 2008, 25-33; Wisse 1995, 65-92; 1998, 1-17. Quest'ultimo probabilmente accentua anche troppo la distinzione tra più 'classicismi' in vigore a Roma, o almeno le distinzioni rigide andrebbero limitate più agli autori romani che ai greci. Quelli di lingua greca, infatti, recano probabilmente con sé modelli assai più complessi del solo Lisia fin dall'inizio. Bisogna poi anche considerare il repertorio filosofico, parte integrante di qualsiasi 'classicismo', come aiuta a precisare lo stesso Wisse 2001, 273-282.

[6] *ad Pomp.* 1.2: ὃ δὲ πέπονθα πρὸς ἅπαντας, ὅσοι τὰς αὐτῶν ἐπινοίας εἰς τὴν κοινὴν φέρουσιν ὠφέλειαν ἐπανορθοῦντες ἡμῶν βίους τε καὶ λόγους, ἐρῶ σοι, καὶ πείσω γε νὴ Δία, πιστεύων καινὸν οὐδὲν ἐρεῖν οὐδὲ παράδοξον οὐδ' ὃ μὴ πᾶσιν ὁμοίως δοκεῖ.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

voce quando si incontrano. Dionigi sta riconoscendo a Gneo Pompeo un'opinione secondo lui la più diffusa, cioè che Platone è per tutti loro il filosofo che più ha guidato la loro «vita», βίος. Il significato da dare a questa parola non è quello più banale: indica quella che Platone stesso chiama «stile di vita» δίαιτα, un modello etico. Dionigi sta quindi elevando Platone a primo maestro. Sta dichiarando che da Platone gli viene anche l'attenzione alla «comune utilità» κοινὴ ὠφέλεια, che troviamo in tanti modi diversi ribadita nella sua opera storica. Tra l'altro, l'occasione stessa che dà origine alla lettera appare essere proprio quella di aver composto un'opera teorica su Platone che definisce una «incursione sul personaggio» [7]. Il temine καταδρομή significa in effetti: «veloce attraversamento», cui si connette una espressa intenzione elogiativa [8]. Dionigi dice di aver voluto, in quell'opera, percorrere i «pregi e difetti» κακὰ καὶ ἀγαθά di Platone, al fine di far emergere la «verità» ἀλήθεια che, a suo avviso, si fonda su una calibrata ponderazione.

È assai probabile che il centro dell'interesse di quest'opera non pervenuta di Dionigi fosse l'analisi linguistica: almeno, solo a quello rimanda la lista dei pregi e difetti che vengono rilevati qui. Tuttavia, sarebbe alquanto ingeneroso ritenere che, nelle discussioni del 'circolo' cui Dionigi appartiene, gli aspetti contenutistici fossero secondari: non solo perché allora non si spiegherebbe il commento sul βίος, ma soprattutto perché la recezione di elementi platonici nella *Archeologia* non si limita all'imitazione lessicale. Platonici, in Dionigi, sono schemi di pensiero di un certo peso.

L'accento preponderante sulla discussione linguistica si spiega, piuttosto, con il fatto che soltanto linguistici sono gli aspetti che agli intellettuali del 'circolo' appaiono controversi: gli altri aspetti, evidentemente, non richiedono ulteriore discussione. Il registro tecnico non dovrebbe spaventare: separare lingua e filosofia è un nostro problema di lettori moderni. Per comprendere a pieno quello di cui Dionigi discute nei suoi scritti teorici, occorre entrare nell'ordine di idee che per il lettore antico non fa alcuna differenza discutere del concetto di «saggezza» piuttosto che di quello della «metatesi» [9]. Si tratta di aspetti diversi dello stesso problema etico-politico. Del resto, che il pensiero sia una questione di linguaggio e di comunicazione non è poi così estraneo nemmeno alla cultura novecentesca (si pensi a Derrida o Gadamer).

Le sensibilità sono profondamente diverse e un paragone tra l'uso politico della lingua in questo 'circolo' augusteo non ha nulla a che vedere con le razionalità 'strutturaliste' del Novecento. Ciò nonostante entrambe

---

[7] *ad Pomp.* 1.3: καταδρομή τοῦ ἀνδρός.

[8] *ad loc.* βουληθεὶς ἐγκώμιον αὐτοῦ.

[9] Su quest'ultima tecnica, davvero prediletta da Dionigi si veda nel dettaglio Jonge 2008, 367-390.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

le correnti condividono l'approccio al *significante* della lingua, per manipolarne il *significato*. La principale differenza tra approccio linguistico antico e moderno risiede però tuttavia in questo: che tutta la teoria comunicativa di Dionigi è subordinata a un'idea 'a priori'. Costruire un linguaggio scorrevole, ordinato e armonico per mezzo dei contenuti elaborati dal «canone». Il suo è sì un tentativo razionalistico, ma nel senso che agisce a partire da un uso *a priori* e utilitaristico del linguaggio. Siamo di fronte ad una costruzione semantica precisamente concordata – sia pur recuperata dal passato – con l'ambizione di poter essere usata per sensibilizzare il pubblico dei lettori in ordine alla *propria* realtà politica e sociale. È quindi da escludersi qualsiasi richiamo ai modi linguistici *spontanei* della società di appartenenza, estremamente cari, invece, ai grandi linguisti del Novecento. Al contrario, questi autori si sentono chiamati ad escludere quella società, semmai imponendo ad essa un'*altra* lingua, costruita da loro. In questo senso, gli 'amici' di Dionigi si percepiscono come una *élite* culturale, si fanno un vanto di parlare e scrivere 'come i Greci' di quattro secoli prima. Dionigi critica Platone per il fatto che alcune parole, da lui usate, non si usano più. Poi, però, accetta quelle di Erodoto e Tucidide, autori che a Platone sono persino anteriori. Non è un paradosso: è una precisa selezione, che va spiegata.

Prima di tutto, va spiegato come fenomeno sociale. Quando un gruppo accampa intenzioni nel senso di un dichiarato elitismo, in quello stesso atteggiamento di separazione, dichiara anche la funzione che vuole assumere rispetto al sistema sociale d'appartenenza, ci racconta *qualcosa* su quel sistema, che si può indagare. Tanto più che l'elitismo augusteo assume direzioni differenti da altri elitismi più moderni, come ad esempio quelli rinascimentali. Gli autori augustei si concentrano su filosofia e storia, dichiarano di volersi occupare di riforme istituzionali, di modelli etici, di identità culturali, di comunicazione politica. Argomenti che, presi di per sé, sono di interesse tipico di chi, poi, vuole *agire*: non a caso questi autori definiscono se stessi «uomini politici». Dionigi è convinto che il suo platonismo, le sue imitazioni tucididee, le sue riflessioni sull'antichità originaria siano utili, alle persone che lo leggono, per fare 'politica' in un modo più proficuo. Come si concilia questa convinzione con un circolo che si comporta come un elitario gruppo di professori [10]?

[10] Quando Dionigi (*Comp. verb.* 1.1-2) si rivolge al giovane Rufo, paragonando la sua opera al peplo nuziale che, in Omero, Elena dona a Telemaco, sta probabilmente simboleggiando che la retorica è un viatico per la vita in società, il fondamento da cui un giovane nobile deve partire. Sull''impegno' degli 'elitari' intellettuali augustei discutono sia Jonge 2008, 226 che Wiater 2011, 278, sottolineando entrambi la cesura che questi intellettuali vogliono porre rispetto al 'disimpegno' degli stoici, ad esempio Crisippo sulla distinzione tra σύνταξις e σύνθεσις a *Comp. verb.* 4.20-22. Si veda anche Chiron 2014,

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Torneremo su questo argomento, quando ci occuperemo delle relazioni possibili tra il testo e l'età augustea. Per adesso, indagheremo piuttosto quali aspetti del testo rispecchiano la concezione platonica. Questa sezione su alcuni importanti autori che Dionigi imita deve infatti servire ad ampliare il più possibile il nostro concetto di μίμησις, in modo che possa ricomprendere anche il confronto con le posizioni non solo linguistiche, ma anche con una elaborazione della mentalità dei classici.

Dionigi trae da Platone alcuni termini e alcune articolazioni di pensiero politico di fondo, che giova esaminare più da vicino. Scoprire i loro nessi aiuta a distinguere il contenuto originale di Dionigi, ma soprattutto a spiegare alcune pieghe che prende il suo discorso politico, in merito alla costituzione romana, differente da quello degli autori che pure se ne sono occupati, come Polibio e Cicerone. L'intero discorso politico dionigiano ruota intorno ad alcuni fondamentali platonici, che potremmo ridurre alle seguenti terminologie, che poi andranno relazionate tra loro: ἀρετή, σοφία, δίκη, σοφρωσύνη, φρόνησις μετριότης, δεινότης. εὐδαιμονία, ἁρμονία, ὠφέλεια, χρηστόν. Si tratta, come si vede, di termini i più diffusi nella letteratura classica. In Dionigi è tuttavia possibile ricondurli al *solo* Platone, per come essi sono connessi tra loro. Si riscontra testo alla mano che Dionigi allude precisamente a tematiche che, nella loro forma più variegata e complessa, erano state già discusse da Platone. Pertanto, non solo Dionigi usa i 'termini' di Platone, ma pare confrontarsi, limitatamente all'argomento politico, anche con la sua precisa razionalità. Se ne discosta, ovviamente, in alcuni punti fondamentali, ma il percorso di ragionamento viene continuamente misurato su quello del grande filosofo. Si potrebbe osservare anche che già Cicerone aveva fatto più o meno lo stesso, nel *de Re publica* e nel *de Officiis*. Anche sui suoi richiami ritorneremo in uno specifico paragrafo. Oltretutto, anche a Cicerone fa riferimento Dionigi. Si verifica tuttavia che, nell'autore greco, il confronto con Platone non si limita ad una generale infarinatura accademica, ma è specifico e diretto. A differenza di quanto accade talvolta in Cicerone, le tesi platoniche in Dionigi non vengono esposte come per assodate, non le si considera dal punto di vista dell'erudizione. Esse vengono tecnicamente discusse e, se possibile, ricomposte in un altro quadro, quasi a segnalare un confronto. Non troveremo, in Dionigi, brani 'imitativi' dei Dialoghi platonici, come invece ne troviamo riguardanti Erodoto, Tucidide e persino Cicerone. Tuttavia, siamo lo stesso di fronte a un caso di μίμησις, nel senso di un'elaborazione ideologica e culturale. Platone

37-47, che ovviamente sottolinea quanto Dionigi muova anche delle richieste al lettore, in ordine alla sua capacità di comprenderlo. Questo però, di per sé, non per forza significa che l'autore si rivolga ad un gruppo chiuso.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

è esso pure, quindi, da considerare tra i «canoni», non solo perché così lo considera Dionigi nelle sue opere teoriche, ma perché di fatto si dimostra che il maestro è stato seguito nei nessi logici e, soprattutto, nella teoria sulla convivenza umana, quella che Platone chiama la «scienza del vivere» [11]. A null'altro che a questo, infatti, intende fare riferimento Dionigi quando descrive le «virtù» dei Romani, delle quali «per tutta la vita non ve n'erano più devote, più giuste, o più sagge» [12]. La concezione per cui è «la condotta di vita» dei cittadini che determina l'esito buono o cattivo della «città» torna in Dionigi quasi come un'ossessione (174 utilizzi della parola βίος in tutta l'opera). In Demostene e Isocrate occorre, ma con assai minore enfasi. Siccome l'alta frequenza non si può spiegare come un rimando occasionale, non rimane che il confronto con Platone, l'unico autore del «canone» che abbia reso la tematica del βίος teoreticamente in evidenza. Il concetto di μίμησις, anche se pure Dionigi discute di esso nei termini che conosciamo, non riguarda quindi solo dei «modelli» παραδείγματα ma, come pure egli stesso dice «il meglio dell'anima» [13].

Ovviamente, non sarà possibile dar conto di tutto il complesso universo platonico in materia politica. Sufficiente alla nostra utilità sarà soltanto isolare, di quello, alcuni temi fondamentali, con i quali Dionigi appare confrontarsi più direttamente. Commenteremo solo tre esempi: il *Protagora*, il *Politico*, la *Lettera VII*. Non è inoltre nostra intenzione evidenziare più del necessario i parallelismi fraseologici. A differenza di ciò che avviene per altri autori, per Platone non è quello della citazione il più lampante ambito di confronto. Senza contare il lessico, cui abbiamo già accennato, sono alcune precise concezioni politiche di Platone, invece, ad essere riproposte e, talvolta, addirittura suggerite, attribuendole ai vari personaggi romani, nonché pronunciandole in controluce nei commenti. Per questo motivo, nel seguito di questo paragrafo su Platone, cercheremo di raccontare, in breve, queste concezioni, in modo da metterle in risalto.

4.1.2. *Il Protagora e la dimensione della 'virtù politica'*

A prescindere dalla costruzione della 'città ideale', la teoria politica platonica esprime sulla convivenza umana alcune direttrici di innegabile impatto, la cui fortuna presso i moderni è tra l'altro, se fosse possibile, ancora più

[11] Plat. *Prot.* 321d: περὶ τὸν βίον σοφία.

[12] *AR* 1.5.3: οὔτ᾽ εὐσεβεστέρους οὔτε δικαιοτέρους οὔτε σωφροσύνῃ πλείονι παρὰ πάντα τὸν βίον χρησαμένους.

[13] *de Imit.* 2.5.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

fiorente che non presso gli antichi. Spesso accade che i singoli Dialoghi vengano osservati dalla prospettiva di un argomento principale alla volta: così accade, ad esempio, di sentir dire che il *Fedone* è il dialogo 'sull'anima', il *Simposio* è quello 'sull'amore' e così via. La realtà sta piuttosto che le trame che si svolgono nei Dialoghi sono spesso così intense e interconnesse che l'approccio per temi principali non è che non sia coerente con i contenuti, ma comunque non vi corrisponde mai del tutto. È questo il caso del *Protagora*. Esso vorrebbe essere il dialogo sulla «virtù politica» πολιτικὴ ἀρετή. Finisce tuttavia per diventare una sorta di convitato di pietra: tutti ne parlano ma alla fine, quando Socrate finalmente arriva a parlarne, il discorso è rimandato ad altra occasione. Fatto si è che il rinvio ad altra discussione è proprio intenzionalmente voluto, per segnalare al lettore che la lunga discussione che i due filosofi dialoganti hanno tenuto fin lì è considerata giunta al suo fine, *anche senza* una definizione definitiva sull'argomento. Ma se la «virtù politica», su cui nasceva il *Protagora*, a fine dialogo non è ancora stata definita, *di cosa* si è parlato, allora?

Potremmo dire che si è parlato di alcuni importanti «termini ed azioni», ὀνόματα καὶ πράγματα: ovvero di parole che si pronunciano continuamente in ogni ambito politico e si riferiscono a fatti concreti che però, a volerli definire, risultano spesso alquanto evanescenti. I due filosofi ne discutono a lungo, dicono espressamente quali siano queste «azioni» e tentano, con vario esito, di sistemarle in quella che potremmo chiamare una teoria dell'agire politico del cittadino. L'autore si diverte a far sembrare vano lo sforzo e ad invertire le verità dei due filosofi, a tal punto che alla fine l'uno crederà alla verità dell'altro, tornando a non accordarsi proprio come all'inizio, ma alla rovescia. Sollecitare l'incredulità del lettore al limite dello scetticismo e farlo andare continuamente in crisi per contraddizioni incrociate, è una evidente pratica sofistica: però Platone la utilizza sempre con un secondo fine, che è quello di rendere attento chi legge a ciò che, invece, è permanente, capace di perforare, alla fine, il muro delle contraddizioni. Tant'è che anche nel *Protagora* i punti fondamentali della teoria sono alla fine messi sul tavolo e si ricompongono, anche a dispetto dei due dialoganti.

Si dice che gli uomini non avrebbero mai potuto costruire una città da soli, finché privi di una serie di competenze, che definisce come «arte politica» [14]. Quest'ultima, per Protagora, è una «scienza» ἐπιστήμη: ovvero consiste in una serie di «regole» παραδείγματα da applicare. Solo applicandole è possibile la convivenza umana, altrimenti le persone non faranno che danneggiarsi a vicenda e vivranno sotto una doppia minaccia: da un lato quella delle belve feroci, dall'altro quella proveniente dai loro stessi

[14] Plat. *Prot.* 322b-c: τέχνη πολιτική.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

consanguinei con i quali, senza quella precisa τέχνη, non si riuscirà mai ad andare d'accordo.

Protagora dice che questa «scienza» non si può però 'imparare' come tutte le altre arti se, prima, non si dispone di alcuni pre-requisiti allo studio di essa: inizialmente sono nominati come «scrupolo e giustizia» αἰδῶς τε καὶ δίκη. Questi pre-requisiti non si possono inventare né costruire, ma sono doni divini, alla pari con tutte le altre «virtù» ἀρεταί che, si comprende nel seguito della spiegazione di Protagora, queste prime due stanno solo a simboleggiare. La discussione con Socrate, sotto questo rispetto, verte sul punto controverso su quale sia la modalità in cui questi pre-requisiti per costruire la «città», ovvero le «virtù», vengano passate da un uomo all'altro.

È utile per la comprensione del testo platonico osservare che Socrate e Protagora sono d'accordo sulla teoria dell'origine divina delle «virtù» [15]. Socrate non contesta che esse vengano da un dio, non contesta che tutti gli uomini ne siano dotati e non contesta nemmeno che le generazioni future debbano eseguire una fase di addestramento in esse, altrimenti la «città» non si terrebbe insieme. Del discorso di Protagora, Socrate contesta solo due punti. Il primo è che questo addestramento debba avvenire sopra una sorta di *tabula rasa*: Protagora dice che solo la prima generazione avrebbe avuto il dono divino, mentre le generazioni successive sono costrette a impararlo stesso nella «città», per cui l'esistenza stessa della «città» sarebbe legata alla «educazione» che si esercita in essa da parte degli anziani che istruiscono i giovani, in obbedienza al precetto divino. Socrate, invece, si dice convinto che il dono delle «virtù» sia insito in tutti gli uomini, fin da quando nascono. L'«educazione» serve solo a sviluppare questo dono, che però è già presente, ogni volta in ogni uomo che nasce.

La differenza, ovviamente, non è di poco conto: nel caso di Protagora, infatti, il giovane deve andare dal 'maestro' ad imparare le «virtù», che gliele deve imporre già confezionate, altrimenti non può impararle. Nel caso di Socrate, invece, il maestro può aiutare l'allievo a comprendere le «virtù», ma esse sono *già dentro* l'allievo e il maestro, comunque non indispensabile, non deve intervenire a formarle, ma solo a farle emergere. Si osserva poi che tale divergenza, per quanto gravida di notevoli sviluppi, nel *Protagora* è presto lasciata da parte e la stessa posizione di Socrate non viene affatto argomentata: a fine dialogo Socrate si limita a dirsi ancora non convinto su questo punto, ma non spiegherà perché [16].

---

[15] Essa verrà ribadita anche a Plat. *Pol.* 309e, come diremo più oltre.

[16] Lo farà comprendere di più nel *Politico*: la presenza nell'uomo delle ἀρεταί integra la πόλις nel κόσμος naturale, per cui l'uomo, riscoprendo queste qualità in se stesso, individua prima di tutto il proprio legame con la natura, la sua personale φύσις e questo

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

I due filosofi proseguono poi a dibattere la distinzione e organizzazione delle «virtù» ἀρεταί. La domanda che sta dietro tutto il dibattito è la seguente: cosa tiene insieme le varie «virtù» tra loro? Secondo Protagora, come abbiamo già detto, le «virtù» sono tutte finalizzate a tenere insieme la «città». Esse esistono nella misura in cui, coordinate tra loro, consentono quell'«arte politica», ovvero un ordinamento secondo «regole» παραδείγματα, strumento indispensabile per creare una «città», perché fondano la convivenza umana. Per Protagora le «virtù» sono così integrate che non varrebbe nemmeno la pena di distinguerle. Protagora non vuole significare, come Socrate insinua a un certo punto che, ad esempio, «giustizia» δικαιοσύνη e «uguaglianza» ὁσιότης siano la stessa cosa. Quando Socrate insinua questo, il sofista protesta vigorosamente. Protagora intende significare, invece, qualcosa di più sottile: ovvero che le «virtù» acquistano quella che Socrate chiama δύναμις ἰδία, «perfetta efficacia», non in riferimento a qualità intrinseche ad esse, ma solo connesse insieme in ordine alla «città», al fine della cui costituzione esse vengono tramandate. Ovvero: le «virtù» non hanno un significato relativo al singolo privato attore di esse, ma *servono*, collegate insieme, a costruire la «comunità» τὸ κοινόν per tutti i cittadini. Per semplificare la posizione di Protagora: non si è 'giusti' di per sé, soprattutto non si è 'giusti' da soli, ma si è 'giusti' in funzione di '*quel* giusto' che contribuisce al benessere della 'città'. La «città», in quanto necessaria per sottrarre l'uomo alle 'belve feroci', viene *prima* del rapporto individuale con la conoscenza [17]. La «conoscenza» σοφία di Protagora è una «scienza» ἐπιστήμη nel senso più 'tecnico' del termine, è *strumento* per tenere insieme le persone, perché collaborino. Le «virtù» servono a convivere: da sole non servono a nulla, ma esplicano la propria funzione *soltanto* connesse insieme *e* in relazione a una particolare città che le pratica e le tramanda, perché «vive bene» per mezzo di esse.

Prima di proseguire, sarà utile l'osservazione che la prospettiva enunciata da Protagora è esattamente la stessa che ritroviamo nella teoria del «convergenza» συγχώρημα in Dionigi. Entrambe le parti cominciano da una posizione in cui ciascuno ha la sua «giustizia», quella maturata nella sua condizione, per così dire, 'naturale', e giungono poi a un percorso di «convergenza», appunto un συγχωρεῖν, che elabora un «elemento» ἔργον finalizzato a delle «opportune condivisioni» οἰκεῖοι καιροί, un nuovo luogo del pensiero politico, dove il 'tutto' prevale sulla 'parte'. La terminologia è leggermente diversa – per quanto il dionigiano ἔργον è molto simile al

legame trasmette, poi, a tutta la πόλις. In Platone, quindi, la natura ricomprende anche la creazione umana.

[17] Di recente proprio sul modo specfico di concepire la libertà individuale presso gli antichi Ateniesi, Hansen 2010, 307-353.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

platonico πρᾶγμα – ma comunque riconducibile. Due elementi che ritroviamo nel Protagora sono riproposti anche in Dionigi: quello del «vivere prospero» εὐ ζῆν e quello del «salvare» σῶζειν ed indicano la stessa volontà: quella di costruire una precisa lista di «beni» ἀγαθά per il cittadino: «i beni che salvano la città, le rendono egemoni sulle altre e più ricche» [18].

Va poi osservato che a connettere le «virtù» con questa lista, assai materiale, di «beni» che conducono al «vivere prosperi» εὐ ζῆν non è Protagora, ma proprio Socrate. Su questo, i due filosofi concordano subito, quasi dimenticano la divergenza sulla modalità di insegnamento della virtù. Ciò vuol dire che questa è, in definitiva, l'opinione dello stesso Platone e si capisce allora perché egli non abbia voluto concludere l'argomento fino in fondo. Lascia l'argomento di Socrate in sospeso, perché il lettore capisca che non ha alcuna importanza se le «virtù» rispondano o meno a un'esigenza individuale, instillata in tutti per natura. Esse servono *comunque* alla città, sono *comunque* fondamento di qualsiasi relazione civica. Quale che sia la loro origine, servono a far stare insieme le persone. L'argomento se debbano essere praticate anche individualmente di per sé fuori dalla «città», fa capire il filosofo, si potrebbe anche tralasciare. Il messaggio è: se si vuole «salvare la città», servono le «virtù». Del resto, nemmeno la preminenza della «scienza» ἐπιστήμη/σοφία è da Socrate davvero contraddetta, ma piuttosto è rilanciata nella enunciazione di quella che chiama «arte ponderata» μετρικὴ τέχνη [19]. Una volta riposto nella «salvezza» materiale «il bene» τὸ ἀγαθόν – che nella πόλις è un «bene» comunitario – è possibile a Socrate risolvere i prerequisiti che, si è detto, consentono tale «salvezza», ovvero le «virtù», in un metodo pratico che si valuti in relazione ai risultati fattuali. Il «bene» e il «male» si traducono, concretamente, nel «vantaggio» e nel «danno», in relazione alla sopravvivenza dell'organismo-città. La conoscenza etica diventa esperienza, bagaglio pratico di risultati, dunque «scienza» ἐπιστήμη. «La misura» τὸ μέτριον non significa allora *solo* bilanciare dolore e piacere attuali per il gusto di creare un equilibrio di per sé, ma comporre gli elementi a disposizione in un progetto coerente, volto alla sopravvivenza materiale, appunto al «salvare» σῷζειν. Questo ragionamento di Socrate [20] torna identico in Dionigi ovunque egli metta in risalto la μετριότης [21] come

[18] *Prot.* 354b: τῶν πόλεων σωτηρίαι καὶ ἄλλων ἀρχαὶ καὶ πλοῦτοι. Al posto di πλοῦτος, Dionigi preferisce usare χρῆμα. Fatto salvo questo, il rispecchiamento nella terminologia è riscontrabile. Sull'«imbellettato» lessico platonico, Dionigi si esprime ad *ad Pomp.* 2.

[19] *Prot.* 356d.

[20] Plat. *Prot.* 352a.

[21] Ne abbiamo già parlato al capitolo 1, cui si rimanda. Gli esempi potrebbero essere molteplici. Tra i tanti: *AR* 2.10.4: τὸ μακάριον μετρῶν τῇ ἀρετῇ; 5.63.2: ἐπιεικεῖςκαὶ μετρίοι τῶν βίων; 6.28.2: βοήθεια μετρία ἀδικουμένοις; 6.82.2: λόγους μετρίους καὶ φιλανθρώπους.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

una forma di «intelligenza» φρόνησις che, per Dionigi come per Platone, non è un 'giusto mezzo' astratto. Si tratta, invece di comporre creativamente un ordine sostenibile nel tempo, che ricomprenda in sé tutte le parti che lo compongono, orientandole alla sopravvivenza [22].

Socrate si spinge fino a dire che questa costruzione ordinata dalle virtù che egli chiama «stile di vita» conduce a una riformulazione, addirittura, del concetto di «verità» [23]. Dirlo così può spaventare, ma nel discorso che Socrate conduce il risultato scaturisce da passaggi abbastanza chiari: se l'«il bene» ἀγαθόν coincide con la «salvezza», o forse potremmo dire, in termini più moderni, con la «sopravvivenza», la «conoscenza» di «ciò» che è capace di mantenere gli uomini «salvi», o «vivi», deve essere, per necessità logica, anche effettivo, quindi «vero».

Quando ragiona così, Platone sta facendo piazza pulita della filosofia basata sul contrasto tra «apparenza» e «realtà». Sta infatti valorizzando il concetto di «efficacia» δύναμις. Se una azione si rivela sostenibile, ovvero mantiene in piedi il «sistema» κόσμος che la produce, se essa 'funziona', è integrata nella «realtà», *allora* è anche «vera». Non è un caso che nel *Protagora* non vi sia alcun cenno alla teoria delle idee, né al continuo mutamento del mondo, o al contrasto tra «apparire» ed «essere», forme «immutabili» e forme «in divenire». Ma proprio questo, che probabilmente è segno di un Platone ancora non del tutto 'maturo', rende il dialogo il più interessante per chi si occupa di materia storica, nel momento in cui ci si interroga – tema caro a Dionigi – su come fa una città a «diventare da piccola grande» (*AR* 2.3.2).

Quando Dionigi discute delle «virtù» dei Romani, le inquadra esattamente nel senso che Platone rivela nel *Protagora*. La retorica del «salvare» σώζειν, della «vita» βίος, vanno inquadrate in una precisa linea di pensiero che punta a una percezione 'comunitaria' dello stare insieme: in questo senso sic comprende il «convivere come si deve» εὐ οἰκεῖσθαι.

4.1.3. *L'Ἀνὴρ πολιτικός: scienza e convivenza*

Il titolo 'Politico' che si legge in tante traduzioni moderne, sta in realtà per «L'Uomo politico» Ἀνὴρ πολιτικός. Dionigi, dal canto suo, si rivolge ai suoi amici esattamente con questa espressione e continua a farlo anche con i potenziali lettori della sua *Archeologia*. Questo paragrafo dovrebbe aiutare a comprendere che non sta affatto scherzando: davvero pensa che le

[22] *Prot*. 365a: ἔσωσεν ἂν τὸν βίον.
[23] *Prot*. 356e.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

concezioni dell'opera platonica cui si riferisce siano, di fondo, anche le sue. Vediamo in quali termini può dirlo.

Due concezioni di fondo di quest'opera platonica sono assai rilevanti. La prima l'abbiamo già enunciata a proposito del *Protagora*: del resto, per molti versi si tratta di una sorta di 'prova tecnica' per altre opere più complesse di materia politica. In essa si argomenta l'idea per cui la «comunanza» il κοινωνεῖν, dipende da una precisa «arte» τέχνη. Con questo termine, Platone intende un'attività che segue delle «regole» παραδεῖγματα e il cui svolgimento si possa trasmettere da uomo a uomo. Nel *Politico* il metodo di indagine cosiddetto diairetico – Platone non lo usa sempre, ma qui sì – conduce Socrate a distinguere tra attività con effetti pratici (tipo: «l'architetto») e altri, che hanno invece effetti conoscitivi [24]. Ci si mette d'accordo che l'«arte politica» τέχνη πολιτική è conoscitiva, ovvero una «scienza» ἐπιστήμη e che riguarda il «governare» e l'«organizzare» ἀρχεῖν e προστάττειν (260a) e non l'«emettere giudizi». Fin dall'inizio, allora, l'«uomo politico» viene associato al «re» βασιλεύς e alle sue attività perciò, nel seguito, si parlerà indifferentemente di «arte politica» τέχνη πολιτική e di «arte regale» τέχνη βασιλική.

Rispetto al *Protagora* è stato dunque in questo punto compiuto un certo salto. Lì, come abbiamo già visto, l'«arte politica» era donata a tutti gli uomini, sia da Socrate che da Protagora per ottenerne, tutti insieme, la «comunanza». Qui, almeno potenzialmente, si dice invece che esiste un «re» e che l'«arte politica» spetta solo a lui. In effetti, si ammette che di «re» ne esistono tanti quanti sono gli uomini: ognuno infatti usa l'«arte regale» per gestire la sua «casa», il suo «guadagno» o, perché no?, anche la sua «città». Però, a questo punto bisogna osservare che, rispetto al *Protagora*, l'oggetto della stessa «scienza», messo così, è del tutto cambiato: la relazione posta alla base della convivenza non è più univoca, ma presuppone invece un rapporto di subordinazione. Come lo stesso Platone spiega in parte, questo esito diverso è dovuto anche al metodo diairetico. Dividendo i concetti ognuno per due, in «genere» τὰ γένη e «specie» τὰ εἶδη, necessariamente l'aver adottato tale metodo rende i secondi subordinati ai primi. La scelta metodologica, tuttavia, assume anche una sua precisa ricaduta pratica che non si può considerare accessoria, ma profila una ulteriore intenzionalità premeditata. Si può descrivere la situazione nei termini seguenti. Chi «governa» impara a «organizzare» ciò che gli è di fronte: si pone cioè 'fuori' dall'oggetto che intende 'organizzare' e, da questa posizione di estraneità rispetto all'oggetto, Platone dice che egli non fa più, come prima, uno «stare in comune» κοινωνεῖν, ma bensì compie un «prendersi cura» ἐπιμελεῖν.

[24] Plat. *Pol.* 258e.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

La punta più avanzata di questo discorso non è indifferente alla 'politologia' di Dionigi. Nella teoria platonica espressa nel *Politico*, infatti, si arriverà a dire (292c-d) che non ha alcuna importanza se ad applicare questa «arte regale» sia proprio un re, un'oligarchia, o l'intero «popolo»: quello che conta è l'applicazione della «scienza» per quei fini concreti che, «per quanto possibile, con l'aiuto del giusto salvano (la città) e la rendono da peggiore migliore» [25].

Su questo nesso platonico si fonda al meglio la relazione, in Dionigi, tra costituzione romulea e «convergenza» συγχώρημα repubblicana. I Romani dell'antichità, dice Dionigi, hanno fatto proprio ciò che dice Platone nel *Politico*: «hanno preservato (la città), dal peggio al meglio»: che importa, a quel punto, che Romolo è un re e il «concordato» è repubblicano? Entrambi sono poli coniugati nello stesso discorso, che è in definitiva un discorso sulla 'stabilità'. Tanto più che Platone sgancia il «benessere» del «sistema» dalla fissità delle leggi. Dice infatti che «le leggi» non devono per forza rimanere sempre uguali. Se interviene qualcun altro dotato di «arte», può cambiarle (296a). A questo proposito esprime pure una parola che a Dionigi è assai cara: dice che «la legge» di per sé non può rimanere sempre uguale, perché essa è αὐθάδη (295e), noi diremmo è «autoreferenziale». Invece, suggerisce lo Straniero al suo interlocutore, bisogna che «governare» sia cosa viva, addirittura le leggi non andrebbero nemmeno scritte.

Platone compie inoltre un ancoramento dell'«arte» alla «salvezza» ancora più radicale di quello che abbiamo già osservato nel *Protagora*. Lì, abbiamo visto, si arrivava a dare alla ritrovata «convivenza» un valore 'veritativo' rispetto alla realtà, perché «efficace» nella effettiva sopravvivenza, per il successo della città. Qui invece l'ancoramento alla «verità» affonda nel «sistema» naturale, con il mirabile «mito» del dio Crono reggitore del mondo [26].

Questo dio fissa il paradigma della «cura» ἐπιμέλεια nel corso naturale dell'Universo, di cui la convivenza umana viene ad assumere quello che Platone chiama un'«imitazione» μίμημα [27]. Come Crono, il Tempo, muove l'universo secondo il suo ordine cosmico, così l'«uomo dall'intelligenza regale» [28] (294c) si volge all'«imitazione» μίμησις di quel moto, per forgiare le cose umane. Il «realizzato ordinamento» ἀληθεστή πολιτεία dell'«uomo politico» ἀνὴρ πολιτικός, il suo «governo consapevole e razionale» [29] aspira

[25] Plat. *Pol.* 293d: τῷ δικαίῳ προς χρώμενοι σῴζοντες ἐκχείρονος βελτίω ποιῶσι κατὰ δύναμιν.

[26] Plat. *Pol.* 267d-273c.

[27] Plat. *Pol.* 300d-e.

[28] Plat. *Pol.* 294c: ανήρ φρονέσεως βασιλικός.

[29] Plat. *Pol.* 294d: ἔμφρων ἀρχή μετὰ νοῦ.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

alla totalità inclusiva: «pochi e molti, consenzienti e ribelli, poveri e ricchi» (292c), tutti vengono ricompresi dal «saggio re». Il discorso sul «realizzato ordinamento» universale sembra non invocare null'altro di meglio che la μίμησις di Dionigi.

L'«uomo politico» di Platone è un referente diretto, quando illustra l'ordine umano a misura di quello naturale, dove tutte le diversità sono ricomprese. Quando Romolo divide «ricchi e poveri» e mette gli uni in funzione degli altri nell'istituto della «clientela», secondo Dionigi sta agendo proprio come il platonico «uomo politico» che armonizza i 'diversi'. Ma ancora Appio Claudio è un «uomo politico» quando esprime ai senatori la sua teoria sui «debiti» che stimolano i «poveri» a lavorare con denaro prestato, ma senza portarli mai a risolvere i loro «legami», il che avvantaggia il mantenimento del «sistema». Del pari, è anche un «uomo politico» il tribuno Lucio Giunio, quando ritiene che «il benefico effetto degli accordi» richieda una «garanzia» per sfuggire al «compromesso»: non basta infatti la «concessione» e l'«aiuto» che i senatori finalmente elargiscono, ma bisogna trovare una «soluzione radicale» ἔργον, la quale impedisca le «offese» e l'«ingiustizia». Che cos'è questo se non, proprio come dice Platone, fare sì che nel «sistema» escogitato dall'«uomo politico» le «differenze» si accordino [30]?

Il collante di fondo della πόλις platonica, che collega realtà e pensiero, è un po' in tutti i dialoghi di argomento politico sempre lo stesso: il «salvare» σῷζειν. È su questa parola che si incentra tutto il discorso sul «bene» e sul «male», almeno finché non prevarranno le più note tematiche legate all'anima immortale, compresa la cosiddetta 'teoria delle idee'. La «salvezza» rende conto sia dell'apparenza che della realtà, perché è volta a volta verificabile. Finché si seguirà questo criterio, sarà possibile distinguere le azioni umane dal punto di vista degli effetti: quelle che sostengono il τὸ κοινόν, e quindi i τὰ καλὰ καὶ ἀγαθά, sono quelle che producono la grandezza e la prosperità. Deriva da qui la concezione, che Dionigi condivide, della politica come capacità di risolvere i problemi, in questo senso composta di «benefici» φιλάνθρωπα. È sotto questo preciso profilo che Romolo è un vero e proprio «uomo politico» come Platone lo avrebbe voluto, prima di tutto «avveduto e sapiente» ἔμφρων καὶ σοφός, nel senso proprio di colui che in massimo grado possiede la «scienza» ἐπιστήμη, che serve a rendere il suo un popolo «felice» εὐδαίμων. Così anche Servio Tullio, malgrado le sue controversie e tutti i massimi eroi repubblicani, patrizi o plebei, quando diventano personaggi di Dionigi possono anche litigare, ma sempre tentano di esprimere, per la loro πολιτεία, una visione al massimo inclusiva, 'cosmi-

[30] Plat. *Pol.* 308c-d.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

ca' della realtà. Quando accadono derive negative è perché non lo fanno, si macchiano cioè di «autoreferenzialità» αὐθάδεια, la stessa [31] che Platone attribuisce alle leggi quando manca, dietro di esse, l'«intelligenza» φρόνησις di un legislatore che li adatta e li rivede continuamente.

4.1.4. *La Lettera VII: la fatica del «consigliare»*

Per comodità, daremo per assodata l'autenticità della *Lettera VII* [32]. Tuttavia, autentica o meno che possa essere, questo testo è quanto mai utile al nostro discorso, proprio nella misura in cui chiarisce alcuni aspetti della relazione tra il complesso filosofico platonico e l'eventuale impatto che esso poteva avere sugli autori che lo recepivano, tra cui Dionigi il quale, molto probabilmente, l'avrebbe ritenuta autentica. Questo testo è utile al nostro discorso perché, analizzandolo, si scopre che Dionigi, l'avesse o meno letto egli stesso, scrive esattamente sulla sua falsariga ideale, specie intorno alla figura di Romolo, che è a fondamento di tutto il suo impianto politologico.

Platone dà un nome forte al proprio complesso di pensiero, quando lo chiama «pensiero strutturato» διάνοια [33]. La attribuisce non solo a se stesso, ma anche al suo amico Dione e ad altri suoi amici [34]. Questo è un dato: indica che Platone concepisce il suo pensiero non come una dimensione aperta, ma come quello che noi potremmo definire un 'sistema', ovvero un complesso interrelato di conoscenze, da poter usare come strumento per decodificare e, anche, influire sulla realtà. È esattamente questa la «vera dottrina» λόγος ἀληθής che egli cerca di spiegare in una lunga digressione [35]. Questo «pensiero strutturato» διάνοια, spiega ancora Platone nella *Lettera*, si deve manifestare «nella vita» ἐν βίῳ. Il tema principale di tutta la *Lettera* è quella di esortare i suoi amici a fare come Dione, cognato del vecchio Dionigi I, che si è fatto interprete di questo βίος e si propone, eventualmente, di diffonderlo qualora andasse al potere. Mentre invece il giovane Dionigi II, che il potere lo aveva gestito di fatto, tale βίος non l'ha mai voluto seguire. Parte da qui, il lungo *cahier de doleances* che il filosofo rivolge alla memoria del tiranno.

---

[31] *Pol.* 295e.

[32] Per un ragguaglio su questa contorta questione sono a favore Burchmüller 2011, 43-66 e Lewis 2000, 22-38, ma si veda in ultimo Burnyeat-Frede 2015, fermamente convinti degli argomenti contrari. Quest'ultimo studio monografico è particolarmente utile, perché si estende all'intero *corpus* delle lettere platoniche, sulle quali tutte vige il dubbio di autenticità.

[33] *Ep.* 326b; 328c.

[34] *Ep.* 323d.

[35] *Ep.* 341a-344d.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Quando però Platone – chiamiamolo così, sia pur solo per convenzione – mette il discorso in questi termini, cioè di chi segue e chi non segue il βίος che egli avrebbe pronto per l'uso, manifesta di aver operato un cambiamento di sostanza rispetto ai contenuti delle sue altre opere. Infatti nei *Dialoghi*, su concetti importanti come ἀρετή, σωφροσύνη, καλοκἀγαθία, troviamo il λόγος articolato in modo aperto alla discussione e legato alla pratica attiva e immersa nel divenire della πόλις. Invece qui nella *Lettera VII* scopriamo che si auspica l'adesione a un canone confezionato, non più aperto, quindi, alla discussione, né alla socializzazione comunitaria: ciò costituisce un salto rispetto agli originali contenuti socratici, almeno per come ci vengono presentati negli altri *Dialoghi*. Un esempio lampante di questo è il racconto circa la 'lezione' che il filosofo tenta di impartire al tiranno. Il filosofo racconta che, «una volta sola, e non più» (345a) si sarebbe messo di fronte al regnante e gli avrebbe rivelato la «vera dottrina» λόγος ἀληθής, che si compone di quelli che chiama i τὰ πέντα (342a), una sorta di schematici 'Cinque Pilastri'. Il racconto per il lettore estraneo ai fatti potrebbe apparire addirittura divertente: il tiranno ascolta tutto sommato di buon grado questa unica lezione, ma terminata quella ribatte al filosofo che egli, piuttosto, preferisce credere in una «παιδεία della libera anima» (345c). Platone si offende di questa risposta, lo commisera come «uomo dappoco» πένης ἀνήρ che non ha compreso né il βίος né l'ἀρετή. Tuttavia, è piuttosto probabile che, con quell'espressione, il giovane tiranno non abbia voluto offendere, ma piuttosto ricordare null'altro se non ciò che lo stesso Platone faceva dire a Socrate in tanti dialoghi: cioè che la «scienza» ἐπιστήμη va sì appresa, ma nella discussione e nel confronto tra maestro e allievo. Dov'è finito Socrate, se l'insegnamento è trasmesso nel modo che vediamo descritto nella *Lettera*?

È ovvio che qui il nodo riguarda esclusivamente Platone: non sarebbe nemmeno impossibile ricostruire la dinamica di questa sorta di 'svolta autoritaria' del suo pensiero, in parte ad esempio riscontrabile, anche, nell'estremo lascito che sono le *Leggi*, quasi una ritrattazione della *Repubblica*, su come sia possibile formare una «città felice» εὐδαίμων πόλις non più solo su vincoli e bisogni naturali e reciproci, ma soprattutto sull'imposizione di una particolare «educazione» παιδεία. Tale discorso sarebbe tuttavia assai complesso e ci porterebbe lontano dal punto in comune con l'autore di Alicarnasso. Perché esso c'è e si trova alla radice per così dire emotiva di questo racconto, ovvero nella valorizzazione, presso Platone, del «consigliare» συμβουλεύειν. Nell'«Uomo politico» Ἀνὴρ πολιτικός il concetto era già stato espresso: il «buon regnante» esercita il potere non in modo arbitrario, ma di conserva rispetto a una «scienza» ἐπιστήμη, ad elargire la quale c'è di solito *qualcun altro*, potremmo dire un 'teorico' della politica.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Nella *Lettera VII* Platone non nega, ma anzi descrive e giustifica precisamente la sua azione di consigliere. Tuttavia, qualcosa è cambiato, anche in questa funzione. Come nei *Dialoghi*, anche qui il ruolo del filosofo è paragonato ai consigli di un medico verso il paziente. Eppure, il «consigliare» συμβουλεύειν è attenuato quando dice:

> Così avviene [come per il medico] anche per una πόλις, vi sia lì un re o altri a governarla: quando la sua πολιτεία è già incamminata come conviene per la retta via e serve solo che le si consigli qualcosa di utile, allora a chi è dotato di cervello (νοῦς) spetta di dare consigli a costoro. [Plat. *Ep.* 7.330d] [36]

La novità, rispetto all'«uomo politico», è che questo «uomo avveduto e intelligente» dotato di «cervello» non è più né «legislatore» né «uomo regale» nel senso del possedere un'«arte» da elargire come un modello da imitare. Il filosofo, pur dotato di «cervello», trova piuttosto il suo ruolo nel «consigliare» che non nell'insegnare, o addirittura scrivere le leggi. Il passo indietro che tocca al filosofo è una concessione al pragmatismo che ottiene l'effetto di sdoppiare la teoria della «scienza» tra quella, appresa con la «educazione», che spetta al filosofo e l'altra, uguale ma appresa in forza di una «natura», che spetta a quello che chiama «uomo sacro» ὅσιος ἀνήρ: da un lato, il filosofo percepisce il passaggio dal «governare» all'«educare» come un ripiegamento. Mentre lui fa questo il «re», rimasto solo al comando, è chiamato a non essere più «imitatore» del filosofo, ma si erge a unica figura forte: egli stesso è «giusto, coraggioso, saggio e persino filosofo» [37] (336b). Questi «uomini eletti» ὅσιοι ἄνδρες (335d) sono diversi dagli altri, separati anche dai filosofi. L'«intelligenza e la giustizia» che il filosofo insegna, loro la praticano direttamente nel loro βίος e se la insegnano gli uni con gli altri. Sono definiti «uomini eletti, che governano con l'esempio» [38]. Questi, solo occasionalmente hanno bisogno del consiglio del filosofo. Di norma la «giustizia» la conoscono «dentro se stessi» ἐν αὐτῷ. Avviene insomma quasi il contrario di quello che veniva detto nel *Politico*: qui è il filosofo a dover imparare da costoro: «essi preservano la concezione stessa della virtù per tutto il genere umano» [39]. Nessuno glielo insegna: nascono già così.

E come arrivano allora a regnare, se non è più il filosofo che insegna l'«arte politica»? Platone ne fornisce uno schizzo veloce. Esso rimane ipo-

---

[36] *Ep.* 7.330d: τἀυτὸν δὴ καὶ πόλει, εἴτε αὐτῆς εἷς κύριος εἴτε καὶ πλείους, εἰ μὲν κατὰ τρόπον ὀρθῇ πορευόμενος ὁδῷ τῆς πολιτείας συμβουλεύοιτό τι τῶν προσφόρων, νοῦν ἔχοντος τὸ τοῖς τοιούτοις συμβουλεύειν.

[37] *Ep.* 7.336b: δίκαιος ἀνδρείος σώφρων φιλόσοφος.

[38] *Ep.* 7.335d: ὁσίων ἀνδρῶν ἀρχόντων ἐνῄθεσιν.

[39] *Ep.* 7.336b: τὴν αὐτὴν ἀρετῆς ἂν πέριγενέσθαι δόξαντοῖς πολλοῖς … παρὰ πᾶσιν ἂν ὡς ἔπος εἰπεῖν ἀνθρώποις ἀπέσωσεν γενομένη.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

tetico, anche perché Dione, a cui l'autore della *Lettera* dedica queste parole, non arriva mai a regnare. Il ragionamento [40] comunque contraddice in parte le sue opere dialogiche e la stessa teoria della «educazione», quella ad esempio che si legge nelle *Leggi*, viene del tutto ribaltata. Platone rivela nella *Lettera* che questo «uomo saggio» dovrà «predominare» sulle «differenze» e sulle «ribellioni». In questo modo conquisterà il «potere» e solo allora potrà affermare «leggi comunitarie» νόμοι κοινοί. Farà questo non più quindi con la «educazione», ma con la forza! Sarà poi lui a nominare un consiglio di «migliori» ἄριστοι, «dotati di ampia proprietà». Solo a questo patto le «leggi» potranno garantire «salvezza» σῶζειν e «felicità» εὐδαιμονία.

Quindi, ricapitolando: il filosofo può ancora dedicarsi alla «educazione», ma con il nuovo scopo di insegnare la «vera dottrina», ovvero la «scienza» che riguarda «le cose che esistono» [41] e, tutt'al più, «elargire prosperosi consigli» [42]. Quanto però alle«leggi», non le scrive più il filosofo [43], ma promanano invece dall'«eletto» ὅσιος ἀνήρ, che li ritrova «in proprio» ἐν αὐθῷ [44].

Occorre subito chiarire: Platone continua a pensare che le «leggi più giuste» siano quelle che conducono «alla salvezza della città», quindi che esista un 'criterio di efficacia' a legittimare l'arbitrio dell'«eletto». Da questo punto di vista, l'ὅσιος ἀνήρ non è un cinico 'principe machiavellico', sovrano del bene e del male. L'«eletto» si chiama così in Platone perché, con le sue azioni, causa la «salvezza» della «città» e questo è un elemento di continuità con la ricerca del periodo socratico. Quello che è cambiato è però da dove «l'uomo» trae la sua «scienza». Adesso, contrariamente a quello che avveniva nei Dialoghi, la «natura» φύσις, e la «predisposizione» ἕξις diventano preminenti sull'aspetto formativo. Si potrebbe obiettare che questo avveniva già nel *Protagora* e in altri dialoghi: la conoscenza l'uomo la riceve dal dio, ma la dimentica. Dopodiché, la «educazione» sta solo nel ricordarla.

E però nella *Lettera* cambia un dettaglio rilevante. Infatti, nel *Protagora* l'idea che Platone condivide, perché la fa emergere in entrambi i personaggi (Socrate e Protagora) è che la «virtù» sia in qualche modo raggiungibile da tutti. La differenza tra i due è solo che Protagora pensa che uno la debba imparare andando da un maestro, Socrate invece sostiene che sia

---

40 *Ep.* 7.336c-337d.
41 *Ep.* 7.342a: τὰ ὄντα.
42 *Ep.* 7.330d: πρόσφορα συμβουλεύειν.
43 *Ep.* 7.334c; 337a.
44 *Ep.* 7.335d.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

solo da ricordare. Entrambi i personaggi, però, ritengono la «scienza» accessibile, pur con qualche forma di impegno, a tutta l'umanità. Non così nella *Lettera VII*. Qui si dice che non tutti possono avere la «scienza» [45]. Si creano invece tre categorie: i «pochi che possono» ὀλίγοι δυνατοί, i quali ci arrivano con l'«educazione»; quelli che «proprio non possono» arrivarci, per cui imparare è una «vana speranza» e infine, lontani da entrambi, vi sono gli «uomini eletti» ὅσιοι ἄνδρες, che la «scienza» da un lato, per quello che ne devono imparare, la ottengono da altri «eletti», ma dall'altra parte già ce l'hanno «dentro di sé». Messo così, il «sapere dell'anima» diventa un ristretto privilegio di natura elitaria, che con quello che Socrate dimostra nei *Dialoghi* non ha nulla che vedere.

Dopodiché, questi «eletti» sono legittimati, in quanto privilegiati ad imporre il loro sapere agli altri: e devono farlo con la «forza» κράτος. Il vincolo della comune umanità, che ancora nella *Repubblica* legava le classi tra loro, viene così del tutto eluso.

Ora, nella più generale discussione che si vuole intraprendere qui non interessa affatto la trasformazione del pensiero platonico in sé, o magari sottolineare la non-autenticità del testo. E tuttavia, questa evoluzione interessa particolarmente il nostro discorso, perché Dionigi risente *anche* di questo nuovo clima impostato dalla *Lettera VII*.

Dionigi infatti individua un perfetto ὅσιος ἀνήρ nella figura di Romolo. Lo definisce «re di uomini e dèi» ὑπό τε ἀνθρώπων καὶ θεῶν βασιλεὺς [46]. Egli unisce in sé tanto le caratteristiche del capo militare, quanto quelle del legislatore e il parallelo con quanto Platone esprime nella sua *Lettera* è allora assai circostanziato, soprattutto lungo tutto il capitolo 3 del Libro II. Anche Romolo riceve la «autorità» ἐξουσία prima di tutto come se fosse una «scienza» ἐπιστήμη: infatti convoca il popolo «come gli aveva insegnato suo nonno» [47] e la sua prima preoccupazione per il suo popolo è la «salvezza» σωθερία. Ai suoi sudditi raccomanda il «dominio con le armi» τῶν ὅπλων κράτος, e annuncia loro che esso si potrà ottenere soltanto con il «coraggio» τόλμη (= *Epist.* 7.328c) e solo a patto che essi intraprendano «uno stile di vita saggio e giusto» σώφρων καὶ δίκαιος βίος. Sono le «virtù» ἀρεταί che creano la πόλις, ma è l'«intelligenza» φρόνησις che la mantiene (= *Epist.* 7.326c). L'alternativa è essere «schiavi di desideri perversi» (= *Epist.* 351a).

Ma a parte i rimandi diretti, lo studio della politologia di Dionigi ci ha già mostrato almeno due fondamentali punti di contatto con quella 'platonica' della *Lettera*. Il primo è che esista una «scienza» relativa al «governo» e che

[45] *Ep.* 7.341e.
[46] *AR* 2.7.1.
[47] *AR* 2.3.1.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

chi la possiede sia a buon diritto definito «sapiente», qualità che nella *Lettera* è per la prima volta associata al «potere» e l'associazione tra «città felice» πόλις εὐδαίμων e «potere» κράτος è appunto un tema comune ai due testi. Il secondo punto di contatto è che tale manifestazione di «sapienza» σοφία si esplicita in un «ordinamento sistemico» κόσμος πολιτείας, una sorta di organizzazione inclusiva e funzionale degli abitanti, chiamati tutti allo «corretta residenza» εὐ οἰκεῖσθαι, orientato dal «re». Infine, l'atteggiamento per cui la narrazione delle vicende politiche debba condurre a una«dottrina» λόγος che spieghi tale narrazione in funzione di un «consigliare» συμβουλεύειν, una sorta di 'vocazione al modello' della narrazione storica.

Si può discutere se Dionigi si senta più vicino al clima 'fatalista' della *Lettera*, per cui le sorti della «città» sono affidate all'«eletto» e alla sequela volontaria di una «vita giusta», o ancora di più alla consapevole ricerca imitativa dell'«uomo politico», che si ispira alla contemplazione della natura per trarre da lì la chiave della «salvezza». Probabilmente la figura di Romolo e il suo ruolo fondativo della πολιτεία è ritagliata dalla *Lettera*, mentre gli eroi repubblicani invece sono più vicini a una visione ancora dialettica del potere, inteso come 'armonia dei diversi'. Quello che in tutti questi paragrafi si contava di far emergere è però che la gran parte di ciò che non è fatto materiale o narrativo in Dionigi è di prevalente origine platonica.

Diciamo però anche qualcosa sulle differenze tra i due pensieri. Per certi versi, il tormento che si può rilevare in Platone, quello che fa apparire così stridenti i suoi cambiamenti di idea, soprattutto sul libero arbitrio degli uomini o sulla insegnabilità della virtù, in Dionigi li troviamo più risolti che elaborati. Manca ad esempio in Dionigi la visione del tutto pessimistica del «popolo» πλῆθος, tema che accomuna Platone con Tucidide. L'autore augusteo si sente a suo agio a far interloquire l'«eletto» Romolo direttamente con il δῆμος, a cui il re chiede addirittura consiglio e legittimazione. Un atteggiamento del genere non sarebbe mai stato ammesso da Platone. Se l'«arte politica» è una «scienza», in Platone la esercita chi la possiede, non certo chi è governato: le pecore non insegnano al pastore. Dionigi condivide i fondamentali tecnocratici del pensiero politico platonico e concepisce anch'egli la «città» come un «sistema di elementi diversi» κόσμος διαφορῶν: eppure, concede che la legittimazione venga, almeno talvolta, dalla relazione attiva (e non imposta) dei membri, compresi quelli inferiori. Radica infatti le «virtù» non tanto al βίος individuale – afferma così soltanto nel *Discorso di Romolo*, dove imita la *LetteraVII* – quanto alla «stirpe» γένος, che accomuna tutto il popolo. Quando, nella *Introduzione*, dice che i Romani «dimostrarono miriadi di virtù» [48] non pensa a qualcuno in particolare. In-

[48] *AR* 1.5.3.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

direttamente, si schiera più dalla parte di Protagora che non di Socrate: la «virtù» si apprende nel luogo dove si vive. E compie un salto anche rispetto al βίος. Quando infatti dice che «nessuna città ospitò uomini più saggi, più giusti, né più pieni di saggezza su ogni aspetto del βίος, o più forti in guerra», aggiunge che ciò è un «miracolo» παράδοξον. Se si pensa a Platone tale affermazione non è coerente: in Platone la «saggezza» non può riguardare interi popoli, ma si manifesta nel singolo animo umano, solo a patto che sia «educato». Dionigi promette, invece, che dimostrerà quanto in questo caso è tutto il popolo ad essere «saggio e virtuoso». Dirà infatti nel seguito che la «grandezza del loro impero» dipende da una «città concorde», ma quest'ultima non è l'opera di un solo «eletto», come Platone si era risolto ad auspicare. I Romani hanno infatti avviato un lungo processo interno di guarigione dei dissidi, che li ha condotti al συγχώρημα e le personalità che hanno contribuito sono molte e non tutte aristocratiche, come descriverà.

Anche per questa via Dionigi collega la fondativa fase monarchica a una successiva repubblicana, come parte di un unico processo che potremmo definire plurale, quindi 'corporativo' e non personalistico, a tutto beneficio dei posteri, che dovrebbero soltanto farsene ispirare. Al contempo in questo sviluppo del progetto istituzionale la teoria platonica viene rivista in chiave ottimistica: risoluzione dei contrasti, autopoiesi della concordia, tutte tematiche che all'orizzonte platonico sono estranee. E dietro tutto questo, ovviamente, fa capolino la nuova era augustea, dove pure la tematica dell'ὅσιος ανήρ trae nuovo alimento. Ma di questo parleremo in sede più precisamente storica. Continuiamo invece, a fianco del testo dionigiano, il confronto con il pensiero di un altro grande modello.

4.2. Dionigi e Cicerone

4.2.1. *L'oratore filosofo: la 'Trilogia' retorica*

È fatto dichiarato dallo stesso autore che il miglior repertorio di «teoremi e precetti» per chi ha in animo di comporre quelli che Dionigi chiama «discorsi politici» viene dallo studio di un determinato «canone» di autori, il fiore dei quali è Demostene [49]. E, del resto, dal repertorio dei retori ateniesi Dionigi non prende solo le regole e il lessico, ma se possibile un'intera

[49] *Pomp.* 1; 3; *de Thuc.* 1; *de Dem.* 1. La derivazione stilistica e contenutistica da Demostene è stata recentemente indagata con efficacia da N. Wiater (2011, 30-59). Sui rimandi retorici in Dionigi, fondamentali sono ancora Fox 1993, 31-47 e Hurst 1982, 839-864.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

concezione, un vero e proprio metodo critico con cui affrontare quello che chiama l'«argomento» [50], la materia formale e contenutistica di cui volta a volta si occupa. Ciò nonostante, scorrendo la sua grande opera storica, il *Discorso sulle Origini* che è la sua Ἀρχαιολογία, ci si imbatte in un lessico che, per quanto prevalentemente demostenico – ma anche platonico e tucidideo – viene a ricalcare e lambire spesso alcune questioni teoriche, specie in ambito politologico ed etico, il cui fondamento non è solo la retorica del secolo d'oro ateniese. Si fa invece carico di istanze posteriori, in qualche caso innovative. Abbiamo già avuto modo di osservare il caso della φιλανθρωπία. Nel presente capitolo ci soffermeremo invece sulla relazione tra alcuni spunti lessicali dionigiani e alcune analoghe terminologie trattate da Cicerone, con particolare riguardo al *de Re publica*.

Cicerone non è esplicitamente citato nel «canone» di Dionigi, per ovvie ragioni. Se ve lo avesse inserito, sarebbe stato l'unico autore latino in mezzo a tutti autori greci. E vedremo che, nei fatti, è proprio così. Tuttavia, per inserire esplicitamente tale autore nel suo canone, la latinità non sarebbe stata l'unico ostacolo. Per Dionigi, infatti, Cicerone è di una generazione appena precedente [51], mentre tutti i suoi «canonici» appartengono a un'epoca e, soprattutto, un immaginario ben precisi, intesi nel loro insieme come quadro di riferimento, probabilmente non solo dal nostro autore. La combinazione dunque della latinità e della incoerenza cronologica, giustificano facilmente l'assenza di una evidente dichiarazione dei debiti formali e di contenuto che Dionigi deve a Cicerone, a fronte invece dei rimandi di fatto, cui ci accingiamo a dar conto in questa sede.

Per meglio comprenderli giova intanto considerare i rapporti molteplici che legano la ricerca retorico-politica di Dionigi a quella della generazione di cui Cicerone è senz'altro uno degli animatori. Cicerone aveva costruito intorno allo studio della retorica, greca prima ancora che latina, un proprio percorso culturale e politico diverso, in parte, anche da quello di alcuni suoi pregevoli contemporanei, ispirato da un versatile metodo a più dimensioni. Da un lato tendeva, ben prima di Dionigi, ad abbattere qualsiasi discontinuità culturale tra Greci e Latini; dall'altro lato abbatte un'altra discontinuità, quella di genere tra le materie di studio: retorica, storia, filosofia [52]. Se vogliamo renderci consapevoli di questo progetto, di

---

[50] I *ad Amm.* 1; *de Thuc.* 2; *Comp. verb.* 1.

[51] Ed è stato già segnalato come l'ambiente in cui era vissuto l'Arpinate poteva avere un contatto con quello in cui aveva vissuto Dionigi per tramite del comune amico Quinto Elio Tuberone e come all'Arpinate potesse essere ricondotta la superiore valutazione del modello attico su quello asiano, cf. Gabba 1996, 37; Bowersock 1979, 57-75 part. 65-66.

[52] Non è questa la sede più adeguata per rendere conto della molteplice bibliografia moderna su Cicerone. Ci si può limitare, sullo specifico tema delle relazioni tra Cicerone

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

quanto esso fosse a sua volta predisposto e agito, bisogna leggere con qualche attenzione la trilogia retorica ciceroniana: il *de Oratore*, l'*Orator* e il *Brutus*, tutte opere che l'autore scrive in anni politicamente tra i più 'caldi' che l'antichità classica abbia mai conosciuto, ovvero tra il 56 e il 46 a.C., gli ultimi prima che la sorte del futuro imperiale venisse affidata alle sole armi. Sempre in quel periodo, Cicerone aveva poi lasciato i suoi due testamenti politologici: il *de Re publica* (del 54-51 a.C.) e il *de Officiis* (del 44, con Cesare già dittatore).

Ci sono due tipologie di indizi che, combinati, obbligano il lettore a figurarsi un ponte tra, da un lato, questi ingenti lasciti culturali ciceroniani e, dall'altro, l'opera retorica e storica di Dionigi, con i suoi stessi rimandi attuali ad autori e lettori suoi contemporanei. La prima tipologia, più immediata, è costituita dai rimandi testuali nel lessico e negli argomenti, cosa che speriamo di enucleare nel corso di questo capitolo. La seconda, meno immediata perché in gran parte extra-testuale, o comunque affiorante solo dietro un confronto comparativo, tuttavia è forse ancora più incisiva, perché dà conto di un quadro coerente: ovvero, collega l'opera di Dionigi e i suoi propri legami, all'ampio flusso di ingenti quanto veloci cambiamenti culturali, di cui emerge il divenire.

Partiamo dunque da questi secondi indizi, perché essi chiariranno meglio il senso dei primi.

Cicerone scrive quella che viene considerata la sua 'trilogia oratoria' sostanzialmente – lo dice lui stesso – perché vuole dimostrare una tesi [53]. Questa tesi ha una forte sfumatura politica e non è condivisa da tutti i suoi interlocutori – reali e fittizi – che infatti cerca il più possibile di convincere, facendo i conti con le loro successive obiezioni. Con qualche semplificazione, la tesi si può dichiarare come segue: l'oratore, il politico e il filosofo svolgono la stessa funzione nella città, o almeno dovrebbero svolgerla. Pertanto, devono darsi una preparazione fondata sulla filosofia [54]. Questa tesi ciceroniana torna in Dionigi esattamente identica, solo che è già risolta

---

e la filosofia greca, il complessivo libro di Morford 2002, 34-95, che inquadra le discendenze culturali romane fin dal II sec. a.C., oltre ai due importanti commentari di Dick 1996; 2004, le cui introduzioni inquadrano con ottima prospettiva il percorso culturale dell'Arpinate, che ha del 'programmatico' in sé.

[53] Cic. *Div.* 2.1.4, nonostante le opere ciceroniane di teoria retorica siano almeno sette, cf. Grabarek 2010, 43.

[54] Cicerone discute idealmente questa tesi con il fratello Quinto a *de Or.* 1.2.5, la ribadisce a Marco Giunio Bruto nell'*Orat.* 3.10-12, dove il modello dell'oratore è Platone. Nel *Brutus* si riconosce invece che la filosofia è un *genus orationis*, ma diverso da quello di Isocrate e degli altri oratori attici (*Brut.* 31); e tuttavia, l'intero dialogo ciceroniano è comunque ambientato sotto la statua di Platone, che Cicerone ha fatto impiantare presso il suo ξυστός a Rodi (*Brut.* 10; 24).

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

affermativamente e non è più posta in discussione. È quella che riguarda i πολιτικοὶ ἄνδρες e la πολιτικὸς ῥητορική, al cui fine a suo avviso vanno orientati tutti gli sforzi nella scelta delle parole. Del resto, abbiamo già visto come essa affondava già nelle radici platoniche. In Cicerone, invece, la tesi è ancora in via di discussione: l'autore cerca di rivendicare quello che potremmo definire il diritto a una parola 'radicale', ovvero che valga, nello stesso momento, come testimonianza sia politica che epistemologica, su qualsiasi argomento ci si esprima: *de omnibus rebus posse copiose varieque dicere*[55]. Avere successo con le parole non è sufficiente: bisogna anche darne conto, radicare quel successo nella credibilità dei nessi logici e culturali.

Nell'affermare questo, Cicerone sostiene di incontrare alcune difficoltà. Non già, però, da parte della tradizione: quelli che chiama «i Greci» li percepisce d'accordo con lui, nel senso che a suo avviso essi rispondono positivamente alla domanda se sia lecito a un filosofo fare retorica e, di converso, a un retore di fare filosofia. L'esempio più lampante di questa posizione, ricordata da Cicerone, è contenuta ad esempio nel platonico *Gorgia*: i λόγοι possono essere δίκαιοι o ἄδικοι[56]. Polo e Callicle tentano di dimostrare il contrario, ovvero di affermare che l'«uomo retorico» ἀνὴρ ῥητορικός non debba occuparsi della «giustizia», ma Socrate li smentisce. Cicerone coglie in Platone una posizione che non è quella di svalutare il ruolo del retore in quanto tale, ma piuttosto un'altra, ovvero di definire come «retore ortodosso» δίκαιος ῥητορικός quello che, oltre a saper parlare, pure orienta i suoi discorsi in funzione di una idea di bene e di male.

Queste sfumature sono assai importanti per Cicerone, quando si trova a contrastare il contesto che è il suo. Il *de Oratore*, ad esempio, trae spunto da una richiesta del fratello Quinto. Costui chiede con insistenza al nostro un ragguaglio *de omni ratione dicendi*[57]. Ma Cicerone, con il massimo garbo possibile, gli contesta il modo in cui egli pone la domanda. Gli risponde che non esiste un'*ars dicendi* in sé separata. Questa cornice situazionale che l'autore pone a fondamento di tutta l'opera, fittizia o meno che sia, dà conto di una posizione, la separazione tra *oratio* e *cogitatio*, corrente al tempo di Cicerone, ma che egli non condivide. L'autore ricorda, poco più avanti, di aver appreso dall'amico Aurelio Cotta che il loro comune maestro Licinio Crasso, a sua volta, non era affatto convinto della tesi per cui *oratio* e *cogitatio* siano la stessa cosa e persino lui, secondo Cicerone uno dei più grandi oratori che Roma avesse mai avuto, si convince di questa tesi soltanto quando va ad Atene, si incontra con Caronda, che allora

[55] Cic. *de Or.* 1.13.59.
[56] Cic. *de Or.* 1.11.47 = Plat. *Gorg.* 460a-461c.
[57] Cic. *de Or.* 1.2.4.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

dirige l'Accademia e, con lui, discute il significato del *Gorgia*[58]. Quando però Licinio torna a Roma e cerca di diffondere le sue 'nuove' idee che, appunto perché secondo lui già platoniche, Cicerone stesso definisce altrove *pervetera sed inaudita*[59], nonostante il suo prestigio non viene creduto. Ancora più di 30 anni dopo (il dialogo *de Oratore* è ambientato nel 91 a.C., ma Cicerone lo scrive nel 56), evidentemente la nuova concezione non si è ancora affermata: Quinto torna a discuterla con suo fratello, perché lui non ne è affatto convinto.

Di tono non diverso è anche l'altra cornice, quella del *Brutus*, dove però l'idea è stavolta condivisa da tutti e tre gli interlocutori. Qui, come lo era Licinio Crasso nel *de Oratore*, è invece Cicerone stesso che si figura ritirato nella sua villa di Rodi, dove ricorda intristito la recente morte del suo collega retore Quinto Ortensio Ortalo. Si recano da lui a consolarlo due amici importanti: Tito Pomponio Attico e Marco Giunio Bruto. Sui rapporti tra quest'ultimo e Cicerone si può discutere. Ma al di là della diversa posizione sulle reciproche abilità oratorie, più severamente 'attico' il primo, più aperto ad un moderato asianismo il secondo[60], comune è in entrambi il sentire che il modo di esprimersi possa avere una forte ricaduta nelle scelte politiche ed entrambi coltivano le arti liberali intese come un insieme organico[61]. Lo testimonia Cicerone stesso, quando fa dire a Bruto: *qui eloquentiae verae dat operam, dat prudentiae*[62]. Quando scrive questo, Bruto è suo amico ed è il dedicatario dell'opera, perciò non avrebbe potuto scrivere una simile affermazione, se non avesse pensato di interpretare correttamente anche il pensiero dell'interessato. Quanto ad Attico, egli si dichiara esplicitamente dello stesso avviso di Cicerone[63] e gli ricorda che, in precedenza, ne avevano parlato insieme proprio nello stesso luogo, a proposito della stesura del *de Oratoribus* e che Bruto, allora assente, una volta informato, aveva dichiarato di voler pure lui partecipare a questa nuova visione. A meno che non sia un'invenzione letteraria, quella che Cicerone fa pronunciare ad Attico è un'informazione che illumina una specifica circostanza, ovvero

[58] Cic. *de Or.* 1.11.47.

[59] Cic. *Orat.* 12.

[60] Sul controverso rapporto letterario tra Cicerone e Bruto ottimo Grabarek 2010, 4-10 e 24-52, soprattutto sulla scorta di Kennedy 1972, 246. Cicerone definisce l'oratoria di Bruto in termini migliori a *Brut.* 331-332, meno esaltanti a *Att.* 15.1-2 e ulteriori giudizi negativi da parte sua erano noti anche a Tacito, oltretutto venivano esplicitamente ricambiati (Tac. *Dial.* 18.4-5). Pur criticandoli, potevano leggere direttamente i *Discorsi* scritti da Bruto ancora Tacito (*Dial.* 21.5-6), Quintiliano (*Inst.* 10.1.123) e Stazio (*Silv.* 4-9).

[61] Cic. *Att.* 12.5; 13.8; *Orat.* 110; *Brut.* 250; Sen. *Dial.* 12.9.4; Plut. *Brut.* 4.6-8; Plin. *NH* 34.82; Mart. *Ep.* 2.77; 9.50; 14.171.

[62] Cic. *Brut.* 23.

[63] Cic. *Brut.* 20.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

che il programma di recuperare la sovrapponibilità di oratoria e filosofia, o più in generale la combinazione di tutte le *humanitates*, almeno da questi tre intellettuali è stato condiviso. Tanta è la condivisione, poi, che l'occasione da cui scaturisce la terza opera teorica ciceroniana, l'*Orator*, è la richiesta esplicita, stavolta di Bruto [64], perché Cicerone si esprima se esiste, tra tutte le forme di *oratio*, una qualche gerarchia. La risposta di Cicerone è articolata e, per qualche verso, affermativa e negativa insieme. Ma è, al contempo, anche una risposta dai toni foschi: Cicerone risponde a Bruto che una forma di orazione superiore alle altre pure ci sarebbe, ma che non può più essere praticata, perché chi volesse praticarla, andrebbe incontro alla «disperazione» (*desperatione debilitati*, ad loc.). Di conseguenza, è meglio percorribile la risposta negativa: i tipi di orazione sono tutti di uguale valore. Questa raggelante risposta va collegata alla altrettanto cupa visione che Cicerone nutre, al tempo della dittatura, nei confronti della stessa possibilità che il popolo possa in qualche modo partecipare al bene della *res publica* [65], sulla quale concezione avremo modo di ritornare. Il collegamento è utile per adesso a comprendere meglio la posizione dell'autore dell'*Orator* nella sua risposta al dedicatario dell'opera, ovvero ad illustrare che il progetto di fondere le *humanitates* delinea una precisa strategia politica, il cui senso può essere descritto come segue. La commistione dei generi diventa alternativa alla politica agita personalmente [66]. L'«oratore» è abilitato quindi a scrivere di storia, di letteratura, di filosofia, in generale di qualsiasi cosa riguardi la parola scritta, compresa la parola che studia se stessa. Persino l'*ars dicendi*, con tutto il suo tecnico apparato ermeneutico, linguistico, comunicativo, nel pensiero di Cicerone diventa una 'metafora' della parola politica.

A questo punto, occorre porsi una domanda che riguarda i fatti concreti: che tipo di rilevanza dare a questo eventuale progetto culturale, che Cicerone pare avanzare? Nella trilogia retorica figurano come interlocutori soltanto Bruto, Attico e Quinto Cicerone. Se osserviamo poi le lettere che, tra il 46 e il 45 Attico e Cicerone si scrivono, c'è senz'altro notizia dell'*Orator* [67], sia di un'altra opera letteraria la quale dovrebbe essere la *Consolatio ad Tulliam* [68], quasi sicuramente legata alle *Tusculanae disputationes*. Anche nel *Brutus*, in fondo, Cicerone immagina che Attico e Bruto lo vengano a consolare e che il secondo dei due gli abbia scritto una commovente lettera

[64] Cic. *Orat.* 1.3.

[65] Cic. *Rep.* 1.32.49.

[66] Il *Brutus* viene infatti interpretato da Gruen 2000, 39-64 come un tentativo di valorizzare la forma scritta su quella parlata, non più praticabile.

[67] Cic. *Att.* 12.6.3.

[68] Cic. *Att.* 12.14.3.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

(che effettivamente da Bruto gli fu scritta nel 46 [69]). Inoltre, prepara per mesi la sua visita alla villa di *Tusculum*, dove si reca anche nel maggio del 46 e nel frattempo, sia con Attico che con Bruto, si impegna in una certa discussione sulla fortuna del suo *Elogium Catonis*, alla quale l'autore dava un certo valore politico, còlto e corrisposto infatti dal cesariano *Anticato*: ha un certo peso, per quello che stiamo dicendo, che l'opera sul Catone appena suicidatosi, effettivamente appaia connessa ad un approccio politico.

Il punto per il nostro discorso è che la percezione del potere comunicativo e più latamente culturale della parola interessa Cicerone proprio nel periodo prossimo alla dittatura di Cesare. Chi si faccia osservatore di questa particolare inclinazione del pensiero ciceroniano in quegli anni e ravvisa, d'altronde, tracce di continuità, o di riemersione di esso nel classicismo augusteo, deve tuttavia dar conto a se stesso almeno di due interrogativi. Il primo riguarda alcuni dettagli di questa inclinazione, in quanto sono in relazione a come essi si riconfigureranno dopo, nelle idee condivise dal circolo di intellettuali al quale Dionigi appartiene: su questo, qualcosa è possibile dire e lo faremo tra un attimo. Il secondo interrogativo riguarda l'esito storico di questa inclinazione ciceroniana: essa di fatto non pare ben accolta, forse nemmeno del tutto compresa da coloro ai quali più volte Cicerone fa appello, perché se ne convincano. Di fatto, la teoria di dare legittimità veritativa al discorso pubblico servendosi dell'apparato epistemologico e comunicativo maturato dal platonismo, ma applicato poi alla parola politica, mediata dai classici greci – perché questo è, in sintesi, il progetto nell'elaborazione ciceroniana – nei tempi brevi cadrà nel nulla. Non è difficile spiegare l'ovattata sordità in cui l'oratore componeva queste riflessioni con il clima di instabilità e violenza che l'ambiente dimostra per quel periodo. Assistiamo infatti a quella che potremmo chiamare una polarizzazione degli interessi: da un lato la scelta militare – dimostrata, morto Cesare, anche dai protagonisti del secondo triumvirato – dall'altra quella dell'arroccamento sulla pretesa restaurazione istituzionale. Da entrambe le parti le condizioni polarizzate impediscono istanze di legittimità mediate dalla parola, che possano avanzare pretese di universalità. Una volta, però, che la polarità si è risolta, per così dire, nella prevalenza di una parte sola, il progetto culturale 'universale' torna a diventare possibile. Dionigi e il suo 'circolo' – se così lo si può chiamare – si sono assunti il compito di aver còlto ed elaborato le istanze ciceroniane, in funzione di un mutato quadro politico che Cicerone non poté mai conoscere.

Quanto invece al primo interrogativo, ovvero i dettagli con i quali Cicerone pensa di rapportarsi alla filosofia e, in senso lato, ai canoni della

[69] Cic. *Att.* 12.13.1.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

classicità, occorre segnalare, prima di confrontare i rimandi di Dionigi, quanto egli esprime soprattutto nel *Brutus*. In quest'opera, infatti, quando va a stendere la sua lista di piccoli medaglioni su ognuno di quelli che egli reputa «oratori», dividendoli in greci e latini, tra tante altre osservazioni lascia trasparire le seguenti. Intanto, tra i greci si esprimono commenti non solo sugli oratori che si sono dedicati all'orazione politica, ma anche a proposito di storici (Tucidide, Senofonte, Teopompo, Dinarco, Democare) e filosofi (Platone e Teofrasto): nella maggior parte dei casi coincidono con il κανών di Dionigi. Cicerone non è esplicito nel definire i filosofi come *oratores*, tuttavia li tiene in gran conto e sottolinea come fatto determinante del successo l'essere stato allievo piuttosto di costoro, che non di maestri di retorica (si veda il caso di Pericle, allievo di Anassagora, o di Demetrio Falereo, allievo di Teofrasto [70]). La seconda osservazione è che, secondo Cicerone, gli oratori romani più vicini al suo tempo hanno di solito aderito a quella che egli chiama *Hermagorae disciplina*, tendenza che egli si sforza di riconsiderare, per superarla. Cicerone, infatti, comunica che tutti i più grandi oratori ellenistici definiscono la competenza tecnica nel declamare le loro orazioni politiche sulla base dell'applicazione di una serie di regole e distinzioni, le quali erano state poi teorizzate da Ermagora, allievo del Peripato, in un manuale Περὶ ῥητορική, estremamente diffuso [71]. Uno dei fondamenti teorici di Ermagora era quello secondo cui il γένος λογικόν («il ragionamento filosofico») va rigidamente diviso dal γένος νομικόν («il ragionamento giudiziario o politico»). Nella misura in cui seguivano regole diverse, secondo Ermagora il fine dei discorsi politici doveva divergere da quelli filosofici e quindi, come ad esempio ricorda Quintiliano [72], a proposito delle arringhe in tribunale il retore sosteneva che *finem orationis esse persuabiliter dicere*. Occorre non travisare questa posizione: non abbiamo alcun motivo per ritenere che Ermagora fosse una sorta di sofista di seconda generazione, senz'altro non così lo considerano né Cicerone, né dopo di lui Quintiliano [73]. Al contrario: grazie alla sua tecnica precisa, l'*ars dicendi* diventava finalmente oggetto di riflessione consapevole, in ordine ai mezzi

[70] Cic. *Brut.* 37; 44.

[71] Suda, *s.v.* Ἑρμάγορας: Ἑρμαγόρας, Τήμνου τῆς Αἰολίδος, ὁ ἐπικληθεὶς Καρίων, ῥήτωρ. τέχνας ῥητορικὰς ἐν βιβλίοις [2], Περὶ ἐξεργασίας, Περὶ πρέποντος, Περὶ φράσεως, Περὶ σχημάτων. ἐπαίδευσε δὲ οὗτος μετὰ Κεκιλίου ἐν Ῥώμῃ ἐπὶ Καίσαρος Αὐγούστου καὶ τελευτᾷ πόρρω τῆς ἡλικίας. L'informazione su Cecilio è ovviamente una confusione con un omonimo, appunto il Καρίων, che era invece evidentemente più tardo, perché allievo di Teodoro di Gadara, cf. *RE* Hermagoras (6); cf. D. Matthes, Hermagoras von Temnos, *Lustrum* 3 (1958), 58-214.

[72] Quint. *Inst.* 2.14.

[73] Sulle difficoltà a ricostruire le teorie di Ermagora a causa del sovrapporsi ad esse delle idee di Cicerone, Woerther 2011, 435-460.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

e ai fini. Oltretutto, chiunque volesse esercitarsi con impegno, grazie al suo manuale aveva adesso anche una griglia di esercizi tecnici su cui lavorare. Tuttavia, il maestro greco diffondeva la convinzione che la *res*, anche qualora eventualmente richiedesse una riflessione al di là della tecnica comunicativa, dovesse passare in secondo ordine rispetto ai metodi di comunicazione. Vincere una causa è per Ermagora una questione di esercizio e non anche di riflessione. O meglio: la riflessione riguarda l'esercizio, non il significato.

Cicerone scherza su coloro che si affidano ad Ermagora [74]. Dice che fanno come i vèliti, i soldati semplici della legione romana: si allenano duramente, però combattono sempre allo stesso modo, a prescindere dalla situazione che devono affrontare. Tuttavia, non sottovaluta affatto l'importanza che ha la formazione ermagorea nell'aver finalmente dato all'*ars dicendi* dei Romani un carattere davvero professionale, da τέχνη ῥητορική. Ammette che, prima di Ermagora, tale metodo a Roma mancava. Tra l'altro, l'elemento dell'esercizio tecnico estenuante ritorna, in termini più che positivi, nell'elogio che Cicerone compie nei confronti di Ortensio [75], lodato per il suo copiare con critica attenzione gli atti dei processi, anche quelli degli avversari, per poi commentarli e disuterne i punti deboli ed elaborare nuove strategie comunicative: appunto come insegnava a fare la tecnica greca. La pratica ossessiva, la ricerca più agguerrita sulla forma da dare agli argomenti, va intesa come un dato di costume che Cicerone presenta come tipico del suo tempo e lamenta che i suoi antenati (Catone in testa) non lo praticassero altrettanto. Lo considera una novità positiva dei tempi nuovi. Tuttavia, pensa di avere un'idea ancora più nuova ed è teso a convincere il lettore che tutto ciò va bene, ma è ancora possibile un passaggio in più.

Prima di illustrarlo, tuttavia, Cicerone analizza anche un altro approccio, quello dei cosiddetti *Attici* [76]. Questa ulteriore osservazione per la nostra tematica, che riguarda Dionigi, è assai significativa, perché ad essa si può riferire lo studio del «canone», prima che esso venga così definito in

---

[74] Cic. *Brut.* 271. Si veda anche simile giudizio a Cic. *Inv.* 8.

[75] Cic. *Brut.* 302.

[76] Cic. *Brut.* 284-300. Nei tempi più recenti, si tende a operare qualche distinzione più di dettaglio che non quella, più generale, tra Atticisti e Asiani. Al di là di un fenomeno generalmente imitativo, verificabile già in ambito greco a partire dal II sec. a.C., Pfeiffer 1968, 206-208, la polemica cui Cicerone allude qui è assai più recente e riguarda soprattutto l'oratoria giudiziaria, Cic. *Brut.* 67; 285; Quint. *Inst.* 12.10.12. Inoltre, Cicerone considera se stesso non del tutto un 'asiano', quando protesta con Licinio Calvo che non solo Lisia è 'attico', ma anche Demostene, cf. Jonge 2008, 6-10. Nella generazione successiva (quella di Dionigi e di Cecilio), la polemica acquisirà *altri* accenti, che prima mancano: preferenza del 'passato' sul 'presente' e delle precise regole per la μίμησις, in ordine *cosa* imitare, Hidber 1996, 24.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

età augustea. Cicerone si confronta con alcuni suoi contemporanei, i quali definiscono se stessi *oratores Attici*, in quanto utilizzano come tecnica non già, come gli Ermagorei, delle regole pratiche e formalizzate da rispettare, ma quello che chiamano l'*imitari*. Ovvero, giungono a costruire i loro discorsi dopo un'attenta analisi dei testi di alcuni autori che ritengono maggiormente degni.

Su questo occorre qualche chiarezza in più, perché Cicerone la fornisce: il punto in discussione, tra Ermagorei ed Attici, era pur sempre una faccenda di 'regole' tecniche. Solo che i primi le traevano da una sintesi formale, i secondi direttamente dai testi. Gli *Attici* sostengono che bisogna selezionare i discorsi di importanti oratori dell'antichità e desumere le regole direttamente da quelli. Può sembrare molto simile, questa, alla posizione di principio che troviamo in Dionigi a proposito degli «uomini modelli» ἄνδρες παραδιγμάτοι: tuttavia, occorre non affrettare troppo il paragone. Cicerone infatti dice che questi, dei loro modelli, imitano quella che Cicerone chiama *industria*, che in greco potremmo tradurre come ἐξεργασία. La controversia tra Attici ed Ermagorei, quindi, verte sul luogo e sul metodo con cui trarre le regole. Dionigi – proprio come sta per fare Cicerone – ammette tale possibilità, ma aggiunge anche qualcosa di ulteriore: dirà che bisogna imitare anche il βίος, ovvero quella che Platone chiamerebbe «lo stile di vita» δίαιτα o il «modo di pensare» διάνοια. E Cicerone, infatti, affronta questi *Attici* da due punti di vista: il primo è quello formale [77]. Fa rilevare, in sostanza, che non c'è alcuna differenza con gli Ermagorei, se il risultato finale sempre prevede delle 'regole': [*dicere*] *nec inepte nec odiose nec putide*. Una volta che ciò sia assicurato, tuttavia, aggiunge che le citazioni d'autore non sono che *insulsitates*. Sembrerebbe una posizione anti-atticista, ma non bisogna affrettare. Infatti, Cicerone muove agli *Attici* come Licinio Calvo un altro rilievo, con un ragionamento un po' complicato, ma alla fine chiarificatore. In sostanza, dice quanto segue. Bisogna imitare ciò che 'funziona'. E siccome gli Ateniesi sono eccellenti senz'altro vanno imitati, Demostene in testa. Però, non è corretto scegliere questo o quello uno alla volta, né limitarsi troppo nella scelta – e fa l'esempio di Democare [78], che sapeva trovare 'atticismi' persino nell'asiano Egesia. E conclude con una sorta di paradosso sull'imitazione di Demostene [79], che è illuminante per la sua posizione. Imitare Demostene? Risponde Cicerone: *quid aliud optamus? at non adsequimur*. Bisogna imitare, quindi, ma non sulle stesse orme. Questa è una concezione avanzata e complessa dell'imitazione che occorre

[77] Cic. *Brut.* 284.
[78] Cic. *Brut.* 286.
[79] Cic. *Brut.* 289.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

ponderare con attenzione, proprio perché proprio questa è la posizione che Dionigi andrà ad implementare.

E qui arriviamo al punto finale del ragionamento del *Brutus*. Dopo tutta la carrellata di nomi e giudizi, Cicerone giunge al confronto con se stesso, presentandosi come un oratore diverso da tutti gli altri. Si descrive diverso perché, mentre ha dipinto tutti i suoi colleghi mentre si esercitano nella loro tecnica oratoria, egli piuttosto si reca al foro ad ascoltarli dopodiché, invece di imitarli, fa prevalere l'azione riflessiva: *doctrinarum meditatione versabar* [80]. Invita a casa sua il filosofo Diodoto e con lui *in dialectica exercebar*. E spiega: «l'eloquenza mi pareva troppo ristretta e soffocata» [81]. La posizione è quella di Platone: la *eloquentia* deve essere anche *iusta*, *dilatata dialectica*. Dopodiché, si continua su questa linea: Cicerone esalta l'aver egli studiato *a summis Graecis doctoribus*, fa valere la sua esperienza declamatoria in lingua greca, tutto affinché *docti in forum veniremus* [82]. L'esperienza con Molone di Rodi, nella sua descrizione, è volta a farlo diventare *actor in veris causis* e a coronare il suo viaggio in oriente, eppure nelle sue parole non è una scuola di retorica, ma piuttosto la sua visita ad Atene, dove si vuole allievo all'Accademia di Antioco, «il più nobile e sapiente filosofo», mentre invece il retore Demetrio di Siria tra i suoi maestri è appena *non ignobilem*, e per di più anche *veterem*. Gli dà lezioni persino il grande Menippo di Stratonice. Ma anch'egli, pur *disertissimus*, a stento Cicerone lo definisce *orator* e afferma: «lo sarebbe stato, se solo non avesse mantenuto quelle sciocchezze tipiche degli Attici». Insomma: quando c'è da agire, egli è sempre *cum summis oratoribus* [83], ma l'efficacia dell'argomentare la impara dai filosofi. L'unica eccezione è quella di Molone, del quale Cicerone ricorda gli insegnamenti retorici, ma li ricorda appunto perché da essi se ne sente uscito *non modo exercitatior, sed prope mutatus* [84]. Quello che per Cicerone è la novità ulteriore da diffondere, perciò, è proprio la capacità che secondo lui bisogna attribuire al perfetto oratore, non solo di elaborare un discorso credibile e convincente su una certa linea, ma di influenzare il modo che ha l'uditore di organizzare il pensiero, a livello più profondo possibile. Essere capaci di far questo, a suo avviso è questione non solo tecnica, ma attiene anche alla preparazione filosofica.

Da queste premesse, i luoghi in cui Dionigi richiama Cicerone possono acquisire un nuovo spessore, non solo comunicativo, ma anche metodolo-

[80] Cic. *Brut.* 308.
[81] Cic. *Brut.* 309.
[82] Cic. *Brut.* 311.
[83] Cic. *Brut.* 315.
[84] Cic. *Brut.* 316.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

gico, di approccio culturale. La politica è il fulcro intorno a cui ruota tutta la parola scritta, anche di argomento storico, in quanto essa, in qualità di πολιτικός λόγος, proprio come dice Dionigi a proposito di Isocrate, «rende migliore la città» [85].

Nel corso di questo studio analizzeremo tre aspetti: (1) isoleremo alcuni esempi del metodo lessicale dionigiano in tema politologico; (2) lo confronteremo, dove ciò sia possibile, con il lessico e la concezione ciceroniana; (3) cercheremo di delineare i contorni preliminari ad una 'filosofia politica' di Dionigi.

4.2.2. *Il percorso ciceroniano: la pace come armonia*

Dionigi descrive la fondazione di Roma con un singolarissimo *Discorso di Romolo* [86]. Poiché è molto lungo, ci limitiamo a una sua breve parafrasi, mettendo in evidenza i principali termini usati, che discuteremo:

> L'οἰκιστής interpella il popolo sull'ordinamento da dare alla città, περὶ κόσμου πολιτείας. Dimostra loro che non è sufficiente costruire edifici privati e pubblici per avere una città, ma che due sono gli elementi capaci di rendere le città «da piccole, grandi». Questi sarebbero «il potere delle armi» ὅπλων κράτος e «l'unità di intenti» dei cittadini» πολιτευομένων ὁμοφρωσύνη. Da questi due elementi consegue una «vita saggia e giusta» σώφρων καὶ δίκαιος βίος, che è «la più corretta per una comunità» è ἱκανώτατος τῷ κοινῷ. Romolo allora elabora un programma per i neonati cittadini, esteriore ed interiore: all'esterno, essi devono «praticare la guerra» ἀσκεῖν τὰ πολεμιά e, dentro se stessi, «governare le passioni» κρατεῖν τῶν ἐπιθυμιῶν. Dove non si comportano così, le città diventano «schiave al posto di libere» δοῦλαι ἐξ ἐλευθέρων. Tanto è importante lo «schema dell'ordinamento» σχῆμα πολιτείας.
>
> A questo punto i cittadini devono scegliere «in un'aula di tribunale» ἐπὶ σχολῆς, come vogliono essere governati: da uno solo, da pochi, o «dare a tutti quanti la sovranità προστασία»?
>
> Il popolo allora, prendendo la parola ad una voce sola, risponde al suo fondatore che: «Non abbiamo alcun bisogno di una nuova πολιτεία. Non vogliamo cambiare quella che i nostri padri ci hanno trasmesso, perché consideriamo quella la migliore». È migliore, aggiungono, perché dotata di «intelligenza» φρόνησις. Inoltre, continuano, tale costituzione dona a loro «i più grandi beni concessi all'umanità», i quali secondo loro sarebbero: «la libertà» ἐλευθερία e «il dominio sugli altri» τῶν ἄλλων ἀρχή. Dunque, il popolo sceglie Romolo, perché la sua è stirpe di re, perché è lui il fondatore, ma c'è poi un «soprattutto» μάλιστα: egli possiede due qualità particolari, anche

[85] Dion. *de Isoc.* 1.4.

[86] *AR* 2.3-4. Su questo Discorso rilevanti le osservazioni di Delcourt 2005, 241-261, al cui apparato critico si rimanda.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

qui una esteriore e una interiore: è «spregiudicato» δεινός δεινότης e insieme «sapiente» σοφός.

Questo discorso e la relativa risposta non hanno nulla a che vedere con la tradizione sulla materiale fondazione di Roma, cui Dionigi dedicherà i successivi due capitoli, dove descriverà il rito del fulmine, richiesto come auspicio a tutti i nuovi re e persino praticato, in modalità solo formale, dai consoli repubblicani [87]. Quelle sono informazioni che gli vengono dalla tradizione culturale romana e che erano probabilmente connesse con il rito fondativo di Roma; invece, questi due capitoli del *Discorso di Romolo* seguono altra via. Essi sono da intendersi come esempio di ciò che Dionigi chiama «discorso politico» πολιτικός λόγος [88], del genere che insegna ai suoi allievi a comporre: un brano di argomento politologico, più o meno adatto a una recitazione, dove delinea concetti riflessivi di ambito istituzionale.

In questo discorso vi sono alcune idee di fondo sulla politica romana (ma in realtà sulla politica in generale) che possono essere illustrate. La visione è dualistica, per cui vi è un discorso diverso per due sfere separate: una è quella interna alla comunità (concordia civica) e una è esterna ad essa (guerra, dominio sugli altri). L'insistenza sul personale 'dominio di sé' per ottenere la concordia, l'esaltazione di virtù quali l'«intelligenza» e la «sapienza», entrambe garantite solo dalla monarchia. Infine, l'identificazione della «libertà» con il «dominio sugli altri»: l'aspirazione alla 'grandezza'è giustificata dalla necessità di evitare la 'schiavitù'.

Da dove vengono a Dionigi queste idee?

Alcuni concetti li abbiamo già incontrati: vengono ovviamente dai classici ateniesi. Ad esempio, che per governare una città servano «intelligenza» e «sapienza» è idea che abbiamo già riscontrato in Platone [89]. Aristotele poi, proprio all'inizio della sua piccola opera *Sulle Virtù e i Vizi*, ricorda come l'anima sia divisa in tre parti: di queste, l'«intelligenza» φρόνησις è definita «la virtù della parte che ragiona», mentre la «potenza» ἐγκράτεια è «la virtù della parte che desidera» [90]. L'analisi si potrebbe anche non chiudere qui [91]:

---

[87] Sul quale Balsdon 1971, 18-27.

[88] Dionigi spiega cosa intende per πολιτικός λόγος quando, a proposito di Isocrate e Lisia (Isoc. 1.4; Lys. 16.1-3), definisce i πολιτικῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν ὑπελάμβανε τάς τε πόλεις ἄμεινον οἰκήσεσθαι καὶ τοὺς ἰδιώτας ἐπίδοσιν ἕξειν πρὸς ἀρετὴν. Cf. Gabba, 1996, 33 n. 3.

[89] Plat. *Resp.* 4.433d, ma il concetto è ripetuto più volte. Sulle virtù necessarie al governo di una città in Platone, σοφία, δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ανδρεία, cf. la ricca bibliografi in Wilson 1994, 47-74.

[90] Arist. *Virt.* 1249b.

[91] A proposito di φρόνησις si osservi, solo per fare un esempio, il passo, piuttosto lungo, dal *Panatenaico* di Isocrate (30-32), dove appunto l'autore, a proposito della competenza offerta dalla παιδεία, egli la identifica con questa particolare virtù.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

del resto, nei retori greci di passi come questi se ne possono trovare altri [92], ognuno che contiene alcuni degli elementi lessicali su cui Dionigi costruisce il suo orizzonte etico e politico. E tuttavia, se pure mettessimo in fila tutti i rimandi retorici e compissimo una corretta analisi su di essi [93], nessuno ne troveremmo, tra i classici del suo «canone», capace di esprimere l'idea di struttura di governo che Dionigi profila qui (e completa altrove, come vedremo), quella di un monarca esercitato nelle sue facoltà morali e intellettuali il quale, in sinergia diretta con il suo popolo, fissa due obiettivi chiari e distinti per la sua comunità: concordia interiore e imperialismo esteriore.

Alcune analogie con quanto dice Dionigi sono invece dei veri e propri ricalchi da Cicerone. Cominciamo con il rimanere sul passo che abbiamo appena preso in considerazione, quello che abbiamo intitolato *Discorso di Romolo*. In circostanze argomentative assai simili, Cicerone [94] sembra riconnettersi allo stesso tema, in sé tucidideo [95], dello stato non fondato solo sugli edifici, dopodiché continua:

> [41] Senza tali semi, non troveremo alcun fondamento né alle virtù né alla stessa *res publica*. Questi *coetus*, di cui vogliamo occuparci, si generarono innanzitutto da un *domicilium* preso in luogo sicuro. Dopo aver eretto difese, sia con costruzioni che con un esercito, dopo aver separato lo spazio sacro da quello comune, quella serie di case tutte vicine la chiamarono *urbs*. A quel punto, però, tutta quella gente che, come ho spiegato, è un *coetus* di più persone, voglio dire qualsiasi città, qualsiasi istituzione di popolo, insomma qualsiasi *res publica* che, come ho detto, è una *res populi*, dovrà pure essere governata con il *consilium*, se vuole essere duratura. Perché quel primo *consilium* bisogna, comunque, ricondurlo al motivo per cui è sorta la città. [42] E allora: o lo si basa su uno solo, o su alcuni prescelti, oppure bisogna che se ne facciano carico i molti, cioè tutti quanti […]. Se poi il re è *aequus et sapiens*, se gli aristocratici sono davvero amati, o se il popolo, per quanto non sia questo il modo migliore, non si fa permeare da ingiustizie e rapacità, qualunque

[92] Per spiegare ad esempio la complessa relazione tra δεινότης e σοφία, da Dionigi considerate necessarie virtù del sovrano, occorre piuttosto ricorrere a ciò che Diogene Laerzio riferisce sugli stoici (Diog. 7.42; 48 = *SVF* 2.39 p. 130). Esistevano, all'interno di vari manuali stoici, capitoli intitolati Κάνονες, o Κριτήρια che spiegavano il τὴν ἀλήθειαν εὑρεῖν, incentrato sul modo di recepire e valutare le sensazioni:«essi [gli stoici] ritengono che solo così il σοφός, quando ragiona, potrà essere acuto, perspicace, e davvero δεινός». In questi manuali, quindi, si collegavano σοφία e δεινότης: si diceva, in sostanza, che se uno, oltre che erudito e saggio, voleva essere anche 'bravo', studiare sui libri non sarebbe bastato.

[93] Per il σώφρων καὶ δίκαιος βίος … l'espressione è in Dem. II *Olinth.* 2.18; I *Arist.* 25.77.

[94] Cic. *Rep.* 1.25.41-42.

[95] Tuc. 7.77.4-7.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

> forma delle tre può garantire una condizione non del tutto instabile [Cic. *Rep.* 1.26.41-42] [96]

I confronti con il passo dionigiano [97] sono possibili. Innanzitutto, i due passi condividono il richiamo tacito del luogo tucidideo, dove Nicia esorta gli Ateniesi a ricordare che la loro città non è fatta solo di mura, ma anche della loro virtù [98]. Ma soprattutto, concorda il lessico dionigiano con quello ciceroniano: la φρόνησις mostrata da Romolo riprende il *consilium*, così come, poco dopo, l'appello affinché la città duri «il più possibile» si rispecchia nell'*ut diuturna sit* ciceroniano; infine le qualità del re, dove la σοφία rispecchia l'appello alla *sapientia*. Non tutto è ricalcato e in Dionigi c'è ancora una grossa parte che va spiegata in altro modo. Ad esempio: Cicerone dice che il re deve essere *aequus et sapiens*, Dionigi dice invece «audace al massimo grado e insieme al massimo grado sapiente» πολλὴν δεινότητα … πολλὴν σοφίαν. Dionigi mutua questo accostamento dalle dottrine stoiche, il che spiega tale differenza [99]. E però in Dionigi «saggezza e giustizia» σώφρων καὶ δίκαιος sono accoppiate proprio come in Cicerone appena poco dopo. Piuttosto l'«intelligenza» Dionigi la attribuisce solo al re, mentre il *consilium* è attribuito da Cicerone al popolo tutto. Si tratta in realtà di un'inversione insignificante dal punto di vista del contenuto, che è nella sostanza lo stesso: dimostra comunque che Dionigi, nello stesso contesto, sta leggendo Cicerone, anche se lo ha sapientemente camuffato e mescolato in una nuova sintesi, insieme ad altri spunti, presi da altri autori.

---

[96] Cic. *Rep.* 1.26.41-42: *<quae>dam quasi semina, neque reliquarum virtutum nec ipsius rei publicae reperiatur ulla institutio. hi coetus igitur hac de qua eui causa instituti, sedem primum certo loco domiciliorum causa constituerunt; quam cum locis manuque saepsissent, eius modi coniunctionem tectorum oppidum vel urbem appellaverunt, delubris distinctam spatiisque communibus. omnis ergo populus, qui est talis coetus multitudinis qualem eui, omnis civitas, quae est constitutio populi, omnis res publica, quae ut dixi populi res est, consilio quodam regenda est, ut diuturna sit. id autem consilium primum semper ad eam causam referendum est quae causa genuit civitatem.* [42] *deinde aut uni tribuendum est, aut delectis quibusdam, aut suscipiendum est multitudini atque omnibus … nam vel rex aequus ac sapiens, vel delecti ac principes cives, vel ipse populus, quamquam id est minime probandum, tamen nullis interiectis iniquitatibus aut cupiditatibus posse videtur aliquo esse non incerto statu.*

[97] *AR* 2.3.3-4.1-3.

[98] Cic. *Rep.* 1.26.41 = *AR* 2.3.2 = Tuc. 7.77.4-7.

[99] A differenza di ciò che avviene in altri autori, la δεινότης non è mai positiva per Tucidide (Thuc. 3.46.4; 3.59.1; 3.39.5), né per Platone (*Theaet.* 176c). Del resto, lo stesso Dionigi definisce δεινός lo stile di Tucidide, per criticarlo. Ciò nonostante, in questo luogo la δεινότης assume una valenza positiva, di «spregiudicatezza», che però è in grado di suscitare ammirazione, criterio di scelta per un ἡγεμών. Aristotele (*Eth. Nic.* 1144a) insegna che la δεινότης è la qualità di «ottenere lo scopo», quando prescinde dalla valutazione morale dei fini.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Ancora, intorno alla espressione (2.3.4): «questo è lo stile di vita saggio e giusto per ciascuno […] ma senz'altro anche il più adeguato a una comunità» [100], si può osservare che σώφρων καὶ δίκαιος βίος è espressione demostenica, mentre l'uso in senso civico dell'aggettivo «adeguato» ἱκανός si ritrova di frequente in Isocrate [101]. E tuttavia, si osservi il seguente confronto:

> *dignam esse beatam vitam, quod non possit nisi honestae vitae iure contingere.* [Cic. *Fin.* 3.28]
>
> ταύτην δὲ τὸν σώφρονα καὶ δίκαιον ἑκάστου βίον … ἱκανώτατον ὄντα τῷ κοινῷ. [Dion. *AR* 2.3.4]

Il parallelo è di fatto il più evidente: la serie σώφρων δίκαιος ἱκανός è del tutto parallela alla serie latina *dignus beatus honestus*. A *beatus* sarebbe stato meglio accostare εὐδαίμων, ma in effetti Dionigi quest'ultimo termine l'aveva già usato poche righe sopra, per ben due volte ravvicinate in un contesto simile, come attributo positivo della πόλις, dove la auspicava «grande e felice in eterno», ἐπὶ μήκιστον εὐδαίμωνα καὶ μεγάλην.

Anche qui, l'appello alla πόλις εὐδαίμων e πολυτελός richiama il lessico di Platone, Aristotele e Isocrate [102]. Eppure, un passo ciceroniano appare più esplicito di qualsiasi altro confronto classico:

> *Constare profecto ad salutem civium civitatumque … inventas esse leges.* [Cic. *Leg.* 2.11]

I τὰ σώζοντα πόλεως [103] di Dionigi equivalgono perfettamente alle ciceroniane *leges ad salutem civitatum inventas*. Le differenze specifiche nei contesti relativi non dovrebbero troppo distrarci dal dato di fatto che, in termini più generali, i confini assiologici posti da Dionigi consapevolmente ricalcano Cicerone (probabilmente mediati da Platone), almeno quanto già richiamano Demostene o Isocrate, nella misura in cui riguardano non tanto valori eterni, ma termini molto contingenti e discussi, in tempi più recenti di quelli. Si può inoltre rilevare, ad esempio, l'ambito per cui in discussione non è tanto, volta a volta, la 'saggezza', la 'sapienza', la 'virtù' di chi

---

[100] *AR* 2.3.4: ταύτην δὲ τὸν σώφρονα καὶ δίκαιον ἑκάστου βίον … ἱκανώτατον ὄντα τῷ κοινῷ.

[101] Plat. *Leg.* 660e: ἀγαθὸς ἀνὴρ σώφρων ὢν καὶ δίκαιος εὐδαίμων ἐστὶ καὶ μακάριος. Per ἱκανός: Isoc. *Aer.* 7.22: τοὺς ἱκανωτάτους … προκρίνοντες; *Plataic.* 14.4: ῥήτωρ ἱκανὸς γένοιτο κατηγορῆσαι; *Euth.* 21.11: πρὸς ἅπαντα ἱκανόν.

[102] Arist. *Pol.* 2.1267b: κόσμῳ πολυτελεῖ; 1264b: εὐδαίμονα ποιεῖν τὴν πόλιν; 1323b: πόλιν εὐδαίμονα τὴν ἀρίστην εἶναι; Isoc. *Aer.* 7.52: πολυτελεστέρας τὰς οἰκήσεις καὶ τὰς κατασκευὰς; Plat. *Leg.* 718b: τὴν πόλιν ἡμῖν … μακαρίαν τε καὶ εὐδαίμονα.

[103] *AR* 2.3.3.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

governa – temi, questi sì, cari a Demostene e Isocrate – quanto piuttosto l'argomento posto è quello della legittimità a governare. Bisogna osservare al di là del contesto narrativo e comprendere come Dionigi, per dirla in breve, si chiede qui, in questo luogo specifico della sua opera: come si costruisce la legittimità del potere? Che la domanda sia questa, che essa non sia storiografica (come ha fatto Romolo a fondare la città?), ma politologica (come fa a tenersi in piedi il suo governo?), lo si comprende dalla risposta che Dionigi fornisce alla domanda e dal fatto che tale risposta nulla ha a che fare con la 'storia' di Romolo, la quale è raccontata altrove.

Di fronte a domande come queste, oltretutto, Demostene e Isocrate potevano fornire già un ottimo repertorio per dare voce ai termini lessicali da usare, se non fosse che le loro opere non potevano offrire soluzioni su cui discutere, perché quelle specifiche domande non se le ponevano. L'orizzonte politico di Isocrate e Demostene, orientato alla democrazia, è tutto sommato maturo, non viene messo in discussione: è la base di partenza, non l'arrivo del ragionamento. Non troveremmo, in Demostene, 'dubbi' sulla forma di governo, o sul modo di condurla. Atene per Demostene non solo è una democrazia, ma è *quella* democrazia, che semmai discute di come rafforzare internamente e diffondere esteriormente i suoi già sperimentati e acclarati valori, per altro minacciati da Filippo [104].

È piuttosto l'opera ciceroniana, non quella demostenica, che doveva presentarsi al lettore come Dionigi gravida di domande irrisolte, tra cui quella sulla legittimità del governo. Cicerone aveva trovato anche una soluzione alla domanda, ma essa non era compatibile con le mutate contingenze che, in seguito alla morte dell'Arpinate, si erano generate. E allora, con il suo *Discorso sulle Origini*, Dionigi mostra di non volersi esimere dal riprendere quei quesiti e, partendo in sostanza proprio da come Cicerone li aveva posti cerca di delineare nuove prospettive.

Con qualche semplificazione, Cicerone si poneva, in senso implicito, la seguente domanda: quando la gente si riunisce per 'vivere insieme', può vivere o no semplicemente convivendo, senza darsi una struttura di potere, o amministrativa, insomma una qualche forma di *consilium*? La domanda è scottante, posta com'è tra il 54 e il 51 a.C. [105] quando il senato, ormai, è del tutto surclassato dalle due parti: il triumvirato rinnovato dai patti di Lucca

---

[104] Sui valori democratici in Demostene: ἐλευθερία, παρρησία, ἰσηγορία e su come, per Demostene, solo la democrazia ateniese possa realizzare questi valori, cf. Miller 2001, 400-417; 2002, 401-417; Balot 2004, 233-259.

[105] Le epistole ciceroniane ci forniscono per la composizione del *de Re publica* sia il *terminus post quem* (54 a.C.: *ad Quint.* 2.12.1) sia quello *ante quem* (51 a.C.: *Fam.* 8.1.4). Sugli aspetti generali di quest'opera cardinale del pensiero ciceroniano la bibliografia è vastissima. Per un sunto, rimandiamo a Schmid 1973, 262-333. In generale sul clima politico

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

e la plebaglia tribunizia di Clodio, ma anche di Milone. Cicerone non ha esitazioni a rispondere: il *coetus* non può essere privo di *consilium*, perché è proprio in funzione di quello che esiste la *civitas*. Infatti, ha appena poche righe prima affermato che, affinché esista una *civitas*, non basta che le persone si riuniscano *quoquo modo*: devono farlo *iuris consensu et utilitatis communione* [106]. Potrebbe sembrarlo, eppure non è una tautologia: l'autore sta dicendo che se le persone si sono messe insieme *e* si sono dati delle procedure da rispettare, definendo inoltre alcuni temi di interesse, già in questo essi hanno maturato un loro *consilium*. Perciò, conclude, dove c'è una *civitas*, ormai il *coetus* ha già deciso il suo *consilium*.

La considerazione che le persone possano decidere di auto-organizzarsi o meno volontariamente è una grande novità nel panorama politologico classico, perché potenzialmente separa la politica dalla 'natura umana', implicitamente conferendo vigore alla libera volontà dei convenuti. Per Aristotele, ad esempio, non era affatto così: le persone fondavano la «comunanza» κοινωνία per la loro spontanea 'natura' di uomini. Per Aristotele il *quoquo modo* non può esistere, ma bensì esiste *un solo* modo, quello della 'natura umana' [107]. Cicerone invece ha di fronte a sé una città frammentata, preda di multicentriche *coniurationes*. Il *quoquo modo* lo vedeva intorno a sé presente. E allora, in reazione a questo, ai senatori, sicuri lettori del *politicus liber*, come lo chiamava Marco Celio Rufo [108], Cicerone suggerisce di non lasciare la materia alla sola *naturalis congregatio*, che pure non nega, ma di organizzarsi poi autonomamente, a maturare un proprio *consilium* e a decidersi: se vogliono essere governati da uno solo, da pochi, o dagli *omnes*. Il *de Re publica* ciceroniano, rispetto allo studio aristotelico, si pone come una riflessione di fatto tutt'altro che teorica ma, potremmo dire, di strategia operativa. Percepisce l'imminenza di una monarchia, di un finale prevalere di qualcuno, ma studia anche la metodologia per cui questo prevalere non sia tirannico e arbitrario, ma derivi dalla ricomposizione del tessuto lacerato delle leggi e dei costumi. Se un re deve esserci che sia un Romolo, un Numa, non un Tarquinio [109].

---

durante il primo triuvirato, utile è ancora Hanslik 1955, 324-334. Si veda anche Späth 2005, 27-42.

[106] Cic. *Rep.* 1.25.39. Sul rapporto tra *coetus* e *iuris consensus*, che torna anche nei *Parad. Stoic.* 4.32 proprio in relazione alla complessa realtà storica che Cicerone sta vivendo in quegli anni, Cancelli 1972, 247-267.

[107] Sulla κοινωνία in Aristotele, *Pol.* 1.1252a1-7; *Eth. Nic.* 1159b27-30; 1161a10-11, Kraut 2002, 355-356; Pakaluk 2005, 272-273.

[108] Cic. *Fam.* 8.1.4.

[109] Sulla sotterranea tendenza monarchica ciceroniana, intesa come figura di garanzia, diremo qualcosa più oltre. Si segnala intanto Karup 1969, 7-23.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Chiariamo in via preliminare le differenze con Dionigi. Quest'ultimo, trent'anni dopo, recepisce la stessa prospettiva, però la modifica in punti fondamentali. Per Cicerone, è evidente che il *iuris consensus* precede la scelta di un re, ma non si identifica con essa: le persone prima si incontrano, poi decidono di avere insieme *iura et utilitates* e solo infine, per raggiungere meglio l'obiettivo, si scelgono una forma di governo. È ricomponendo dal basso il tessuto giuridico che, secondo Cicerone, si eviterà la tirannia. Invece, in Dionigi il *consilium* non sta più nel *iuris consensus*, ma il *consilium*/φρόνησις è connaturato al re ed è da esso, semmai, che discende il consenso popolare: per farsi eleggere dal popolo, il re deve già essere tale. I beni di una vita *digna et beata*, vengono direttamente fatti discendere dalla *sapientia* del re: in realtà «sapienza e audacia» σοφία καὶ δεινότης. È lui, con la sua guida, che deve ottenere, per il suo popolo, la «libertà» e «il dominio sugli altri».

Manca del tutto poi, nella prospettiva ciceroniana, la connessione tra benessere complessivo dello stato e potere delle armi, come il dualismo tra interno ed esterno. In Cicerone, la conquista dei popoli confinanti è attribuita, a Romolo come ad altri re, solo come fenomeno storico e la *vis dominationis* è legittimata *patrum consilio*, non dalla ἐλευθερία conquistata sugli altri popoli.

Il *Discorso di Romolo* serve a Dionigi come punto filosofico di partenza per inquadrare le istituzioni romane. Esse nascono dalla straordinaria «virtù» di un fondatore il quale, dotato di facoltà che noi oggi potremmo chiamare 'scientifiche' [110], ovvero «intelligenza, sapienza, spregiudicatezza», si è conquistato innanzitutto il consenso della propria comunità, ma l'ha anche saputo basare su due fortissime gambe: la concordia interna e il dominio sui popoli confinanti. L'*aequatum et temperatum genus* di Cicerone, ma anche l'«ordinamento misto» μικτή πολιτεία di Polibio, da Dionigi non sono tuttavia stati messi da parte, ma hanno ottenuto un fondamento personale. Soprattutto la visione di Dionigi rimuove l'equilibrio dei poteri (senato, magistrati, popolo) che si riscontra in Cicerone e lo sostituisce con quella che potremmo chiamare, in senso platonico, un'«arte politica», dotata di una teoria generale. Ciò segna uno scarto assai significativo che merita molta attenzione. Ovvero, qui si tratta di autorizzare una razionalizzazione delle relazioni civili e politiche. Si consente, della società umana, un progetto amministrativo coerente, inclusivo, volontario e non auto-generato dalle vicende contingenti. Non si tratta più, come si chiedeva Aristotele, di studiare *cosa* sia la politica. Si tratta, finalmente, di indagare, *quale* politica attuare, una volta che sappiamo *chi* possa e debba attuarla. La città plato-

[110] Elevate anche a tradizione culturale, *AR* 2.3.1: «così gli era stato insegnato dallo zio (Numitore)».

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

nica viene da Dionigi trasferita nella storia e viene attribuita non a un moto spontaneo di una 'naturale' umanità, basato sul 'bisogno', ma al generoso manifestarsi di un'autorità virtuosa e competente, secondo i dettami di un consenso, fondato sulla tradizione comunitaria.

Al di là delle differenze rimane però il fatto oggettivo che, alla base del discorso di Dionigi, vige proprio la razionalità ciceroniana. Prima che in Dionigi, è già in Cicerone che per la prima volta il vincolo 'sociale' è posto *a parte* rispetto al vincolo 'di natura'. In questo senso tale vincolo è 'concordatario', risale dal basso verso l'alto. A Dionigi rimane solo da correggere: esso sarà sì concordatario, *ma* per lui discende dall'alto, da un «uomo avveduto» illuminato dalla «sapienza».

Cicerone legge Catone quando osserva che «la nostra *res publica* non si è formata grazie a un unico ingegno, ma a quello di molti, né nell'arco di una sola vita umana, ma di tutti i secoli ed epoche» [111]. Dionigi riferisce esplicitamente di aver letto le *Origines* [112], ammette che ogni re abbia aggiunto del suo alla costituzione romana. Ma questo, naturalmente, non può intaccare l'assunto principale, che lo distingue da Cicerone e anche da Catone (e da Polibio), per cui la regalità non è solo una delle conseguenze storiche possibili, ma al contrario è una delle possibili cause efficienti – l'altra, l'abbiamo visto, è il συγχώρημα – della possibilità stessa che l'ordinamento civico possa funzionare.

Proseguendo nel ragionamento su Romolo, Dionigi sviluppa molto di più i provvedimenti del singolo re, anche con l'inserire l'ormai famoso 'medaglione' sulla costituzione [113], rielabori o meno qualche opera specifica sull'argomento. Ad ogni modo, l'autore di Alicarnasso segue Cicerone abbastanza da vicino. In Cicerone, dopo la breve polemica, probabilmente da intendersi riferita a Catone, sulla posizione geografica della città [114], Romolo dopo il Ratto delle Sabine, nell'ordine provvede [115]: alle curie, al senato, agli auspici, alle clientele e ai processi penali. Dionigi rispetta lo stesso ordine degli argomenti: prima le curie e il senato, ultimi i tribunali [116].

Esattamente identico nei due autori è il paragone tra dèi greci e dèi romani. Cicerone polemizza infatti con Omero e paragona la fede dei Gre-

---

[111] Cic. *Rep.* 2.1.2. Sui rapporti tra Cicerone, Polibio e Platone, Ferrary 1984, 87-98.

[112] *AR* 1.7.

[113] *AR* 2.7-29. Sulla controversia intorno alla derivazione di questo medaglione ci siamo già intrattenuti altrove, per cui qui basti rimandare al riassunto della questione in Delcourt 2005, 274-277.

[114] Cic. *Rep.* 2.3-6.

[115] Cic. *Rep.* 2.7-9.

[116] Tuttavia, aggiunge in più: accoglienza degli stranieri, diritto di guerra, dèi, matrimoni, tutela dei figli e persino la distribuzione della terra.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

ci agli dèi introdotti da Romolo [117], poi confronta la sua città con quella di Platone, che pure deprecava il comportamento attribuito agli dèi tradizionali [118]. Dionigi non cita Platone, però polemizza anche lui con gli dèi greci [119] e ricalca, identica, la polemica di Platone verso gli dèi di Omero. La tesi avanzata da Cicerone è che gli dèi romani sono stati creati da Romolo quando già i Greci avevano ricusato il 'favoloso' (*minor fides fabulis*) e quindi sono più 'credibili' (*eludens omne quod fieri non potest*). In modo pressoché analogo, Dionigi [120] si richiama esplicitamente a Platone esaltando la capacità di Romolo di creare dèi che non operino «bestemmie o punizioni» βλασφημίαι ἢ κακηγορίαι.

Questi paralleli non possono venire ai due autori né dalla comune lettura di Platone, né da quella di Catone. Non soltanto da Platone, ovviamente, perché l'ateniese a proposito del culto degli dèi non fa nella *Repubblica* alcuna menzione di esempi concreti. Non da Catone, perché Cicerone fa esplicita menzione del fatto che il suo riferirsi a Catone è fittizio, «come fa Platone con Socrate». Il personaggio Lelio imputa infatti all'amico Scipione di essere stato lui, e non Catone, a «inventare» [121] i particolari, suggerendo così che non Catone, ma in realtà l'autore Cicerone ha còlto per primo – tra le altre cose – il parallelo tra gli dèi di Romolo e gli dèi di Platone e che egli (Cicerone) è stato il primo – non Platone e non Aristotele e non Catone – a descrivere una teoria dello stato (*forma rei publicae*) seguendo da vicino la genesi di un esempio concreto (*certo exemplari*). Però allora è evidente che Dionigi sta leggendo (anche) Cicerone, nel momento in cui compie lo stesso identico parallelo, sia pur sviluppandolo diversamente [122].

---

[117] Cic. *Rep.* 2.8.16-17.

[118] Cic. *Rep.* 2.11.

[119] *AR* 2.18.2-3.

[120] *AR* 2.18.3.

[121] Cic. *Rep.* 2.11.22: *quae* [*tu*] *ipse reperias tribuere aliis* [Catone e Platone] *malisquam, ut facit apud Platonem Socrates, ipse fingere*.

[122] *AR* 2.56.2-3. Dionigi, diversamente da Cicerone, non crede alla divinizzazione di Romolo, trattando questa versione come τὰ μυθωδέστερα. Si vedano anche Plut. *Rom.* 27.3-7, Liv. 1.16.8 e August. *Civ.* 3.15. Tra tutti gli autori, solo Cicerone crede alla 'divinizzazione' di Romolo, con un argomento – la maturità dei tempi in cui sarebbe avvenuto – che a questo punto diventa originale rispetto agli altri, come Agostino non manca di sottolineare, a sfavore della tesi sulla 'divinità'. Difficile è però che Plutarco e Livio, qualora l'argomento fosse stato avvalorato già da Catone e Cicerone non l'avrebbero, se non proprio accolto, almeno accettato in modo più neutrale. Invece, le loro dichiarazioni di scetticismo è per lo meno possibile che derivino *proprio* dall'autorità di Catone. Quest'ultimo poteva mostrarsi tra i primi intellettuali romani a studiare i politologi greci e quindi, forte della razionale lettura platonica, che esclude l'intervento divino dall'istituzione di buone leggi, poteva essere piuttosto lui a ribadire, Platone alla mano, che Romolo non aveva alcun bisogno di essere un dio, per ottenere fama di grande legislatore. Proprio

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

La *ratio novaquae nusquam est in Graecis libris* [123], di cui Cicerone si sente primo inventore e fautore, consiste nel metodo, che potremmo chiamare induttivo, per cui la teoria politologica si desume dalla ricostruzione antiquaria: *revocare ad rationem* significa, come appunto spiega Lelio, trovare quel criterio generale per cui, ad esempio, la scelta di un sito dove fondare la città non lo si attribuisce più al caso – *anche*, dice Lelio, se poi fosse andata proprio così – ma si vuole intenzionalmente dare a quella evenienza una connessione logica con ciò che poi è avvenuto in seguito e con una teoria fondativa generale.

Questa prospettiva di metodo, di cui Cicerone rivendica la paternità, è proprio quella adottata anche da Dionigi, con la differenza che, mentre per Cicerone l'*optumum statum*, con una insolita acrobazia, si manifesta sia *naturali quodam itinere et cursu*, ma anche *consilio et disciplina* [124], per Dionigi esso discende, come abbiamo detto già più volte, da una precisa volontà degli agenti, declinata a partire, da un lato, dalla φιλανθρωπία dei singoli regnanti, dall'altro dal συγχώρημα che le compagini urbane hanno volta a volta saputo ricostruire. In Dionigi la 'natura' è fortemente marginalizzata dai fenomeni politici: la responsabilità su di essi diventa con lui del tutto 'umana'.

4.2.3. *Il de Re publica come modello politologico*

Proprio perché Dionigi, a differenza di Cicerone, non separa il vincolo sociale da quello naturale, ma fa discendere ogni legame sociale dalla φιλανθρωπία del sovrano, egli finisce per espandere quella che per Cicerone è solo un'ipotesi di sovranità [125]. Cicerone ammetteva anche lui che con l'*unius viri consilium* si potesse ottenere un *non solum ortum populum … sed adultum* [126]. La dittatura confermava a Cicerone che così, di fatto, era accaduto a Roma. E tuttavia, per lui è ancora preferibile l'equilibrio di tutte

---

e solo in quanto uomo, infatti, Romolo diventava confrontabile con Solone e Licurgo. In questo senso, si veda anche anche Edlung 1984, 401-408, il quale ritiene la versione 'divinizzante' un residuo di leggenda arcaica, ripreso solo da Cicerone per la necessità, avvertita in un periodo di crisi come il suo, di restituire 'sacralità' a una teoria istituzionale che poi, vedremo, è soltanto sua.

[123] Cic. *Rep*. 2.11.21.

[124] Cic. *Rep.* 2.16.30.

[125] Perelli 1990, 43 legge le inclinazioni alla monarchia in Cicerone come «governo di emergenza», un potere «straordinario» che dovrebbe comunque garantire l'equilibrio del *conflatum genus*. Anzi, lo storico moderno sottolinea addirittura che il potere monarchico in Cicerone ha piuttosto a che vedere con il recupero della *libertas* tradizionale, evidentemente tradita dai *divitiores opulentiores* a Cic. *Rep.* 1.32.49.

[126] Cic. *Rep.* 2.11.21.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

le forme, il *conflatum genus ex omnibus* [127]. Inoltre, nel *de Re publica* egli offre al lettore l'idea di costituzione in progressivo divenire, come del resto si doveva presentare già nell'opera di Catone, dove ogni passaggio forniva la sua *accessio rerum bonarum et utilium* [128]. Quello che conta per lui è che al *sermo* [129] di argomento storico sia affidato il compito di condurre una riflessione sull'*optumum statum* quale che sia, anche se di fatto alla fine egli lascia il ragionamento inconcluso, perché non dà una soluzione su come tale perfezione debba configurarsi, nel conciliare stato degli ottimi e monarca [130]. Egli intende fondare un metodo di indagine: occorre creare un quadro, sinottico e graduale insieme, dell'assetto costituzionale romano, che riporti anche il *motum*, gli *itinera flexusque rerum publicarum* [131]. L'autore si dichiara convinto che, con questo metodo si possa poi, come lui dice, *retinere et occurrere*, «puntellare e intervenire», termini che per Cicerone hanno il senso di un intervento migliorativo.

Dionigi mostra di aver creduto precisamente a questo metodo: il *retinere et occurrere* Dionigi la chiama «visione» πρόνοια, che il politico deve secondo lui trarre dallo studio della storia. Si delinea un progetto logico-euristico condiviso tra i due autori. Aspetti come questi dovrebbero sensibilizzare il lettore sul fatto che, soprattutto il Libro II del *de Re publica* ciceroniano, non è solo un riassunto di storia, ma esprime una precisa visione politica [132]. Questo approccio metodologico non obbliga Cicerone a prendere una posizione definitiva sull'*optumum statum*: la stessa monarchia è data come ipotesi, appena più suffragata delle altre, come *consilium* che si impone sulle *libidines*, in analogia con il sole che illumina il mondo [133]. Tuttavia, in questa sua preferenza di principio egli finisce per incorrere in una sorta di paradosso, di cui è ora il momento di dar conto, perché Dionigi pare invece risolverlo.

---

[127] Cic. *Rep.* 1.35.54.

[128] Cic. *Rep.* 2.21.37.

[129] Cic. *Rep.* 2.16.30.

[130] Cf. Grilli 1999, 44-52, per la realzione con il Libro VI delle *Storie* di Polibio. Sul *genus permixtum*, oltre a Carsana 2008, 47-58; Mantovani 1998, 497-504; probabile derivazione da Panezio, Taïphakos 1979, 128-135.

[131] Cic. *Rep.* 2.25.45.

[132] La quale, è stato osservato, rispecchia il metodo pseudo-narrativo che Platone attribuisce a Socrate, cf. Hathaway 1968, 3-12.

[133] Cic. *Rep.* 1.38.60 e 6.13-18. Cf. Flores 2002, 289-301; Di Giuseppe 1991-1994, 329-346. La preferenza per il regime monarchico nel *de Re publica* di Cicerone è comunque scoperta: Cic. *Rep.* 1.45.69: *<ex> tritus primis generibus longe praestat mea sententia regium*. Si tratta però, come si vedrà, di una preferenza data quasi per disperazione: si sceglie il monarca, perché il *mixtum genus* è verificato come migliore, ma più instabile e la *res populi* come desiderabile, ma irrealizzabile.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Tra tutte le opere filosofiche di Cicerone, il *de Re publica* è forse la più inquieta. Il nervosismo, la concitazione, l'oscillazione che nella lettura si percepisce, è dovuto in sostanza a un'aporia di fondo, esposta in modo straziante fin dall'inizio. L'autore riconosce l'espressione *res publica* come derivato diretto di *res populi* [134], ma viene a constatare quasi subito, anche, la necessità di dare a «cosa del popolo» una razionalità, un *consilium*, che però solo può avanzare da un intervento legiferante in definitiva autoritario. Quando Cicerone scopre nel corso della sua opera che questo intervento legiferante non può che essere autoritario, si accorge che l'oggetto che dovrebbe essere al centro della sua opera, ovvero il *populus* dei *cives*, non può più assumere il ruolo che avrebbe voluto inizialmente fargli assumere. Se la *res populi* ammette di aver bisogno di un sovrano, smette di essere *res populi*. La consapevolezza di questo paradosso traspare quasi ad ogni rigo dei primi due libri dell'opera [135]. Il motivo per cui Cicerone appare oscillante è che egli non può dichiarare il paradosso come tale e ragionarci su. Non può farlo, perché la tradizione politologica a cui Cicerone si appoggia questo paradosso non lo vede. Quando deve riassumere lo stato della questione, egli ha davanti, sostanzialmente, la trilogia politica di Platone – *Repubblica*, *Leggi*, *Politico* – la *Politica* di Aristotele e la variegata riflessione successiva, tra cui, oltre a Polibio, forse ha un suo peso Panezio [136]. Libri come questi sono per così dire la 'scuola dell'obbligo' del politologo antico. La sostanza di questa scuola si può riassumere, semplificando molto, in pochi chiari lemmi: (1) gli uomini si riuniscono insieme 'per natura'; (2) si scelgono una tra tre forme di governo (uno, pochi, molti); (3) nessuna forma è perfetta e tutte tendono a trasformarsi in una loro degenerazione; (4) l'unica forma che fornisca una qualche stabilità è la μικτὴ πολιτεία, misto di tutte e tre.

Pochi sono i margini di spostamento concessi rispetto a tali istanze. Platone evidenziava che la 'natura', la quale porta l'uomo a riunirsi, è basata sul «bisogno» χρεία, termine che Cicerone traduce con *imbecillitas*.

---

[134] Cic. *Rep.* 1.25.39.

[135] Questa aporia è analizzata da Perelli 1990, part. 75-76, che inquadra la soluzione ciceroniana sostanzialmente come legittimazione e giustificazione di un rovesciamento della libertà popolare in un concetto di *populus* come mero oggetto di persuasione passiva da parte del *vir*, ma anche degli *optimi*. Morstein-Marx 2004, 217 ha segnalato quanto questa interpretazione sia in linea con le politiche dei *populares* ostentate (e additate) anche da Sallustio. Non c'è solo questo, ma senz'altro il passivismo sul ruolo del popolo, sia nel bene che nel male, è una tematica che ricorre nella politologia del periodo tardo-repubblicano e Cicerone non si esime dall'utilizzarla nonostante la retorica della *libertas*. O meglio: include la passività del popolo in un progetto di *libertas* come armonia funzionale alla stabilità.

[136] Sul rilievo di Panezio come fonte anche del *de Re publica* si è in particolare soffermato Taïphakos 1979, 128-135.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Aristotele preferiva lasciar perdere i 'bisogni' dei singoli e affidarsi a una innata 'natura umana' da sé predisposta alla «comunanza» κοινωνία. Polibio ampliava la teoria degenerativa delle forme politiche, considerando l'una come derivato dell'altra, in un eterno ricircolo. In sostanza, però, tutti costoro eludono il paradosso che invece Cicerone avanza: il *populus*, se è governato, come fa, anche, a governare? La domanda è posta in questi termini solo indirettamente, eppure sulla risposta Cicerone è esplicito in maniera, se possibile, addirittura imbarazzante: il popolo *non può* governare 'da solo' in quanto, una a volta assodato che: (1) *pecunias aequari non placet* e (2) *ingenia paria non possunt*, ne consegue la retorica domanda: *quo iure societas civium teneri potest, cum par non sit condicio civium* [137]?

Ma allora, se le cose stanno così, l'interrogativo che per Platone era solo conoscitivo, per Cicerone si fa drammatico: che cos'è la *res populi*? Cicerone si ritrae dal prendere atto esplicitamente del paradosso di dover definire un termine, il cui significato la sua stessa definizione finisce per contraddire. Risolve pertanto la questione concludendo che *res populi* consiste nella 'scelta' del popolo non già di agire direttamente sulla realtà politica. Questo, il popolo non può farlo. Può però scegliere *chi* debba farlo. Il *populus* è allora libero sì, ma solo di scegliersi di chi essere servitore: *comi domino an aspero* [138]. E c'è anche un altro impedimento, alla *libertas populi*: ovvero che siccome, abbiamo detto, «non è pari la condizione degli uomini», avviene allora che non già i «migliori» prevalgano, bensì gli *opulentos et copiosos*. Costoro ottengono il «nome di ottimati a furia di morsi, ma sono privi di meriti» [139]. Per quanto ammetta che questo accadimento possa essere imputato a un *error vulgi*, Cicerone collega questa deriva violenta *comunque* a una disparità originaria delle condizioni, che è secondo lui tale 'per natura', quindi non risolvibile. Da qui deriva che la *res populi*, pur desiderabile (*nihil potest esse dulcius* [140]), è per lui solo un'utopia.

Non potendo governare mai direttamente, perché privo 'per natura' di quella *aequabilitas* dei membri che sola glielo consentirebbe, rimangono solo le altre tre forme di governo a contendersi la palma di forma migliore: la democrazia (quella di Demostene!) da Cicerone è scartata a priori. Anzi, è proprio alla scelta tra queste tre altre forme che il *populus* deve rivolgersi per delegare il governo o a un monarca, o a un'oligarchia, o a un *moderatum et permixtum genus rei pubilcae* [141].

---

[137] Cic. *Rep.* 1.32.49.

[138] Cic. *Rep.* 1.33.50.

[139] Cic. *Rep.* 1.34.51*: nomen illi principes optimatium mordicus tenent, re autem carent eo nomine*.

[140] Cic. *Rep.* 1.31.47.

[141] Cic. *Rep.* 1.29.45.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

A questo punto del ragionamento arriva anche la 'novità' della teoria ciceroniana rispetto alle precedenti, che sta nel subordinare un genere all'altro, salvandoli tutti: non però in successione come voleva Aristotele, né in pari grado tra essi come voleva Polibio. Visto che il popolo deve per forza avere un tutore (non si può dare il *consilium* da sé, perché manca in esso, come si è visto, la *aequabilitas condicionum*), si scarti pure il governo del *populus*, ma esso potrà almeno delegare liberamente agli altri due, subordinati tra loro in un terzo, *moderatum et permixtum genus*. Il popolo darà dunque il suo consenso incondizionato, affinché a governare siano gli *optimi*, che a loro volta si scelgono un sovrano che li moderi [142], sicché tutti e tre: popolo, senato e monarca, entreranno in relazione subordinata l'uno con l'altro in un 'sistema' terzo, formato dal loro interagire.

Ovviamente, dice Cicerone, anche tra gli *optimi* vige la «prevaricazione di un interesse sull'altro» *aliis aliud expediat* [143], anche tra loro nascono le *discordiae*. Però essi da un lato sono stati scelti proprio perché *virtute et animo praeessent* [144]; dall'altra essi, oltre a essere omologati per ricchezze tra loro – quindi è più difficile che, tra essi, nascano dei *divitiores/potentiores* – godono del resto anche della comunanza della natura umana: *iustitia est in pluribus* [145]. Pertanto, in funzione delle naturali somiglianze e grazie al consapevole esercizio della loro superiore «virtù», si dà il raddrizzamento delle storture dovute alle divergenze, *purché* però vi sia un unico artefice di tale equilibrio, ad un tempo limitatore delle reciproche influenze e a sua volta limitato da esse [146]. E questo, evidentemente, è il *rex*.

Il Libro II del *de Re publica* è dedicato a dimostrare come tutte e tre le forme sono presenti nello stato romano, ripercorrendo i tratti princiali della sua storia. Anche se la forma più lodata in sé rimane la monarchia, ciò nonostante si descrive da vicino il funzionamento del *permixtum genus*. Ma Cicerone non perde occasione di sperticarsi nelle lodi del potenziale monarca: (1) *qui consulit ut parens populo*; (2) *qui conservat eos quam in condicione bene vivendi* [147]; (3) *bonus, sapiens et peritus utilitatis et dignitatis civilis quasi tutor et procurator rei publicae* [148]. Qualità monarchiche

[142] L'analisi da questo punto di vista è la stessa che si riscontra in Asmis 2005, 377-416.

[143] Cic. *Rep.* 1.32.48.

[144] Cic. *Rep.* 1.34.51. Sulla *virtus* degli *optimi* in relazione alla *libertas* del *populus* nello sceglierli, Arena 2007, 39-66. Sul concetto di *virtus* differente da quello aristotelico di ἀρετή, Calboli Montefusco 1995, 43-64.

[145] Cic. *Rep.* 1.39.61.

[146] L'etimologia di *rex*, *regere*, *rectum* è proprio quella di «delimitare, tracciare una demarcazione, un limite».

[147] Cic. *Rep.* 2.26.47.

[148] Cic. *Rep.* 2.29.51.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

sono lodate espressamente anche nei personaggi repubblicani, ad esempio l'*haud mediocris vir* [149] Valerio Publicola, il quale *modica libertate populo data tenuit auctoritati principum*, ma anche sono lodati i *fortissimi viri armis et consilio tuentes* [150]. Quello che più bisogna esecrare è la *turbatio et commutatio rei publicae* [151]. Ogni parte, per quanto non differenziata per mansione tecnica, ma per gradi di potere, deve tuttavia mantenere il suo ordine e pertanto, ancora una volta, la maniera migliore di farlo è affidarsi a un moderatore, un *homo prudens* [152], che faccia con le varie compagini come un musicista con la sua musica: *concentus ex disimillimarum vocum moderatione concors efficitur et congruens* [153]. Questa armonia, così diversa dalla *pravitas* tirannica, è poi impossibile a reggersi *sine summa iustitia*. Ma la *iustitia* non ha nel *de Re publica*, come nel Platone che legge Simonide, un contenuto intrinseco e autonomo: essa si dà nell'equilibrio stesso delle parti, per così dire 'giuridico' e non 'morale' delle forme costituzionali. Così, al termine di quello che possiamo considerare il suo primo saggio politico in due libri, Cicerone conclude che la necessità della 'teoresi sul buono, giusto e bello' non è indispensabile per mantenere la società organizzata in sé, anche se essa esiste ed è possibile per chi voglia mantenerla nel modo migliore. È invece indispensabile l'equilibrio osmotico dei poteri, ognuno con il proprio ruolo: il *populus* sostiene con il consenso gli *optimi*, che a loro volta sono moderati dal *rex aequus et sapiens*, che a sua volta orienta il *populus* a praticare quelle selezionate virtù, da cui si traggono gli *optimi* e così il ciclo si chiude.

4.2.4. *Il bene vivendi come εὐ ζῆν: la nuova prospettiva*

La tradizione liviana riferisce che il re Servio ottiene il regno inizialmente con l'autorità del solo senato ma che, dopo le sue riforme censitarie, chiede e ottiene l'approvazione anche del popolo [154]. La regalità di Servio risulta così pienamente legittimata.

---

[149] Cic. *Rep.* 2.31.55.
[150] Cic. *Rep.* 2.34.56.
[151] Cic. *Rep.* 2.37.63.
[152] Cic. *Rep.* 2.40.67.
[153] Cic. *Rep.* 2.41.69.
[154] Liv. 1.41.6: *Servius … iniussu populi … voluntate patrum regnavit*; 46.1: *Servius iniussu populi regnare*. Il racconto di Livio potrebbe derivare da Fabio Pittore, esplicitamente citato a 1.44.2. Sulla legittimità di Servio Tullio, Briquel 2007, 199-235 ha mostrato come la tradizione risolva la questione della legittimità con le leggende cultuali (l'apparizione del fuoco, la corona di fuoco, ecc.) in modo da far apparire il re come un nuovo Romolo per via religiosa, non potendolo fare per via politica. Di conseguenza, assume veste

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

In Dionigi invece la saggia Tanachilla suggerisce all'aspirante Servio che sarà il popolo, non il senato, a «volgere a suo favore la città» [155], basta che egli «istituisca un potere ispirato alla φιλανθρωπία, che seduca il πλῆθος, che non commetta ingiustizia, che mostri saggezza, che leghi gli ἀπόρους τῶν πολιτῶν con benefici e concessioni» [156]. Detto fatto. Con un mirabile e appassionato discorso, sul quale non ci soffermeremo, ma che è un emerito saggio, da parte di Dionigi, di retorica tribunizia [157], Servio Tullio ottiene l'effetto sperato: viene proclamato re dal popolo.

Questo racconto non combacia affatto con la tradizione liviana. Il Patavino, infatti, fa il possibile per giustificare i provvedimenti filo-plebei solo come contrasto della *spes adfectandi regni* dell'«inquieto» Tarquinio, mentre invece il consenso a Tullio viene prima di tutto dal senato, che rispetta a sua volta il supposto *iussum* del Primo Tarquinio. La versione di Dionigi piuttosto si incontra però con la versione fornita da Cicerone. L'Arpinate, infatti, sostiene una legittimità diminuita per questo re, in quanto votato soltanto dal popolo [158]. Purtroppo, a causa delle forti lacune nel testo ciceroniano, non ci è possibile verificare se anche il confronto tra Servio e Tarquinio sia stato riportato. Ma anche così, la versione che Dionigi fornisce di questo confronto, in cui nega legittimità a entrambi i re – Servio Tullio perché non approvato dal senato, Tarquinio il Superbo perché non approvato dal popolo – sembra proprio concludere nel senso della teoria ciceroniana sul consenso, il quale per essere pieno deve provenire *sia* dal senato *che* dal popolo. Dionigi infatti immagina un dibattito tra i due re [159], dove si confrontano i due modi di accedere al regno, ma che conducono entrambi al fallimento, specularmente per lo stesso motivo: l'esclusione di una parte della cittadinanza dal consenso [160]. Come avviene sempre nei dibattiti retorici, hanno entrambi le loro ragioni: tuttavia, questa volta la particolarità è che hanno torto entrambi rispetto a un modello, supposto migliore, in cui *entrambe* le compagini sociali partecipano al ruolo decisionale.

---

ancora più autonoma la versione di Dionigi, che vede nel sostegno popolare alle riforme del sovrano la base della legittimità.

[155] *AR* 4.4.6: τὴν πόλιν ἐπιτροπεύεσθαι.

[156] *AR* 4.4.7: φιλανθρώποις τὸ πλῆθος ἀναλαμβάνων καὶ τοῦ μηδὲν ἀδίκημα γενέσθαι πολλὴν ἔχων φροντίδα καὶ τοὺς ἀπόρους τῶν πολιτῶν εὐεργασίας τισί καὶ δωρειαῖς ὑπαγόμενος.

[157] *AR* 4.9.6-9. Sul quale discorso è ancora rilevante Gabba 1961, 98-121, il quale rileva espliciti confronti con la tradizione su Tiberio Gracco.

[158] Cic. *Rep.* 2.26.47: [*Graeci*] *regem illum volunt esse, qui consulit ut parens populo conservatque eos, quibus est praepositus*.

[159] *AR* 4.31-36.

[160] Ancora Tacito (Tac. *Ann.* 4.33) richiamerà poprio questo criterio, definendolo *consociata res publica*, contrapponendolo a sistemi di tutti gli altri popoli. Identica dichiarazione di unicità a Cic. *Rep.* 2.23.42.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Questo aspetto è del tutto assente in Livio, il quale addossa tutta la responsabilità del colpo di stato a Tarquinio. Nella sua versione Tarquinio mente palesemente quando nega che Servio abbia ottenuto il voto popolare, perché in Livio entrambi i voti, del senato e del popolo, legittimano invece Servio [161]. Tarquinio è quindi impostore e tiranno fin dall'inizio in Livio, Servio Tullio invece è l'unico sovrano legittimo (alla base, c'è sempre lo *iussum* di Tarquinio Prisco). Non così in Dionigi. Quest'ultimo ritiene entrambi i re illegittimi e per cause esattamente speculari: Servio perché non lo vota il senato, Tarquinio perché non lo vota il popolo [162]. Questo, per dimostrare che la legittimità si basa su entrambe le compagini a pari grado: e questa è esattamente pure la tesi di Cicerone.

Stessa omologazione a Cicerone la si riscontra al momento del rovescio della tirannide. Per Livio, l'assassinio di Lucrezia è sufficiente ad autorizzare il tribuno dei *celeres* Giunio Bruto a condurre un arruolamento clandestino prima a Collazia, poi a Roma e a recarsi ad Ardea, con un esercito al seguito. Livio conserva l'elemento evidentemente tradizionale della convocazione del popolo, poi però non lo fa votare. Così commenta: «quando a muoversi erano i più eminenti cittadini, la cosa non poteva essere sconsiderata» [163]. Bruto quindi parla al popolo, prende le armi e subito tutti lo seguono [164].

Dionigi invece normalizza tutto il passaggio in senso costituzionale [165]. Altro che arruolamento spontaneo: Bruto compie un regolare συγκαλεῖν ἐκκλησίαν, con un solenne voto per *curiae*. Ma questa è in realtà la stessa versione di Cicerone, per il quale Bruto ottiene un regolare *iussum civitatis* (senato + popolo) [166].

Ma le analogie tra Dionigi e Cicerone non finiscono qui. I congiurati in Dionigi dibattono anche su quale sarà la successiva forma di governo: chi dice monarchia, chi oligarchia, chi democrazia «come ad Atene» (*sic*!) e ognuno ha i suoi motivi. I re hanno recato molti benefici in passato, molte città greche sono governate da oligarchie e, infine, dietro la democrazia si

---

[161] Liv. 1.47.10: [*Servium*] *non comitiis habitis, non per suffragium populi, non auctoribus patribus, muliebri dono regnum occupasse*.

[162] Sulle irregolarità nella designazione di Servio, cf. J. Martinez-Pinna, *La monarquia romana arcaica*, Barcelona 2009, 36-37; K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*, New York 1954, 140; P. Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale* I, Torino 1960, 412; R. Thomsen, *King Servius Tullius. A Historical Synthesis*, København 1980, 108.

[163] Liv. 1.59.6-7: *ubi anteire primores civitatis vident, quidquid sit haud temere esse rentur*.

[164] Liv. 1.59.4.

[165] *AR* 4.73-75; 85.4-5.

[166] Cic. *Rep.* 2.25.46.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

apre la possibilità di istituire «la migliore garanzia che le leggi siano uguali per tutti» ἰσονομία ἀσφαλεστάτη. Giunio Bruto, però, non è d'accordo con nessuna di queste tesi. Con un articolato discorso spiega ai congiurati che, intanto, forse non è il caso di disfarsi troppo facilmente della forma ereditata da Romolo e dagli altri antenati, in quanto ha donato ai Romani molti benefici. In secondo luogo, magari è solo il caso di cambiarle nome con uno «più ponderato e benefico» μετριώτερον καὶ φιλανθρωπότερον, di sdoppiarla (come a Sparta) e renderla annuale (come ad Atene), in modo che i poteri si equiparino in un «regno dai pari onori» ἰσότιμα δυναστεία. Si nominerà un *interrex* che convocherà le *centuriae*, sceglierà tra i candidati disponibili e li farà votare al popolo, uno per uno. I primi due che prenderannno il voto della maggioranza delle centurie, saranno consoli. Dopodiché, non vi saranno leggi proposte dai consoli senza che le approvi prima il senato, poi il popolo.

Come si vede, la procedura di elezione del console è da Dionigi dettagliata in modo assai preciso. E anche qui, la spiegazione del consolato come sdoppiamento del re è una tesi ciceroniana [167].

Ancora, Dionigi ribadisce il ruolo del senato [168] nel processo di transizione, mentre invece in Livio esso appare molto più sbiadito, arretrato rispetto alla figura 'eroica' dei congiurati. E infatti Cicerone, con parole pressoché identiche a Dionigi – di fatto, un caso di μίμησις – avanza che, nella transizione, *pleraque senatus auctoritate gererentur* [169].

Il motivo per cui Dionigi addolcisce il racconto tradizionale, il quale metteva assai in ombra il senato rispetto ai congiurati, che sdoppiano di fatto la monarchia, è che Dionigi segue Cicerone il quale, con un tratto di penna, negava che i consoli fossero sostenuti direttamente dai soldati al campo e che avessero guidato la rivolta senza alcun voto di legittimità civica: questo era però un aspetto significativo di quello che il racconto tradizionale portava con sé. Gli *iussa* di Bruto [170], votati o acclamati che fossero, nulla avevano a che fare, nella tradizione, con la centralità del senato e persino del popolo in dibattimento, che si sarebbe affermata alquanto

---

[167] Cic. *Rep.* 2.32.56; *de Leg.* 3.3.8; cf. anche *AR* 5.2.1. L'analogia tra re e consoli è in realtà già presente, ma solo in ipotesi, in Pol. 6.11.12: ὅτε μὲν γὰρ εἰς τὴν τῶν ὑπάτων ἀτενίσαιμεν ἐξουσίαν, τελείως μοναρχικὸν ἐφαίνετ᾽εἶναι καὶ βασιλικόν. Liv. 2.1.7 il paragone lo conosce, ma piuttosto intende sminuirlo: *deminutum quicquam ex regia potestate*.

[168] *AR* 4.75.4; 84.2.

[169] Cic. *Rep.* 2.32.56, traduzione quasi letterale di *AR* 4.75.4: ἅπαντα μετὰ τοῦ συνεδρίου τῆς βουλῆς. Stesso concetto con altre parole a *AR* 4.84.2: τὰ δόξαντα τῷ συνεδρίῳ μαθόντες ἐπικυρώσητε τὸ δοχθέν.

[170] Cic. *Rep.* 2.25.46: [*L. Brutus*] *exulem et regem ipsum et liberos eius et gentem Tarquiniorum esse iussit*.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

più tardi [171]. Persino in contraddizione con quanto anche a lui la tradizione insegnava, proprio Cicerone fa coincidere la *libertas populi* con l'*auctoritas senatus* [172] fin dai primordi della repubblica, per far emergere quella che, per lui, è la singolarità dell'ordinamento romano, il *conseunsus omnium*. In sede storica la ricostruzione ciceroniana, su questo punto innova. Ma intanto all'autore interessa, al di là del racconto storico, presentare il suo modello di *optimum statum*: un accordo perfetto tra popolo, senato e magistrati, anche laddove la materia del racconto non pare a sostegno. Dionigi legge allora questo impianto piuttosto innovativo e se ne fa validatore, al punto di retrodatare la preminenza del senato anche in età regia: «come già lo facevano i re» [173]. La scelta va intesa come costruzione teorica della legittimità alla guida politica: il governo strutturato si legittima sul consenso di tutti gli attori. Come Servio Tullio e Tarquinio il Superbo non erano legittimi perché, per ascendere al regno, il primo non aveva consultato il senato, il secondo non aveva consultato il popolo, così invece è legittimo Lucio Giunio Bruto [174], perché opera con tutti i consensi necessari. Questa necessità del duplice consenso (popolo, senato) gestito a sua volta dagli alti magistrati (re, consoli), Dionigi la deriva dal *de Re publica* di Cicerone, il quale era il primo trattato politologico a disposizione ad asserire che la concordia strutturata e volontaria di *tutte e tre* le compagini governative è l'unica che potesse assicurare stabilità e legittimità.

4.2.5. *Due esempi di sequela ciceroniana: la congiura del 500 a.C. e la nascita del tribunato*

Il discorso ciceroniano sulla costituzione repubblicana confronta la virtù senatoria con quella regale, e fonda tale virtù sul consenso popolare: «il libero popolo seleziona coloro ai quali affidarsi» [175]. Abbiamo anche vi-

[171] Liv. 1.59.11 mostra anche lui Bruto mentre *incensam moltitudinem perpulit ut imperium regi abrogaret*. Segno questo che era proprio la tradizione a narrare così: niente approvazione del senato. Dice poi Livio (1.60.4) che esistono dei *Commentarii Servii Tullii*, i quali preciserebbero la modalità più arcaica in cui vengono eletti i consoli: un *praefectus Urbis* convoca le *centuriae* e le fa votare su candidati non spontanei, bensì da lui indicati.

[172] Cic. *Rep.* 2.32.56: *pauca per populum, pleraque senatus auctoritate et instituto ac more gererentur*.

[173] *AR* 4.75.4: ὥσπερ οἱ βασιλεῖς ἐποίουν.

[174] Non ci soffermeremo sulla figura di Bruto, sulla cui leggendarietà esiste ampia bibliografia. Ci limitiamo a ricordare come, per la sua ricostruzione, abbia probabilmente influito su Dionigi il racconto di Quinto Elio Tuberone, Richardson 2011a, 155-160. Gli episodi della sua vita leggendaria tornano anche in altri miti, Briquel 1990, 127-143; Bettini 1987, 71-120.

[175] Cic. *Rep.* 1.34.51: *liber populus deliget quibus se committat*.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

sto come, in Dionigi, l'inizio della *res publica romana* si presenti come un quadro sinottico delle teorie di Cicerone dove magistrati, popolo e senato creano un'effettiva sinergia virtuosa, fin dai tempi di Romolo. Ma tale felice quadro può essere turbato, dice Cicerone, poiché nel popolo non è pari la *condicio civium*. E allora spetta alle altre compagini, senato e magistrati, di correggere questa stortura.

Questa evenienza è attentamente esaminata da Dionigi nel caso della congiura del 500 a.C. [176], una congiura che lo scrittore magistralmente connette a quella catilinaria. L'evento in sé non è ovviamente inventato, dato che di *coniuratio* per lo stesso anno reca notizia anche Livio [177]. Ma quella di cui si occupa Livio appare una congiura organizzata dalle città latine – sia pure con la partecipazione di alcuni ex-consoli romani – e la rivendicazione plebea non è prevalente. In Dionigi, invece, tale evento porta a un episodio romanzato di tutt'altro tenore, con al centro la plebe che si ribella per i debiti e il cui protagonista principale che salverà la città è un console che ha per collega un Manlio Tullio [178]. Concedersi tale riferimento implica che l'episodio venga opportunamente spostato nell'anno successivo a quello in cui Livio lo pone. Grazie a una delazione i consoli scoprono la congiura, con uno stratagemma fanno uscire allo scoperto gli insorti, li arrestano, li processano e li condannano a morte. Proprio perché organizzato così, tutto l'episodio risente di evidenti richiami alla congiura catilinaria.

Con qualche differenza di sostanza, tuttavia: i cospiratori vengono condannati dal popolo e non dal console (come nel caso di Catilina). Questo il significativo commento: «I cittadini non dovevano essere arrestati nelle loro case e messi a morte lì sul posto, strappandoli alle braccia delle mogli, dei figli e dei genitori […] perché altrimenti alcuni, presi dalla disperazione, avrebbero potuto prendere il sentiero delle armi e darsi alla necessaria

---

[176] *AR* 5.53-57.

[177] Liv. 2.18.3, consoli Postumio Cominio e Tito Larcio. Sarebbe tale *coniuratio*, per Livio, che genera la necessità di nominare un dittatore nella persona di Tito Larcio. Segue la cronologia di Dionigi anche Cassio Dione (in Zon. 7.13 p. 125 Dindorf), che la considera una συνωμοσίαν δούλων καὶ ἄλλων δή τινων. Non è assodato che la notizia derivi a Cassio Dione direttamente dalla lettura di Dionigi, perché alcune differenze (es. i debitori abbandonano la città e saccheggiano i campi, Zon. 7.14 p. 128 Dindorf) fanno sospettare che quest'ultimo legga fonti diverse da Dionigi. Non è questa però la sede per occuparcene nel dettaglio.

[178] L'assonanza tra il console del 501 Manlio Tullio e Cicerone viene segnalata dallo stesso Arpinate a Cic. *Brut.* 62, ma viene appunto rigettata come indebita. Manlio Tullio è un nobile patrizio, Cicerone si riconosce invece come plebeo. Ciò nonostante, dati anche gli eventi narrati dalla tradizione, l'accostamento doveva essere assai facile e, indirettamente e sia pure per negarne la veridicità, Cicerone stesso dimostra che era possibile operarlo. Di fatto, non è che Cicerone neghi l'assonanza dell'azione di Manlio Tullio con la propria; nega soltanto che quello sia un suo antenato diretto.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

illegalità di una sanguinosa guerra civile» [179]. Quindi si aggiungono lodi per il console il quale, invece di imboccare un «sentiero odioso e tirannico» αὐθάδε καὶ τυραννικήν ὁδόν, si dimostra piuttosto «sostenitore dell'ordinamento istituzionale» τῆς καθεστώσης τότε πολιτείας ἀκόλουθον. È grazie a questa «visione rispettosa» θεία πρόνοια del console, se la città si è preservata «fino ai miei tempi» μέχρι τῶν κατ' ἐμὲ χρόνων [180]. Come a dire: il console Sulpicio ha agito così, non il console Tullio. A quel punto, qualsiasi lettore avrebbe ricordato che, nel caso di Catilina, si era agito ben diversamente e quindi si era così provocata la reazione inconsulta degli oppositori, dando luogo all'impennata di violenze che trascineranno la città alla guerra civile.

La domanda è: dopo tante citazioni, siamo allora di fronte a una evidente allusione critica a Cicerone? Non precisamente. Piuttosto, Dionigi risolve nei termini del Cicerone 'filosofo' proprio la situazione che il Cicerone 'politico' non aveva saputo o voluto risolvere.

Infatti, l'autore augusteo riconduce a questo episodio il primo caso di dissidio civile e lo connette, nella maniera più esplicita possibile, al dissidio sui debiti, che viene opportunamente retrodatato a questo scopo.

Livio faceva apparire il dissidio sui debiti dovuto a un'insanabile differenza, intrinseca alla 'natura' delle compagini sociali presenti in città, una differenza che va repressa, ma che non si può evitare proprio perché è 'di natura' [181].

---

[179] *AR* 5.55.2; οὔτε γὰρ ἐκ τῶν οἰκιῶν συλλαμβανομένους ἄγεσθαι τοὺς πολίτας ἐπὶ τὸν θάνατον ἀποσπωμένους ἀπὸ γυναικῶν τε καὶ τέκνων καὶ πατέρων ἐβουλήθη … μή τινες ἀπονοηθέντες ἐπὶ τὰ ὅπλα τὴν ὁρμὴν λάβωσι, καὶ δι' αἵματος ἐμφυλίου χωρήσῃ τὸ ἀναγκασθὲν παρανομεῖν.

[180] *AR* 5.54.1.

[181] Liv. 2.23.1-2 presenta la questione dei debiti in questi termini: *Civitas secum ipsa discors, intestino inter patres plebemque flagrabat odio, maxime propter nexos ob aes alienum*. L'opposizione tra gli ordini è posta dunque a priori della questione specifica, dai debiti essa è solo esasperata (*maxime*), questi ultimi vanno solo ad aggravarla. Non c'è inoltre in Livio alcuna spiegazione sociologica del fenomeno dei debiti che vada al di là dell'aneddoto sul veterano insolvente, che già la tradizione forniva: i plebei tendono a rigettare i debiti per quella che Livio (*ad loc.*) chiama una *invidiam sua sponte gliscentem*. Il veterano va aiutato in quanto potenziale soldato, ma alla questione debitoria più generale non c'è soluzione: le classi sono destinate a 'odiarsi' per loro natura e quindi il loro accordo potrà essere solo temporaneo e compromissorio. Su perché proprio i soldati dovrebbero essere più colpiti dai debiti, di solito lo si lega al fatto che chi aveva una piccola proprietà agraria (*adsidui*) doveva prestare servizio militare a sue spese, cf. Gell. 16.10.10-11 e Ménager 1972, 367-397. Che il debitore vada aiutato proprio perché è un soldato e quindi, come tale, è utile alla *res publica* può essere, come alcuni hanno osservato, una reminiscenza graccana; ma nella misura in cui nella *fabula* dell'insolvente si allude a un *tributum* che al tempo dei Gracchi non si pagava più, il racconto deve riferirsi a un periodo antecedente ed è da ritenersi tradizionale. Il nesso della *fabula* con il *tributum* e il legame con la reminiscenza graccana è studiato da Brunt 1971a, 639 e Nicolet 976, 66-67. Sintesi in Richard 1985, 751-784 part. 764-775.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Dionigi invece attribuisce l'inizio di ogni dissidio a una questione non 'di natura', ma di equilibrio relazionale [182].

Cicerone procede a spiegare il dissidio patrizio-plebeo in maniera analoga, come problema relazionale da risolvere. Può avvenire che il *populus* si scelga talvolta un *dux contra principes audax* e, per aver voluto una *nimia libertas*, cada *in nimiam servitutem*. A quel punto, però, la virtù dei *boni* può a sua volta rovesciare il tiranno e ripristinare le istituzioni, ma a una condizione: che non si facciano *audaces* a loro volta. Bisogna rigenerare l'equilibrio: *civitas recreatur*. E qual è il discrimine tra ripristino dell'ordine e violenza? Che si restituiscano al popolo, al senato e ai magistrati le loro prerogative tradizionali e la *res publica* non sia ostaggio di una *factio* quando, volta a volta, re, principi e persino il popolo «si strappano le istituzioni uno con l'altro» [183].

Se osserviamo il comportamento del console Servio Sulpicio in Dionigi, si nota che egli fa proprio questo: punisce i congiurati, ma rimane ottemperante delle regole tradizionali e ne sottopone il giudizio al popolo. Non solo, quindi, salva la *res publica* dal tiranno, ma si dimostra «sostenitore dell'ordinamento vigente»: *civitas recreatur*. Non un ordine sussegue a un altro, ma piuttosto quello primitivo viene volta a volta riconquistato. L'implicito riferimento alla congiura catilinaria e, ovviamente, all'accusa che era rivolta, in certi ambienti, a Cicerone per come egli, da console nel 63 a.C., l'aveva gestita, e la contrapposizione ad essa della soluzione trovata da Sulpicio, fa riferimento proprio ai termini di legittimità del *de Re publica*, che però non corrispondono a ciò che l'uomo politico aveva messo in atto con i catilinari.

Dionigi, qui come in altri luoghi della sua storia, sa che il lettore si accorgerà facilmente di quanto tutto l'episodio sia stato manipolato ad arte ma, per giustificare la sua singolare digressione, conclude sul motivo per cui ha ritenuto di doversi spingere così oltre: «Riflettere su una complessiva conoscenza di questi argomenti è attività necessaria per chi si occupa di politica, perché possa all'occorrenza servirsene come di una regola» [184]. E la regola è appunto l'ordine basato su una *civium societas beate et honeste vivendi* [185], Dionigi la definisce «premura per il sistema politico» πολιτική εὔνοια [186], la quale pure trova rispecchiamento perfetto nella *in civitate con-*

---

[182] E ovviamente gli antichi, per Dionigi, ci riescono sempre in modo incruento: *AR* 7.66.

[183] Cic. *Rep.* 1.44.68: *statum rapiunt inter se*.

[184] Dion. *AR* 5.56.1: τοῖς δὲ πολιτικοῖς καὶ πάνυ ἀναγκαίαν ὑπάρχουσαν ὁρῶν τὴν τούτων μάθησιν, ἵνα παραδείγμασιν ἔχοιυεν πρὸς τὰ συμβαίνοντα χρῆσθαι.

[185] Cic. *Rep.* 4.3.

[186] *AR* 5.63.2.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

pensatio et iuris et officii et muneris dove la *potestas* va ai magistrati, l'*auctoritas* al senato, la *libertas* al *populus* [187].

Veniamo a un ultimo esempio di sequela ciceroniana.

Abbiamo già osservato come, quando si trova di fronte alla questione plebea, Dionigi parte da una prospettiva concordataria tra gli ordini molto simile a quella ciceroniana, poi però compie comunque uno scarto. Cicerone ritiene che, una volta trovato un equilibrio compromissorio tra le tre compagini (magistrati, senato e popolo), purché supportato da un adeguato consenso, l'invenzione dei tribuni della plebe è a quel punto solo una manovra contingente, compiuta per l'errore di non aver aver trovato un *medendum* della questione dei debiti [188]. In questo modo, la vicenda delle lotte plebee è da Cicerone per così dire esclusa dalla costruzione costituzionale e costituisce un'aggiunta a un'opera già perfetta, *anche* senza i tribuni, intesi allora solo come una *minuitio* [189] del potere senatoriale. Vi può essere qualche dubbio se sia meglio che a guidare la *res publica* non sia forse più valido un *dux* che non gli *optimi*, ma il ruolo del *populus*, a parte le *quasdam res servatas* – la possibilità di votare su alcuni temi – va garantito dalla *virtus* di chi lo governa e da uno *ius* tradizionale, non da ulteriori, autonome garanzie. L'introduzione dei tribuni, quindi, è per lui frutto di una *seditio*, un comportamento che, per Cicerone, si sottrae alle logiche di mutuo consenso delle compagini. I tribuni costituiscono pertanto una *minuitio potestatis* per il senato.

E però, nel momento in cui Cicerone fornisce al suo modello di *civitas* una formale perfezione interna senza includervi i tribuni, lascia cadere la 'storia' così come ormai si raccontava da secoli, ovvero finge di ignorare che l'istituzione tribunizia si era alla fine integrata nella realtà istituzionale, almeno fino ai Gracchi. Di fatto, i tribuni sono sempre descritti, dagli altri autori, come una delle istituzioni della *res publica*, come i consoli, come il senato: non sono un'aggiunta imprevista, come Cicerone vuole far credere [190]. Si crea dunque la questione del perché Cicerone inquadri i tribuni in questo modo, così peculiare.

---

[187] Cic. *Rep.* 2.33.57. Sul rapporto tra *populus* e vertice nella costruzione ciceroniana, mediato da uno *ius* oggettivoche faccia da collante, effettivamente non integrato con la dottrina accademica, cf. R. Werner, Über Herkunft und Bedeutung von Ciceros Staatsdefinition, *Chiron* 3 (1973), 163-178.

[188] Cic. *Rep.* 2.34.59: *Fuerat fortasse aliqua ratio maioribus nostris in illo aere alieno medendi*.

[189] Cic. *Rep.* 2.34.59: *duobus tribunis plebis per seditionem creatis, ut potentia senatus atque auctoritas. Minueretur*.

[190] E infatti essi rientrano nello schema di Polibio proprio come magistrati dipendenti dal popolo: Pol. 6.16.4-5 e anche Liv. 2.33.1 li riconosce come *magistratus sacrosancti* fin

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Cicerone afferma che i senatori, pur virtuosi, avevano operato nei confronti dei plebei sofferenti «dimenticando la ragione» *praetermisso consilio* e, dato che il *consilium* doveva essere la prerogativa principale della loro *virtus*, non è un'ammissione da poco. Tuttavia, Cicerone non spende una parola per ricordare quello che, ad esempio, per Livio è un elemento fondante del dissidio, che esprime così: «i plebei rumoreggiavano perché si sentivano prigionieri e oppressi, per giunta da loro stessi concittadini e a casa loro» [191]. Livio dice *oppressi*: come nemici in patria. Esattamente lo stesso termine che usa pure Cicerone [192] per rivendicare giustizia contro tutti i tiranni; eppure qui, sull'affare plebeo, a stento ricorda l'evento. Tale insensibilità per questo fondamentale pezzo della storia romana, per giunta da parte di uno dei massimi propugnatori dell'*humanitas*, che aveva difeso a spada tratta dall'usura persino i provinciali di Sicilia, appare sconcertante.

Eppure, proprio questa sua rigidità dà conto invece che Cicerone aveva còlto, chissà quanto consapevolmente, un punto di non ritorno nel fatto, o piuttosto nell'intenzione, che la struttura da lui creata, se davvero doveva dar prova di sé, doveva poter risolvere le tensioni *senza* il ricorso ad ulteriori garanzie per i suoi membri. Questa è un'idea che, in tempi moderni, è stata anche ripresa: la società, lo Stato non solo si propone come sede di compensazione di opposti interessi, quanto addirittura di 'normalizzazione' degli stessi, per mezzo di un riassetto funzionale. Non c'è motivo per pensare che Cicerone non sappia cosa hanno significato i tribuni per la storia di Roma, ma volontariamente li sottrae al suo modello, perché vuole far comprendere ai lettori che di essi non c'è, per lui, alcun bisogno. La *virtus* espressa dai senatori è lì, proprio per dar conto dei conflitti delle compagini e risolverle nella *compensatio iuris*. Lo potremmo definire: un compromesso inclusivo di ogni differenza. In un quadro di pieno e reciproco consenso, non c'è bisogno che esistano figure di garanzia degli interessi particolari. L'*optumum statum* di Cicerone, perciò, non prevede tribuni. Quello che Cicerone sta delineando è di fatto, a suo modo, uno stato tecnicamente totalitario: ricomprese nello schema generale, le differenze o si annullano, o si normalizzano nello schema.

Dionigi coglie il senso dello schema inclusivo delle differenze e lo considera proprio da una prospettiva ciceroniana. Però, trattando egli di storia e non di politologia, i tribuni proprio non può lasciarli fuori e la soluzione alle tensioni *deve* ricomprenderli.

---

dalle origini. Erano piuttosto stati esclusi dall'ordine sillano: ma questa è un'altra questione, che qui non approfondiremo.

[191] Liv. 2.23.2: *fremebant* [*plebei*] *se domi a civibus captos et oppressos*.

[192] Cic. *Rep.* 3.31.43.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Perché i plebei possano aderire al *coetus*/φιλοχωρεῖν [193], il senato deve ammettere quel particolare tipo di garanzia, se non altro perché di fatto era avvenuto così. Dionigi trova allora una soluzione: la *virtus*, il cui unico compito di collante della società era delineato da Cicerone come esclusivamente giuridico [194], viene allora Dionigi declinato come beneficio economico.

Il fulcro della conciliazione è per lui la βοήθεια, concetto economico, che viene da subito inquadrata come necessaria φιλανθρωπία. Necessaria, perché altrimenti viene meno il *coetus*/φιλοχωρεῖν: «Le strettezze sono più potenti della (comune) natura umana. Ci si ricorda della buona condotta, solo se prima si è al sicuro» [195]. Non dobbiamo farci distrarre dalla forma dibattimentale che prende quest'argomento in Dionigi, né dal fatto che la risposta ultraconservatrice di Appio Claudio contenga anch'essa, come altri luoghi, notevoli elementi ciceroniani [196]. Il nesso principale della soluzione di Dionigi al conflitto plebeo è che l'organicismo giuridico della teoria ciceroniana rimane rispettato, *solo che* viene tradotto in organicismo economico. Questo, per consentire l'integrazione in esso anche dei tribuni: essi sono necessari, perché garantiscono che l'adesione all'ordine giuridico vigente (quello della *virtus*) passi per la concreta garanzia sui debiti. Senza i tribuni, la garanzia potrebbe essere solo giuridica, non anche economica. Per questo in Dionigi i plebei pretendono l'istituzione dei tribuni, dicendo che essi sono un ἔργον, «prova fattuale» dell'accordo.

L'idea di Cicerone, invece, in Dionigi diventa quella di Appio Claudio [197]. Come Cicerone il personaggio Appio Claudio, pur non meno orientata all'economia delle altre posizioni [198], rifiuta di riconoscere la priorità

---

[193] *AR* 5.63.2.

[194] Cic. *Rep.* 2.34.59: *eoerat cuiusque gratior in re publicavirtus, quod in rebus privatis diligentissime singulos cives opera, consilio, re, tuebatur*. Dove, con *in rebus privatis* si intende, ovvimaente, l'ambito della giustizia civile.

[195] *AR* 5.64.3: τὰς γὰρ ἀνάγκας κρείττους εἶναι τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, καὶ τὸ εὐπρεπὲς τότε ἀξιοῦν ἅπαντας σκοπεῖν, ὅταν ἔχωσιν ἤδη τὸ ἀσφαλές.

[196] *AR* 5.66.2 = Cic. *de Off.* 2.78-80.

[197] La posizione di Cicerone sui debiti è esemplata in *de Off.* 3.78-84 ed in definitiva presuppone un quadro non diverso da quello delineato da Appio Claudio. A parte i parallelismi, come tra il dionigiano σφετερίζομένους τὰ ἀλλότρια … τῶν φυλαττόντων τὰ ἴδια e il ciceroniano: *locupletes suum perdant … debitores lucrentur alienum*, vi è proprio la situazione di fondo, che è ripresa. Anche Cicerone, infatti, distingue, sia pur *e contrario*, una forma di debito non nociva, ma a profitto dell'intera città, in cui il debitore mette a frutto il prestito del patrono: *ne sit aes alienum quod rei publicae noceat: providendum est quod … non, si fuerit, ut locupletes suum perdant … debitores lucrentur alienum* (Cic. *de Off.* 3.84).

[198] *AR* 5.66.3-4. Non è questa la sede per un'analisi approfondita dell'originale discorso che Dionigi fa pronunciare ad Appio Claudio, il quale enuncia una vera e propria teoria economica legata alle istituzioni comunitarie, ispirato al principio, poi enunciato a *AR* 67.1, che «così come sono le istituzioni, così devono adattarsi le vite dei privati».

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

di una soluzione economica rispetto a quella del rispetto degli equilibri tradizionali: di fatto subordina l'economia all'istituzione vigente. Questa posizione riaffermata più volte diventa il perno del dibattito dionigiano sui debiti e però, alla fine del racconto, verrà da Dionigi rigettata nella misura in cui dei plebei non riesce a ricomprendere anche le istanze, oltre che un ruolo giuridico (ammissione al voto, ecc.). Dionigi è a favore di una alternativa dove al compromesso politico deve corrispondere un regolamento economico che garantisca l'εὐ ζῆν dei plebei come fondamento del φιλοχωρεῖν/ *coetus*: se non c'è prima l'uno, non ci può essere nemmeno l'altro.

Ne consegue, perciò, che in questo preciso punto della soluzione alla questione dei debiti, Dionigi di fatto dibatte con Cicerone e alla fine lo supera.

L'abbiamo già evidenziato: al posto della ciceroniana *aequitas et sapientia*, in Dionigi il binomio virtuoso è δεινότης καὶ σοφίαν. Non tanto l'equilibrio strutturale in sé, ma la superiore conoscenza del problema, unita a un creativo ('spregiudicato' δεινότης) intervento decisionale può condurre meglio all'equilibrio e, quindi, alla soluzione. Il racconto esprime in Dionigi ciò che Cicerone cercava di eludere: che il popolo va integrato sulla base non di un ordine astratto – solo politico – ma di una volontà decisionale che ne includa le istanze proprie.

Dionigi ha compiuto qui un fondamentale sviluppo dei termini costituzionali ciceroniani. Aderisce, lo abbiamo già osservato, alla visione per cui il *populus* deve delegare gli *optimi* a reggere lo stato, ma coglie il nesso che, per poterlo fare, questo legame non può essere solo politico, il *coetus* da solo non è sufficiente, se non si accompagna al legame economico della sostenibilità del debito, garantito questo dai suoi tribuni. Gli si apre davanti uno scenario che Cicerone non aveva ancora ben chiaro. E cioè che, se il *coetus* ha anche base economica, oltre che giuridica, si pone in tutta evidenza che il 'sistema' per andare avanti ha bisogno anche dell'εὐ ζῆν (e non solo del *consensus*) di tutte le compagini. Non basta che esse siano organizzate: devono esserlo anche 'nel benessere' [199]. E però, a questo benessere, incombe

[199] Per questo, ad esempio, in Dionigi (*AR* 5.70.3) il «decreto senatoriale» βούλημα che, per risolvere la solita questione, crea il dittatore, dice lui, «truffa i poveri», παρακρουσαμένη τοὺς πένετας, perché è antitetico alla posizione, economica e non politica, per cui non già ripristinare l'ordine pubblico e giuridico, ma piuttosto risolvere l'istanza sui debiti – a prescindere dal metodo con cui farlo – è la via maestra per ottenere la pacificazione organicistica. Sia Livio che Cicerone, al contrario, pongono la figura del dittatore come splendida garanzia dell'ordine pubblico in momenti di 'pericolo'. Il *medendum* (*Rep.* 2.34.59) della questione dei debiti, da Cicerone non è messo in relazione al «popolo che fa un passo indietro» di fronte al senato (*Rep.* 2.33.56), come se la seconda cosa non dipendesse dalla prima, ovvero il popolo dovesse comunque 'recedere', a prescindere dai

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

un'urgenza, cioè quella di liberarsi dai legami personali (clientela) *quando* essi rischiano di diventare nocivi (servitù degli insolventi).

Dionigi così risolve anche un'altra aporia cui andava incontro Cicerone e di cui pure abbiamo già parlato: quella per cui il popolo non può governare, se non *facendosi* governare. La risolve, quando scioglie la clientela tradizionale, quella sia dello schema 'sillano' che descrive a *AR* 2.7-8, sia quella del *Discorso di Appio Claudio*, sia quella adombrata dietro la 'repubblica senza tribuni' di Cicerone. È il «concordato» συγχώρημα, patto terzo e volontario cui partecipano, liberamente e con responsabile impegno, *tutte e tre* le compagini, stavolta però in modo paritario e non subordinato l'una all'altra, come in Cicerone. Esso è fondato sulla priorità di un «bene vivere», anche economico: l'ἔργον, la «prova», ne sarà la garanzia dei tribuni, giudici dei debiti. Essi, infatti, vengono accolti a pieno diritto nell'organico istituzionale della πολιτεία.

Questo è il punto più alto del pensiero politologico di Dionigi ed è anche quello dove più si allontana da Cicerone. Eppure, il momento di questa tesi 'nuova' si osserva tanto di più, quanto più se ne coglie la radice in un ideale dibattito con l'Arpinate. In sintesi, questa radice risiede nella volontà di dare alla πολιτεία una struttura organicistica, dove nessuno può né vuole fare a meno dell'altro, purché tutti in relazione a un sistema 'terzo', non più solo un sapiente bilanciamento d'interessi tra tre poteri indipendenti.

4.2.6. *Riepilogo*

Questo capitolo si è occupato di individuare i ponti tra i due scrittori, Dionigi e Cicerone. Attestare la validità di un tale confronto significa creare uno scarto rispetto all'immagine più comunemente accreditata di Dionigi, quella di un retore greco che studia la storia romana con in mente *solo* i classici ateniesi del «canone». C'è piuttosto che Dionigi, attraverso il suo percorso attraverso il *Discorso sulle Origini*, esprime una sua propria concezione delle istituzioni romane, che forgia a partire da quella ciceroniana. A un certo punto, però, se ne discosta, acquisendo tratti autonomi. E questo fa di Dionigi un pensatore, benché con delle radici culturali forti, plasmate su una sua concezione precisa: il suo «discorso politico» πολιτικός λόγος non esprime soltanto un ragionamento, ma una vera e propria razionalità politica. Vediamo di riassumere in breve il confronto.

---

benefici ottenuti. Dionigi, invece, la relazione la vede e prevede una 'contropartita' in cambio dell'adesione popolare.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Lo scopo della città è rendersi autonoma dagli altri popoli, il potere su di essi si esprime con le armi (κράτος ὅπλων). Perché questo possa accadere è però necessario che, al suo interno, la città sia pacificata. Non tuttavia in qualsiasi modo, ma ogni compagine deve avere il suo spazio per esprimersi senza sentirsi oppressa, deve maturare quella che Dionigi chiama «unità d'intenti» ὁμοφρωσύνη. Per far sì che questo si realizzi, serve l'acquisizione di competenze, pratiche (δεινότης) e teoriche (σοφία). Queste competenze, capaci di condurre la città all'εὐ ζῆν sono già state applicate nella Roma dei re. Questa è anche l'opinione già di Cicerone: la città è *sedem praebituram imperio* [200], ma il *loca saepire* e la *coniunctio tectorum* non sono sufficienti a fare un città: ci vuole anche il *consilium* e Romolo è appunto *rex aequus ac sapiens* [201].

La legittimità al governo richiede per Dionigi aderenza alle tradizioni, i τὰ δίκαια. Queste tradizioni, però, non bastano da sole a ricomporre il corpo civico. È altresì necessario il consenso incrociato, libero e responsabile (un «concordato») tra le compagini che compongono la città: solo così essa diventa una «città coesa» ὁμονοούση πόλις. Se manca l'uno o l'altro dei consensi, si commette una violazione e il fine della città si perde. Il «concordato» si traduce inoltre in alcuni concreti «benefici» reciproci che le parti si accordano a vicenda. Solo Romolo è legittimato unicamente dal popolo, ma al suo tempo il senato ancora non esiste. Quando invece esso viene creato, non è più sufficiente che Servio Tullio faccia il bene del popolo nel modo migliore: serve *anche* la convalida dei senatori.

Questa è la stessa concezione di Cicerone che, al pari di Dionigi, non ritiene pienamente legittimi né Servio Tullio né Tarquinio: l'uno perché privo del consenso senatoriale, l'altro perché privo di quello del popolo. Stessa necessità di consenso è poi pretesa da entrambi, Dionigi e Cicerone, anche per la ribellione di Bruto.

Anche il sistema del consenso ciceroniano, teoricamente delineato alla metà del Libro I del *de Re publica*, viene da Dionigi ripreso. Tuttavia, esso viene poi modificato sulla ricomposizione del dissidio patrizio-plebeo. Mentre Cicerone risolve il contrasto nella teoria, esclusivamente giuridica, dei reciproci equilibri(smi), Dionigi mette invece in evidenza la radice economica del conflitto nel *Discorso di Manio Valerio* [202] e contrappone la visione tradizionale dell'economia urbana, espressa nel *Discorso di Appio Claudio* [203], che pure riprende temi ciceroniani, a quella del «concordato»

[200] Cic. *Rep.* 2.5.10.
[201] Cic. *Rep.* 1.26-42.
[202] *AR* 6.23.3.
[203] *AR* 5.67-69 = Cic. *de Off.* 3.78-84.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

συγχώρημα che non è un compromesso, ma una patto terzo e volontario sulle istituzioni, basato *anche* su chiare garanzie economiche, finalizzate all'εὐ ζῆν / *bene vivendi*.

Nello schema di Cicerone il consenso delle compagini rende non necessario il ricorso a figure di garanzia (tribuni), in quanto i legami giuridici sono prioritari sui legami economici. Il popolo è dall'Arpinate inteso come bacino di consenso: deve scegliere chi governa, ma l'esercizio del potere *non spetta* al popolo. In Dionigi, invece, il popolo è chiamato a farsi avanti a fondare in prima persona cosa sia virtuoso e cosa no. Il criterio di fondo è quello del «benessere»: ma il *bene vivendi* ciceroniano, esclusivamente relativo all'ordine giuridico, viene invece riformulato da Dionigi come εὐ ζῆν materiale, economico. Il popolo non deve solo comportarsi in armonia con le istituzioni: deve anche raggiungere la «felicità» εὐδαιμονία, addirittura la «beatitudine» τὸ μακάριον. Dionigi non dice questo per una sorta di 'buonismo filantropico'. Lo dice perché a suo avviso, se non si fa questo, quale che sia l'equilibrio raggiunto l'armonia prima o poi si romperà nuovamente e subentrerà la «ribellione» στάσις. Nell'episodio del 500 a.C., velatamente contesta il punto a Cicerone, quando costruisce l'analogia con i fatti catilinari: Cicerone ha salvato certo l'equilibrio istituzionale, ma non si è comportato in modo 'opportuno' nei confronti del popolo, perché non ha agito come l'antico console Servilio, ma ha arrestato i congiurati in modo indiscriminato, senza consultare il popolo. Aggancia quindi lo εὐ ζῆν a quella che chiama l'«utilità» ὠφέλεια e l'«opportunità» ἐπιείκεια delle relazioni tra le tre compagini.

Rimane soltanto da chiarire se questa visione sia o meno organicistica. Lo è senz'altro quella di Cicerone. Come le sfere celesti del *Somnium* reggono l'universo girando una sull'altra, così i vicendevoli consensi di popolo, senato ed (eventuale) principe si validano l'un l'altro. Nessun elemento è dunque autonomo, devono muoversi sempre tutti insieme. In Dionigi, però, l'elemento popolare si configura come 'eccentrico' rispetto alla perfezione delle 'sfere' ciceroniane. Ponendo l'εὐ ζῆν anche materiale come condizione per chiedere la «virtù», l'orientamento del popolo si sgancia da un percorso etico tradizionale, di conformità a un ordine armonico precostituito, dove l'*armonia* è un valore di per se stessa. In Dionigi la parola chiave delle relazioni sociali è «beneficio» φιλάνθρωπον. Una parola classica che ricorre in Demostene ad indicare una reazione emotiva empatica nei confronti della comune 'condizione umana', come fondatrice e ispiratrice delle relazioni, degli obblighi reciproci. Cicerone la traduce con *humanitas* in diverse orazioni, la riconosce come *locus philosophorum* [204], però poi non

[204] Cic. *de Or.* 1.53.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

se ne avvale quando discute di storia e di società. La parola in sé indica i variegati aspetti della condizione umana, ma cambia con le epoche, i costumi, i pensieri. Cicerone è in cerca di fondamenti più stabili di usi e costumi, come appunto dimostra nel Libro III del *de Re publica*. La *virtus* gli dava, come criterio animatore, più garanzie di stabilità che non la *philantropia*. Dionigi invece recupera il temine, ma vuole che il φιλάνθρωπον si identifichi con i *beneficia* che sono in lui quasi sempre economici, materiali. Da un lato, questo è dovuto ai mutati tempi, più propensi di altri a far irraggiare le riforme, per così dire, da un unico centro. Dall'altro si riconduce a una visione, probabilmente stoica, dove la conformità a una supposta natura umana significa *anche* l'armonia con un universo che si scopre non solo più algidamente armonico, ma anche senziente e compassionevole. C'è anche la consapevolezza, in Dionigi, che la imprevedibilità stessa delle relazioni umane, le *humanitatis causae* siano anche l'opportunità per cercare nuovi equilibri tra base e vertice, per introdurre dei cambiamenti che Cicerone è assai più timido ad ammettere, nel suo *optumum statum*. E invece, in Dionigi leggiamo questa domanda esplicita: «Non esitate a dirci, plebei: cosa volete?» [205]. Una domanda del genere rivolta a dei 'secessionisti', né Livio né Cicerone la concedono, perché obbligherebbe chi fa la domanda a venire incontro alla risposta. Dal punto di vista dei senatori, una resa totale. Livio [206] invece concede ai plebei soltanto, tramite la *fabula* di Menenio, di convenire sul fatto, supposto naturale e indiscutibile, che senza obbedienza delle parti inferiori alle superiori, la città muore. Cicerone [207] concede ai plebei i tribuni, ma lo fa appena *per seditionem*, come a dire: fatelo pure, ma fuori dalle istituzioni. Solo con Dionigi siamo in un nuovo ambito di relazioni e di razionalità politica autentica. Le parti si riconoscono a vicenda.

4.3. Erodoto, Isocrate e Demostene: i Nachahmungen come problema aperto

In questa rassegna sul materiale concettuale che Dionigi elabora sull'argomento politologico potrebbe saltare all'occhio del lettore una certa negligenza nei riguardi di Erodoto, Isocrate e Demostene, autori che di solito sono sempre in prima fila quando si parla di Dionigi. Di questa marginalità, si vuole dar conto nel presente capitolo.

---

[205] *AR* 6.71.4: μὴ μέλλετε λέγειν, ὦ δημόται, τίνων χρήζετε.
[206] Liv. 2.32.9-10.
[207] Cic. *Rep.* 2.34.59.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

La scelta di soffermarsi su questi tre scrittori solo all'ultimo, è in parte dovuta proprio al fatto che i due retori e lo storico conterraneo di Dionigi sono già da tempo coinvolti nel dibattito moderno sulla μίμησις [208]. La relazione di questi autori con Dionigi è già stata studiata in modo approfondito, fino a ritenerli la massima ispirazione del Nostro. A motivare gli studiosi a indagare su tale relazione, è prima di tutto ciò che afferma lo stesso Dionigi. Egli esalta Erodoto al di sopra di Tucidide sia a *de Thuc.* 5 che in *ad Pomp.* 3. Raccomanda ai suoi allievi lo studio di Isocrate a *de Is.* 3-4, esplicitamente esortando all'emulazione del nesso, in lui segnalato, tra λόγος e βίος. Mentre poi esalta Demostene ancora più di Isocrate e Platone [209]. Si impegna inoltre in una lunga trattazione, pur di dimostrare al suo allievo Ammeo (nella Prima Epistola) che le «regole» παραδείγματα, di cui l'ateniese a sua volta si serve, Demostene non le ha ricavate dalla lettura di Aristotele. Come a dire: il filosofo non sovrasta l'oratore, ma semmai il contrario: è Aristotele che ha dedotto le «regole» da Demostene.

Si può comprendere, allora, come mai i moderni si siano concentrati con impegno a riscoprire il classicismo dionigiano proprio a partire da Erodoto, Isocrate e Demostene. Eppure, nelle pagine precedenti si è mostrato come i confronti ideali vadano cercati anche altrove, specie nella coppia: Platone, Cicerone. Per l'aspetto politologico, la priorità del confronto con questi due autori è predominante. E tuttavia, bisogna ammettere che quello che Dionigi stesso chiama «canone» affonda, piuttosto, nell'altra triade. L'analisi testuale dimostra che se Platone e Cicerone sono usati come confronto ideale, Erodoto, Isocrate e Demostene sono utilizzati per lo stile letterario e l'uso terminologico: senza contare che bisogna anche tenere conto – in parte lo abbiamo già visto al capitolo 1 – del loro apporto su alcune questioni di contenuto.

In questa sezione del nostro discorso, perciò, tenteremo di mettere in luce alcune differenze nella qualità dell'imitazione in due triadi di autori: Tucidide, Platone e Cicerone da un lato ed Erodoto, Isocrate e Demostene dall'altro. Si tratta di differenze che sono sottili, ma che è utile rilevare per approfondire il progetto culturale dionigiano più complessivo. Si vuole arrivare a dimostrare che, da un lato, il discorso sulle influenze può disporre di almeno due livelli: da un lato quello della μίμησις rispetto alla λέξις – di cui Dionigi si occupa in modo pressoché esclusivo nei suoi lavori retorici – dall'altro quello contenutistico, che va osservato nei nessi argomenta-

[208] Fondamentali commenti sull'imitazione di Demostene i contributi di Jonge 2008, 340-346 e Wiater 2011, 60-70. Si veda anche Wooten 1989, 576-588. Si vedano poi ovviamente i numerosissimi esempi già in Ek 1942 e in Flierle 1890.

[209] *ad Pomp.* 1; *de Dem.* 3.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

tivi dell'*Archeologia*. Dopodiché, questo secondo uso contenutistico della μίμησις, una volta opportunamente messo in rilievo, va qualitativamente distinto rispetto alle due triadi di autori: della prima (Tucidide, Platone, Cicerone) Dionigi si serve per avere un confronto complessivo sulle idee politiche; della seconda (Erodoto, Isocrate e Demostene) Dionigi si serve per organizzare il suo mezzo comunicativo. Ovviamente, questo schema è appena teorico e si dimostra valido solo purché non debba essere inteso in senso troppo rigido. Da un lato, infatti, il «canone» non si esaurisce in questi sei autori, che di quelli imitati da Dionigi sono appena quelli principali. Dall'altro anche la seconda triade offre a Dionigi, sia pur meno frequente e di minore rilevanza, qualche spunto di confronto contenutistico, che osserveremo. La validità di una distinzione siffatta si legittima, tuttavia, perché la metodologia della μίμησις, inquadrata su due livelli (contenutistico e formale), non solo diventa più agevole da studiarsi ma, soprattutto, rende conto di un fatto che a lungo ha reso problematico il suo studio: ovvero, che se da un lato Dionigi esorta spesso i suoi allievi a credere in una positiva relazione tra messaggio e comunicazione, tra λόγος e βίος, tra ῥητορική e φιλοσοφία, poi però riempie i suoi saggi critici di rilievi tutti legati alla sola λέξις. Questo fatto letterario, immediatamente rilevabile dalla lettura dei saggi critici di Dionigi, suona come una contraddizione in termini per i moderni studiosi della μίμησις, quando la si vuole intendere come metodo ampio, comunicativo e di organizzazione culturale [210]. Questa apparente contraddizione è all'origine del fraintendimento, tutto moderno, del classicismo dionigiano. Ma si spiega benissimo, invece, e perde la sua contraddittorietà, se si tiene conto che il «canone» non è un miscuglio indifferenziato di autori 'preferiti': ma alcuni vanno imitati, anche e soprattutto per la λέξις; altri sono utili solo per impostare, su di essi, un aperto dibattito culturale (e politico), ma non così tanto per la λέξις. In questo modo, si spiegano con più precisione i commenti di Dionigi su Platone e Tucidide e si illumina di nuova luce il progetto culturale generale.

Quella che spesso è stata interpretata come una improvvida critica a Tucidide e Platone [211], si spiega invece così: Dionigi ritiene che la triade Erodoto-Isocrate-Demostene sia 'migliore' della diade Platone-Tucidide [212], ma solo perché la sceglie come utile anche dal lato della λέξις, che

[210] Ovvero come la si intende almeno a partire da Halliwell 2002 e Porter 2006, poi seguito anche dagli altri commentatori.

[211] Ad esempio Grube 1950, 95-110, ma ancora Pritchett 1975, Schenkeveld 1975, 93-107 e persino ancora Weaire 2005, 351-359, tutti studi che cercano di spiegare 're-primende' di Dionigi che in realtà non sono rivolte all'autore «canonico», ma piuttosto all'uso eventuale che gli allievi potrebbero (erroneamente) farne.

[212] Cicerone dal discorso sulla λέξις è escluso, ovviamente, perché autore latino.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

invece è rifiutato per l'altra triade, per i motivi esclusivamente linguistici che egli rende espliciti e su cui non torneremo in questa sede. Ciò avviene, però, in un contesto generale che rimane basato sulla relazione stretta tra λόγος e βίος, per cui tutti gli autori del «canone» vengono coinvolti in un dibattito che invece è contenutistico e non formale. E allora, in ragione di questa particolarità, a questi precisi autori, di cui intende imitare i mezzi comunicativi, Dionigi dedica saggi separati che rendano conto del perché bisognerebbe ricorrere alla loro λέξις, oltre che al loro pensiero.

Se le cose stanno così, l'opera retorica di Dionigi va considerata come un'opera culturale di cui, quello che a noi rimane esplicito nei saggi retorici, è solo per così dire il 'negativo', cioè la parte della λέξις. Il 'positivo', invece, sono i «discorsi politici», ovvero un aperto dibattito culturale e politico della massima ampiezza, basato su tutti gli autori del «canone» – con particolare risalto però all'altra triade: Tucidide, Platone, Cicerone – di cui la traccia scritta è però, per quello che ci riguarda, la sola *Archeologia*.

Emerge l'urgenza di segnalare che i lettori moderni non sono più legittimati a desumere, dall'accento particolare dato alla λέξις nei saggi retorici dionigiani, un interesse predominante da parte dell'autore agli aspetti formali [213]. Quello che leggiamo in quei saggi, è solo una parte della concezione filosofica di Dionigi, forse non è nemmeno la più rilevante. Bisogna piuttosto aggredire tali opere retoriche forti di una determinata precomprensione, cui già abbiamo accennato più sopra: Dionigi non intende scrivere sulla concezione contenutistica e politologica, più in generale, storica e filosofica di Platone e Tucidide, solo perché l'accordo con i suoi allievi, da quel punto da vista, è pieno e soddisfacente.

L'intera problematica va probabilmente descritta come segue. Il «canone» nasce, nel contesto sociale cui Dionigi appartiene, con l'esigenza tutta filosofica e culturale di mettersi in relazione con le idee di quegli autori, perché da essi si trovino soluzioni ad alcuni problemi 'politici', o almeno avvertiti come tali. Gli 'amici' di Dionigi commentano, cercano soluzioni concrete sulla base di quegli autori che a loro paiono, più di altri, essersi posti nei secoli problemi interpretativi sulla loro realtà politica e sociale. Poi però si arriva al punto che, per discutere quelle precise idee, non tutti i linguaggi (in senso ampio: lessico, costrutti logici) vanno ugualmente bene. Sorge quindi la questione di quale sia la più appropriata λέξις per descrivere la realtà, in rapporto con quelle idee. Mentre sul resto c'è accordo pieno, su questo preciso punto tra gli 'amici' di Dionigi l'accordo non è totale. Alcuni (Pompeo, Ammeo, forse anche Cecilio di Calatte) ritengono che, se si discute ad esempio di Platone, bisognerebbe anche parlare 'alla maniera'

[213] Ad esempio Fox 1993, 31-47; Damon 1991, 33-58; Hunter 2009, 107-127.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

di Platone. A pensarci bene, l'argomento non suona peregrino: ancora oggi si discute quanto il linguaggio di Platone sia 'tecnico' e non traducibile.

Dionigi, però, non è d'accordo con i suoi allievi su questo che invece pare il sentimento diffuso. Perciò, scrive i suoi saggi e le sue epistole, per dimostrare che i suoi 'amici' si sbagliano su questo preciso punto. Sulla lingua, dice Dionigi, va fatto un discorso diverso che non sul contenuto. Essa va adeguata alla materia e armonizzata con regole precise, al fine di creare un discorso chiaro, distinto e, se possibile, pure più piacevole a sentirsi che non l'originale. Quindi, sulle idee si prenda a prestito quel che si vuole, ma sulla λέξις è 'meglio' imitare solo Isocrate e Demostene. Quanto poi all'argomento storico, Erodoto è anche il più indicato per una prospettiva contenutistica precisa: il dialogo tra diverse civiltà e un ambito cronologico ad ampio raggio. Dionigi ama i quadri sinottici: la storia secondo lui va osservata nel suo complesso, non da una prospettiva particolare. Su questo, la polemica con Tucidide è puntuale, ma è stato già osservato [214] come essa non riguarda tutta la profondità di quell'autore, di cui invece Dionigi ribadisce più volte l'apprezzamento.

Perché infatti si potrebbe incorrere non solo nell'errore, che già all'inizio abbiamo segnalato e di cui anche altri lettori si sono occupati, di intendere la pratica mimetica a maglie troppo strette, soffermandosi cioè su quelle che potremmo chiamare una riproduzione astratta di stilemi, priva di contenuti. Un ulteriore errore potrebbe essere, anche, quello di concentrare l'attenzione su relazioni prevalentemente formali, che pure ci sono, trascurando le altre. Questo secondo errore potrebbe sembrare una diversa modalità del primo, ma in realtà non è così. Infatti, tra i due errori cambia il metodo d'approccio. Nel primo caso si definisce in astratto la μίμησις, limitandone l'ambito a quello formale; poi, si va alla ricerca della sua applicazione, a partire da quella formulazione. Il secondo caso, altrettanto erroneo, è diverso perché, invece, parte dal testo e verifica delle assonanze tra i costrutti dei tre autori – Dionigi ed Erodoto, Dionigi e Isocrate, Dionigi e Demostene – limitando però poi la μίμησις a queste assonanze. Queste esistono: ma come vanno interpretate e, soprattutto, come si dispongono, in funzione delle assonanze (e dissonanze) che abbiamo visto esistere con gli altri autori, di cui abbiamo già affrontato il materiale contenutistico?

Questo particolare aspetto della questione rischia di non essere affrontato in modo adeguato, qualora si tenda piuttosto a scegliere tra due strade: (1) o ci si concentra sulle assonanze fraseologiche, escludendo quelle di contenuto dall'ambito della μίμησις; (2) oppure, si fa di tutta l'erba un fascio e il concetto di μίμησις lo si fa comprensivo dell'una e dell'altra

[214] Soprattutto Grube 1950, 95-110, le cui osservazioni sono ancora utili.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

modalità, senza distinguere tra esse e, anche, tra gli autori di riferimento che non vengono imitati tutti allo stesso modo. L'atteggiamento (1) rischia di diventare illegittimo, nel momento in cui si scopre che alcune idee, ad esempio platoniche, o addirittura ciceroniane, si relazionano con il nostro in modo assai diretto e costruttivo, *al di là* delle espressioni imitate, che talvolta ci sono, talaltra no: si è dimostrato nelle pagine precedenti come Dionigi dialoga con questi precisi modelli nel modo più ampio possibile, cercando soluzioni originali ai loro stessi problemi. Tale dialogo è condotto, prioritariamente, sul piano dei contenuti e si innesta più con Platone e Cicerone che non con la triade Erodoto, Isocrate e Demostene.

L'atteggiamento (2) mette invece insieme livelli di comunicazione tra loro incompatibili, senza distinguerli adeguatamente. Bisogna infatti distinguere: un conto è dire che A 'imita' B perché ne riprende alcune tematiche e alcuni problemi che poi risolve a suo modo; tutt'altro è dire che A 'imita' B per un uso identico, ad esempio, di alcune figure retoriche, o alcuni costrutti fraseologici.

Come è facile intuire, la problematica imitativa getta nello sconcerto più il lettore moderno che non lo scrittore antico. Ciò nonostante, con le distinzioni sopra accennate tra le modalità di imitazione e rapporti differenti con i diversi autori, è comunque possibile ricondurre le strategie comunicative dionigiane a un ordine che sia coerente.

In conclusione, un'ulteriore distinzione va fatta per una terza modalità imitativa. Questa si verifica quando si mettono in relazione contenuti narratologici, mitologici, o archetipici. Esempio: è innegabile che l'episodio del Ratto delle Sabine 'imita' l'analogo erodoteo delle donne di Caria che, uccisi i mariti, fuggono con gli Ateniesi [215]. E non è nemmeno il caso più eclatante: cosa dire del piccolo Ciro che, ripudiato da suo nonno Cambise e abbandonato in un bosco, cresce presso la famiglia di un pastore, la cui moglie si chiama «Lupa» [216]? Sarebbe, anche questa, una 'imitazione'? O piuttosto: si può anche ammettere che lo sia, ma chi è che sta 'imitando' chi, in questo caso: è Dionigi che 'imita' Erodoto, oppure sono le arcaiche leggende che si narrano nel Mediterraneo, a richiamarsi l'una con l'altra [217]? Quest'ultima modalità, perciò, non andrebbe ricondotta alla μίμησις: da un lato, infatti, di essa Dionigi non dice nulla, né nel Περὶ μιμήσεως né nelle opere retoriche. Dall'altro, è molto probabile che il suo impiego non sia da imputare a Dionigi, ma piuttosto alla tradizione mediterranea cui egli

[215] Hdt. 1.146.

[216] Hdt. 1.110-113.

[217] Su questo preciso tema è fondamentale Richardson 2011b, che appunto pare incorrere talvolta in questo fraintendimento del concetto di μίμησις.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

stesso è talvolta costretto a fare riferimento. Per questo motivo, essa va di diritto esclusa dal nostro discorso sulla μίμησις di Dionigi. Per i motivi che si è detto, questa modalità non va confusa con il nostro discorso sugli autori del «canone», perciò non la riprenderemo in questa sede.

Si propone in questa sede una riformulazione delle linee generali, che possiamo attribuire al problema interpretativo sulle cosiddette *Nachahmungen*. Le idee guida dionigiane e le problematiche politiche e sociologiche da risolvere vengono prioritariamente da Tucidide, Platone e Cicerone, compreso il lessico politologico. Ad Erodoto, Isocrate e Demostene riconducono invece aspetti non meno importanti, tuttavia più esteriori, che riguardano prioritariamente quella che Dionigi chiama genericamente λέξις, ovvero i costrutti fraseologici e le figure retoriche. Infine, a un comune sostrato mediterraneo rimandano alcune precise sequenze narratologiche, tipo quella infanzia di Ciro = infanzia di Romolo.

È opportuno, in questa prospettiva, compiere una sia pur veloce disamina di alcuni risultati della critica moderna su precise circostanze che riguardano la μίμησις. La finalità non è quella di criticarne la validità, al contrario. Se possibile, l'intenzione è quella di valorizzarne ancora di più gli argomenti; ma in riferimento, stavolta, a un quadro interpretativo più complessivo che tenga conto di tali rilievi formali nel contesto, però, di quelli contenutistici, già messi in evidenza.

4.3.1. *Erodoto*

Sulle modalità con cui Dionigi imita Erodoto, il libro moderno che ha definito con dettagli e precisione i rapporti tra i due scrittori antichi è Sven Ek, *Herodotismen in der Archäologie des Dionys von Halikarnass*, Lund 1942. La questione del rapporto tra i due autori era ovviamente già nota da tempo, quando il libro fu scritto[218]. Tuttavia, esso si proponeva l'obiettivo, per la prima (e si potrebbe dire anche l'ultima) volta di una faticosa analisi testuale, attenta e circostanziata. Richiamare alla memoria questo libro a quasi ¾ di secolo da quando è stato scritto, potrebbe apparire come una velleità. Se non fosse che si tratta dell'ultima volta che la questione è stata seriamente considerata nel suo dettaglio. La critica successiva vi ha fatto riferimento costante, ma in sostanza l'argomento era considerato acquisito:

[218] Non era sfuggita infatti né a Liers (1886), né a Schwartz (1905, 934-961), né ad Halbfas (1910), né al curatore del testo dionigiano Cary (1937 I, XV). Per un'interpretazione di queste posizioni, tutte volte a considerare gli *Herodotismen* a detrimento di un approccio autenticamente 'storico', si veda Schultze 1988, 121-161 part. 124.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

quando il dibattito si è poi sviluppato lungo svariate altre direttrici, lo si è fatto poiché si pensava che questa dipendenza dello 'stile' dionigiano da Erodoto fosse ormai assodata. A partire da questo libro, infatti, un punto era stato considerato come fissato e non si è sentita più la stessa necessità di discuterlo: il fatto che la fraseologia di Dionigi (le cosiddette *Wendungen*) richiamasse quella di Erodoto. Gli esempi pratici apportati da questo autore moderno erano così tanti e così apparentemente inconfutabili che su quel punto specifico il discorso è sembrato inappellabile.

Prima di proseguire a elencare i motivi per cui, ad avviso di chi scrive, c'è ancora da lavorare su questo discorso delle dipendenze circostanziate da Erodoto, vale la pena di precisare però che il punto, in queste pagine, non è 'negare' i risultati del lavoro di Sven Ek. Il risultato va ribadito: molte dipendenze circostanziate sono innegabili, si dimostra facilmente che ci sono, nei fatti linguistici impiegati dallo scrittore Dionigi. Il tentativo che si vuole fare qui è piuttosto quello di discutere sulla legittimità delle conseguenze da trarre e, soprattutto, sul modo peculiare nostro di descrivere tali conseguenze e collegarle al complesso contenuto dell'opera dionigiana.

A due domande si può infatti rispondere con certezza: la prima è se Dionigi utilizzi gli *Herodotismen* e la seconda è perché lo faccia. La prima domanda è quella a cui il libro di Sven Ek risponde in modo categorico: ed è una risposta affermativa. Alla seconda domanda risponde Dionigi stesso, includendo Erodoto nei suoi κανόνα τῆς ἱστορικῆς πραγματείας [219], o anche tra gli ἀνδράσι παραδείγμασι [220].

Rispondere tuttavia al se e al perché, è altra cosa dal rispondere al *come*. In un primo momento, è circolata tra gli studiosi moderni l'idea che Dionigi scrivesse la sua storia con il 'fine preciso' di dimostrare come si potesse scrivere una storia servendosi degli *Herodtismen*: il se e il perché avrebbero indicato anche il *come* [221]. L'intera questione moderna dell'intreccio tra storia e retorica si fondava anche su questo. Una volta verificati così tanti casi, si andava a concludere che l'aspetto 'retorico' (ad esempio gli *Herodotismen*, ma non solo) prevalesse su quello contenutistico. Tale concezione, in seguito, è stata ribaltata [222]: un'analisi accurata sui contenuti storici, già poteva infatti a buon diritto ridimensionare questo aspetto puramente stilistico, nonostante fosse dato ormai per assodato.

---

[219] *de Thuc.* 2.

[220] *ad Pomp.* 1.

[221] Il celebre articolo di Schwartz 1905, 934-961 è l'esempio lampante di questa tesi.

[222] Schultze 1986, 121-141 è forse stato il primo ad accorgersi della priorità della 'storia' sulla 'retorica', ovvero che Dionigi racconta la storia *per* comunicare un messaggio.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

E tuttavia, dal punto di vista illustrato nelle pagine precedenti comincia ad emergere anche un aspetto ulteriore dell'intera questione imitativa. Il fatto, cioè, che la funzione degli *Herodotismen* sia da ridimensionarsi anche rispetto alla sola analisi stilistica e lessicale. Perché, rispetto a quello che abbiamo illustrato a proposito soprattutto di Platone e Cicerone: nei fatti, a cosa si riducono, questi *Herodotismen*?

Sven Ek individuava tre ambiti: (1) le cosiddette *Wendungen*: espressioni fraseologiche ricorrenti che Dionigi elabora e in qualche caso anche muta visibilmente, ma per le quali è comunque ravvisabile una analogia con quelle in uso presso Erodoto; (2) la triade *Motiv-Situation-Stoff*, ovvero alcune assonanze narratologiche; (3) un categoria più variegata che comprende (a) le cosiddette *Bestimmten Stelle*, ovvero richiami dove Erodoto è fonte ravvisabile e diretta; (b) *einzelnen Wendungen und Ausdrücken*, ovvero espressioni isolate, non riprodotte in modo pedissequo né ricorrente, ma che figurano però in Erodoto.

Sul primo e sul terzo ambito i risultati andrebbero senz'altro confermati: si tratterà al massimo di rivedere le conclusioni da trarre. Di questi tre ambiti, è pertanto opportuno soffermarci sul più contenutistico dei tre, ovvero il secondo. A questo riguardo, l'autore moderno ci propone alcuni casi che, a suo avviso, ricompaiono speculari nei due autori, in riferimento ad alcune circostanze ambientali. Queste circostanze, tuttavia, a ben guardare non riguardano momenti particolarmente indicativi di una mentalità, di un modo di collegare gli argomenti, o tendenze ideali di fondo. Riguardano piuttosto isolati casi di scuola, alquanto superficiali. Non possiamo, per ragioni di spazio, ripercorrere tutte le analisi di Sven Ek. Ci limiteremo solo a pochi esempi, che possono valere per l'intero discorso.

L'autore moderno comincia il suo capitolo sui *Motiv-Situation-Stoff*[223] con l'episodio, assai celebre, della Battaglia del Cremera, in particolare il passo seguente:

> 3. I Romani, ingaggiati, corsero incontro alle schiere nemiche e non furono da meno: nonostante le ferite che prendevano da tutti i lati, opponevano resistenza. 4. Già la spada a molti era diventata inservibile, ad alcuni si era smussata, ad altri si era rotta; il bordo degli scudi era distrutto. Esanimi, stanchi, spossati erano ormai gli sforzi dei più per la quantità delle ferite. I Tirreni, invece, avanzavano ad un sol uomo, senza pietà. I Romani cadevano come bestie, e scagliavano ormai lance spezzate. Afferravano pure le spade, ma ormai le agitavano privi di forze. E cadevano a terra, per lo più mischiando i loro corpi nell'impeto, lottando a mani nude. 5. Ormai però non avevano più i nemici addosso, poiché erano rimasti colpiti dalla forza di quegli uomini

[223] Ek 1942, 70-71.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

> come pure dalla follia che li aveva presi: temevano il loro rifiuto della vita. E così, essi si alzarono e si riunirono: presero bastoni, pietre e quant'altro avessero e, mentre già morivano, offrirono se stessi alla pioggia dei dardi. [*AR* 9.21.3-5] [224]

Non si può mettere in discussione che il passo meriti attenzione per l'ispirazione letteraria e, tra tutte le ispirazioni letterarie, quella erodotea è indiscutibile: vi sono infatti richiami tanto alla Battaglia di Platea [225] che a alla celebre Battaglia delle Termopili [226]. Tuttavia, due osservazioni: la prima è che tali influssi segnalati da Sven Ek sono a rigore piuttosto circoscritti. Essi si limitano, sostanzialmente, all'accenno alle «lance spezzate» e al disperato slancio finale dei soldati quasi morenti. Quest'ultimo, per altro, espresso anche con parole diverse nei due autori: Erodoto dice infatti προεξαίσσοντες «si slanciarono», mentre Dionigi dice, non privo di una sua vena poetica, ἀποστάντες ἐγκατέχωσαν «si alzarono e si offrirono [ai nemici]». Senz'altro comune alle due battaglie, del Cremera e delle Termopili, è il τόπος letterario del 'colle' accerchiato dai nemici. Però, non è che Dionigi lo sottolinei più di tanto. Erodoto invece lo sottolinea due volte: a proposito di coloro che τῶν περιόντων τὸ ὄρος, «[i nemici] incalzavano tutti intorno al colle» e poi alla fine, quando dice che περιελθόντες πάντοθεν περισταδόν, «accerchiavano da ogni parte, quant'era la lunghezza». Dionigi risponde però a questo elemento con la più laconica espressione τῶν πέριξ, «quelli tutti intorno». Dell'ὄρος dice prima, ma durante la battaglia se ne fa sfuggire la possibilità.

Dopodiché, molto altro di comune tra i due passi non c'è. Per parlare di 'erodotismo', ci vorrebbe forse qualcosa in più. Dionigi non è un lettore occasionale: il testo erodoteo lo conosce approfonditamente, ne consiglia agli allievi l''imitazione'. Ma cosa intende, veramente, con questo? Se fosse quello che leggiamo qui, a proposito della Battaglia del Cremera, sarebbe

---

[224] *AR* 9.21.3-5: [3] οἱ δὲ Ῥωμαίοι συστρεφόμενοι κατὰ λόχους προσέτρεχον αὐτοῖς οὐχ ὑφισταμένοις καὶ πολλὰς πληγὰς λαμβάνοντες ὑπὸ τῶν πέριξ ὑπέμενον. [4] ὡς δὲ τὰ τε ξίφη πολλοῖς ἄχρηστα ἦν τὰ μὲν ἀπεστομωμένα τὰς ἀκμάς, τὰ δὲ κατεαγότα καὶ τῶν ἀσπίδων τὰ πέριξ ἴτυος ἐχόμενα διετέθρυπτο, ἔξαιμοί τε οἱ πλείους καὶ καταβελεῖς καὶ παράλυτοι τὰ μέλη διὰ πλῆθος τραυμάτων ἦσαν, καταφρονήσαντες αὐτῶν οἱ Τυρρηνοὶ χωροῦσιν ὁμόσε· καὶ οἱ Ῥωμαῖοι προσπίπτοντες ὥσπερ θηρία δόρατά τ' αὐτῶν ἐπιλαμβανόμενοι κατέκλων, καὶ ξίφη δραττόμενοι κατὰ τὰς ἀκμὰς ἀπέσπων, καὶ περικυλίοντες εἰς τὴν γῆν ξίφη δραττόμενοι κατὰ τὰς ἀκμὰς ἀπέσπων, καὶ περικυλίοντες εἰς τὴν γῆν τὰ σώματα συνεφύροντο θυμῷ τὸ πλεῖον ἢ δυνάμει διαγωνιζόμενοι. [5] ὥστ' οὐκέτι συνήσαν αὐτοῖς εἰς χεῖρας οἱ πολέμιοι, τό τε καρτερικὸν ἐκπληττόμενοι τῶν ἀνδρῶν, καὶ τὴν ἀπόνοιαν, ἣν προσειλήφεσαν κατὰ τὴν ἀπόγνωσιν τοῦ ζῆν δεδιότες· ἀλλ' ἀποστάντες αὖθις ἔβαλλον ἀθρόοι καὶ ξύλοις καὶ λίθοις καὶ ὅτῳ ἄλλῳ ἐντύχοιεν καὶ τελευτῶντες ἐγκατέχωσαν αὐτοὺς τῷ πλήθει τῶν βελῶν.

[225] Hdt. 9.62.2.

[226] Hdt. 7.223.4; 225.3.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

bastato appellarsi al repertorio comunitario delle leggende mediterranee. Immaginiamo la situazione: una battaglia memorabile, accerchiati in pochi contro molti, una morte d'onore in difesa della patria. Il paragone tra il Cremera e le Termopili è quanto mai ovvio, si potrebbe dire addirittura doveroso: quale comunità patriottica non avrebbe, alla prima occasione, vantato episodi simili per esaltare l'ardore dei propri soldati? Il tema delle «lance spezzate» e quello dello slancio finale dei soldati morenti possono venire piuttosto da lì, attraversare sia Erodoto che Dionigi e continuare per la loro strada, senza necessità di ipotizzare che sia questa la μίμησις cui fa riferimento il maestro di retorica. Non si può certo escludere qualche reminiscenza da parte di un lettore appassionato, ma del genere che è possibile anche citare a memoria: insomma, non per forza siamo di fronte a un evidente caso di 'imitazione'.

Ma a far dubitare della categoria degli *Herodotismen* per passi del genere, c'è anche un secondo motivo. Nell'ambito di un'ampia trattazione storica, quale senz'altro sono sia quella di Erodoto che quella di Dionigi, l'episodio narrativo di una singola battaglia, per quanto topica, quando pure si giustifichi per essa un rimando letterario (e abbiamo visto i dubbi in proposito), tuttavia quest'ultimo risulta poi marginale, rispetto alla globalità del progetto. Se pure di μίμησις si tratta, in casi del genere essa rischia di essere rappresentata nel suo esempio meno pregnante: poche parole ed espressioni, in un momento narrativo drammatico, ricco di emozione, ma nell'economia degli eventi tutto sommato marginale. Per lo meno, l'argomento delle battaglie esplicitamente non rientra tra i principali temi cui l'autore dichiara nell'introduzione ad *AR* 1.8.2-3 di volersi applicare.

Sven Ek [227] sottolinea poi che il tema delle «lance spezzate», o quello, assai simile, della «stanchezza dei soldati» torna in Dionigi anche altrove [228]. Ma questo non significa, di per sé, che il modello sia Erodoto. Piuttosto, segnala un repertorio di τόποι letterari, così come ne esistevano, del resto, anche di figurativi (si pensi, ad esempio, alla tipologia ellenistica del 'soldato morente'). Tanto più, poi, quando si ravvisano schemi ritmici [229]: Dionigi poteva benissimo trovarseli da solo, senza pensare ad Erodoto.

Si incorre poi in singole espressioni. Ad esempio, a *AR* 9.19.2 si legge: περιστάντες αὐτοῖς πανταχόθεν, che Ek mette in relazione con Hdt. 7.225.3: περιελθόντες πάνθοτεν περισταδόν. Il contesto è sempre quello Cremera = Termopili, però il cenno è così circostanziato che, una volta assimilate le

[227] Ek 1942, 72-75.

[228] *AR* 6.14.3; 8.89.1-2 (nonché *AR 14*.10.3).

[229] Ek 1942, 75 a proposito di *AR* 9.21.4: δόρα τάτ' αὐτῶν ἐπιλαμβανόμενοι κατέκλων / καὶ ξίφη δραττόμενοι κατὰ τὰς ἀκμὰς ἀπέσπων.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

due situazioni – sull'assimilazione narratologica non ci sono dubbi – a Dionigi la frase poteva venire in mente anche spontaneamente, senza consapevolmente pensare ad imitare Erodoto. Quanti modi esistono di esprimere il concetto che «i nemici erano tutti intorno»? Non così tanti, in fondo. Una sovrapposizione di termini può accadere anche spontaneamente, una volta che il contesto sia similare.

Si potrebbe obiettare a questa sorta di 'demistificazione' delle coincidenze testuali da noi rimesse in discussione, che non di diversa natura erano quelle già da noi osservate a proposito di Tucidide, ad esempio laddove si discuteva l'assonanza tra un momento particolare del *Discorso di Romolo* e il *Discorso di Nicia* ai soldati ateniesi [230]. Eppure, la differenza tra i due momenti è sostanziale: di Tucidide, Dionigi non si limita a riprendere il luogo per una necessità esclusivamente retorica. Riprenderlo, gli è necessario se vuole costruire, su di esso, un ben preciso ragionamento politico che colleghi la fondazione di una città alla legittimità della sua costituzione e governo. Nel caso del confronto tra la Battaglia del Cremera e quelle erodotee, invece, tale nesso contenutistico manca: non condotto sulla base di un discorso contenutistico il confronto, semmai sia da ravvisarsi, rimane esteriore ed estemporaneo. Vedremo più oltre che, invece, vi sono piuttosto altri temi su cui Dionigi si confronta attivamente, *anche* con Erodoto. Ma non sono questi i luoghi su cui punta l'attenzione Sven Ek.

È utile rilevare questo possibile fraintendimento, nei moderni, di cosa significhi 'imitare'. Sul conto di Erodoto, l'imitazione esiste come per tutto il «canone», ma con conseguenze assai più fraseologiche e formali che non per altri autori. Studi come quello di Sven Ek hanno orientato la critica a ritenere ciò che di Erodoto tracima in Dionigi uno dei principali agganci alla tradizione. In questa sede si tenta di dimostrare che le cose, invece, non stanno esattamente così: non perché Ek si sia sbagliato nell'elencare gli *Herodotismen*, ma perché tra tutti i riferimenti culturali di Dionigi, quelli riferiti a Erodoto risultano più spesso di altri tra i più formali e anche alquanto manieristici. Del suo conterraneo Dionigi tutt'al più si serve per riempire alcuni nessi narratologici: se c'è da raccontare una battaglia, perché non ispirarsi a un eccellente scrittore? Però, quando c'è da discutere le problematiche per lui più importanti, Dionigi guarda altrove.

Un discorso analogo a quello che vale per la Battaglia del Cremera, vale pure per l'assonanza rilevata tra la tirannide di Tarquinio il Superbo [231] e quelle di Deioce di Babilonia e del faraone Cheope. Le assonanze qui non riguardano il lessico, ma proprio la situazione: si parla di re che costringo-

[230] *AR* 2.3.2 = Thuc. 7.77.4.
[231] *AR* 4.42-44 = Hdt. 1.100 e 2.124.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

no i propri sudditi a lavorare nei cantieri e mettono sotto accusa la parte migliore della cittadinanza. Il discorso da fare, in questi casi, è piuttosto su come viene inquadrata la 'tirannide' rispetto al 'regno'. Essa si contraddistingue sempre, in tutti gli scrittori antichi, per forti limitazioni al culto religioso e obblighi imposti alla popolazione, percepiti come insani, al di là del νόμος e dell'ἦθος tradizionali. Il senso da dare alla figura del 'tiranno' affonda le radici nel più generale costume mediterraneo, dove un 'buon re' le tradizioni le eredita, ma non le fonda in proprio.

Sarà piuttosto proprio Dionigi, assimilando (simbolicamente) Romolo e Augusto, a ribaltare in positivo l'eventualità di un re che sia *anche* innovatore delle tradizioni. E persino Romolo, però, almeno formalmente, anch'egli deve ereditare il costume dei padri dallo zio Numitore, così come lo spartano Licurgo può legiferare i costumi di Sparta, ma solo in quanto ha previamente consultato un oracolo. Anche qui, non c'è alcun bisogno di pensare a Erodoto: basta la tradizione.

Piuttosto, sarebbe da chiedersi come mai Erodoto usi due pesi e due misure: a Cheope e a Deioce viene attribuita la «cattiveria» di aver violato essi le tradizioni, ma non così invece a Policrate di Samo [232], nonostante anch'egli sia noto per aver messo i propri concittadini a costruire opere pubbliche di grande rilevanza [233]. Su questo, Erodoto innova il comune sentire e loda espressamente Policrate, laddove invece biasimava Cheope per azioni del tutto simili. Ma non approfondiremo qui la tematica: usciremmo fuori dall'argomento. Basti per adesso aver chiarito che gli argomenti, per riproporsi, non sempre necessitano di un'imitazione.

Abbiamo in precedenza dichiarato che, sul conto di Erodoto, Demostene e Isocrate gli intrecci contenutistici sono meno accentuati, mentre lo sono di più quelli formali.

Veniamo però adesso, come ultimo esempio, a un ultimo confronto tra Dionigi ed Erodoto che invece è innegabile: stavolta però non sollevato da Sven Ek, bensì già da Eduard Schwartz [234]. Si tratta di un confronto contenutistico, proprio sulla linea di quelli evidenziati per l'altra triade di autori, di cui abbiamo già parlato. L'analisi di questo luogo sarà in grado di mostrare con evidenza la differenza di prospettiva tra i due tipi diversi di assonanze: quelle formali e quelle contenutistiche.

Si tratta del *Discorso di Bruto* ai congiurati, paragonato a quello che compie Ciro ai suoi dopo la congiura contro l'usurpatore medo Smerdis [235].

---

[232] Hdt. 3.125.2.
[233] Hdt. 3.60.
[234] Sempre nel già citato Schwartz 1905, 934-961.
[235] *AR* 4.72-75 = Hdt. 3.80-82.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Effettivamente, qui il paragone non è confutabile. Non può essere nemmeno preterintenzionale: e questo, *proprio* perché i due dialoghi hanno intenzioni narrative affatto diverse. Il Bruto di Dionigi, infatti, vuole convincere i suoi congiurati a moderare il regno introducendo un secondo re; il Ciro di Erodoto, invece, vuole convincere i suoi che è meglio avere *un solo* re. Siccome i due non dicono la stessa cosa e, del resto, vi sono precisi agganci terminologici finalizzati a una sola (benché non concordante) interpretazione, ne consegue che il parallelo, sia pure su base tradizionale, è stato volutamente forzato, *proprio* quando i due passi dicono cose diverse.

La parola chiave in comune tra i due dialoghi è ἰσονομία [236]. In entrambi i passi dei due autori, questa parola è associata alla δημοκρατία e significa, senza possibilità di sbagliare: «essere sottoposti tutti alle stesse leggi». Solo che nel dialogo di Erodoto questa forma viene poi screditata e rigettata. Non così in Dionigi. A tal proposito, pertanto, il dialogo tra i due autori si pone sul piano dei contenuti e, in questo, il confronto può essere considerato analogo con ciò che si diceva a proposito di Tucidide, Platone e Cicerone.

In Dionigi, la ἰσονομία legata alla δημοκρατία avrebbe la funzione di «mettere al sicuro» la «libera città» ἐλεύθερα πόλις rispetto alle «eversioni dei pochi» τῶν ὀλίγων στάσεις. Per un «nuovo ordinamento» καινὴ πολιτεία ci sarà un'altra «opportunità» καιρός. In questo momento Bruto deve legittimare il sistema consolare, quello che prevede «due re». Bruto si appella alla πολιτεία «di Romolo e Pompilio», della quale dà la seguente giustificazione: «grazie ad essa la nostra città è divenuta grande, felice e regnante su tutti gli uomini» [237]. Ma su questo punto il legame con Erodoto si fa assai complesso.

Da un lato, il tema della «città resa grande» lo pone altrove anche Erodoto [238]. Ciò nonostante, nel passo di Erodoto da noi qui preso a confronto, la visione è differente. Anche Ciro [239] sostiene che la monarchia serve a consolidare le «leggi della patria», come sostiene Bruto. Poi però per Erodoto è l'esatto contrario che per Dionigi. Il «re» in Erodoto è un potere non meno arbitrario del tiranno che, però, rafforza «leggi» le quali preesistono a lui. È sul rispetto delle «leggi» che Erodoto distingue il «re» dal «tiranno»: se le rispetta, è un «re», altrimenti è un «tiranno». Il modo in cui il re prende il potere è assolutamente indifferente: non esistono 'leggi' che lo

---

[236] *AR* 4.72.3 = Hdt. 3.80.3.

[237] *AR* 4.73.1: ἐξ ἧς μεγάλη καὶ εὐδαίμων καὶ πολλῶν ἄρχουσα ἀνθρώπων ἡ πόλις ἡμῶν διελέλεσεν.

[238] Hdt. 1.5.4 e anche Tucidide: Thuc. 4.77.4.

[239] Hdt. 3.83.5.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

obblighino nella modalità di ascesa al potere. Se lo prende, è comunque legittimo, purché rispetti le «leggi» tradizionali.

Per Dionigi il rapporto tra «re», «potere» e «leggi» è radicalmente diverso. Il modo in cui si prende il potere ha un suo significato, deve essere esso stesso conforme alle tradizioni che lo prescrivono. Ma nemmeno la tradizione in sé è sufficiente. L'«ordinamento» deve anche garantire «grandezza e felicità»: altrimenti bisogna innovare. Non così in Erodoto: regni pure chi vuole e come vuole (il re persiano non ha limiti di efficacia, né obiettivi programmatici), purché le «leggi» tradizionali non vengano innovate.

Innovazione e conservazione in Dionigi si intrecciano e si giustificano a vicenda, sulla base della prosperità materiale e del consenso dei sudditi. Il «benessere» è chiamato a giustificare l'eventuale cambio di regime e quando esso è ottenuto, non ha alcuna importanza se a governare sia un re o un gruppo oligarchico. Erodoto al contrario non sta tentando alcuna procedura di legittimità: è probabile che egli non intenda affatto esaltare la monarchia scelta da Dario, ma piuttosto mostrare come questa forma sia connaturata ai Persiani, senza la quale non saprebbero conservare le «leggi».

Abbiamo illustrato questo esempio per mostrare la differenza tra i due modi di applicare la μίμησις: quello formale, privo di complicazioni ulteriori e quello contenutistico, assai più problematico. Sven Ek non inserisce questo nel suo libro nutrito di esempi, nonostante non possa non conoscerlo, una volta che l'aveva descritto già Eduard Schwartz decenni prima, in uno degli articoli più importanti sull'argomento. Il motivo per cui non lo inserisce a sua volta, è perché egli ritiene che la μίμησις possa assumere soltanto aspetti formali e marginali. Se avesse inserito un esempio come questo, nonostante la lettura di Erodoto per questo passo sia innegabile, avrebbe dovuto mettere a confronto pensieri divergenti in passi formalmente 'imitativi': avrebbe dovuto trattare Dionigi alla stregua di un pensatore che 'fa a gara' con il suo modello per affermare un contenuto autonomo. Inoltre, si sarebbe esposto all'obiezione che Erodoto e Dionigi significano cose diverse: quindi non si imitano. Invece, abbiamo dimostrato che così non è: si 'imitano', *proprio* quando dicono cose diverse. L''imitazione' esige un confronto olistico con la fonte, non solo fraseologico, o narratologico.

Nell'*Archeologia* sono presenti entrambi i casi: sulle *Wendungen/Ausdrüken* non ci sono dubbi su quanto evidenziato da Sven Ek. A quasi un secolo di distanza da lui, non possiamo che concordare. Ma sulle *Motiv-Situation-Stoff* il discorso è più complesso di come egli lo pone e si spera di averne messo in prospettiva ulteriori nessi.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

4.3.2. *Isocrate*

Vediamo adesso in che senso questo che abbiamo detto a proposito di Erodoto, ovvero di una prevalenza, nell'esercizio di imitazione su di esso dell'aspetto formale, sia verificabile anche in Isocrate. Abbiamo già osservato come si può facilmente verificare quanto il lessico dionigiano debba a quello isocrateo: a formalizzare la preminenza di questo contributo è stato ultimamente proprio l'esaustivo libro, già più volte citato, di Niclas Wiater [240]. Per accertarlo ancora di più, faremo anche qui alcuni esempi, ovviamente non esaustivi, ma piuttosto indicativi del fondamento testuale su cui si vuole poggiare la lettura.

Il primo esempio riguarda l'*Areopagitico*. La terminologia politologica di Isocrate è qui esattamente la stessa utilizzata da Dionigi. I temi principali trattati in questo discorso sono infatti quelli della πολιτεία, dell'ἀρετή, della σοφρωσύνη, dell'ἀρχή e anche altri. Abbiamo già visto come, già prima di Isocrate, questa terminologia è stata a lungo dibattuta anche in Platone. Se però ci chiedessimo se, su questi temi, Dionigi operi a proposito di Isocrate con la stessa problematicità e ribaltamento delle tesi che abbiamo verificato negli altri due autori, rimarremmo alquanto delusi. Per inquadrare il discorso nel verso più opportuno, occorre chiarire bene quello che vuole dire Isocrate, a cominciare da questo preciso discorso (è quello, del resto, che Dionigi imita di più). L'argomento isocrateo è apparentemente assai consono a quello che Dionigi tratta nell'*Archeologia*. La proposta che Isocrate avanza in esso, quella di ristabilire l'Areopago, ne fa parte, ma non è il fulcro sostanziale del discorso. Esso consiste, piuttosto, nel confronto tra gli Ateniesi del suo tempo e quelli che l'autore descrive come i loro antenati. E, esattamente come farà Dionigi con i Romani, Isocrate racconta agli uditori Ateniesi che i loro antenati erano migliori, che la loro δημοκρατία non era affetta dai mali cui in seguito si sono dovuti abituare. L'autore dice che, poiché quei mali non sono congeniti, sono curabili: a suo avviso, sono solo delle deviazioni dalla strada maestra, indicata dai padri. Basterà tornare a quella primitiva «costituzione» e tali dannosi sintomi scompariranno, garantendo ad Atene una rinnovata «felicità» εὐδαιμονία.

Al di là di questo, però, che è piuttosto la tesi primaria, ribadita più volte lungo il discorso, nonché dell'eccellente abilità con cui l'autore si sforza di mantenere viva l'attenzione degli uditori, l'argomentazione di Isocrate, in tema strettamente politologico, mostra in realtà di non essere così consistente. Di fatto non spiega quello che afferma. Ad esempio, prendiamo il seguente passo:

---

[240] Wiater 2011, 70-90.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

> Coloro i quali amministravano a quel tempo la città, dico Solone e Clistene, la istituirono non solo a parole meglio disposta e comunitaria, ma affinché tale anche apparisse nelle azioni (πράξεις). Non educarono i cittadini ad intendere, con la parola δημοκρατία, una qualche forma di indisciplina (ἀκολασία), o per libertà (ἐλευθερία) una qualche forma di devianza (παρανομία). Ma piuttosto, democrazia per loro voleva significare diritto di parola e leggi uguali per tutti (παρρησίαν e ἰσονομίαν). Anche una proprietà (ἐξουσία), certo, ma che tendesse al benessere (εὐδαιμονία). Certo che essa odiava, certo che essa puniva: ma nel modo in cui tutti i cittadini diventassero migliori e più saggi (βελτίους καὶ σωφρονεστέρους). [Isoc. *Aer.* 7.20] [241]

È pur vero che Isocrate sciorina, in poche righe, gran copia di vocabolario attico in tema di democrazia; ed è anche vero che non c'è una sola di queste parole, che abbiamo sottolineato, che non sia poi ripresa da Dionigi in modo, si potrebbe dire, quasi obbediente. Per dirla in termini strutturalisti: la *langue* è questa. E tuttavia: cosa sta dicendo, Isocrate? Se però si volesse osservare il come queste parole funzionano, una rispetto all'altra, si verificherebbe che l'ateniese non sta spiegando il senso di nemmeno una delle parole che sta usando. Come funziona, per Isocrate, la παρρησία, come funziona la ἰσονομία? Isocrate non lo dice: nomina solo le parole, perché le ritiene di effetto 'positivo' da sentire per gli ascoltatori. Abbiamo sottolineato, a suo tempo, quanto Dionigi – ad esempio nei suoi libri 'plebei' – cerchi di discutere i fondamenti di legittimità di una πολιτεία rispetto a un'altra, come i suoi personaggi dell'antichità si arrovellino per cercare e, solo alla fine, trovare una «convivenza come si deve» καλῶς οἰκεῖσθαι. Nulla di tutti quei ragionamenti si potrebbe trovare già in Isocrate, semplicemente perché l'autore attico non li approfondisce. Egli si limita ad attribuire alla costituzione degli antenati tutti i termini positivi e a quella a lui contemporanea tutti i negativi. A cosa gli serve, però, parlare di παρρησία e ἰσονομία, se poi lascia sottinteso cosa intende con esse? Come legittima, proprio sul lato dei contenuti, termini come questi?

Isocrate propone un lessico, ma non illustra poi quei nessi che soli potrebbero metterci di fronte a un quadro coerente. Essi rimangono in lui sottintesi, mentre in Dionigi si cerca, al contrario, di esplicitarli. Ne consegue che Dionigi, per confrontarsi su quei nessi, deve ricorrere ad altri che non a Isocrate [242].

---

[241] Isoc. *Aer.* 7.20: οἱ γὰρ κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον τὴν πόλιν διοικοῦντες κατεστήσαντο πολιτείαν οὐκ ὀνόματι μὲν τῷ κοινοτάτῳ καὶ πραοτάτῳ προσαγορευομένην, ἐπὶ δὲ τῶν πράξεων οὐ τοιαύτην τοῖς ἐντυγχάνουσιν φαινομένην, οὐδ' ἣ τοῦτον τὸν τρόπον ἐπαίδευε τοὺς πολίτας ὥσθ' ἡγεῖσθαι τὴν μὲν ἀκολασίαν δημοκρατίαν, τὴν δὲ παρανομίαν ἐλευθερίαν, τὴν δὲ παρρησίαν ἰσονομίαν, τὴν δ' ἐξουσίαν τοῦ πάντα ποιεῖν εὐδαιμονίαν, ἀλλὰ μισοῦσα καὶ κολάζουσα τοὺς τοιούτους βελτίους καὶ σωφρονεστέρους ἅπαντας τοὺς πολίτας ἐποίησεν.

[242] Sui riferimenti culturali di Isocrate, anche inteso in concorrenza alle itsituzioni filosofiche di Platone e Aristotele, Wareh 2012.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Ovviamente, non si vuole dire che Isocrate non descriva nulla delle istituzioni dei suoi antenati. Ma quello che descrive, riguarda nel dettaglio i soli compiti dell'Areopago: sull'ordinamento generale non si spinge a fare valutazioni di merito. La linea del suo discorso è: la πολιτεία degli antenati è così perfetta, perché così funzionava l'Areopago. Non c'è da stupirsi, visto che il suo intento è spingere i suoi uditori a ripristinare quella particolare istituzione. Eppure: cosa c'entra, ad esempio, il modo in cui funziona l'Areopago con la παρρησία? Di fatto, l'autore attico attribuisce agli antenati questa e altre virtù senza spiegarle, se non con l'esistenza stessa dell'Areopago.

Senza contare, poi, che tutta questa terminologia che troviamo in Isocrate era già in Platone, dove invece viene approfondita e discussa a lungo. Ne consegue, pertanto, che non da Isocrate Dionigi poteva prendere i ragionamenti politici, ma piuttosto da Platone.

Viene invece senz'altro da Isocrate il rapporto tra riflessione (θεωρία) e realtà, esemplato nel concetto di παιδεία: «servirsi al meglio dei fatti che accadono ogni giorno, formarsi un'opinione capace di cogliere l'attimo, di puntare il più possibile all'utile» [243]. Piuttosto che «educazione», noi potremmo tradurla come «capacità di analisi». Dionigi tradurrà precisamente questo concetto coordinando i termini «visione» πρόνοια e «utilità» ὠφέλεια [244].

Viene ancora da Isocrate il rapporto tra passato e presente, la valenza 'politica' della storia: «tipico di chi sa ben ragionare εὐ φρονεῖν è sapersi servire nel modo opportuno dei fatti passati comuni a tutti che ci sono stati lasciati […] e disporli a parole in modo corretto» [245]. Questa è una brillante spiegazione di cosa, per Isocrate, significa «ben pensare» εὐ φρονεῖν: trovare i nessi opportuni tra le cose. Dionigi non potrebbe essere più d'accordo, soprattutto sul riferire l'ultima istanza di ogni ragionamento alla parola. «Pensare» per Isocrate significa, letteralmente, trovare le parole per descrivere la realtà. È così, nel senso in cui parlare significa essere consapevoli di quello che si fa, del luogo e del tempo in cui ci si trova, che la ῥητορική non solo è τέχνη, ma «filosofare *sulle* parole» περὶ τοὺς λόγους φιλοσοφία (*id. loc.* 10).

---

[243] Isoc. *Panath.* 12.30: πρῶτον μὲν τοὺς καλῶς χρωμένους τοῖς πράγμασι τοῖς κατὰ τὴν ἡμέραν ἑκάστην προσπίπτουσι, καὶ τὴν δόξαν ἐπιτυχῆ τῶν καιρῶν ἔχοντας καὶ δυναμένην ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ στοχάζεσθαι τοῦ συμφέροντος. Si vedano, a proposito della παιδεία in Isocrate, nello stesso volume su 'democrazia ed educazione' nella Atene di IV sec., i due contributi di Poulakos 2004, 69-83 e Morgan 2004, 125-156.

[244] *AR* 11.1-4.

[245] Isoc. *Paneg.* 4.9: αἱ μὲν γὰρ πράξεις αἱ προγεγενημέναι κοιναὶ πᾶσιν ἡμῖν κατελείφθησαν, τὸ δ' ἐν καιρῷ ταύταις καταχρήσασθαι καὶ τὰ προσήκοντα περὶ ἑάστης ἐνθυμηθῆναι καὶ τοῖς ὀνόμασιν εὖ διαθέσθαι τῶν εὖ φρονούντων ἰδιόν ἐστιν.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Questa assonanza fa parte del complesso delle tematiche retoriche ed epistemologiche. Su questo, l'influenza di Isocrate su Dionigi è palese, d'altronde la dichiara anche lui stesso e la consiglia ai suoi allievi.

Quanto invece al discorso contenutistico, un'assonanza possibile è data dalla breve 'archeologia' di Atene che Isocrate pronuncia nel suo *Panatenaico* [246]. Vi sono delle differenze e delle inversioni di senso, quali ne abbiamo trovate anche altrove. Tuttavia, il Libro I dell'*Archeologia* dionigiana ricalca da vicino lo schema narrativo isocrateo: il radicamento della πόλις nell'ἔθνος, le imprese dei vari re, l'intervento tra l'eroico e il 'miracoloso' di Eracle e altri elementi, del resto non inventati dagli autori, ma tradizionali. Tuttavia, è come se Dionigi avesse tratto da Isocrate la lezione per cui la grandezza di una città si misura, anche, dalla sua mitologia e dall'afflusso pre-istorico (e, in definitiva, non verificabile) dei vari popoli. Egli sceglie di muoversi nel senso di una rivalutazione, in chiave tutta sociologica, della tradizione etnica. Il razionalismo anti-mitologico in fatto di 'storia' che, ad esempio, era ancora ravvisabile in Polibio, viene da Dionigi superato su queste basi: che sono basi isocratee.

Ma a parte questo, che è un carattere assai generale, veniamo ad alcuni cofronti contenutistici più specifici. Ne isoliamo solo tre.

1. Isocrate legittima l'autonomia ateniese non sull'«dominio sugli altri» ἄλλων ἄρχων e sulla ἡγεμονία (concetti che pure esistono nella retorica isocratea), ma piuttosto nell'essere gli Ateniesi gli unici ad accampare una «priorità di stirpe» γένους ἀρχή. L'espressione, più che come «antica nobiltà», andrebbe tradotta come «stirpe originaria», nel senso di uno stretto legame, esclusivo e biunivoco, tra popolo e terra [247]. Dionigi sui Romani dirà esattamente l'opposto. Loro diventeranno grandi, proprio per l'afflusso continuo di nuovi popoli, ma nessuno dei quali autoctono: piuttosto, sono tutti Greci. Anche qui: Dionigi la pensa in modo opposto a Isocrate, ma proprio per questo dimostra di averlo letto.
2. Isocrate sottolinea familiarità e amicizia degli Ateniesi arcaici con gli stranieri [248], ma solo come prova della potenza e grandezza di chi ospita: non come apporto positivo alla società. Dionigi, invece, fa dell'afflusso dei vari popoli, tutti stranieri tra loro ma in armonia conviventi, uno dei fondamenti della potenza romana.
3. Il «dominio sugli altri» ἄλλων ἄρχων, che in Dionigi si trova solo in questa forma, di fondo tucididea, è piuttosto invertito in Isocrate nella

[246] Isoc. *Panath.* 12.25-50.
[247] Isoc. *Panath.* 4.25.
[248] Isoc. *Panath.* 4.41.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

«liberazione degli altri» ἐλευθερία ἄλλων [249]: gli Ateniesi sono presentati come una sorta di «liberatori» dell'intero mondo, «libertà» offerta contro i barbari e le varie tirannidi e oligarchie in giro per l'Egeo. Può essere utile confrontare tale rovesciamento con l'atteggiamento votato alla ἡγεμονία che Dionigi attribuisce ai Romani. Dionigi avrebbe potuto facilmente imitare Isocrate e far figurare anche i suoi Romani come «liberatori» dai sovrani ellenistici. Eppure, nonostante da Isocrate prenda altri spunti, non arriva mai a mettere in relazione ἡγεμονία ed ἐλευθερία. Si attesta piuttosto sulle posizioni di Tucidide, per cui vige «una legge di natura, comune a tutti, che nessun tempo può cancellare, per cui chi è più forte governa su chi è più debole» [250].

Tutti e tre questi esempi indicano che, come con tutti gli autori, anche con Isocrate Dionigi dialoga in modo costruttivo su vari contenuti: lo tiene presente, quindi in questo senso lo 'imita', ma non si sente obbligato a concordare con lui. Inoltre, rimane ancora valido ciò che molti moderni hanno da sempre messo in rilievo e che, proprio per questo, non è il caso di ripercorrere in questa sede: ovvero, il fatto che intere costruzioni fraseologiche dionigiane sono riprese da Isocrate. E tuttavia, nonostante tutto questo sia innegabile, il mondo ideale e politico di Dionigi è molto meno in debito con Isocrate che non con altri autori, nella misura in cui questo autore non è abituato a sviluppare nel dettaglio i suoi ragionamenti. Isocrate comunica più di quanto non spieghi. Sia chiaro che, come anche il suo lettore Dionigi mette in rilievo, Isocrate è tutt'altro che un affabulatore: le sue terminologie politiche sono sempre paradigmatiche e mai contraddittorie, davvero in lui λόγος e βίος si presentano inestricabilmente fusi. Eppure, se è possibile avanzare un punto debole nel modo che ha Isocrate di avanzare il suo pensiero, il suo lessico pretende di potersi spiegare più sulla forza della ripetizione che su quello dell'interlocuzione e dell'approfondimento. In Isocrate i toni didattici sono prioritari su quelli critici [251]. Questo induce Dionigi a ricostruire su altra base quei nessi che l'ateniese lascia scoperti, o piuttosto dà per scontati.

Ecco perché, alla fine, egli sceglie di appropriarsi del lessico isocrateo, ma lo spiega dialogando piuttosto con Platone e Cicerone.

---

[249] Isoc. *Panath.* 4.52.

[250] *AR* 1.5.2: φύσεως γὰρ δὴ νόμος ἅπασι κοινός, ὃν οὐδεὶς καταλύσει χρόνος, ἄρχειν ἀεὶ τῶν ἡττόνων τοὺς κρείττονας.

[251] Se ne accorge ad esempio Morgan 2004, 126, che esprime il fenomeno con il termine «inconsistency».

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

4.3.3. *Demostene*

Come per l'imitazione di Erodoto esiste una specifica monografia moderna che poi ha influenzato gli studi successivi, così è avvenuto precedentemente anche per Demostene. Si tratta dell'ormai 'datato' libro di J. Frierle, *Über Nachahmungen des Demosthenes, Thucydides und Xenophon in den Reden der Römischen Archäologie des Dionysius von Halicarnass*, München 1890. Rispetto all'opera critica di Sven Ek, questa seconda mostra qualche inferiore carenza di organizzazione, dovuta probabilmente alla sua pionieristica precocità. Le *Nachahmungen* non sono infatti ancora schedate a partire dalla loro funzione retorica o contenutistica – necessità evidentemente ancora non bene emersa – ma richiamate con metodo più semplicemente cumulativo. Ciò nonostante, si possono ancora oggi apprezzare almeno due grandi pregi di questo piccolo libro (appena 85 pagine). Il primo, più immediato, risiede nell'accumulo di per sé: si apprezza quanto debito il testo dionigiano dimostri, quando si analizzano le correlazioni frase per frase. L'emulazione risulta quasi soffocante. Ma proprio in questo punto si apprezza la notevole sobrietà critica dell'autore – di qui, il secondo pregio – nel non voler per forza desumere, da tanta copia di richiami testuali, una conseguenza certa: ovvero che Dionigi sia esclusivamente un «Träger der Überlieferung». Al contrario, nella succinta ma ancora oggi assai godibile *Einleitung*, Joseph Flierle rivendica la sua posizione 'di minoranza' tra gli studiosi del tempo suo, che pure riconoscevano, già allora, a Dionigi una qualche forma di originalità, nonostante i debiti fraseologici. Joseph Frierle pensa questo per un motivo che merita di non essere trascurato: ritiene infatti che molte *Nachahmungen* non siano abbastanza pedisseque per essere dichiarate come semplici 'citazioni'. Certo, Dionigi legge Demostene, ma non lo 'copia'. È questo a farlo dubitare, sia pur molto tra le righe, della tesi di Nicolai Madvig [252], alla sua epoca assai più diffusa. Sarà

[252] La tesi, celebre per la sua sintesi dispregiativa, era stata espressa nell'ambito di una voluminosa opera in due grossi tomi sulla «Costituzione e Amministrazione romana», Madvig 1882 II, 775. Non è forse inutile, allora, far presente almeno il contesto in cui tanta riduttività è stata espressa. In effetti, dal punto di vista 'tecnico' della storia del diritto romano arcaico, non si può dare tutti i torti a Madvig: l'opera di Dionigi confonde il giurista più di quanto non lo aiuti, semplicemente perché non intende essere un compendio di diritto, quanto una narrazione a tema politologico. Madvig probabilmente è così 'severo' con Dionigi, perché teme che alcuni suoi colleghi possano usarlo come fonte del diritto per questioni importanti, come il modo in cui si legittimano le assemblee processuali nel V sec. a.C. e tanti altri ancora. È evidente che Dionigi non può essere usato così, senza le opportune accortezze che solo una sofisticata indagine 'storiografica' può discernere. Alla fine del XIX secolo, Madvig evidentemente temeva che i colleghi avrebbero potuto prendere in modo indiscriminato alcune 'procedure' che Dionigi dà per scontate, ma che

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

pure, la sua, un'osservazione estemporanea e immediata, avanzata con la dovuta timidezza. Anzi, probabilmente l'estemporaneità priva di sviluppo non deponeva bene per lui, rispetto alle rigorose osservazioni, tra i tanti, di un Theodor Mommsen, o del voluminoso Leopold Ranke. E infatti, come tali Flierle le ripete, quasi annegando il suo intuitivo spunto critico con la sovrabbondanza dei suoi propri *Nahahmungen*, che palesemente confortavano l'opinione di gran lunga maggioritaria, sulla poca o nulla 'originalità' di Dionigi.

Anche qui, come già per Erodoto e Isocrate, faremo qualche esempio per mettere in discussione la effettiva attendibilità di alcuni richiami.

Prendiamo il primo caso addotto da Joseph Flierle nella sua trattazione [253]. Si tratta del passo su «ciò che c'è di meritevole in una città» ἄξια ἐν ταῖς πόλεσιν dal *Discorso di Romolo* (*AR* 2.3-6).

Abbiamo già avuto modo di osservare che l'allusione al tucidideo *Discorso di Nicia* [254] serviva a introdurre il ragionamento sulla «saggezza» e la «sapienza» di un sovrano che, prima degli «edifici», si preoccupa del «sistema» e dell'«ordinamento», con conseguente «dominio sugli altri» ἄλλων ἀρχή, che è pure altro tema tucidideo. Il richiamo con il Nicia tucidideo era il più opportuno, si è già detto, perché così il cupo pessimismo che aleggiava sulla disfatta ateniese venisse rovesciato nell'ottimismo di una città nascente (e ri-nascente, dal punto di vista 'augusteo' del Dionigi che scrive). Il richiamo testuale aveva quindi in Tucidide un fondamento contenutistico forte.

Joseph Flierle segnala invece che quello stesso passo viene, piuttosto, da un luogo della *Seconda Filippica* [255], che recita come segue:

> 23. Per Zeus, quante mai sono, per una città, gli espedienti eretti a sua difesa e salvezza! Quali fortificazioni, e mura, e bastioni e quant'altro! 24. C'è proprio ogni genere di opera umana, persino la spesa lo rivela. Eppure, la natura di chi è più avveduto, a sua difesa pone piuttosto qualcosa di comune (κοινόν). Quella qualità che è per tutti il bene e la salvezza (ἀγαθόν καὶ σωτήριον), specie poi nel caso di un popolo che si erge contro i suoi tiranni. Cosa è, questo qualcosa di comune (τι κοινόν)? È l'insicurezza (ἀπιστία). [Dem. II *Phil.* 6.23-24] [256]

---

con il V secolo romano non hanno nulla a che fare. Perciò lo liquida con ragione, sia pur con qualche eccesso aprioristico.

[253] Flierle 1890, 13-14.

[254] Thuc. 7.77.7.

[255] Dem. II *Phil.* 6.23-24.

[256] Dem. II *Phil.* 6.23-24: [23] ἔστι τοίνυν νὴ Δί', ἔφην ἐγώ, παντοδαπὰ εὑρημένα ταῖς πόλεσιν πρὸς φυλακὴν καὶ σωτερίαν, οἷον χαρακώματα καὶ τείχη καὶ τάφροι καὶ τἄλλ' ὅσα τοιαῦτα. [24] καὶ ταῦτα μέν ἐστιν ἅπαντα χειροποίητα καὶ δαπάνης προσδεῖται· ἓν δέ τι κοινὸν

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Una risposta non esclude l'altra, tanto più che è probabile che sia anche Demostene, a sua volta, ad ispirarsi a Tucidide. Dionigi, l'abbiamo visto anche in altri casi, è un vero maestro dell'imitazione incrociata: quindi il rimando a Demostene non è contestabile di per sé, come non lo è quello a Tucidide. E però, le finalità contenutistiche che il Nostro prende dai due autori sono, a confronto tra loro, di ben diversa qualità. Con Tucidide la relazione è davvero sostanziale. Serve a muovere la memoria del lettore sul piano dei contenuti, quando risuona il tucididеo: «gli uomini, non le mura, non le navi fanno la città!». A confronto di questo tumultuoso e controverso sommovimento emotivo, così opportuno per stimolare il radicamento di una fondazione comunitaria, il contesto demostenico, pur imitato, non può che sbiadire sullo sfondo. Qui Demostene non è utile a veicolare l'idea che Dionigi ha in mente di comunicare, ma piuttosto lo aiuta a formulare l'aspetto formale di essa. Esempio pratico: τείχη καὶ τάφροι καὶ τἄλλ' ὅσα (Dem. 6.23) = τὰς βαθείας τάφρους καὶ τὰ ὑψηλὰ ἐρύματα (*AR* 2.3.2).

Demostene sta suggerendo agli Ateniesi di non fidarsi delle proprie fortificazioni e nemmeno della pace, ma non si sta appellando a una circostanza fondativa, il suo riferimento è solo circostanziale: non così il brano di Tucidide, che mira a stimolare un senso 'identitario' assai più ampio. Di conseguenza, il τι κοινόν che viene agitato da Demostene, a parte la morfologia lessicale, non ha nulla a che vedere, in termini di senso, con «la vita saggia, la più dignitosa per una comunità»[257] di Dionigi, che invece rimanda direttamente agli uomini morti a Sicracusa: «la città è lì dove voi siete!». Anche se il richiamo formale e lessicale a Demostene è pur sempre ravvisabile, il significato forte dato al τὸ κοινόν nei due brani, è incompatibile. Mentre invece, non è così rispetto al brano tucididеo.

Con questo si intende dire ciò che si è già detto a proposito di Isocrate. È riscontrabile l'imitazione di Demostene, ma nell'imitarlo prevale l'aspetto formale, laddove invece per Tucidide l'aspetto linguistico è meno evidente, ma è compensato invece da quello contenutistico. Nel brano appena esaminato, il grande pensatore di riferimento, non è Demostene, bensì Tucidide.

Come secondo esempio riportato da Joseph Flierle di imitazione demostenica in Dionigi, riesaminiamo il parallelo tra il recriminatorio *Discorso di Tarquinio il Superbo*, rivolto all'usurpato Servio Tullio e alcuni significativi luoghi del *de Corona*[258], dove l'oggetto della recriminatoria è invece l'oratore Eschine.

ἡ φύσις τῶν εὖ φρονούντων ἐν αὐτῇ κέκτηται φυλακτήριον, ὃ πᾶσι μέν ἐστ' ἀγαθὸν καὶ σωτήριον, μάλιστα δὲ τοῖς πλήθεσι πρὸς τοὺς τυράννους. τί οὖν ἐστι τοῦτο; ἀπιστία.

[257] *AR* 2.3.4: σώφρων βίος ἱκανότατος τῷ κοινῷ.

[258] *AR* 4.31-32 = Dem. *Cor.* 18.306-312. Flierle 1890, 20-25.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

A un certo punto di questo discorso, Demostene rivolge alla controparte tutta una serie di invettive, il cui impianto fraseologico viene da Dionigi ripreso, con qualche grado di fedeltà. I due passi sono un po' lunghi, ma vale lo stesso la pena di trascriverli pressoché completamente, perché si spiegano da soli.

Così Demostene accusa Eschine di non aver prestato adeguati servizi alla città:

> [306] Era necessario, Eschine, che tali fossero le azioni di un buon cittadino. Di quelli che essi dimostrano senza alcun dubbio tra coloro che mettono ordine nelle cose più grandi e si conducono con giustizia. Quando si comportano altrimenti, infatti, rimane pure la stima, il fatto che nessuno biasima la città, né le sue scelte; ma biasimano il destino che ha prodotto tali comportamenti. [307] Ma non giudicano così, per Zeus, chi si è allontanato dal vantaggio della città, oppure chi ha venduto se stesso ai nemici, oppure quelli che sì si preoccupano, ma di dare una possibilità piuttosto al nemico, che non alla patria. Né giudicano così uno che si mette a discutere o scrivere sulle azioni degne della città, o comunque rimane a cianciare su quelle, quando qualcuno si lamenta di qualcosa, o le ricorda, o le sfrutta. Né giudicano così chi ostenta tranquillità, ma in realtà è ingiusto e subdolo. E tu spesso ti comporti così […]. [311] Quale alleanza ha mai concluso la città, per merito tuo? Quale aiuto, quale vantaggio le ha mai procurato la tua cura, il tuo sostegno? Quale legazione, quale tua carica ha mai reso la città più stimabile? Hai forse tu mai saputo correggere qualche nostro alleato, greco o barbaro, con cui tu abbia avuto a che fare? Abbiamo forse, per conto tuo, ricevuto mai una trireme? O delle armi, o almeno qualche banchina, un pezzo di muro, un cavallo, cosa di tutto questo? Abbiamo forse ricevuto qualche pubblico aiuto, ricco o povero che sia? Nulla. [312] O forse questo no, però magari della benevolenza, o una qualche grazia? E dove? E quando mai? Tu che, disgraziato che non sei altro, persino quando chiunque abbia mai calcato una pedana pure aveva fatto donazioni per la nostra salvezza e persino un Aristonico ci ha donato il denaro del suo riscatto, tu mai che ti fossi fatto vivo, mai un quattrino ci hai menato, una mancia, che so? Nulla! Eppure tu, da Filone tuo suocero, hai pur ereditato più di cinque talenti. Altri due poi erano un dono dei capi delle summorie, in cambio dei quali hai modificato la legge sulle tasse navali. [Dem. *Cor.* 18.306-307; 311-312] [259]

[259] Dem. *Cor.* 18.306-307; 311-312: [306] ταῦτα καὶ τοιαῦτα πράττειν, Αἰσχίνη, τὸν καλὸν κἀγαθὸν πολίτην ἔδει ὧν κατορθουμένων μὲν μεγίστοις ἀναμφισβητήτως ὑπῆρχεν εἶναι καὶ τὸ δικαίως προσῆν ὡς ἑτέρως δὲ συμβάντων τὸ γοῦν εὐδοκιμεῖν περίεστι καὶ τὸ μηδένα μέμφεσθαι τὴν πόλιν μηδὲ τὴν προαίρησιν αὐτῆς, ἀλλὰ τὴν τύχην κακίζειν τὴν οὕτω τὰ πράγματα κρίνασαν. [307] οὐ μὰ Δι' οὐκ ἀποστάντα τῶν συμφερόντων τῇ πόλει, μισθώσαντα δ' αὑτὸν τοῖς ἐναντίοις, τοὺς ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν καιροὺς ἀντὶ τῶν τῆς πατρίδος θεραπεύειν, οὐδὲ τὸν μὲν πράγματ' ἄξια τῆς πόλεως ὑποστάντα λέγειν καὶ γράφειν καὶ μένειν ἐπὶ τούτων βασκαίνειν, ἂν δέ τις ἰδίᾳ τι λυπήσῃ, τοῦτο μεμνῆσθαι καὶ τηρεῖν, οὐδὲ γ' ἡσυχίαν ἄγειν ἄδικον καὶ ὕπουλον, ὃ σὺ ποιεῖς πολλάκις … [311] τίς γὰρ συμμαχία σοῦ πράξαντος γέγονεν τῇ πόλει;

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Ecco allora la 'imitazione' di Dionigi, con Tarquinio che accusa Servio Tullio su come ha gestito fino ad allora il regno:

> 31.2. Non c'è *intterrex* che ti abbia proclamato re, non vi è voto del senato che sia mai stato tenuto su di te. Il tuo potere non l'hai ottenuto con i riti tradizionali, come già mio zio, o tutti i re che l'hanno preceduto. Hai piuttosto mandato in rovina gente già povera e diseredata, rovinata da tribunali, da debiti, che della comunità nulla può interessarsi, costretta a lavorare su prestazione, vessata in ogni modo possibile. Né hai detto loro, allora, che avresti ottenuto il regno per te, ma che ti saresti occupato di noi, orfani e nipoti. Così sei giunto a questo, hai messo d'accordo quelli che ti ascoltavano, che quando noi fossimo diventati adulti, a me avresti passato il regno, in quanto il più anziano. 3. Se volevi fare giustizia, bisognava prima che tu mi avessi concesso la casa di mio zio, che mi avessi passato il regno secondo le regole, come fanno i buoni tutori, che prendono in custodia i figli orfani dei padri e li conducono come si deve all'età adulta, poi però donano il potere che gli spetta alla loro progenie. 4. Se proprio a te non sembravo meritare il dovuto, se pure ti pareva che un giovane di quell'età non fosse opportuno che amministrasse una città tanto grande, almeno l'avresti dovuto concedere al momento dei miei trent'anni, quando ormai avevo raggiunto l'età migliore del corpo e della mente, dopo che mi ero persino sposato con tua figlia e che ormai già gestivo il quotidiano della città. Del resto anche tu hai cominciato ad amministrare il nostro palazzo e a curarti del regno a questa età. 32.1. Come minimo ti spettava di dire, se mai fossi stato saggio e giusto nelle azioni, di voler regnare con me, di condividere con me ogni carica. Allora avresti udito il nome di benefattore, di padre, di salvatore, insomma i più ambiti nomi che meritano gli uomini che fanno il bene. Non dovevi aspettare che io avessi ormai 44 anni, che il mio corpo non fosse più in vigore, né più fiorente la mia mente. E adesso? Osi anche chiedermi perché mai ti consideri il mio peggior nemico, perché mai ti accuso? 2. Rispondi piuttosto tu a me, Tullio. Quali sono i motivi per cui non pensavi che io fossi degno di ricevere il regno di mio zio? Quale scusa imbellettata puoi mai trovare per quanto mi manca? Forse che non ti rendi conto che io discendo da lui, che gli sono parente? Forse che sono un figlio illegittimo, sono un bastardo, io? Perché, piuttosto, allevi i figli di un altro casato e togli, invece il regno a me, un uomo già adulto? Pensi ancora che io sia solo un orfano, che non sia capace ancora di

---

τίς δὲ βοήθεια ἢ κτῆσις εὐνοίας ἢ δόξη; τίς δὲ πρεσβεία, τίς διακονία δι' ἣν πόλις ἐντιμοτέρα; τί τῶν οἰκείων ἢ τῶν Ἑλληνικῶν καὶ ξενικῶν, οἷς ἐπέστης, ἐπηνώρθωται; ποῖαι τριήρεις; ποῖα βέλη; ποῖοι νεώσοικοι; τίς ἐπισκευὴ τειχῶν; ποῖον ἱππικόν; τί τῶν ἁπάντων σὺ χρήσιμος εἶ; τίς ἢ τοῖς εὐπόροις ἢ τοῖς ἀπόροις πολιτικὴ καὶ κοινὴ βοήθεια χρημάτων; οὐδεμία. [312] ἀλλ' ὦ τᾶν, εἰ μηδὲν τούτων εὔνοιά γε καὶ προθυμία; ποῦ; πότε; ὅστις, ὦ πάντων ἀδικώτατε, οὐδ' ὅθ' ἅπαντες, ὅσοι πώποτ' ἐφθέγξαντ' ἐπὶ τοῦ βήματος, εἰς σωτηρίαν ἐπεδίδοσαν, καὶ τὸ τελευταῖον Ἀριστόνικος τὸ συνειλεγμένον εἰς τὴν ἐπιτιμίαν, οὐδὲ τότ' οὔτε παρῆλθες οὔτ' ἐπέδωκας οὐδὲν, οὐκ ἀπορῶν, πῶς γάρ; ὅς γ' ἐκεκληρονομήκεις μὲν τῶν Φίλωνος τοῦ κηδεστοῦ χρημάτων πλεῖν ἢ πέντε ταλάντων, διτάλαντον δ' εἶχες ἔρανον παρὰ τῶν ἡγεμόνων τῶν συμμοριῶν ἐφ' οἷς ἐλυμήνω τὸν τριηραρχικὸν νόμον.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

> gestire la comunità, quando ormai poco mi manca ai miei 50 anni? 3. Deponi gli stupidi pretesti per tali domande, smettila di comportarti da malvagio. Se proprio hai qualcosa di appropriato da dire, eccomi, sono pronto a sottopormi al giudizio di questa corte, uomini dei quali in città non ne troveresti di migliori. Se pure da questi tu intendi fuggire, nonostante sia questa la sede più competente, certo non lascerò che tu ti rivolga al popolo in assemblea. Sono ormai pronto a chiederti il conto e se non sarai convincente userò la forza. [*AR* 4.31.2-32] [260]

I due luoghi si assomigliano, più che altro, per la situazione di scuola: si tratta di una situazione che prevede l'invettiva, in cui l'oratore si rivolge direttamente – senza poter essere interrotto – alla controparte del suo discorso. La struttura fraseologica avanza secondo tre parametri argomentativi: (1) Ciò che la controparte *non ha* fatto; (2) Ciò che la controparte *avrebbe dovuto* fare; (3) Conseguente esortazione a far fare alla controparte ciò che l'oratore propone.

---

[260] *AR* 4.31.2-32: [31.2] οὔτε γὰρ μεσοβασιλεῖς σε ἀπέδειξαν, οὔτε ἡ βουλὴ ψῆφον ὑπὲρ σοῦ διήνεγκεν, οὔτε ἀρχαιρεσίαις νομίμοις τῆς ἐξουσίας ταύτης ἔτυχες, ὡς ὁ πάππος τε οὑμὸς καὶ πάντες οἱ πρὸ αὐτου; γενόμενοι βασιλεῖς· ἀλλὰ τὸ ἀνέστιον καὶ ἄπορον καὶ πρὸς καταδικίας ἢ χρέα τὴν ἐπιτιμίαν ἀπολωλεκὸς φῦλον, ᾧ τῶν κοινῶν οὐδενὸς ἔμελε, καταμισθοδοτήσας καὶ πάντα τρόπον διαφθείρας, καὶ οὐδὲ τότε μέντοι σαυτῷ πράττειν τὴν δυναστείαν λέγων, ἀλλ' ἡμῖν φυλάξειν σκηπτόμενος ὀρφανοῖς οὖσιν καὶ νηπίοις, ἐπὶ τὰ πράγματα παρῆλθες καὶ πάντων ἀκουόντων ὡμολόγεις, ὅταν ἀνδρωθῶμεν ἡμεῖς, ἐμοὶ παραδώσειν ὄντι περσβυτέρῳ τὴν ἀρχήν. [3] ἐχρῆν μὲν οὖν σε, εἰ τὰ δίκαια ποιεῖν ἤθελες, ὅτε μοι τὸν οἶκον τοῦ πάππου παρεδίδους, ἅμα τοῖς χρήμασι καὶ τὴν βασιλείαν ἀποδεδωκέναι παραδείγμασι χρώμενον τοῖς τῶν καλῶν καὶ ἀγσθῶν ἐπιτρόπων ἔργοις, ὅοι βασιλικοὺς παῖδας ὀρφανοὺς πατέρων παραλαβόντες εἰς ἄνδρας ἐλθοῦσιν ὀρθῶς καὶ δικαίως τὰς πατρῴας καὶ προγονικὰς ἀπέδωκαν ἀρχάς· [4] εἰ δὲ μήπω σοι φρονεῖν τὰ καθήκοντα ἐφαινόμην, ἀλλ' ἔτι διὰ τὸ νέον τῆς ἡλικίας οὐχ ἱκανὸς εἶναι πόλιν τηλικαύτην διοικεῖν, ὅτ' εἰς τὴν κρατίστην παρεγενόμην τοῦ σώματος καὶ τῆς φρονήσεως ἀκμὴν τριάκοντα γεγονὼς ἔτη, μετὰ τοῦ γάμου τῆς θυγατρὸς καὶ τὰ τῆς πόλεως ἐγχειρίσαι πράγματα· ταύτην γέ τοι τὴν ἡλικίαν ἔχων καὶ σὺ τόν τ' οἶκον τὸν ἡμέτερον ἐπιτροπεύειν ἤρξω καὶ τῆς βασιλείας ἐπιμελεῖσθαι. [32.1] περιῆν γὰρ ἄν σοι ταῦτα πράξαντι πρῶτον μὲν εὐσεβεῖ καὶ δικαίῳ λέγεσθαι, ἔπειτα συμβασιλεύειν ἐμοὶ καὶ πάσης μετέχειν τιμῆς, εὐεργέτην τε καὶ πατέρα καὶ σωτῆρα καὶ πάντα, ὅσα τιμιώτατα ὀνόματα ὑπ' ἀνθρώπων ἐπὶ καλοῖς κεῖται πράγμασιν, ἀκούειν καὶ μὴ τέταρτον ἤδη τοῦτο καὶ τετταρακοστὸν ἔτος ἀποστερεῖν με τῶν ἐμῶν, οὔτε σώματος ἀναπήρου τυχόντα οὔτε διανοίας ἠλιθίου. ἔπειτ' ἐρωτᾶν με τολμᾷς, τί παθὼν δεινὸν ἐχθρὸν ἡγοῦμαί σε καὶ διὰ τί σου κατηγορῶ; [2] σὺ μὲν οὖν ἀπόκριναί μοι, Τύλλιε, τίνος αἰτίας χάριν οὐκ ἀξιοῖς με τῶν τοῦ πάππου τιμῶν κληρονομεῖν καὶ τίνα πρόφασιν εὐπρεπῆ τῆς ἀποστερήσεως σκηπτόμενος; πότερον οὐχ ἡγούμενος ἐξ ἐκείνου φένους εἶναί με γνήσιον, ἀλλ' ὑποβολιμαῖόν τινα καὶ νόθον; τί οὖν ἐπετρόπευες τὸν ἀλλότριον τοῦ γένους καὶ τὸν οἶκον ἀνδρωθέντι ἀπεδίδους; ἀλλ' ἔτι νομίζων με ὀρφανὸν εἶναι παῖδα καὶ τὰ κοινὰ πράττειν ἀδύνατον, ὃς οὐ πολὺ ἀπέχω πεντηκονταετίας; κατάβαλε δὲ τὴν εἰρωνείαν τῶν ἀναισχύντων ἐρωτημάτων καὶ παῦσαί ποτε ἤδη πονηρὸς ὤν; [3] εἰ δὲ τι δίκαιον ἔχεις πρὸς ταῦτ' εἰπεῖν, ἕτοιμός εἰμι τούτοις ἐπιτρέπειν δικασταῖς, ὧν οὐκ ἂν ἔχοις ἑτέρους εἰπεῖν ἄνδρας ἐν τῇ πόλει κρείττους· ἐὰν δ' ἐντεῦθεν ἀποδιδράσκων, ὅπερ ἐστὶν ἀεί σοι ποιεῖν σύνηθες, ἐπὶ τὸν ἐκδημναγωγούμενον ὑπὸ σοῦ καταγεύγῃς ὄχλον, οὐκ ἐπιτρέψω σοι· παρεσκεύασμαι γὰρ ὡς καὶ τὰ δίκαια ἐρῶν καὶ εἰ μὴ πείθοιο τὰ βίαια πράξων.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

I primi due punti possono trovarsi anche in ordine invertito. Il terzo può solo concludere. Questo terzo punto, però, in Demostene è del tutto assente: egli non vuole esortare l'interlocutore a fare alcunché. Se lo facesse, gli concederebbe ancora un ruolo. Invece, Demostene punta a metterlo fuori gioco, a non consentirgli repliche, a escluderlo del tutto. Dionigi invece inserisce l'esortazione, probabilmente per completare il caso di scuola. Si può tuttavia osservare che i due passi sono piuttosto in correlazione per la costruzione formale, ma non già per il lessico, richiamato assai vagamente, se non per nulla [261].

L'accostamento al *de Corona* demostenico non appare tuttavia del tutto privo di fondamento per questo altro dibattito, se si coordina quanto già descritto con l'assonanza seguente:

> [13] Non bisognava allontanarmi dal popolo, o impedirmi la parola, né farlo per motivi di abuso o invidia. Non è giustizia, questa, per gli dèi, non è degno di una città, non è giusto, Ateniesi. Se costui mi avesse còlto sul fatto a commettere crimini contro la città, quelli proprio su cui adesso sbraita e si sbraccia, sapeva pure quanto esistano delle pene per ciò che è contro la legge. Se ha constatato che io ho recato danno alla città, argomenti questi su cui continuamente fa la tragedia e inventa, ebbene esiga quelle punizioni che sono previste per legge. Se invece constata che si sono compiute azioni dignitose, che tale comportamento venga pure sottoposto a giudizio presso di voi. Se invece ha scritto cose contro la legge, sia ascritto a ciò che è contro la legge. Ma in ogni caso non si può disturbare Ctesifonte per causa mia, perché se avesse pensato di essere accusato, non l'avrebbe scritto. [14] Se poi è di altro che intende denunciarmi, che vuole accusarmi, in cui ravvisa una mia colpevolezza nei vostri confronti, le leggi sono lì per ogni evenienza, così come anche le pene, o i tribunali, o le sentenze, con garanzie piccole o grandi, a cui è lecito che chiunque ricorra. Se è questo, che gli pare opportuno ed è questo che vuole fare con me, allora faccia in modo che l'accusa corrisponda ai fatti. [15] Invece no, egli si astiene dalla legalità e dalla giustizia, anzi rifugge coloro che muovono accuse su questi argomenti e solo adesso trova pretesti, accampa insulti e vituperi. Perché questo è il modo in cui mi accusa, e in ogni tribunale muove inimicizia contro di me. Animato da questo, appare come se cercasse l'onore di qualcun altro togliendolo a me. [Dem. *Cor.* 18.13-15] [262]

---

[261] E infatti Frierle 1890, 20 si rende conto di quanto sia vaga l'assimilazione lessicale, quando ammette: «die Nachahmung im Wortlaute nicht so deutlich hervortritt wie in den bisher behandelten Stellen».

[262] Dem. *Cor.* 18.13-15: [13] οὐ γὰρ ἀφαιρεῖσθαι δεῖ τὸ προσελθεῖν τῷ δήμῳ καὶ λόγου τυχεῖν, οὐδ' ἐν ἐπηρείας τάξει καὶ φθόνου τοῦτο ποιεῖν· οὔτε μὰ τοὺς θεοὺς ὀρθῶς ἔχον οὔτε πολιτικὸν οὔτε δίκαιόν ἐστιν, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι· ἀλλ' ἐφ' οἷς ἀδικοῦντά μ' ἐώρα τὴν πόλιν, οὖσι γε τηλικούτοις ἡλίκα νῦν ἐτραγῴδει καὶ διεξῄει, ταῖς ἐκ τῶν νόμων τιμωρίαις παρ' αὐτὰ τἀδικήματα χρῆσθαι, εἰ μὲν εἰς μὲν εἰσαγγελίας ἄξια πράττονθ' ἐώρα, εἰσαγγέλλοντα καὶ

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Servio Tullio così risponde a Tarquinio, che lo accusa:

> 35.1. Per sottrarmi a tali accuse, anch'io potrei avanzare i tuoi stessi toni. Se mai io ti abbia privato dell'eredità di tuo zio, se contro ogni diritto che spetti a un uomo ho usurpato il tuo regno, bisognava allora che tu te la prendessi con coloro che mi hanno dato il potere e che mi muovessi un'accusa formale, di non aver proceduto come si conveniva. Ma avresti dovuto accusare anche quelli che me lo affidarono, perché mi donavano qualcosa che era di un altro. Li avresti convinti facilmente, se le tue accuse fossero state giuste. 2. Se la situazione non ti convinceva, se pensavi che non legittimamente io regnassi sulla città, dovevi piuttosto essere tu più pronto a occuparti della comunità, questo dovevi farlo tu. Stava a te presentarti a reclamare con la lista dei miei errori e con il conto delle tue imprese. Ma di questo, tu non hai fatto nulla. Tu invece per tutto questo tempo, come uno che esce da una enorme sbornia, vieni qui di fronte a me ad accusarmi. Dovevi farlo prima. [*AR* 4.35.1-2] [263]

Qui una qualche assonanza lessicale pure c'è, dovuta al comune lessico dell'*accusatio*/κατηγορεῖν. Tuttavia, la gran parte della somiglianza deriva dalla tipologia argomentativa dell'ipotesi non suffragata: se volevi *x*, allora dovevi fare *y*. Il meccanismo serve a mettere in cattiva luce la controparte presso la giuria, facendone emergere l'incompetenza, l'inconcludenza, o l'inefficacia. È un caso di scuola, fa parte del normale esercizio si qualsiasi retore. Ma se, come anche nel passo precedente, l'assonanza riguarda schemi retorici astratti – gli σχηματισμοί, appunto – senza alcun riguardo per il contenu-

---

τοῦτον τὸν τρόπον εἰς κρίσιν καθιστάντα παρ' ὑμῖν, εἰ δὲ γράφοντα παράνομα, παρανόμων γραφόμενον· οὐ γὰρ δήπου Κτησιφῶντα μὲν δύναται διώκειν δι' ἐμέ, ἐμὲ δ', εἴπερ ἐξελέγξειν ἐνόμιζεν, αὐτὸν οὐκ ἂν ἐγράψατο. [14] καὶ μὴν εἴ τι τῶν ἄλλων ὧν νυνὶ διέβαλλε καὶ διεξῄει ἢ καὶ ἄλλ' ὁτιοῦν ἀδικοῦντά μ' ὑμᾶς ἐώρα, εἰσὶ νόμοι περὶ πάντων καὶ τιμωρίαι, καὶ ἀγῶνες καὶ κρίσεις πικρὰ καὶ μεγάλ' ἔχουσαι τἀμιτίμια, καὶ τούτοις ἐξῆν ἅπασι χρῆσθαι, καὶ ὁπηνίκ' ἐφαίνετο ταῦτα πεποιηκὼς καὶ τοῦτον τὸν τρόπον κεχρημένος τοῖς πρὸς ἐμέ, ὡμολογεῖτ' ἂν ἡ κατηγορία τοῖς ἔργοις αὐτοῦ. [15] νῦν δ' ἐκστὰς τῆς ὀρθῆς καὶ δικαίας ὁδοῦ καὶ φυγὼν τοὺς παρ' αὐτὰ τὰ πράγματ' ἐλέγχους τοσούτοις ὕστερον χρόνοις αἰτίας καὶ σκώμματα καὶ λοιδορίας συμφορήσας ὑποκρίνεται· εἶτα κατηγορεῖ μὲν ἐμοῦ κρίνει δὲ τουτονί καὶ τοῦ μὲν ἀγῶνος ὅλου τὴν πρός ἔμ' ἔχθραν προίσταται, οὐδαμοῦ δ' ἐπὶ ταύτην ἀπηντηκὼς ἐμοὶ τὴν ἑτέρου ζητῶν ἐπιτιμίαν ἀφελέσθαι φαίνεται.

[263] *AR* 4.35.1-2: [1] ἀλλ' ἵνα ταῦτα πάντ' ἀφῶ καὶ ὁμόσε χωρήσω τοῖς σοῖς λόγοις, εἴ σε παρακαταθήκην παππῴαν ἀπεστέρουν καὶ παρὰ πάντα τὰ ἐν ἀνθρώποις δίκαια τὴν σὴν βασιλείαν κατεῖχον, ἐχρῆν σε παραγενόμενον ἐπὶ τοὺς δεδωκότας μοι τὴν ἐξουσίαν ἀγανακτεῖν καὶ κατηγορεῖν ἐμοῦ τε, ὅτι τὰ μὴ προσήκοντα κατέχω καὶ τῶν δεδωκότων, ὅτι τἀλλότρια ἐχαρίσαντό μοι· ῥαδίως γὰρ ἂν ἔπεισας αὐτούς, εἴ τι δίκαιον εἶχες λέγειν. [2] εἰ δὲ τούτῳ μὲν οὐκ ἐπίστευες τῷ λόγῳ, οὐ δικαίως δ' ἄρχεσθαι τὴν πόλιν ἐνόμιζες ὑπ' ἐμοῦ καὶ σεαυτὸν ἐπιτηδειότερον εἶναι τὴν ἐπιμέλειαν τῶν κοινῶν παραλαβεῖν ἐνεῖνα ποιεῖν σοι προσῆκεν· ἐξέτασιν τῶν ἐμῶν ποιησάμενον ἁμαρτημάτων καὶ τὰς σαυτοῦ πράξεις ἐξαριθμησάμενον καλεῖν με εἰς διαδικασίαν· ὧν οὐδέτερον ἐποίησας, ἀλλὰ τοσούτοις χρόνοις ὕστερον ὥσπερ ἐκ μακρᾶς ἀνανήψας μέθης νῦν ἥκεις μου κατηγορῶν καὶ οὐδὲ νῦν, ὅπου δεῖ.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

to, allora il μιμεῖσθαι in questo caso, ammesso che sia ravvisabile, non può estendersi oltre le più superficiali formalità. E in effetti, ciò è perfettamente in linea con quanto Dionigi asserisce di preferire nel *de Demosthene* [264]: un uso degli σχήματα che risulti scorrevole all'ascoltatore, e lo induca al πᾶθος, ovvero a cogliere l'aspetto emotivo del contenuto. Sotto questo profilo Dionigi ritiene Demostene superiore a Platone e lo esemplifica a confronto proprio da questo punto di vista. Tuttavia, non si rende giustizia al retore se non si precisa che Dionigi considera prioritario Demostene non in assoluto e, per esempio, non ne segue né ne discute i contenuti, come invece abbiamo visto avviene con gli altri autori. La μίμησις si dimostra quindi strumento modulato diversamente, a seconda alle qualità degli autori con cui si misura. Dionigi definisce l'oratoria di Demostene come una vera e propria 'esperienza' suscitata in chi lo legge: la definisce «la illustrazione più partecipata e amica dell'animo umano» [265], perché quando Demostene scrive (o parla), non c'è nemmeno una sola emozione che egli lasci fuori dal discorso. Dionigi si appella all'uso dei πλάσματα: ovvero la capacità per cui il «fraseggio si faccia roccioso, duro e selvatico e che si carichi di peso, di compattezza e anche poi ancora diventi aspro» [266]. Dionigi usa tutti questi aggettivi 'tattili', cinestetici, per comunicare che l'ascoltatore quando sente Demostene viene turbato, se non proprio travolto, indotto a ritirare le proprie barriere emozionali. Questa è, per Dionigi, la differenza tra i due discorsi eccellenti che porta ad esempio: quello dal *Menesseno* e quello dal *de Corona* [267]. Entrambi riguardano il confronto dei contemporanei con gli antenati, tema per Dionigi quanto mai significativo. Al di là del confronto tecnico, però, il letterato augusteo vuole far notare ai suoi allievi il diverso livello di coinvolgimento emotivo che Platone e Demostene sono in grado di suscitare. E sostiene in definitiva che, se si vuole convincere a pieno l'ascoltatore bisogna puntare, a parità di argomento, sul modello demostenico, perché solo in quel caso l'uditore è per così dire 'accerchiato' da tutti i punti di leva emotiva.

Sia chiaro tuttavia che, dal fatto che l'imitazione, per Demostene, riguardi prevalentemente la materia comunicativa, piuttosto che quella ideale, non bisogna dedurre che Dionigi sostenga, a proposito di Demostene, la linea di un manieristico vagheggiamento letterario, né tantomeno gli interessa che i lettori siano estraniati in una autoreferenziale estasi este-

---

[264] *de Dem.* 21.

[265] *de Dem.* 33: κοινὴν καὶ φιλάνθρωπον τὴν ἑρμηνείαν κατεσκευακέναι.

[266] *de Dem.* 34.

[267] A *de Dem.* 30-31 confronta lui stesso Plat. *Maen.* 246c-248 e con Dem. *Cor.* 18.199-208.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

tica [268]: Dionigi sceglie Demostene perché gli interessa veicolare in modo efficace e indurre l'ascoltatore a convincersi di precise tesi politiche – e queste *non* vengono da Demostene – di cui, pensa Dionigi, il lettore debba farsi carico di testimonianza. La sua è pertanto una scelta non tanto artistica, quanto strategica, finalizzata a uno scopo preciso. Nel suo immaginario, la «retorica del filosofo» è ancora una scelta di militanza, cui dovrebbe tenere dietro una qualche 'azione', esattamente come poteva esserlo ancora per Cicerone. Detto ciò, si può anche avanzare la pertinente domanda: come è stato possibile, per lui, mantenere una tale concezione 'militante' in un'epoca che, a rigore, avrebbe dovuto lasciarsi alle spalle la *libertas* repubblicana, per non parlare della παρρησία degli antichi Ateniesi, oltretutto poi da oratore straniero in lingua greca? Per comprendere questo, non possiamo che guardare con più attenzione al suo contesto storico, a come la nuova condizione politica voleva (e poteva) essere declinata. Questo è ciò che cercheremo di fare nel prossimo capitolo che finalmente, a percorso ormai quasi concluso, abbandonerà l'aspetto strettamente testuale e cercherà di operare confronti tra i contenuti di Dionigi e ciò che, necessariamente, doveva accadere intorno a lui mentre scriveva.

4.3.4. *Tucidide*

Scegliamo un passo (*AR* 8.5-8) dall'imitazione assai scoperta, forse proprio per questo tra i più noti di imitazione tucididea [269], che riguarda il discorso con cui Coriolano esule cerca asilo presso i Volsci e giustifica davanti a loro, che sono stranieri rispetto a lui, la propria vicenda politica. Si osserva soprattutto come Dionigi, nella sua prassi imitativa, parte da un'imitazione precisa e scoperta, poi però la incrocia con altre, in modo da offrire uno spettro assai complesso di rimandi.

Dionigi si riconduce ad un importante luogo tucidideo (Thuc. 6.89-92), nel quale l'autore ateniese fa pronunciare ad Alcibiade, giunto a Sparta come richiedente asilo, un discorso assai intenso che, tra l'altro, riguarda lo

[268] Questa è una differenza fondamentale rispetto alle tesi del Περὶ ὕψους, che invece sembra proporre proprio questo, quando dice (1.4): οὐ γὰρ εἰς πειθῶ τοὺς ἀκροωμένους αλλ' εἰς ἔκστασιν ἄγει τὰ ὑπερφυᾶ. In Dionigi non esistono ὑπερφυᾶ, le emozioni rimangono all'interno della 'natura umana' e agitarle serve per stimolare le persone agli ἔργα. In questo senso commenta anche Donadi 1991, 35-37 e 1986, 42-63 part. 50.

[269] Come tale citato nella sua *Introduzione* da Page 1960, XVIII; Flierle 1890, 47; Schwartz 1905, 938. Per altro, J. Frierle dimostra come lo stesso passo di Tucidide sia stato utilizzato da Dionigi anche altre volte, ad esempio a *AR* 3.7; 4.77; 6.59. Cf. Frierle 1890, 33 e 50.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

storico personalmente, dato che anche lui, come il suo personaggio, è esule a Sparta [270]. Nel suo discorso, il personaggio tucididеo deve giustificare la propria doppiezza in due sensi. Da un lato, egli era fino a poco prima nemico degli Spartani e ora cerca il loro aiuto; dall'altro, egli tradisce la patria ateniese che a sua volta lo ha bandito. Una situazione dunque di alta tensione, in cui per altro il dilemma psicologico deve coniugarsi con alcune notizie pratiche, che pure lo storico sa di dover dare. Tucidide deve infatti comunicare quale strategia Alcibiade intenda suggerire a Sparta (intervento in Sicilia, conquista di Decelea). Allora lo storico divide il discorso in due parti distinte. Nella prima approfondisce il dramma umano del personaggio, nella seconda spiega la strategia geopolitica da lui suggerita. È ovvio che Dionigi non avrebbe potuto imitare la seconda parte, che riguarda nello specifico la Guerra del Peloponneso. Può però lasciarsi ispirare dalla prima parte (Thuc. 6.89.1-6), perché essa fornisce dei termini e dei valori che gli interessano.

La costruzione argomentativa del discorso di Coriolano richiama da vicino quella di Alcibiade in Tucidide. C'è prima l'appello ai sentimenti civili che comprende, come in Tucidide, anche qualche importante riflessione politologica e poi una parte pratica, dove Coriolano spiega come sia possibile sconfiggere i Romani. È pertanto innegabile che l'autore, mentre scrive, ha in mente l'Alcibiade di Tucidide già solo da questa struttura. Ciò nonostante, in che cosa consista concretamente la prassi imitativa, bisogna intendersi. Le espressioni sono diverse e il senso del discorso in Dionigi è talvolta addirittura rovesciato, piegato a fini del tutto opposti. Un caso eclatante di questo rovesciamento lo abbiamo nella seguente frase gnomica, che vale la pena mettere a confronto, come esempio che valga per tutti:

> τοῖς γὰρ τυράννοις αἰεί ποτε διάφοροί ἐσμεν· πᾶν δὲ τὸ ἐναντιούμενον τῷ δυναστεύοντι δῆμος ὠνόμασται. [Tuc. 6.89.4]

> δήμῳ τύραννος οὐδεὶς πολεμεῖ μετὰ τῶν ἀρίστων συστάς, ἀλλὰ τἀναντία μετὰ τοῦ δήμου τὸ κράτιστον ἐκ τῆς πόλεως ἀναιρεῖ μέρος. [*AR* 8.6.2]

L'osservazione di Tucidide torna in Dionigi anche per ordine sintattico dei suoi κῶλα, le principali parole chiave (τύραννος, δῆμος) sono le stesse, ma il senso in Dionigi è volutamente opposto. Invece di esaltare la lotta del popolo contro i propri governanti dispotici, Dionigi sottolinea che il popolo in realtà si allea con i tiranni, mentre sono invece gli ἄριστοι i veri oppositori del tiranno.

---

[270] Vickers 1989, 267-299. Più nello specifico sul *Discorso di Alcibiade*, Chlup 2005, 299-325.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

L'utilizzo della sua tecnica imitativa gli fa ottenere due scopi. Il primo è quello del significato, cioè comunicare, per bocca di Coriolano, che esiste un modo diverso di concepire la cittadinanza che non passa attraverso i giudizi popolari a maggioranza guidati da 'capi malvagi', i πονηροὶ προστάται e che, questo modo diverso, non è affatto tirannico, mentre tirannico è invece esattamente l'opposto. Il secondo è poter legittimare tale posizione, ed è per questo che sceglie di richiamare il famoso passo di Tucidide, anche se poi nel contenuto lo si rovescia addirittura. Il classicismo diventa il mezzo tecnico di legittimazione per un preciso messaggio politico.

Questo è dunque il senso più pieno dell'imitazione in Dionigi. Tecnicamente, prendere gli elementi formali e lessicali dal modello e poi ricomporli secondo quello che ritiene opportuno [271]; ma essenzialmente, veicolare messaggi politici ed etici e servirsi di quei richiami per legittimarli.

Se allarghiamo la nostra osservazione a tutto il passo, possiamo isolare le corrispondenze. Non sono poi tantissime, ma lasciano capire in che modo il rapporto tra i due luoghi sia volutamente costruito e opportunamente segnalato.

Vediamo più da vicino queste somiglianze: Alcibiade dice che il sospetto pervade le τὰ κοινὰ = Coriolano vuole difendersi ἐν κοινῷ; Alcibiade ha aiutato gli Spartani nella loro ξυμφοράν = Coriolano cerca aiuto nella propria συμφορᾶς; Alcibiade è definito προθύμου verso gli Spartani = i tribuni sono definiti πάσῃ σπουδῇ καὶ προθυμίᾳ contro Coriolano; Alcibiade si è rivolto a Mantinei e Argei = Coriolano si poteva rivolgere ai Latini e alle ταῖς νεοκτίστοις; Alcibiade invita gli Spartani τοῦ ἀληθοῦς σκοπῶν = Coriolano invita ad osservare le αἰτίας ἀληθοῦς; Alcibiade si vanta che egli ξυμπαρέμεινεν ἡ προστασία ἡμῖν τοῦ πλήθους = Coriolano dice che il popolo si è rivolto ai πονηροῖς χρησάμενοι προστάταις; Alcibiade dichiara di aver δικαιοῦντες ἐν ᾧ σχήματι = Coriolano dichiara che quasi poteva farcela «a non far male a nessuno», μοι περιῆν τοῦ μηδὲν ἀδικεῖν e spiega questo proprio descrivendo le procedure di voto, che appunto fanno parte dello σχῆμα πολιτείας.

Messi tutti insieme e coordinati tra loro, in una costruzione che è un evidente ricalco, il rimando si evidenzia subito, non poteva sfuggire a lettori i quali senz'altro conoscevano i discorsi di Tucidide in modo molto approfondito. Ma bisogna altrettanto immediatamente aggiungere che tale rimando presenta poi, a livello di contenuto, una notevole dose di contrasto con il modello e che anzi il rimando serve soltanto come veicolo di un messaggio che non trova sempre diretti confronti nel Tucidide originale.

---

[271] Flierle 1890, 84; Ek 1942, 154, il quale ultimo si esprime, in termini quasi freudiani, di «Impuls der Reminiszenz» e di «Widerstand».

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Il punto non è però solo l'invenzione rispetto all'imitazione, ma è comprendere, una volta chiarito da dove essi vengano, in che direzione si risolvono certi contrasti tra modello e sua rielaborazione. Il paragone con l'Alcibiade di Tucidide non serve solo per un manieristico sfoggio di abilità retorica, ma per valorizzare un ragionamento politologico: la legittimità dell'opposizione a una politica dove il popolo sia unico sovrano degli eventi, motivare la necessità di dover trovare un'altra base condivisa su cui fondare la «comunità», che non si rifugi soltanto nel voto popolare.

Il rimando a Tucidide non è il solo di cui Dionigi si serve in questo luogo. Dionigi chiama infatti in causa anche «poveracci e senza dimora», θῆτες καὶ ἀνέστιοι «i quali attentano alla vita di quelli, buoni e giusti, che vogliono invece salvare la società» [272].

Si apprezza in questo punto anche l'abilità con cui Dionigi incrocia più derivazioni testuali. L'autore infatti non può derivare tale elemento da Tucidide, che mai si riferisce al δῆμος o al πλήθος chiamandoli θῆτες per disprezzarli. L'autore attico utilizza la parola θῆτες solo una volta [273], in un'accezione tecnica e tutt'altro che dispregiativa, per indicare i «marinai addetti alle navi». La definizione di θής, θητός viene in effetti dal lessico politologico ateniese [274], ma non riveste un senso necessariamente dispregiativo. La distinzione per classi sociali è in effetti definita da Platone e Aristotele [275], senza però alcun disprezzo sociale.

Inoltre, in nessun caso il θής è mai ἀνέστιος. Questo secondo termine, che indica la mancanza di fissa dimora, rimanda a un proverbio omerico:

> ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιός ἐστιν ἐκεῖνος
> ὃς πολέμου ἔραται ἐπιδημίου ὀκρυόεντος. [*Il.* 9.63-94]

Questo proverbio è anche citato da Aristotele [276], il quale lo usa per descrivere l'uomo ἄπολις, che rifiuta di unirsi a una città e che, per questo solo fatto è, lui sì, disprezzabile, «misero per natura» διὰ φύσιν φαῦλος e «sempre pronto a polemizzare» πολέμου ἐπιθυμητής, o anche «slegato, come una pietruzza sul selciato» ἄζυξ ὢν ὥσπερ ἐν πεττοῖς. Secondo Polibio [277] lo stesso proverbio lo citava anche Timeo. Ma sia chiaro che né Timeo né Aristotele

---

[272] *AR* 8.6.2: ἐν ᾧ πλέον ἔχειν ἔμελλον οἱ θῆτες καὶ ἀνέστιοι καὶ τοῖς ἀλλοτρίοις ἐπιβουλεύοντες βίοις τῶν ἀγαθῶν καὶ δικαίων καὶ τὰ κοινὰ σώζεσθαι βουλευμένων.

[273] Thuc. 6.43: θῆτες ἐπιβάται τῶν νεῶν.

[274] Non è questa la sede per dilungarsi sulla complessa problematica che ruota intorno al ruolo partecipativo dei teti attici. Cf. Bravo 1991-1993, 69-97; Németh 2005, 321; 328; Sinclair 1988, 107 n. 5.

[275] Plat. *Pol.* 290a e da Arist. *Const. Ath.* 7.3 e *Pol.* 1278a.

[276] Arist. *Pol.* 1253a.5.

[277] Pol. 12.26.4.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

legano questo uomo apolide al θής. Questo collegamento non c'è nella politologia classica [278]. Dionigi non si limita, per altro, a dire che i «teti» sono privi di dimora, dice anche che essi «attentano alla vita di quegli onesti, i quali ambiscono a salvare lo stato». Una affermazione assai forte, anche se attribuita all'ira degna di un Coriolano. Se infatti la si attribuisce ai tribuni, essi non sono certo definibili come 'teti'; se invece la si attribuisce al popolo minuto in generale questi altri, per come nel racconto ci viene tramandato, condannano Coriolano ma l'accusa non viene da loro, per cui non sono essi ad attentare alla vita politica del senatore. Dionigi sta quindi facendo riferimento a una teoria sociale che non ha a che vedere con lo specifico della questione da lui trattata e che non deriva da alcun modello greco.

Essa rimanda piuttosto allo scenario sociale delle orazioni ciceroniane (ben diverso è invece inteso il *populus* nel *de Re publica* [279]), dove spesso i votanti sono composti da *perditissimi cives, abiecti homines et perditi* [280], o da *multitudinem hominum ex servis, ex conductis, ex facinerosis, ex egentibus congregatam* [281]. Il decreto sul rientro in patria di Cicerone, che generalizzava un provvedimento il quale serviva in realtà solo per lui, era dedicato a *omnes qui rem publicam salvam esse vellent*, esattamente uguale a δικαίων καὶ τὰ κοινὰ σώζεσθαι βουλομένων che troviamo in Dionigi. E sempre nella orazione *De domo sua* [282], Cicerone riporta il caso di Fidulio, schiavo di Clodio, il quale per sostenere la legge che comminava l'esilio si era ridotto *propter inopiam tecti in foro pernoctasset* (quindi è ἀνέστιος) e aggiunge poco oltre che quel giorno c'erano nel Foro *centum Fidulii*.

Richiami come questi in Dionigi non sono da intendersi, ovviamente, come riferimenti precisi a un contesto. Più che paragonare Coriolano con l'esiliato Cicerone, simili richiami sono piuttosto testimonianze di allusione a una cultura, della quale Dionigi vedrà poi di suggerire un superamento, che risente ancora del dibattito sociale e politico dell'ultima repubblica. In quella prospettiva, il *populus*/δῆμος è associato all'indigenza e all'irrazionalità, fino al punto, come abbiamo visto, che gli ἀργότατοι τῶν πολιτῶν manipolano la leadership (πονηροῖς χρησάμενοι προστάταις).

---

[278] Si veda anche il cosiddetto Vecchio Oligarca 1.5 e 1.9. I poveri sono esecrati solo quando vanno contro la legge, ma non costituiscono di per sé un partito eversivo, apolide e anti-urbano. Riconosce piuttosto l'autore di IV secolo che (1.8): ὁ γὰρ δῆμος βούλεται … ἐλεύθερος εἶναι καὶ ἄρχειν. Cf. Cataldi 2000, 75-102. Per la messa i rimandi a un contesto 'democratico' nel Vecchio Oligarca, Faraguna 2011, 73-97 part. 78: «la 'giustizia' su cui l'anonimo ripetutamente insiste […] deve essere quella 'democratica' del 'popolo'».

[279] Su tale discrepanza, Kuehnert 1989, 432-441. Sull'indomabilità dei *populares*, Classen 1992, 19-47 part. 32 e Kelly 2006, 110-124.

[280] Cic. *Mil.* 25; 47.

[281] Cic. *Dom.* 89.

[282] Cic. *Dom.* 79-80.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

In linea con questo approccio, Dionigi raffigura il leggendario Coriolano che, rivolto al popolo dei nemici Volsci, come Alcibiade non più traditore, ma propugnatore di una nuova visione politica, pare quasi parlare latino quando esalta l'opera di «tutti quanti i più insigni senatori che si sarebbero mobilitati e ci avrebbero pensato loro affinché deponessero la loro boria quelli che intendono sovvertire la *res publica*» [283]. Il clima è quello di *Cat.* 4.6.13, o di *pro Mil.* 9.24, in cui tra plebe e dirigenza esiste un muro invalicabile, il quale porta a un atteggiamento periodicamente difensivo e castale degli *optimi*. Un clima, insomma, da tarda repubblica, che è voluto da Dionigi, ovviamente, perché poi bisognerà trovare una soluzione a tale clima, cioè un nuovo patto sociale, il quale sappiamo che secondo Dionigi è stato effettivamente raggiunto già nell'antichità, a tutto vantaggio dei posteri augustei, che dovranno soltanto riscoprirlo.

Torniamo però alla relazione tra Dionigi e Tucidide. Abbiamo visto che l'imitazione è per l'autore di Alicarnasso concetto assai ampio ed elastico. Esso viene applicato non nel senso di ripetere il modello, quanto di richiamarlo con allusioni e stilemi espressivi, in funzione del proprio messaggio, il quale contraddice il modello quasi a ogni passo. Abbiamo però visto anche quale direzione prenda il messaggio e che è questo a guidare la scelta dell'imitazione e del suo rimaneggiamento. L'imitazione si fa quindi sapiente e raffinato strumento comunicativo.

4.3.5. *Ἐλευθερία: Dionigi e il pessimismo tucidideo*

Quella che abbiamo evidenziato è una tecnica comunicativa. Si tratta, in sostanza, di prendere spunti lessicali e fraseologici da rimescolare. Cosa avviene però, nel contempo, da un punto di vista simbolico? Questa domanda può essere utile, nella misura in cui riflettiamo a come Dionigi legge Tucidide alla fine del I sec. a.C., perché restituisce il modo di pensare di chi legge e interpreta. Tucidide va considerato non solo come l'autore della *Guerra del Peloponneso*. Dionigi è di ciò pienamente consapevole, perché lo dice esplicitamente nel *de Thucydide*, quando descrive perfettamente cosa Tucidide intenda per «utilità» ὠφέλιμον, con citazione diretta dell'autore attico: «una conoscenza durevole è più conveniente da leggere che non la contesa sulle informazioni» [284].

---

[283] *AR* 8.5.5: ἅπαντες μὲν οἱ τῆς βουλῆς προεστηκότες ἤχθοντο καί, ὅπως παύσωνται τῆς ὕβρεως οἱ [5] κινοῦντες τὴν πολιτείαν, σκοπεῖν ἠξίουν.

[284] *de Thuc.* 8.334 = Thuc. 1.22.4: κτῆμά τε ἐς αἰεὶ μᾶλλον ἢ ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα ἀκούειν ξύγκειται.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Mettiamo da parte il contesto preciso, quello che riguarda il commento ai cosiddetti 'logografi'. Quando Dionigi cita questa frase, sta cogliendo un aspetto assai puntuale che riguarda le intenzioni generali di Tucidide, indipendentemente dal suo argomento. Sta legittimando e condividendo la predisposizione alla «utilità» ὠφέλεια e alla «visione» πρόνοια, anche quest'ultima perfettamente definita dall'ateniese, dato che dedica la sua opera a coloro «che vogliono comprendere la 'saggezza' contenuta nelle cose avvenute e quante ve ne saranno di future, dato che esse si compiono simili, soggette come sono alla condizione umana» [285].

Non si può affermare che Dionigi 'imita Tucidide' senza subito segnalare *cosa* egli sceglie di mettere in risalto, che non riguarda soltanto l'ordine delle parole, il lessico, o la disposizione della materia narrativa: riguarda il modo di pensare alle «azioni compiute», in ordine alla loro rilevanza per quella che anche lui considera «tutta la riflessione sull'uomo» affinché «si comprenda ciò che discende dai fatti» [286].

Non è allora inopportuno, per chi studia l'autore augusteo, interrogarsi su come Tucidide organizza almeno alcuni aspetti di quello che chiama «ciò che riguarda l'uomo» τὸ ἀνθρώπινον, dato che non sfugge a nessuno dei due studiosi. Al contrario, per descrivere l'importanza di Tucidide, il nostro si esprime così:

> Si deve dare atto a quest'uomo [Tucidide] che, se non proprio rispetto a tutti i filosofi e retori, senz'altro alla maggior parte di essi egli ha riservato la massima visione (πρόνοια) sulla verità, quella che io ritengo la vera sacerdotessa della storia. Ai fatti non ha mai aggiunto o tolto nulla che non fosse giusto, non ha abusato della sua scrittura, l'ha sempre tenuta sotto controllo, perché la sua scelta si conservasse sempre senza macchia, purificata da ogni disprezzo, piuttosto che adulazione, specie poi riguardo alle intenzioni dei più illustri personaggi. [*de Thuc.* 8.334] [287]

Non bisogna fraintendere l'ampiezza della «verità» in Dionigi. Non si tratta soltanto di rispettare le fonti, o raccontare i fatti nel dettaglio. Appena

---

[285] Thuc. 1.22.4: ὅσοι δὲ βουλήσονται τῶν τε γενομένων τὸ σαφὲς σκοπεῖν καὶ τῶν μελλόντων ποτὲ αὖθις κατὰ τὸ ἀνθρώπινον τοιούτων καὶ παραπλησίων ἔσεσθαι, ὠφέλιμα κρίνειν αὐτὰ ἀρκούντως ἕξει. Esattamente la stessa prospettiva di *AR* 11.1.3-4 a proposito della πανθελεῖ θεορία.

[286] *AR* 11.1.3: ἔργα πραττόμενα … διάνοια παντὸς ἀνθρώπου … ὅσα παρακολουθεῖ τοῖς πράγμασι, διδαχθῆναι.

[287] *de Thuc.* 8.334: μαρτυρεῖται δὲ τῷ ἀνδρὶ τάχα μὲν ὑπὸ πάντων φιλοσόφων τε καὶ ῥητόρων, εἰ δὲ μή, τῶν γε πλείστων, ὅτι καὶ τῆς ἀληθείας ἧς ἱέρειαν εἶναι τὴν ἱστορίαν βουλόμεθα, πλείστην ἐποιήσατο πρόνοιαν, οὔτε προστιθεὶς τοῖς πράγμασιν οὐδὲν ὃ μὴ δίκαιον οὔτε ἀφαιρῶν, οὐδὲ ἐνεξουσιάζων τῇ γραφῇ, ἀνέγκλητον δὲ καὶ καθαρὰν τὴν προαίρεσιν ἀπὸ παντὸς φθόνου καὶ πάσης κολακείας φυλάττων, μάλιστα δ' ἐν ταῖς περὶ τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν γνώμαις.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

poco prima egli ha affermato che: «la conoscenza del vero serve a fare apparire con chiarezza (φανερόν) il senso della vita (τέλος βίου)» [288]. Quando, allora, Dionigi si appella ad «opere indagatrici della verità» [289], non è più possibile pensare solo ai cosiddetti 'errori' da evidenziare. Si allude invece al continuo confronto con il portato più profondo, sincronico, dell'indagine sulla realtà. Gli 'errori' di Tucidide verranno pure segnalati, ma sono un aspetto superficiale, circostanziato. A Dionigi, di Tucidide, interessa piuttosto altro: nella sua opera retorica egli dissimula la sua stessa profondità di analisi, probabilmente per motivi didattici. E, visto che si comprende l'oggetto di tale dissimulazione appunto negli aspetti sin-cronici della concezione tucididea, proseguiremo illustrandone alcuni.

Tucidide infatti interpreta una propria «visione» πρόνοια sulla realtà. Alcuni valori più di altri possono interessare Dionigi. Qui ci limiteremo all'esempio della «libertà». La ἐλευθερία, per Tucidide, si esprime, contrapposta alla δουλεία «schiavitù» nel senso del sottrarsi ai condizionamenti. È una condizione collettiva: le città sono «libere» quando possono darsi le leggi da sole. Un esempio tipico di rivendicazione di «libertà» in Tucidide è quello di Potidea. I suoi abitanti protestano di fronte agli Spartani, perché dagli Ateniesi «sono resi schiavi, privati della libertà» [290]. Essi si sentono condizionati, perché pagano un tributo e non possono allearsi con chi vogliono loro.

A un primo sguardo si direbbe che tale condizione è descritta come invidiabile, da conseguire per tutti. Ma in realtà per lo storico non è proprio così, per un motivo preciso e cioè che la condizione di «libertà» come «autonomia» – così la descrivono i suoi Potidesi – per Tucidide rivela anche un risvolto inquietante.

Esso emerge con chiarezza durante il famoso *Discorso di Pericle*. Anche lui attribuisce agli Ateniesi la qualità di vivere su una «terra libera grazie al proprio merito» χώραν ἐλεύθεραν δι' ἀρετὴν e intende appunto questo: «la città più autonoma (αὐταρκηστάτην) di tutte, in guerra come in pace» [291]. Su punti come questo si impernia quello che comunemente i moderni chiamano 'pessimismo' tucidideo. Infatti, il Discorso va letto nella sua interezza e confrontato con i fatti cui gli Ateniesi del discorso di Pericle stanno per

---

[288] *de Thuc.* 3.329: τῆς φιλοσόφου θεωρίας σκοπός ἐστιν ἡ τῆς ἀληθείας γνῶσις, ἀφ᾽ ἧς καὶ τὸ τοῦ βίου τέλος γίνεται φανερόν.

[289] *deThuc.* 3.328: γραφὰς θεωρητικὰς τῆς ἀληθείας.

[290] Thuc. 1.69.1.

[291] Thuc. 1.124.1, si veda anche 1.144. Per il concetto di 'libertà' in Tucidide, Dmitriev 2011, 23, per quanto nell'ottica del paragone con tempi posteriori. Per la differenza tra ἐλευθερία e αὐτωνομία, cf. Bickerman 1958, 313-343. Più recente Janik 2003, 11-20.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

andare incontro nel racconto. Essi sembrano i più gloriosi e liberi a pensare così: ma tra breve che fine faranno?

Lo storico fa tracciare a Pericle un quadro grandioso della sua città, ma proprio allora comincia a delinearsi l'altra faccia, quella 'oscura' cui la voglia di «libertà» può condurre. Si osservi infatti come sempre Pericle descrive le proprie relazioni con gli altri:

> 4. Del resto, noi restituiamo a molti secondo i meriti. I favori non ci piace tanto riceverli quanto acquisire amici facendone. Certo, quanto più uno è pronto a elargire benefici, tanto egli si salva, vantaggio che gli deriva dal bene che ha fatto. Mentre invece indebitarsi è stupido, quando si sa che non per un favore, ma per un vantaggio si pratica la virtù. 5. Perciò noi, quando uno ci aiuta non esitiamo a beneficarlo, guidati più dall'interesse che dalla fiducia nella libertà. [*de Thuc.* 2.40.4-5] [292]

Il punto di fondo che Tucidide cerca di illuminare, mettendo a confronto Ateniesi e gli altri popoli è che per gli Ateniesi – e per qualsiasi popolo «libero» – non esiste rapporto convergente con gli altri [293]. Da un lato, essere «liberi» pone i popoli che lo sono in condizione di non dipendere da nessuno. Però, nella relazione con gli altri, se si scambiano favori, è ovvio (per Tucidide) che qualcuno si avvantaggia, qualcuno ci rimette. Lo scambio è utilitario, ma anche mai perfettamente equilibrato.

Pericle di questa condizione se ne fa un vanto, pensa che lo 'squilibrio' nei rapporti penda sempre dalla parte di Atene, sarà sempre lei a detenere il «potere» ἀρχή: ma ne è altrettanto convinto anche Tucidide? C'è da escluderlo, dato l'esito della guerra. Tucidide è magistrale nell'affermare argomenti, spendere affermazioni sui valori, per negarne poi l'efficacia negli eventi: non andrà forse meglio agli Spartani, ma senz'altro gli Ateniesi non figurano come eroi positivi, tali da convalidare l'incoraggiamento di Pericle [294]. Si osservi poi il lessico, anche solo sotto forma di accumulo: ἀρετή χάρις σῴζειν λογισμός ἐλευθερία πίστις. Si tratta dell'identico lessico, più o meno ricomposto insieme nello stesso modo che troviamo in Dionigi, a proposito della relazione tra patrizi e plebei. Quando si discute di 'imitazione', occorre tenere anche nel conto che il 'simbolico' di riferimento può

---

[292] Thuc. 2.40.4-5: [4] καὶ τὰ ἐς ἀρετὴν ἐνητιώμεθα τοῖς πολλοῖς· οὐ γὰρ πάσχοντες εὖ, ἀλλὰ δρῶντες κτώμεθα τοὺς φίλους. βεβαιότερος δὲ ὁ δράσας τὴν χάριν ὥστε ὀφειλομένην δι' εὐνοίας ᾧ δέδωκε σῴζειν· ὁ δὲ ἀντοφείλων ἀμβλύτερος, εἰδὼς οὐκ ἐς χάριν, ἀλλ' ἐς ὀφείλημα τὴν ἀρετὴν ἀποδώσων. [5] καὶ μόνοι οὐ τοῦ ξυμφέροντος μᾶλλον λογισμῷ ἢ τῆς ἐλευθερίας τῷ πιστῷ ἀδεῶς τινὰ ὠφελοῦμεν.

[293] Appunto appellandosi a tale parità, la ἐλευθερία πιστή (Thuc. 3.12.1), da Pericle vilipesa, viene invece avanzata dai Mitilenesi per farsi proteggere dagli Spartani.

[294] Analogo incoraggiamento alla guerra da parte di Pericle si trova a Thuc. 2.60-64.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

in tal senso offrire ancora più spunti che dei richiami concreti. Quanto poi al contenuto della relazione di debito, non è in Tucidide espressa esplicitamente, ma il contesto è assai affine, quando si parla di «restituzione» e di «interesse».

In Tucidide la ἐλευθερία, quando ricade nello scambio non perfettamente equilibrato, è potenzialmente legata alla ἀρχή, che è un altro tema caro a entrambi gli scrittori. Un altro discorso di Pericle in particolare rispecchia perfettamente la posizione che più volte l'autore attribuisce ai suoi Ateniesi:

> 1. Dovete pensare che qui non si discute di schiavitù o libertà soltanto, ma del venir meno del vostro potere, del rischio cui andate incontro mentre esso dura. 2. Non potete cederlo. Se pure qualcuno, per paura del presente, trovasse il coraggio nella neutralità, sarebbe per voi come per la tirannide: assumerla può sembrare iniquo, ma anche trattenersene potrebbe essere rischioso. 3. Chi convincesse gli altri a far questo finirebbe con l'annientare la città, anche qualora riusciste a rimanere autonomi. Chi rimane neutrale non si salva, se non rimane orientato all'azione. Non gli giova nemmeno se la sua città mantiene il potere. Se poi è già dipendente, allora senz'altro finirà in schiavitù. [Thuc. 2.63.1-3] [295]

In Tucidide con la «libertà» non si rimane mai in equilibrio: essa si deve poi rovesciare nel «potere» e nei «meriti», che per lo storico non possono che essere militari. L'orizzonte in cui ci stiamo andando a collocare è lo stesso del *Discorso di Romolo*, nel quale il re faceva rientrare la ἐλευθερία e il «potere sugli altri» ἄλλων ἀρχή tra i «massimi vantaggi per gli uomini» [296]. Ma Pericle esalta, nella egemonia, anche una condizione di isolamento che si rivelerà controproducente, compresa una nemmeno tanto celata apologia della tirannide, cui Tucidide indulge, perché la preferirebbe, piuttosto della rovina che sta per raccontare.

In Dionigi il contesto è invece del tutto ottimista. Romolo convince il suo uditorio che il «potere sugli altri» si guadagna con l'efficace azione organizzatrice e mediatrice non certo di un tiranno, ma di un «saggio

---

[295] Thuc. 2.63.1-3: [1] τῆς τε πόλεως ὑμᾶς εἰκὸς τῷ τιμωμένῳ ἀπὸ τοῦ ἄρχειν, ᾧσπερ ἅπαντες ἀγάλλεσθε, βοηθεῖν, καὶ μὴ φεύγειν τοὺς πόνους ἢ μηδὲ τὰς τιμὰς διώκειν· μηδὲ νομίσαι περὶ ἑνὸς μόνου, δουλείας ἀντ' ἐλευθερίας, ἀγωνίζεσθαι, ἀλλὰ καὶ ἀρχῆς στερήσεως καὶ κινδύνου ὧν ἐν τῇ ἀρχῇ ἀπήχθεσθε. [2] ἧς οὐδ' ἐκστῆναι ἔτι ὑμῖν ἔστιν, εἴ τις καὶ τόδε ἐν τῷ παρόντι δεδιὼς ἀπραγμοσύνῃ ἀνδραγαθίζεται· ὡς τυραννίδα γὰρ ἤδη ἔχετε αὐτήν, ἣν λαβεῖν μὲν ἄδικον δοκεῖ εἶναι, ἀφεῖναι δὲ ἐπικίνδυνον. [3] τάχιστ' ἄν τε πόλιν οἱ τοιοῦτοι ἑτέρους τε πείσαντες ἀπολέσειαν καὶ εἴ που ἐπὶ σφῶν αὐτῶν αὐτόνομοι οἰκήσειαν· τὸ γὰρ ἅρπαγμον οὐ σῴζεται μὴ μετὰ τοῦ δραστηρίου τεταγμένον, οὐδὲ ἐν ἀρχούσῃ πόλει ξυμφέρει, ἀλλ' ἐν ὑπηκόῳ ἀσφαλῶς δουλεύειν.

[296] *AR* 2.3-6.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

e giusto» sovrano. Grazie a questa, «libertà» e «dominio» non mettono i popoli in conflitto tra loro, sì da rendere la libertà dell'uno la schiavitù dell'altro [297]. Il potere verrà legittimato dalla sua efficacia, non dalla sola autoevidenza. Ma tanto più perché esistono queste differenze tra Romolo e Pericle, tanto più anche giova osservare quanto Dionigi e Tucidide sono esattamente sulla stessa frequenza di pensiero: la discussione verte in entrambi su «libertà» e «dominio». Dopodiché, Dionigi rimane quasi sempre interprete elogiativo dei suoi eroi romani, mentre Tucidide, al contrario, periodicamente rovescia in pessimismo l'entusiasmo dei suoi personaggi e, in questo modo, ripudia come protervia la prosopopea su un imperialismo basato a parole sulla «libertà», ma in realtà sulla forza.

Il testo dimostra quanto Tucidide non condivida affatto il discorso di Pericle su molti punti, *soprattutto* sul parallelismo tra «libertà» e «potere». Nel corso della sua opera fa di tutto per convincere il lettore che la prospettiva – potremmo definirla da 'spazio vitale' – per cui bisogna, per garantire la propria libertà, condizionare quella altrui, è dannosa a chi la pratica. Questa posizione pone qualche interrogativo in ordine alla sua 'imitazione' presso Dionigi. In effetti, Dionigi non rifugge dal parallelismo: 'tanta libertà tanto impero'. Anzi, come vedremo più avanti, la avalla persino, introducendo l'elemento del controllo fisico nel κατὰ ὅπλων, che in Tucidide è respinta senza appello dalla posizione sul «crudele» *Dialogo dei Meli*. Per l'autore ateniese, infatti, la ἡγεμονία ateniese (pur conquistata in nome della «libertà») si rivela controproducente, massime quando si realizza con le armi.

Dionigi riesce, qui come altrove, a risolvere alcune aporie degli scrittori che pone mano ad imitare. Tucidide qui ne presenta una che potremmo descrivere come segue. Come si può ritenere veramente «libero» un oggetto che rifiuta di farsi condizionare dagli altri in senso assoluto? Tucidide dà l'impressione, infatti, di biasimare la tendenza – spesso attribuita agli Ateniesi – a rescindere o violare i «trattati» σπονδαί [298] che vigono tra le varie città-stato. Salvo poi far rivendicare ai suoi personaggi la violazione dei trattati come epifenomeno della stessa «libertà» ἐλευθερία: li violano, dicono loro, per sentirsi finalmente «liberi».

Tucidide assume quindi una posizione controversa, persino psicologicamente tormentata, rispetto al concetto di «libertà». Dionigi appare influenzato dalla concezione tucididea del «potere», ma anche se egli lo

[297] Evidente questo senso in Thuc. 3.45.6. Nel discorso dell'alleato della piccola Eucrate al generale Cleone, l'alleato porta l'ateniese a riflettere che ormai, nella lega, tocca fare torto o patirlo e allora usa anche lui l'espressione in senso oppositivo: ἐλευθερίας ἢ ἄλλων ἀρχῆς. Stessa espressione, ma senso rovesciato rispetto a Pericle. Segno ancor più che Tucidide non condivide affatto le idee di Pericle.

[298] Thuc. 1.23.4.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

concepisce realizzato «con le armi», il potere deve in lui riflettersi nella «intelligenza» φρόνησις e nella «sapienza» σοφία di chi lo regge [299]. Per Tucidide i Greci (tutti quanti, non solo gli Ateniesi) sono un popolo il cui «potere» deriva solo dalle tasse estorte ai sudditi [300], senza alcun ulteriore approfondimento dei rapporti, né alcuna organizzazione: «siccome la terra non bastava, allora si mettevano per mare e conquistavano le isole» [301]. L'unica dimensione del «potere» che Tucidide conosce, è quella del controllo. Chi vuole essere 'potente', non deve consentire nemmeno il movimento del nemico: solo così si garantisce il «potere» [302]. La parola «intelligenza» φρόνησις non solo non è mai associata al«potere» ἀρχή, ma nemmeno è mai contemplata: invece, il suo contrario «follia» ἄνοια è nominata da Tucidide per almeno sette volte nella sua storia [303]. In Dionigi, la «virtù» ἀρετή è nel sistema romuleo definita come «vita consapevole» ἐγκρατὴς ὁ βίος e con essa «si modera il la beatitudine τὸ μακαρίον» [304]. Essa è capace di opporsi al «caso» τύχη: segnala la volontà umana che si oppone a ciò che l'uomo non può controllare. In Tucidide, invece, la «virtù» ἀρετή è l'intervento armato connesso alla «libertà» ἐλευθερία [305] e persino «l'azione che il bene della città» l'ἀγαθὸν δρᾶσαι τὴν πόλιν, con cui Pericle definisce la ἀρετή di cui ogni ateniese è chiamato a fregiarsi, si traduce in realtà in azione militare, come infine spiega più oltre nel suo discorso. La «virtù» cui esorta i figli degli Ateniesi è quella di imitare chi è caduto in battaglia [306]. Curioso sentimento per il più grande statista ateniese: se dovessimo seguire il senso comune, sarebbe questo un discorso più indicato per uno spartano. Ma Tucidide fa pronunciare a Pericle queste frasi proprio perché, da ateniese, non le condivide – allo stesso modo polemico, Platone non condivide le opinioni guerrafondaie espresse nel Primo Libro delle sue *Leggi*. Tucidide sa che il suo uditorio, rinsavito alla luce della sconfitta, non le condividerà: rievocare in questo modo le parole di Pericle, deve suscitare nostalgia mista ad amarezza. Egli vuole presentare gli Ateniesi della Guerra Peloponnesiaca come trascinati da una irragionevole foga aggressiva, perché la sua tesi è che gli

---

[299] Su questo nesso tra ἀρχή ἄλλων e φρόνησις verte la risposta del popolo a Romolo che chiede loro quale forma di governo preferiscano (*AR* 2.4.1).

[300] Thuc. 1.15.1: προσσχόντες αὐτοῖς χρημάτων τε προσόδῳ καὶ ἄλλων ἀρχῇ.

[301] Thuc. *ad loc.*: ἐπιπλέοντες γὰρ τὰς νήσους κατεστρέφοντο, καὶ μάλιστα ὅσοι μὴ διαρκῆ εἶχον χώραν.

[302] Questo è l'argomento principe che i Corciresi usano per convincere gli Ateniesi all'intervento contro Corinto: Thuc. 1.35.4.

[303] Thuc. 2.61.1: πολλὴ ἄνοια πολεμῆσαι. Così dice Pericle, eppure secondo lui la guerra bisogna farla lo stesso.

[304] *AR* 2.10.4.

[305] Thuc. 1.69.1.

[306] Thuc. 2.37.1; 45.1.2.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Ateniesi abbiano peccato di quello che lui chiama «audacia» τόλμη [307], non tanto esagerata in sé, quanto per lui priva di senso: per Tucidide la guerra si doveva fare piuttosto ai Persiani. L'autore riesce a spiegarsi quello che sente come un fallimento della civiltà soltanto inquadrando i Greci (tutti) nel flusso di una foga da accaparramento, «poiché la terra non bastava».

In questa sede non è possibile, naturalmente, diffondersi con pieno agio su tutta la complessità del pensiero tucidideo. Abbiamo soltanto lanciato qualche aggancio, poiché ciò può essere utile ad approfondire la dinamica della lettura dionigiana. Dionigi guarda attentamente a Tucidide, ne riprende il lessico valutandolo anche con adeguata profondità e ne segue i nessi fintantoché li trova utili alle proprie tesi. Abbiamo visto anche su quali punti le tesi dei due autori divergono. Ma l'argomento da noi utilizzato vale anche in un'altra direzione. Tucidide è anche autore di ciò che dissimula; insegna come fare a dissimulare con le parole, un'arte che a Dionigi piace particolarmente e che utilizza a proposito delle opinioni che attribuisce ad alcuni dei suoi personaggi – l'esempio principe è Appio Claudio – ma sulle quali è poi evidente il suo intento di dimostrare l'esatto opposto, proprio come avviene con Pericle e Nicia in Tucidide. In questo modo, la lettura crea due livelli di comprensione. In un primo ci sono i discorsi dei vari personaggi, con opinioni che paiono contrastanti. In un secondo livello, invece, i discorsi nel loro complesso si vanno a ricomporre in un unico flusso di pensiero, un organico πολιτικὸς λόγος, come a Dionigi piace chiamarlo. È appunto Tucidide ad insegnare questo a Dionigi e, del resto, non solo a lui [308].

Infine, piace senz'altro a Dionigi l'abitudine a disarticolare le parole dei personaggi, le riflessioni su di essi e i fatti. Al fondo di questa analisi, del resto in questa sede si avvalora che quello che chiamiamo 'imitazione' è un approccio culturale al modello così ampio ed eclettico che i suoi contorni possono piuttosto sfociare in un 'movimento' tra il letterario e il politico [309]. Le ragioni e i contesti di tale 'movimento', ma soprattutto su che base esso poteva pensare di avere una qualche ripercussione efficacemente politica, è ciò che andremo ad indagare nei rimanenti capitoli.

---

[307] Gli esempi potrebbero essere molti. Bastino i seguenti due: Pericle elogia con arroganza la τόλμη a Thuc. 2.62.5 e, ancora, Nicia la esibisce a discredito del nemico, ma presto da quello sarà sconfitto, Thuc. 6.68.2.

[308] Tentativi analoghi, ad esempio, li compie Diodoro, presso il quale pure il discorso come strumento che veicola un senso che non si restringe alla contingenza narrativa viene ad avere una valenza che trascende la particolare occasione. Si pensi al dialogo di Nicolao e Gilippo a Diod. 13.19-33, a proposito dei prigionieri ateniesi a Siracusa.

[309] Se ne accorge benissimo Jonge 2008, 20-25, il quale appunto prova a delimitare e descrivere una per una le figure del supposto 'circolo' dionigiano.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Parte II

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

5.
Il primo decennio (28-18 a.C.): Ottaviano come nuovo Romolo nella politica dei 'fatti'

Nei capitoli precedenti abbiamo tentato di evincere dall'analisi testuale elementi che evidenziassero la costruzione di un pensiero politologico coerente nell'opera di Dionigi di Alicarnasso. Quale che sia questo pensiero coerente, Dionigi lo suggerisce a quelli che chiama «uomini politici» πολιτικοὶ ἄνδρες. Nel seguente capitolo ci occuperemo di verificare se sia possibile far corrispondere, a questa espressione, una concreta attività, cui l'indagine teorica di Dionigi potrebbe eventualmente ricollegarsi. Non si tratta soltanto di evincere il 'contesto' culturale della attività intellettuale del nostro. Esso è stato del resto già segnalato e ampiamente indagato [1]. Si tratta piuttosto, una volta chiariti i fondamentali elementi coerenti del pensiero politico, di rinvenire eventuali agganci con la realtà storica. Essi possono far presumere un qualche contesto 'attivo' in cui tali spunti, che pur si dichiarano militanti, avrebbero potuto essere impegnati di fatto. Questo solo apparentemente esula dall'ambito dell'attività retorica. Si tratta infatti dell'ambiente più ampio sul quale essa va volta a volta ad operare. La domanda in questa sede, pertanto, è la seguente: dati i contenuti politologici espressi dai testi dionigiani, possono eventualmente riscontrarsi concreti ambiti di corrispondenza pratica degli stessi, nella realtà politica dell'ambiente?

Questa domanda, per quanto comunque interconnessa con la ricerca sul circolo intellettuale di cui Dionigi è un esponente di spicco, poggia tuttavia su una prospettiva spostata da quella. La ricerca infatti indaga su un terreno che si colloca *all'intorno* del contesto più ristretto del 'circolo let-

[1] Wiater 2011, 8-17; Jonge 2008, 25-33. Si veda anche Usher 1999, 1-26 per la retorica greca, ma nella identica prospettiva.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

terario', per cercare in quell''*intorno*' un qualche nesso concreto che possa costituire un aggancio tra elementi di realtà e la comunicazione letterraria [2].

Questo tipo di ricerca ha con il testo dell'*Archeologia* un'attinenza precisa e i presenti due capitoli 5 e 6 non dovrebbero essere considerati un libro a parte, perché servono a indagare a quali domande risponde la politologia di Dionigi. Si dimostrerà che in effetti vi sono margini di *relazione concreta* per il lessico dionigiano. Non si tratta, ovviamente, di intendere questa relazione come un immediato rimando alla realtà contingente, ma piuttosto di concepire la narrazione come il pre-testo per discutere argomenti e problemi civilistici che effettivamente proprio al tempo suo sono particolarmente in cerca di una qualche soluzione.

L'autore scrive in un momento ancora di transizione. Se da un lato si verifica il proseguimento – con altri mezzi – della vicenda pubblica repubblicana, dall'altro non mancano occasioni di dover compiere vere e proprie campagne politiche, capaci di produrre vincitori sulla base dell'appello ai 'valori' di maggior commercio nel periodo. Questi 'valori' vengono approfonditi e trovano una loro giustificazione narrativa proprio in testi come l'*Archeologia* di Dionigi. Essi vengono elaborati e ricomposti in un sistema coerente, capace di suggerire un nuovo approccio all'ordinamento civile. Perciò, v'è ragione di credere che la ricostruzione storica fosse da Dionigi davvero intesa come un manifesto assiologico e un trattato politologico. Con 'manifesto' non si intende affatto, ovviamente, che Dionigi avanzi proposte concrete al sovrano. Significa invece che la sua opera è, anche, un esempio di comunicazione civilistica e politica. La quale comunicazione civilistica e politica, ne consegue, non è annullata dal nuovo regime, ma semmai trasformata.

Da un lato è evidente – ed è stato sottolineato da molte parti [3] – che la cerchia di intellettuali cui Dionigi si rivolge è sia ristretta che 'iniziata' allo studio letterario. E tuttavia, non è ancora stata intravista la possibilità di discriminare un ulteriore passaggio: questa 'iniziazione' alla storiografia e alla letteratura classica, non è concepita come un atto chiuso, puramente riflessivo, ma esistono margini concreti di impiantare, su di essa, qualche prospettiva di 'militanza' attiva, rivolta all'esterno della propria ristretta cerchia.

Non ha infatti alcuna importanza se i membri della cerchia effettivamente non possano farsi comprendere al mondo a loro esterno – diciamo

---

[2] Sulla composizione e le dinamiche interne, più o meno scolastiche, del 'circolo', fondamentale Wisse 1995, 66-82 e 1998, 1-17, il quale distingue con nettezza le dinamiche del circolo augusteo da quelle note per il Circolo degli Scipioni.

[3] Hidber 1996, 42-43; Luzzatto 1998, 207-256 part. 240; Dihle 1977, 162-173 part. 167-168.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

pure il 'pubblico' dei lettori – con lo stesso lessico che usano tra di loro. E nemmeno ha importanza se gli uditori di più ampio raggio non avrebbero mai potuto cogliere a pieno il senso dei loro eruditi riferimenti letterari. Per la militanza culturale può anche essere sufficiente che il gruppo, per così dire, di 'avanguardia', abbia le idee chiare e precise sul da farsi. Non è tenuto, per sostenere intenzioni volte alla mobilitazione, a rendere simmetrico ciò che diffonde internamente con ciò che comunica alla cerchia più ampia. E la comprensione di un discorso può avvenire a vari livelli: non necessariamente l'ascoltatore, per pensare di aver compreso il messaggio, è tenuto a intendere il contenuto che gli viene somministrato nello stesso grado di profondità di chi quel messaggio lo costruisce. Perché chi parla sia soddisfatto dell'esito delle sue parole sugli ascoltatori, è sufficiente riscontrare in essi l'effetto emotivo (e pratico) desiderato.

Nel presente capitolo si dimostra che tale effetto emotivo nell'ascoltatore ancora è possibile tra i contemporanei di Dionigi, perché molte sono le occasioni in cui il pubblico si aspetta che l'«uomo politico» faccia valere la sua opinione in un pubblico dibattito. Tale pubblico ancora ha margini di scelta sull'oratore preferito e quale oratore prevarrà nell'agone non è di fatto indifferente alla effettiva conduzione della cosa pubblica, perché gli argomenti trattati in età augustea non sono affatto astratti e di maniera, ma ancora propriamente civilistici e politologici.

Dedicheremo perciò questi due capitoli a dimostrare che, anche sotto Augusto, esiste un consenso che continua a seguire le dinamiche comunicative tra chi parla (l'oratore) e chi ascolta (il gruppo sociale di riferimento), per trovare e giustificare soluzioni. Fissare questo aspetto pubblico della parola al tempo in cui Dionigi scrive aiuta a mettere in una luce nuova lo studio che il suo 'circolo' compie sulla letteratura politica del sec. IV a.C. e dei suoi mezzi comunicativi. Il fatto che costoro studino una letteratura di tre secoli prima di per sé non è sufficiente a dimostrare che essa sia effettivamente da intendere, per usare l'espressione di un importante critico romantico, come «poesia de' morti» [4]. Se persino noi, uomini del XXI secolo, potremmo trovare in quella letteratura ampi spunti per un attuale dibattito costituzionale o politico – non farlo è una nostra scelta – tanto più potevano farlo i contemporanei di Dionigi. Il fatto poi che ci tenessero molto agli elementi formali del discorso, o a uno studio dei testi antichi per

[4] G. Berchet, *Lettera semiseria di Grisostomo al suo figliuolo*, a cura di L. Reina, Milano 1977. Scritto nel 1816, questo testo è considerato una sorta di manifesto dell'atteggiamento 'romantico' in materia di critica letteraria. Richiamarlo nel nostro contesto potrebbe sembrare fuori luogo, eppure in essa si trovano, per così dire alle radici, quelle motivazioni che conducono ancora oggi il lettore moderno a una certa rispettosa e persino devota diffidenza nei confronti dello studio tecnico legato alla lingua.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

dedurne regole valide di comunicazione, non è pratica inusuale in nessuna epoca storica: gli esperti di comunicazione in tutte le epoche studiano prima di tutto a fondo la forma del linguaggio e solo residualmente i contenuti da trasmettere. Affermare la priorità del formale sul contenuto non è sufficiente, pertanto, per escludere un impiego effettivamente militante e politico della lingua. Per quanto possano sembrarci ostiche, proprio sulle regole linguistiche si basa gran parte dell'esercizio di persuasione politica.

I seguenti due capitoli si dedicano perciò alla politica nell'età di Augusto e servono a far comprendere che i contenuti retorici che troviamo in Dionigi potevano trovare discussione in un'attività politica, perché in definitiva questa attività sotto Augusto non è affatto arrivata al capolinea, ma al contrario trova semmai una nuova enfasi, dato che le armi finalmente vengono dismesse. L'imperatore impone dei limiti all'attività politica, in particolare le elezioni non sono più libere come prima. Ma l'attività pubblica non è fatta solo di candidati e di elezioni. Molte sono le occasioni di far sentire la propria voce, di convincere con la parola la folla più ampia, determinati settori influenti della società romana. Esistono ancora nell'età augustea dei meccanismi di pressione politica. E il lessico messo nuovamente in moto dal circolo dionigiano poteva essere utile proprio ad operare in questi settori.

Si potrebbe contestare il fatto che, in questi due capitoli, parleremo poco di Dionigi. Se però il lettore mostrerà pazienza dal vedersi allontanato dal testo dionigiano, vedrà che alla fine riuscirà ad inquadrarlo con assai migliore concretezza. Si ritroverà all'attivo una dimostrazione utile a poter affermare a buon diritto che davvero l'autore di Alicarnasso riflette sulla primitiva repubblica romana *perché* ha in mente (anche) l'agone politico augusteo, i problemi da quello suscitati. Quello che segue non costituisce quindi un secondo libro dentro il primo: Dionigi pone alcune soluzioni costituzionali in relazione dialettica con i problemi civilistici attivi al suo tempo. Esse non coincidono con ciò che l'imperatore andrà a fare, ciò nonostante Dionigi caldeggia alcune soluzioni con in mente il suo presente. Al contrario: il discostarsi delle soluzioni suggerite da Dionigi rispetto alla soluzione poi operata dall'imperatore, a fronte di una condivisa impostazione del problema, ci restituiscono un quadro del mondo intellettuale augusteo assai più pluralistico di un monolitico assenso alle pratiche in essere. Come d'altronde è già dimostrato nel caso di Tito Livio, quella di Dionigi sarà un'adesione al nuovo corso ma, per quanto in lui senza alcun intento polemico (che forse c'è piuttosto in Livio), comunque non schiacciata sulle posizioni di regime.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

5.1. «Ad pristinum»: Augusto e la res publica restituta [5]

Tra contenuti politici e pratica militante, si frappone l'ostacolo della condizione storica dell'essere quei contenuti prodotti sotto un regime di effettiva monarchia assoluta. Essa, quasi per definizione, dovrebbe escludere il principale prerequisito per una discussione politica, ovvero la «parità di espressione» παρρησία [6]. Nella sua opera storica, Dionigi stesso fa spesso riferimento a questo, che potremmo definire un prioritario valore 'democratico' [7]. Ma quale concreta possibilità ci poteva essere, nella Roma augustea, di recepire anche solo il significato di tale termine? In che misura poteva essere legittimo, come fa Dionigi, appellarsi alla παρρησία con intento dichiaratamente suggestivo e persuasivo, nel nuovo sistema?

Il 'nuovo sistema' richiede di sdoppiare la ricerca su due piani. Il primo è quello legato alle informazioni reali. L'altro riguarda come le informazioni sono state raccolte e interpretate da chi ce le ha trasmesse. Quanto al primo aspetto, per l'osservatore di oggi il periodo augusteo obbliga ad indagare prima di tutto le opere degli scrittori che quel periodo ce lo hanno tramandato. Solo in un secondo momento e comunque alla luce di quanto desunto da quelle opere, si procede poi ad avvicinare e collegare i dati del contesto materiale. Tra questi ultimi ci sono ovviamente i documenti epigrafici ed archeologici, ma anche quelle informazioni pratiche che, poiché indicano un oggetto preciso e circostanziato, non fanno temere al lettore moderno un'influenza interpretativa troppo rilevante, quindi possono essere considerati come dati di realtà oggettiva.

Per comodità di analisi, non staremo a distinguere in due parti separate del nostro rendiconto le due prospettive. Cercheremo invece di armonizzarle in un unico discorso, all'interno del quale ricorderemo le distinzioni tra i due piani, ove fosse opportuno. Il lettore tuttavia è invitato a tener

---

[5] *Leges et iura p. R. restituit* è la legenda di un *aureus* di Ottaviano del 28 a.C., descritto da Rich e Williams 1999, 169-213 e Mantovani 2008, 5-54. La legenda si coordina con Vell. 2.89.3: *Finita vicesimo anno bella civilia, sepulta externa, revocata pax, sopitus ubique armorum furor, restituta vis legibus, iudiciis auctoritas, senatui maiestas, imperium magistratuum ad pristinum redactum modum, tantummodo octo praetoribus adlecti duo*.

[6] E questo anche laddove si è tentato, almeno da parte di alcuni, di ridimensionare alquanto il carattere 'autoritario' del regime, come ad esempio Feenet 1992, 1-25; Kennedy 1992, 26-58. Il punto difficile è semmai definire la parola 'propaganda', che si pone come problematica più per i moderni che per gli antichi.

[7] Nell'*Archeologia* il termine δημοκρατία compare per 27 volte, di cui 9 nei soli Libri VI e VII, che sono appunto quelli dedicati alle lotte plebee e ai dibattiti sulla πολιτεία. Quanto al suo significato nell'opera dionigiana, ne abbiamo già ampiamente discusso nei capitoli precedenti, cui rimandiamo.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

sempre presente la distinzione. Del resto, la rilevanza del distinguere apparirà nel seguito ancora più marcata.

I resoconti dettagliati dell'età augustea che gli scrittori antichi ci hanno tramandato non sono poi così tanti. Essi ruotano ovviamente intorno alla figura di Augusto, ma non sempre con le stesse modalità.

Le linee interpretative sul periodo augusteo seguite dagli storici antichi sull'argomento specifico della vita politica di quegli anni esprimono una duplicità di tendenze. Da un lato abbiamo chi maggiormente sottolinea il potere assoluto del *princeps* e, di conseguenza, accentua la svolta rispetto al passato sotto forma di un'opposizione: *res publica* e/o *imperium*. Di questa linea fanno parte soprattutto Livio e Tacito [8], ma anche altri storici che più o meno scelgono di dipendere da Livio. Tra questi c'è l'esempio tardoantico di Aurelio Vittore, l'autore almeno di parte del *Liber Caesarum*. Costui, nel sottotitolo della sua opera monografica su Augusto, dichiara esplicitamente di voler cominciare la sua narrazione dalla fine degli *Annales* liviani. Questa fine dei libri liviani (che purtroppo non ci è pervenuta) ispirava all'autore tardoantico il seguente incipit: «Nell'anno 722mo della *res publica* il costume di Roma tornò all'obbedienza di uno solo» [9]. Sempre a Livio doveva rimandare anche il finale dell'*Epitome* di Floro. L'autore, che scrive in età adrianea, così definisce il regno di Augusto: «E così fu pace, certa e continua per l'intero genere umano. O piuttosto: fu compromesso» [10]. E così conclude sul conto del primo imperatore: «Egli, intenzionato alla pace, costrinse il nostro secolo già incline a ogni genere di male e avidità, con pesanti, severe e molteplici leggi, grazie alle quali immani gesta fu dichiarato, in eterno, *dictator* e *pater patriae*». Bisogna osservare non tanto

---

[8] Sul rapporto controverso tra Livio e il regime augusteo, per lui senz'appello monarchico, non ci soffermeremo, in quanto è già stato studiato a fondo. Solo da ultimo, si veda Ridley 2010, 68-95. Ovviamente, in questa sede le argomentazioni contestatarie di Livio non ci interessano, quanto il fatto che egli osserva il regime augusteo come una monarchia non solo diversa, ma proprio formalmente in opposizione alla *res publica* precedente. Quanto poi a Tacito, diremo qualcosa appena oltre, in questo stesso paragrafo.

[9] Aur. Vict. 1.1: *Anno urbis septingentesimo fere vicesimoque duobus etiam, mos Romae incessit uni prorsus parendi*. Il ricondursi ad un'ideologia filo-monarchica è un indiscusso carattere della posizione di Vittore, il quale innegabilmente la rivendica come soluzione alle crisi a lui più vicine, Zugravu 2012, 249-266. Ciò nonostante è innegabile che l'autore fa questo scegliendo di ricondursi agli *Annales* liviani. Stessa cosa vale per l'appello, per certi versi ormai anacronistico, al senatoriale *mos maiorum*, Briquel 2005, 49-53. Più in generale su Aurelio Vittore e il suo contesto letterario, Bonamente 2003, 85; 125; Festy 1999, 121-133.

[10] Flor. *Epit.* 2.34: *Sic ubique certa atque continua totius generis humanis aut pax fuit aut pactio … hinc conversus ad pacem pronum in omnia mala et in luxuriam fluens saeculum gravibus severisque legibus multis coercuit, ob haec tot facta ingentia dictator perpetuus et pater patriae*.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

il fatto che l'*endorsement* su Augusto sia più o meno positivo [11]. Piuttosto, occorre evidenziare come esso sia totalmente centrato sull'uomo, come se egli regnasse unico e solo, in dichiarata antitesi con il passato. Un altro a pensarla così è Tacito, per il quale quella di Augusto è una *dominatio* [12], o *potentia*, che gli eserciti romani hanno accettato solo perché «stanchi delle guerre civili» [13]. E, anche per Tacito, esiste un discrimine irredimibile tra i *tuta praesentia* e i *vetera periculosa* [14]. Di vedute identiche alle sue è l'*eques Romanus* (e forse procuratore imperiale [15]) Appiano di Alessandria, vissuto al tempo degli Antonini: «Egli mostrò alla sua patria e ai popoli tutti che non aveva bisogno né di essere scelto, né di voti, né di finzioni del genere […] sicché, dopo varie rivoluzioni, l'ordinamento dei Romani passò alla concordia e alla monarchia» [16].

La rappresentazione autocratica, per cui a Roma c'è stata la *res publica* senatoria fino ad Azio, poi l'*imperium* di un uomo solo, è particolarmente accentuata non solo in quegli autori che dipendono da Livio, ma anche in Tacito e Appiano, che non ne dipendono [17]. Dall'altro lato, però, c'è pure

---

[11] Floro ritiene Augusto un pacificatore, odia le guerre civili e traccia il destino dell'impero romano alla luce di una concezione imperialistica ed universale, Flamerie de Lachapelle 2010, 265-290. Per quanto vada forse in parte anche oltre Livio, ciò nonostante il concetto pacificatore di fondo viene senz'altro da lì, Mineo 2009, 277-289. Quello di monarca fulcro di un processo di evoluzione e maturazione piena della società come organismo, è probabilmente di origine filosofica, Havas 1994, 21-29.

[12] Tac. *Ann.* 1.3.1.

[13] Tac. *Ann.* 1.1.1: *cuncta discordiis civilibus fessa*. Sulla posizione di Tacito sul dominio di Augusto, Choitz 2013, 50-53. Sulle sue posizioni autocratiche, Levick 2012, 260-281; Ceausescu 1974, 183-198. Analogamente a quanto detto su Livio, in questa sede non ci interessa la valutazione negativa e pessimista, quanto la più neutra constatazione che quella di Augusto è consideratauna monocrazia.

[14] Tac. *Ann.* 1.2.1.

[15] Front. *Ep.* 168 H.

[16] App. *BC* 1.5.22-6.24: [5.22] ἄρχοντα ἀποφῆναι τῇ τε πατρίδι καὶ τοῖς ὑπ' αὐτὴν ἔθνεσιν ἅπασιν, οὐδὲν αἱρέσεως ἢ χειροτονίας ἢ προσποιήματος ἔτι δεηθεῖς … [6.24] ὧδε μὲν ἐκ στάσεων ποικίλων ἡ πολιτεία Ῥωμαίοις ἐς ὁμόνοιαν καὶ μοναρχίαν περιέστη. Sulla preminenza in Appiano di Augusto come unica condizione della pace, la bibliografia potrebbe essere assai vasta, dato che è uno dei pilastri ideologici di questo autore, messo in luce già a suo tempo da Gabba 1956, 1-10; 1984, 61-88; Hahn 1997, 364-402.

[17] Questa è poi l'impressione anche della gran parte dei moderni, tutti i riferimenti in Ferrary 2015, 33. Qui però non si discute su come 'noi' dovremmo valutare Augusto in ordine alla maggiore o minore autocrazia. Qui si vuole soltanto sottolineare che 'gli antichi' di prima generazione non sono *loro* tutti d'accordo sulla qualificazione non tanto dei poteri in sé concessi ad Augusto, quanto del significato complessivo da dare ad essi (se di continuità repubblicana o radicale trasformazione). Altra grande questione, separata da questa e tutta moderna, riguarda il grado di 'legittimità' con cui Augusto avrebbe preso il potere, sulla quale Flaig 2015, 81-100 propone di non rivolgerci tanto alle definizioni moderne del termine (magistrale quella di Max Weber), quanto di comprendere che, fonti alla mano, la 'legittimità' per i Romani si identifica piuttosto con una sorta di compiacente

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

chi non non condivide questa tesi. È possibile infatti delineare una seconda linea interpretativa sulla politica generale augustea, la quale cerca per così dire di smussare i toni dell'autocrazia, positiva o negativa che sia intesa.

Svetonio, ad esempio, esprime dubbi sulla autocrazia augustea. Ammette intanto che Ottaviano in sé nutrisse sentimenti assai prudenti, pur nel suo regnare da solo. Mette in risalto che l'ambizione del regnante è piuttosto concentrata nel fare il console che non il dittatore [18] e che spesso, pure quando è console, preferisce gestire allora la carica fuori Roma e che, almeno una volta, la depone quasi subito. Non ha ovviamente molta importanza che tali giustificazioni 'legittimiste' del potere augusteo appaiano a noi oggi piuttosto pretestuose. È più rilevante osservare, invece, che Svetonio argomenta così perché, ancora a un secolo di distanza dagli eventi, c'è chi crede seriamente nel progetto augusteo di *rem publicam reddere* [19]. Svetonio, infatti, crede che quel progetto (*cogitatio*, la chiama) sia reale. Si rammarica piuttosto che Augusto avrebbe, in un secondo momento, cambiato idea. Si chiede infatti se l'*eventus* (cioè come andò poi a finire), non fosse peggio della *voluntas* (l'intenzione repubblicana) [20]. E, dato significativo, individua un ostacolo alla restaurazione repubblicana non già nel *princeps*, ma piuttosto in quello che chiama l'*arbitrium plurium* [21]. Ad opinione di Svetonio, l'«arbitrio dei più» costituisce non già una realtà, ma un 'timore' del *princeps* che gli avrebbe impedito di realizzare il suo progetto repubblicano. Per questo, pensa Svetonio, il *princeps* ha assunto in un secondo momento atteggiamenti autoritari, ma all'inizio avrebbe avuto un'idea differente.

---

accettazione. In termini moderni sono questioni assai complesse (e ancora aperte), che non possono trovare qui che un veloce cenno, ma si rimanda ai contribuiti suesposti per i dettagli e la bibliografia. Citroni 2015, 239-291 fa bene a sottolineare che c'è chi, persino da vivo, ritiene Augusto un dio, però l'autore moderno si riferisce quasi esclusivamente al 'circolo di Mecenate', che non esaurisce il repertorio di scrittori del periodo.

[18] Svet. *Aug.* 26.

[19] Svet. *Aug.* 28: *de reddenda re publica bis cogitauit*. E d'altronde, Augusto stesso si concepisce a *RG* 1, tra l'altro, «creato dal popolo», *triumvirum rei publicae constituendae*, e definisce la sua azione (*ad loc.*): *rem publicam a dominatione factionis oppressam in libertatem vindicavi*.

[20] Svet. *Aug.* 28: *De reddenda re p. bis cogitavit … Sed reputans et se privatum non sine periculo fore et illam plurium arbitrio temere committi, in retinenda perseveravit, dubium eventu meliore an voluntate.*

[21] Si è segnalato spesso quanto i soldati potessero essere fondamentali nel sostegno del *princeps*. Tuttavia, si è considerato questo sostegno come scontato e quasi di facile plagio da parte del generale, ad esempio Marcone 2015, 59 cita l'opinione di Syme 1939, 7, ma non molto diversamente Veyne 1976, 539-573. Svetonio invece comunica che Augusto la pensa diversamente sull'influenza che il 'pluralismo' poteva avere, anche solo come possibilità teorica, sulle decisioni politiche.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Vediamo di spiegare meglio questa posizione di Svetonio, perché il suo discorso sarà rilevante per il nostro. L'autore discute l'opposizione terminologica *unus/plures*, dove però l'elemento dell''arbitrio' è attribuito non al primo polo (Augusto), ma al secondo. Il termine *arbitrium* non va inteso, per altro, in senso dispregiativo: lo usa in senso identico anche Augusto stesso [22]. Spieghiamo dunque l'espressione come segue. Svetonio si fa prendere dal dubbio se Augusto sia affetto da un eccessivo senso di mancanza di alternativa all'autoritarismo, un senso di mancanza che lo scrittore addebita all'imperatore come un pregiudizio: sottilmente, Svetonio glielo rimprovera. Di conseguenza, immagina Augusto come un sovrano troppo 'timido' il quale, da questo preciso punto di vista, ha tradito le aspettative ricostitutive della *res publica*, per eccessivo 'timore' dell'*arbitrium plurium*. Questo 'timore' gli avrebbe impedito di fare ciò che pure aveva dichiarato e voleva effettivamente realizzare e di cui, forse, avrebbe fatto meglio ad affrontare le pur temute conseguenze. A suo modo, quindi, condivide anche lui l'opinione già di Livio: Augusto è di fatto un monarca. Eppure, secondo il cavaliere a servizio di Traiano Augusto, almeno in un primo momento, non solo non vuole mostrarsi come un autocrate, ma la *res publica* intende effettivamente restaurarla. Proprio in questo senso, riporta pure un passaggio documentale. Esso è verosimilmente un estratto del famoso *Discorso* per una sua investitura popolare, che Ottaviano pronuncia nel dicembre del 28 a.C. al senato, ricostruito poi anche da Cassio Dione. Il passo riportato da Svetonio è possibile che sia originale [23]: breve com'è, non avrebbe avuto alcun senso ornamentale allegarlo come prova documentale, se non fosse ritenuto autentico da chi scrive. Esso recita così: «Possa la *res publica* sussistere sana e salva nei modi che le sono propri. Possa essa ottenere il frutto che le compete. Perché è questo, che io voglio: essere chiamato creatore dello stato migliore [24]. Voglio morire recando con me la speranza

---

[22] *RG* 34: *rem publicam ex mea potestate ~ in senat[us populique Rom]ani [a]rbitrium transtuli*.

[23] Dio. 53.3-10 corrisponde a Svet. Aug. 28. Data la coincidenza di alcuni argomenti, è per lo meno possibile che i due autori potessero leggere l'originale del discorso di insediamento di Ottaviano. Svetonio lo cita direttamente, Cassio Dione lo rispetta nella sostanza, ma lo rielabora secondo le proprie tendenze retoriche: Richardson 2012, 86-87; Vervaet 2004, 65 n. 110. Quest'ultimo non crede all'autenticità del discorso e, se si rimane agli stretti termini di Cassio Dione, non mancano elementi per affermarlo. Inoltre, potremmo essere di fronte non a un discorso particolare, ma a una serie di dichiarazioni pronunciate in momenti diversi, secondo un processo dinamico: del resto, Augusto si esprime spesso in termini similari in varie iscrizioni del periodi 31-29 a.C.: *ILS* 79; 81; *AE* 1977, 778. Ciò tuttavia non toglie che l'originalità augustea del passo di Svetonio è ancora possibile.

[24] Svet. *Aug.* 28: *optimi status auctor*, al di là della genericità terminologica, potrebbe essere proprio una significativa citazione ciceroniana: Cic. *Rep.* 2.18.33; 39.65, ulteriore

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

che i fondamenti da me posti rimangano saldi sulle orme di quella»[25]. Il *vestigium* cui Ottaviano sta facendo riferimento non è una καινὴ πολιτεία, perché le riforme ancora non le ha attuate. Si tratta invece della *res publica* precedente alla guerra, eventualmente da restaurarsi nella sua versione post-sillana. È quindi per lo meno possibile quello che Svetonio vuole farci credere e che, del resto, Ottaviano stesso rileva nelle *Res gestae* e nelle iscrizioni: che cioè il nuovo *princeps*, almeno nel 27 a.C., davvero nutrisse qualche aspettativa di restaurare il potere nelle forme post-sillane (s'intende anche: con un senato rinnovato nei suoi membri e sotto la sua egida arbitrale). La prova documentale addotta è per lo meno presentata da Svetonio senza intenzioni enfatiche. Svetonio pensa che l'estratto da lui riportato dimostri la reale intenzione di Augusto.

Fa eco a Svetonio anche Gaio Velleio Patercolo, altro cavaliere con ambizioni di storico. La sua testimonianza è rilevante, date le sue alte responsabilità nell'apparato imperiale augusteo: in gioventù era stato *legatus Augusti* in Pannonia, ai diretti ordini del giovane Tiberio. Così si esprime sul passaggio di regime: «Terminate dopo vent'anni le guerre civili e seppellite quelle esterne, fu fatta tornare la pace. Sopito quindi il furore delle armi, fu ristabilita la forza delle leggi, l'autorità delle sentenze, la maestà del senato. Anche la carica magistratuale fu ripristinata, proprio com'era prima. Soltanto che invece di 8 pretori, se ne sceglievano due»[26]. La battuta finale sui pretori è anche qui espressa alla maniera di prova documentale. L'autore vuole dire che la *res publica* doveva essere *ad pristinum redactam*, al punto tale che l'unico cambiamento sarebbe, con l'intento di ridurne la portata, il numero dei pretori. Ovviamente a noi non importa affatto, in questa sede, che le cose non stessero così. Velleio pensa di poterlo affermare e, proprio come Svetonio, presenta delle 'prove' d'appoggio. Velleio, come Svetonio, vuole affermare che la *res publica* sotto Augusto è stata effettivamente ristabilita *ad pristinum*, «proprio come era prima».

Dove conducono queste osservazioni sul modo in cui gli storici antichi vedono, nel suo complesso, la politica interna sotto Augusto? Conducono ad affermare che nel periodo iniziale dell'impero, gli intellettuali discutono se il cambio di regime sia o meno stato non solo autoritario, ma anche op-

---

segno di voler richiamare un autentico sentimento repubblicano, compresa la prospettiva di doverlo temperare con un arbitrato monarchico.

[25] Svet. *Aug.* 28: *Ita mihi salvam ac sospitem rem p. sistere in sua sede liceat atque eius rei fructum percipere, quem peto, ut optimi status auctor dicar et moriens ut feram mecum spem, mansura in vestigio suo fundamenta rei p. quae iecero.*

[26] Vell. 2.89.3: *Finita vicesimo anno bella civilia, sepulta externa, revocata pax, sopitus ubique armorum furor, restituta vis legibus, iudiciis auctoritas, senatui maiestas, imperium magistratuum ad pristinum redactum modum, tantummodo octo praetoribus adlecti duo.*

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

positivo rispetto a ciò che c'era stato prima. Alcuni, come abbiamo visto fare a Livio e Tacito, pensano che sia così: prima governava il senato, ora c'è un solo uomo al comando e le due modalità per loro non sono compatibili.

Non tutti, però, la pensano come Livio e Tacito. Non la pensa così Svetonio, secondo il quale ad Augusto viene meno alla fine il coraggio, ma la *voluntas* di *reddere rem publicam* sarebbe stata sincera, per quanto sarebbe stato forse meglio perseguirla con maggior coraggio. Per Velleio la *restauratio* sarebbe stata poi una effettiva realtà. Il dibattito, pertanto, è aperto presso gli stessi antichi. Ora, nessuno degli autori precedentemente citati si fa schermo di un decreto ufficiale che tutti loro dovevano conoscere assai bene, ovvero le *Res gestae* che Augusto stesso aveva fatto affiggere in tutte le città dell'impero. Svetonio stesso preferisce far riferimento al *Discorso* del 28 a.C., ma non avanza commenti su quest'altro testo, che pure al capitolo 34 esprime esattamente lo stesso concetto: «13. Nel sesto e nel settimo mio consolato (28 e 27 a.C.) avevo ormai spento ogni guerra civile. 14. Per consenso di tutti ero ormai padrone di tutto. 15. Perciò, ho trasferito al senato e all'arbitrio del popolo romano la *res publica* […]. 21. Da quel momento, sono stato superiore a tutti per *dignitas*. 22. Tuttavia, a nessuno lo ero per *potestas*: 23. non più di coloro che erano miei colleghi nella magistratura» [27]. Augusto lo chiama proprio così: *senatus populique Romani arbitrium*, lo stesso termine che usa Svetonio, per quanto quest'ultimo non citi questo passo.

Solo una volta aver chiarito che anche gli antichi stessi discutono sull'orientamento autarchico o repubblicano di Augusto [28], torniamo allora a domandarci in che termini può essere legittimo per i lettori di oggi porre la questione del potere in età augustea.

Essa non può senz'altro porsi come un dibattito analogo a quello antico. Quest'ultimo parte da un pregiudizio, da cui nessuno degli autori appena citati sa sfuggire, perché fa partire il suo ragionamento da premesse che considera indiscutibili: uno schema preciso in mente di cosa *debba* essere un sovrano, o una *res publica*. Di conseguenza, ognuno pensa che Augusto

---

[27] *RG* 34.13-22: *In consulatu sexto et septimo, postquam bella civilia exstinxeram, per consensum universorum potitus rerum omnium, rem publicam ex mea potestate in senatus populique Romani arbitrium transtuli. Quo pro merito meo senatus consulto Augustus appellatus sum et laureis postes aedium mearum vestiti publice coronaque civica super ianuam meam fixa est et clupeus aureus in curia Iulia positus, quem mihi senatum populumque Romanum dare virtutis clementiaeque et iustitiae et pietatis caussa testatum est per eius clupei inscriptionem. Post id tempus auctoritate omnibus praestiti, potestatis autem nihilo amplius habui quam ceteri qui mihi quoque in magistratu conlegae fuerunt*.

[28] Su questa presunta ambiguità le considerazioni più illuminanti sono ancora oggi quelle di Millar 1973, 50-67 = 2002, 241-270 e 1984, 37-60. Si vedano anche Tarpin 2009, 129-142; Mutschler 2008, 119-141; Eder 1990, 71-122.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

sia 'monarchico' o 'repubblicano' a seconda che egli si avvicini al proprio schema preconcetto. Gli schemi preconcetti sono elementi utilissimi per l'indagine storica, perché rivelano la mentalità degli attori. Di conseguenza, la domanda sul potere va riformulata nei seguenti termini: quali sono gli attori dell'agone politico romano in età augustea e come giocano all'interno dell'agone che è il loro?

In questa sede metteremo da parte le 'storie' che riguardano gli interventi di Augusto nell'agone politico, le sue mirabili intuizioni riformistiche sulla struttura degli apparati amministrativi. Tenteremo invece di osservare quanto più possibile come di fatto funzionava il sistema di rapporti politici all'interno del regime e metteremo in luce il margine qualitativo di autonomia che potevano avere i vari attori.

Solo dopo e alla luce di questa indagine, torneremo a interrogarci sul 'riformismo' di Augusto e sugli interrogativi che Dionigi appare sollevare in contrappunto con esso.

5.1.1. *La 'politica' e le attività urbane in età augustea: gli appalti per il ritorno di Augusto (Dio. 51.19)*

Quando, terminate le guerre civili, Ottaviano ritorna vincitore dall'Egitto, il senato esce in processione dalla città per andargli incontro [29]. L'evento è organizzato con ogni cura, anche perché in una iniziale formulazione doveva comprendere anche una processione degli abitanti di Roma. A tal fine, il senato si riunisce ed emette tutta una serie di *decreta* che vengono con dettaglio elencati da Cassio Dione, da cui parafrasiamo la lista seguente.

Il trionfo per Ottaviano è infatti solo il primo e non è nemmeno il più impegnativo dei *vota* che il senato si trova a compiere. In quella occasione, infatti, si tengono molti altri *vota*, i quali tutti implicano un'accurata organizzazione degli eventi. Ognuno di questi viene pertanto discusso in assemblea e «votato» dal senato. Un *votum* riguarda gli addobbi alle fondamenta del tempio del Divo Giulio. Può sembrare una marginale sciocchezza, ma l'impresa non è affatto facile. Il progetto votato dal senato, infatti, prevede di prelevare i *rostra* delle navi conquistate in Egitto – ognuno pesa quintali e bisogna smontarli dalle navi di appartenenza – e di trasportarli dall'Egitto

[29] Dio. Cass. 51.19.2. Si tratta della terza volta: era già avvenuto nel 43 a.C., dopo Filippi, App. *BC* 5.130 e prima ancora nel 34, contro i Dalmati (Liv. *Per.* 133; Svet. *Aug.* 22; Dio. 49.43.8 e App. *Ill.* 28), sicché Verg. *Aen.* 8.713 poteva scrivere: *At Caesar triplici invecto Romana triumpho*. Su questo, Vervaet 2011, 96-102. Sulla questione simbolica delle processioni augustee, Lange 2009, 125-128; Sumi 2009, 215; Severy 2003, 34-44 e 106-108.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

fin dentro la città, al suddetto Tempio. Lì devono poi essere montati in modo 'adorno', pronti per la πανήγυρις di giubilo cittadino, che il senato si impegna a fare quella volta e a ripetere ogni cinque anni [30]. Questo comporta anche occuparsi dell'organizzazione della festa, che va discussa, se non altro per individuare chi debba occuparsene e con quale apparato di uomini e mezzi. Un'altra πανήγυρις bisogna poi organizzarla per il compleanno di Ottaviano (altro *votum*). Una terza πανήγυρις la si organizza al giorno in cui la vittoria di Azio è stata annunziata (altro *votum*). Infine, c'è da organizzare la προεδρία per il ritorno del Cesare (altro *votum*). L'organizzazione della προεδρία è la più complicata delle decisioni da prendere: si tratta di regolamentare una lunga marcia di migliaia di persone, dato che tutti gli *ordines urbani* devono essere puntualmente rappresentati nell'ordine giusto: dalle Vestali alle tribù urbane della plebe, con all'interno ogni sottogruppo, il quale ci tenga ad avere il suo spazio. Alla fine Ottaviano proibisce questa manifestazione dell'intero popolo, limitando quest'ultimo all'organizzazione di sacrifici, tuttavia mantiene la προεδρία del 'solo' senato, che conta comunque 900 membri. Si tratta di vari chilometri tra andata e ritorno, durante la quale marcia si sarebbero cantati (e suonati!) degli inni tradizionali e alzate pubbliche preghiere, le quali anche esigono coordinamento e puntualità d'esecuzione [31].

Oculati coordinatori, intanto, si sono occupati di far sparire dall'oggi al domani tutti i riferimenti alla figura di Antonio presenti in città: statue, iscrizioni, dediche di monumenti, leggi iscritte nel bronzo e persino documenti d'archivio [32]. Si può presumere questo dal fatto estremo che, dice lo storico, si arrivò al parossismo che c'è chi non vuole nemmeno più farsi chiamare col nome di 'Marco'. Ci si trattiene da questo eccesso solo di

---

[30] Lange 2009, 134 li identifica con i *ludi quinquennales* di *RG* 9.1, paralleli di quelli che si svolgono ad Azio ancora in età tardoantica, Gurval 1995, 80-81. La connessione sarebbe indicata da Dio. 53.1.4 e Svet. *Aug.* 44.3, ma Gurval 1995, 121 n. 80 esplicitamente la rigetta, ritenendo il voto del senato indipendente e aggiuntivo rispetto all'istituzione dei giochi. Sui quali giochi, si veda anche Rich 2006, 165.

[31] Altrove (Dio. 51.4.4), Cassio Dione lascia intendere (ma non lo dice esplicitamente) che la processione doveva giungere fino a Brindisi (Dio. 51.20.4). Anche in forma ridotta al solo senato, comunque, è assai improbabile un tragitto così lungo, se non altro perché bisognerebbe pensare a un viaggio di più giorni. Più probabile che il 'viaggio' riguardasse pochi chilometri simbolici fuori città lungo la Via Appia, che rappresenta idealmente il collegamento tra le due città.

[32] La notizia va confrontata senz'altro con quella di Appiano (*BC* 5.13.132): γραμματεῖα, ὅσα τῆς στάσεως σύμβολα, ἔκαιε. L'episodio è inserito nell'ambito dell'anno 36, l'ultimo per Appiano riguardante le guerre civili, ma nulla toglie che il dettaglio del «fece bruciare tutti i documenti della guerra civile» vada coordinato con Dio. 51.19.3 e quindi relazionato piuttosto al 29, come del resto tutto il passo appianeo, compresa l'intenzione resa pubblica (ἔλεγε) di «ripristinare la più completa costituzione».

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

fronte all'evidenza che, proprio in quella parte dell'anno, uno dei *suffecti* in carica è Marco Tullio Cicerone, figlio del grande oratore ormai morto da tempo [33].

Il senato vota poi di cambiare il calendario: si sarebbero contati gli anni a partire dalla conquista di Alessandria. Si passa poi agli *honores*. Il senato vota la *tribunicia potestas* perpetua, con pieno diritto alla *provocatio* e all'*auxilium* [34] e consente che nei tribunali Ottaviano possa ritenersi giudice unico: questo provvedimento equivale alla istituzione embrionale di quella che poi verrà chiamata *cognitio* [35]. Un altro *votum* inserisce il nome di Ottaviano in tutte le preghiere pubbliche più importanti e, infine, si vota pure un formale obbligo a brindare in suo nome in tutti i banchetti pubblici.

In tutto, nel suo paragrafo 19 dedicato al ritorno di Ottaviano dall'Egitto, Cassio Dione ricorda almeno 10 voti del senato, uno più impegnativo

---

[33] Sulla *damnatio memoriae* applicata ad Antonio ottima la considerazione di Lange 2009, 136 n. 50, il quale distingue questa pratica da quelle attestate, ad esempio da Hendrick 2000, 94, per età posteriori: le tracce di Antonio vengono distrutte non perché lo si voglia dimenticare, ma in suo disprezzo e per evitare eventuali postume rivendicazioni: si pensi a quelle che a suo tempo già Cesare aveva indetto per Gaio Mario, Plut. *Caes.* 5.2-3.

[34] Sulle implicazioni di questo fondamentale privilegio, Lange 2009, 211; Rosche 2003, 9-16. Qualcuno ha tentato di minimizzare la effettiva corrispondenza di questo ruolo a quello repubblicano, specie sulla base di Tac. *Ann.* 3.56.2, Dettenhofer 2000, 124 nn. 58-59. Ma tale presunzione di Tacito è arbitraria, anche qualora la si conforti con Hor. *Ep.* 2.1.1 e Ov. *Met.* 15.833, compresa la clausola aggiuntiva del primo miglio fuori dal *pomerium* (Dio. 51.19.6) Qui non si discute se Augusto fosse dotato o meno di potere monarchico (abbiamo già spiegato che alcuni autori antichi la pensano così, mentre altri no). Si discute invece se la *tribunicia potestas* fosse un effettivo potere tribunizio. Dio. 53.32.5 ripresenta la stessa concessione nel 23 a.C., probabilmente in relazione al μήτ' αὖθις ἀνανεοῦσθαι, ovvero: nel 29 (Dio. 51.19.6) viene concessa la *tribunicia potestas* con voto annuale, dopo il 23 anche senza voto. Nel 29, l'espressione διὰ βίου va inteso o come un'anticipazione, o come un dettaglio riferito non già alla perpetua durata della carica, bensì alla perpetua candidatura, da votarsi però ancora anno per anno, fino al 23, dopodiché non si vota più. Non c'è inoltre motivo di ritenere che, con la espressione *tribunicia potestas*, si intenda qualcosa di effettivamente diverso da un potere tribunizio: esplicito in tal senso è Dio. 53.17.10, τὴν δὲ δὴ δύναμιν τὴν τῶν δημάρχων πᾶσαν, prerogativa che Cassio Dione ritiene valida non solo per Augusto, ma anche per gli imperatori successivi. Il tribunato imperiale, pertanto, «si aggiunge» (*sic*!), per prassi e senza voto, a quelli regolarmente eletti. In questo senso, Rich 1990, 159. Ipotizzano invece nel 29 il solo *ius auxilii* Reinhold 1988, 229-230 e Pelling 1996, 69-69. Lange 2009, 128 invece ipotizza che la carica nel 29 fosse stata rifiutata. Ma nessuna di queste ipotesi è confortata positivamente dal testo.

[35] Reinhold 1988, 151 e Millar 1973, 59-61, nonostante Cassio Dione lo affermi, appaiono scettici sul fatto che Ottaviano esercitasse la giustizia da solo già dal 29 a.C. Entrambi infatti seguono Bleicken 1962, 72-73, che lo esclude anche per periodi posteriori. Tuttavia, la questione è stata poi risollevata da Rich 1992, 113, perché le argomentazioni di Bleicken riguardano per lo più il fatto che le fonti non precisano casi di giudizio personale. Il fatto che le fonti tacciano, non è però di per sé una prova contraria, una volta che Cassio Dione ha posto già qui il fondamento giuridico della pratica.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

dell'altro. Si può poi facilmente immaginare che ognuno di questi voti implicasse discussioni di merito su singoli dettagli, su ognuno dei quali pure si sarà dovuto votare. Per ognuno di questi voti, per lo meno i magistrati e i senatori più importanti dovevano esprimere un parere, il che necessitava un sia pur breve discorso. Ci saranno state poche discussioni sul trionfo in sé e molte decisioni potevano essere lasciate a una fase decisionale più operativa, ma almeno i principali caratteri della processione, sull'ordine di fila e su chi doveva essere a coordinare l'organizzazione, sull'impostazione generale degli aspetti – anche finanziari – da appaltare a privati *institores*, si sarà pur dovuto discutere in assemblea, o almeno si sarà discusso su chi dovesse occuparsene. C'era poi l'importantissimo provvedimento sui processi civili. Per le procedure d'appello da concedere si poteva anche fare affidamento alla consueta tradizione dell'*auxilium* tribunizio, ma non certo per la *cognitio* magistratuale, una procedura derivata dall'uso provinciale ed evidenziata per la città Roma solo a partire da Cesare [36], dato che per il processo civile romano repubblicano sono comunque previste norme severe riguardanti le *formulae* ammesse a giudizio e la conformità agli editti pretorii. Di fatto, se si voleva scavalcare tutto questo, le modalità concrete sul come farlo erano tutte da ridiscutere, una volta esclusa una dittatura formale.

Proprio da questo punto di vista un altro aspetto rilevante è anche che concedere la *tribunicia potestas* non può essere, tecnicamente, appannaggio del solo senato. Anzi, in realtà non dovrebbe essere affatto materia sua, ma piuttosto dell'assemblea popolare [37]. Per come sono organizzate le assemblee romane, infatti, è il popolo a conferire la *sacrosanctitas*. Anche se in Cassio Dione con il termine Ῥωμαῖοι e persino con δῆμος si intendono quasi

[36] Millar 2009, 77-78, il quale per Cesare cita Svet. *div. Iul.* 43, Val. Max. 6.2.11 e Sen. *Benef.* 5.24. Si segnala anche a ragione che l'espressione *cognitio extra ordinem* è impropria, in quanto mai usata dai giuristi romani, come dimostrano già Kaser 1966, 339 e Daube 1969.

[37] È appena il caso di accennare al fatto che, durante le guerre civili e anche dopo l'assassinio di Cesare, abbiamo notizia esplicita riguardo l'elezione di tribuni della plebe (App. *BC* 4.1.7; 13). Inoltre, Ottaviano si fa garante di «ripristinare» una ἐντελὴς πολιτεία già nel 36, quando è ancora triumviro, intenzione costituzionale che senz'altro deve ricomprendere anche i tribuni plebei. Appiano (*BC* 5.13.132) dichiara poi che, per questo atto intenzionale, «lo elessero tribuno perpetuo». Il soggetto di quest'ultima espressione, il participio plurale εὐφημοῦντες, non può che riferirsi al 'popolo', perché è quello ad essere fatto destinatario della «concessione che i magistrati annuali gestissero la cosa pubblica secondo le patrie tradizioni», scelta che poi causa la sua perpetua elezione a tribuno. Come abbiamo già accennato alla nota precedente, tutto il passo appianeo è collegabile con Dio. 51.19.3-6, anche se il soggetto di Cassio Dione è in quel caso il senato e non il popolo e l'episodio è datato al 29 a.C. Sempre Cassio Dione (51.4.4) conosce tribuni della plebe ancora nello stesso 29, dopo Azio. C'è poi l'episodio della *dedicatio* del tribuno Sesto Pacuvio, ancora nel 19 (Dio. 53.20.3).

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

sempre i soli senatori, il collegamento diretto con un passo di Appiano che si occupa dello stesso argomento lascia presumere anche un ruolo del popolo nell'attribuzione di questi privilegi [38].

Al di là del rispetto delle tradizioni, far votare al popolo la *tribunicia potestas* è da ritenersi un passaggio ineludibile anche per il fatto che, nel caso di una violazione della *sacrosanctitas*, il processo si deve tenere, sia pur formalmente e al netto ovviamente delle *quaestiones*, davanti al popolo [39].

---

[38] Che in Cassio Dione spesso Ῥωμαῖοι e persino δῆμος vada inteso come «senato», Gowing 1992, 23-25; 292-293; Kemezis 2014, 22-23. Ciò nonostante, a prescindere dagli anni diversi cui la notizia è riferita (36 contro 29 a.C.), la correlazione tra Dio. 51.19-3-6 con App. *BC* 5.13.132 è comunque necessitata dall'identico contenuto: distruzione dei συμβόλαια della guerra civile – quindi anche quelli stipulati con Antonio – ed elezione a tribuno perpetuo. Ma nel passo appianeo, la proclamazione a δήμαρχον ἐς ἀεί è evidentemente connessa all'elezione popolare. L'elezione è da Appiano motivata dal fatto che Ottaviano «concede ai magistrati di amministrare anno per anno, secondo le patrie tradizioni». Queste τὰ πάτρια consistono esplicitamente in magistrature elette «anno per anno», s'intende dal popolo. Perciò, nella proposizione di poco seguente, il soggetto di εὐφημοῦντες εἵλοντο δήμαρχον è il popolo, non il senato: altrimenti, che senso avrebbe l'«inatteso quanto brillante» gesto di διωρθεῖν πολλὰ τῆς πολιτείας, e aver ripristinato le «elezioni annuali secondo le patrie tradizioni», se poi ad «eleggerlo tribuno a vita» è il solo senato? Si veda anche la traduzione *ad loc.* di H. White, Cambridge 1912: anche lui traduce con «by acclamation, the people urging him […]».

[39] Su questo, bisogna dare conto di almeno due discussioni moderne. La prima riguarda la possibilità dei tribuni di chiamare in causa chiunque ritengano abbia offeso la loro istituzione. Per quanto leggendario, è questo esattamente il caso di Coriolano, che è concepito dall'immaginario per servire da paradigma. Il punto che a noi interessa è che il tribuno può condannare, ma solo dietro voto plebeo. Fest. 424 L non dimostra affatto il contrario, mentre invece il modello è proprio Dionigi, oltre che nel caso di Coriolano, anche ad *AR* 10.42.4. Mommsen *StR* I, 151; *Strafrecht* 46 riteneva il tribuno inizialmente svincolato dall'obbligo di consultare la plebe, perciò ancora oggi alcuni lo seguono, ad esempio Santalucia 2009, 136: ma in realtà nessun testo antico afferma questo. La seconda discussione riguarda, più in generale, la 'affidabilità storica' dei processi tribunizi. È evidente che il contesto individuato da Dionigi è fittizio e rimodulato su episodi posteriori. Tuttavia, obiettare su alcune modalità operative non è una buona ragione per negare che i processi tradizionali del V sec. si siano tenuti. Gli antichi sono convinti che si tennero processi plebei, anche se poi non sanno bene con quali procedure tecniche ciò avvenisse. Il punto delle fonti tardo-repubblicane è però spiegare il fatto che il tribuno può portare a giudizio, purché consulti prima la plebe, del resto proprio come è scritto nelle XII Tavole: *de capite civis nisi per maximum comitatum ne ferunto*, cf. Lintott 1972, 227 n. 6; De Martino 1975 I, 367. La differenza poi tra pena pecuniaria e capitale, quando la si riveste di diversa qualità giuridica, è francamente tutta moderna: indipendentemente dalla pena, agli occhi degli antichi il processo pubblico si distingue se è tenuto davanti a un tribuno plebeo, oppure ad un console. Questa è l'unica distinzione di sostanza giuridica che gli autori antichi conoscano. Come vada a finire il processo di *provocatio* davanti al console, se con la morte o con la pena pecuniaria, è poi una contingenza. Questo, nonostante le *leges Aternia* e *Menenia* (del 454-452: Cic. *Rep.* 2.35.60; *AR* 10.51.1-2; Gell. 11.1.2; Fest. 268-270 L) mettessero limiti alle multe. Il limite alle multe non prova di per sé che siamo – secondo gli antichi che lo raccontano – di fronte a un processo qualitativamente diverso.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Il popolo non potrebbe difendere chi non ha consacrato egli stesso e viceversa il 'consacrato' non potrebbe poi godere della legittimità per difendere chi eventualmente contesti l'autorità magistratuale [40]. Di conseguenza, il senato può anche esprimersi sul quesito di conferire un'eventuale carica tribunizia, ma su quella è il popolo – inteso come assemblea organizzata – che deve poi confermare il voto. Il fatto che Cassio Dione non riporti tale votazione davanti al popolo, non significa affatto che non si sia tenuta: viste le precedenti considerazioni, l'opzione è da considerarsi in modo serio.

Ma, se l'assemblea popolare per dichiarare Ottaviano «tribuno a vita» si è tenuta, vuol dire che il tribuno, a seduta senatoria conclusa, si sarà dovuto recare al Comizio, o al Campidoglio, e convocare l'assemblea. Lì, avrà dovuto comunicare le decisioni senatorie, ascoltare eventuali interventi degli altri tribuni e, infine, far votare il popolo per tribù su una qualche *rogatio* scritta, se non proprio composta, almeno emendata di comune accordo con i colleghi, sia pur tradotta da un senatoconsulto. Anche se avesse potuto predisporre un nutrito gruppo di clienti, distribuiti opportunamente per tribù con l'apposito scopo di approvare qualsiasi cosa [41], un testo scritto si doveva pur formalmente discutere. Anche nel caso più fittizio o formale, il tribuno non avrebbe comunque potuto tralasciare un passaggio 'formalmente' assembleare, per cui qualche parola di informazione o incoraggiamento comunque l'avrebbe dovuta pur spendere.

Attenendosi ai testi, le leggi vanno interpretate come segue: il giudice, console o tribuno che sia, mette al voto la colpevolezza dell'imputato. Sentenza capitale o multa, se anche non è una decisione esclusiva del giudice, dipende dal caso concreto: se multa, c'è un limite massimo. Se leggiamo così, la polemica Staveley 1955/1956, 420 *vs.* Jones 1972, 36 perde qualsiasi rilevanza.

[40] Questo è almeno l'argomento tradizionalmente avanzato da Tiberio Gracco in Plut. *Tib. Gr.* 15.1, cf. Sordi 2002, 379-380; 1981, 124-130. Stessa conclusione a partire da Dio. fr. 17.8: δημάρχους τὸ πλῆθος σακροσάγκτους ὠνόμασαν e ancora a 53.17.9, passi che probabilmente dipendono entrambi da fonte giuridica piuttosto che storica, ma questo è forse anche meglio proprio perché, più che dirci le cose come stavano all'origine, ci restituisce il pensiero tardo-repubblicano e proto-imperiale sull'argomento. Urso 2005, 68-69.

[41] Che questa fosse la situazione durante l'ultimo scorcio di repubblica, lo dimostra definitivamente Nicolet 1985, 799-839, il quale elabora il miglior commento possibile per Cic. *Phil.* 6.12-15, dove appunto l'Arpinate lamenta che Lucio Antonio si fa costruire in vari luoghi di Roma delle statue, sotto una delle quali si leggeva: *Quinque et triginta tribus patrono*. Per Cicerone (ma Nicolet lo dimostra con dovizia di riferimenti testuali davvero inoppugnabili) quella statua non è altro che una invereconda ammissione di corruttela elettorale: il tribuno Lucio aveva dietro di sé un organizzato collegio di cittadini, di fatto ormai indistinguibili dalla totalità della cittadinanza votante che, organizzati in funzione del voto in modo quasi militare, gli votava qualsiasi provvedimento, compresa la statua summenzionata. Al tempo di Augusto la circostanza è a uno stadio così avanzato che, alla sua morte, l'imperatore distingue nel suo testamento tra lasciti alla *plebs* e lasciti alle *tribus*, Svet. *Aug.* 101.2.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Bisogna poi osservare che, in realtà, per quel che ne sappiamo noi, il passaggio tra senato e popolo sarebbe potuto avvenire perfettamente anche al contrario: ovvero il tribuno, sollecitato magari da qualche sostegno di 'piazza', sarebbe pure potuto essere stato lui a suggerire ai senatori la proposta sulla *tribunicia potestas*. O ancora, il popolo avrebbe persino potuto votarla prima del senato. Cassio Dione, infatti, non è affatto vincolato a raccontarcelo: il voto senatorio è comunque obbligatorio, tanto quanto quello popolare. E questo nonostante la *lex Hortensia* del 287, la quale vincola il merito delle decisioni da approvare, ma non già evita la necessità di portarle alla doppia approvazione [42]. Questo aspetto potrebbe essere rilevante anche per la soluzione dell'annoso problema del cosiddetto προβούλευμα: le due assemblee, senato e popolo, potevano camminare anche in parallelo, a tal punto che non si sarebbe potuto quasi distinguere chi votava prima e chi dopo: quale che sia la priorità, il voto è rappresentabile come doppio [43]. Piuttosto, è la figura dei magistrati convocatori che è dirimente. A

[42] Il fatto che la *lex Hortensia* (287 a.C.) dichiarasse *leges* i provvedimenti approvati dal *concilium plebis*, non implica affatto che il senato non potesse votare: anzi, probabilmente per abilitare la validità della legge anche sui suoi membri è tenuto a farlo a sua volta. Il vincolo sull'esito del voto, non esime anche dalla necessità di esprimerlo. Infatti, Gaio (*Inst.* 1.3) non dice affatto che, dopo la *lex Hortensia*, il senato non vota più le *leges*, ma soltanto che *lex est quod populus iubet atque constituit*. Non solo quindi *iubet*, ma anche *cum-stituit*, ovvero letteralmente «consolida insieme». E infatti Pomponio (*D.* 1.2.2.8) non dice che, dopo la *lex Hortensia*, il senato non vota più leggi passate al popolo, ma solo che: *inter plebis scita et legem, species constituendi interesset, potestas autem eadem esset*. Vigono quindi sia plebisciti che leggi, solo che adesso hanno stesso valore. Anche Livio (Liv. 8.12.15) conferma: i senatori non è che non votino più le *leges*, ma soltanto sono obbligati a farlo limitandosi a *tenere*, «rispettare» i *plebiscita*. Hölkeskamp 2011, 166 si esprime sulla *lex Hortensia* in termini di «zwangläufig Schlußfolgerung», da non intendersi per forza in senso temporale: il senato però è vincolato ad andare di pari passo con l'assemblea plebea. In generale, si può condividere anche il quadro sinottico di Fascione 2013, 108-109, per quanto la presunzione di «macchinosità» non è poi così fondata, se si considera che (1) il numero tutto sommato limitato di *plebiscita* (o *leges publicae*) a noi noto; (2) senato e plebe continueranno comunque a riunirsi separatamente, ancora al tempo di Cicerone e i patrizi non hanno alcun bisogno di partecipare alle assemblee plebee, per contare in esse: basta far votare i clienti.

[43] Curia e Comizio figurano uno dentro l'altro anche dalla descrizione di Dionigi (*AR* 4.38.5), dove Tarquinio getta Servio Tullio dalle scale della Curia, proprio dentro il Comizio. I lettori dovevano sapere a quale configurazione geografica si stesse riferendo l'autore. E difatti i rilievi archeologici hanno dimostrato che tale era la configurazione proprio in età augustea, Taylor 1966, 15-33. Cesare aveva poi fatto rimuovere l'originaria disposizione, Sumi 2009, 50-51; Coarelli 1981, s.v. *Comitium*. Il dato per cui il senato debba riunirsi prima è dovuto in sostanza alla *lex Publilia Philonis de auctoritate senatus* del 339 come descritta da Livio a *UC* 8.12, la quale effettivamente pare far precedere il voto senatorio. Ma a parte che il testo potrebbe anche solo ribadire la necessità del voto senatoriale positivo per approvare le *leges* e non anche l'anteriorità temporale, non è necessario inferire da questo una rinnovata prevalenza patrizia (nel senso pur legittimo di Zecchini

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

loro spetta decidere l'ordine procedurale sul da farsi e gli eventuali referenti cui appoggiarsi. Del resto, non è possibile che senatori e magistrati facciano tutto da soli: non solo serve una schiera di figure intermedie tra segretari e organizzatori dei seggi (su questo, siamo precisamente informati), ma servono pure figure di riferimento per organizzare prima il consenso popolare, poi per sostenere coloro che devono essere insigniti dell'onere di essere messi a parte degli aspetti più tecnici dei vari eventi (appalti per le forniture di cibo, coreuti, paramenti e addobbi sacri, architetti, falegnami per le istallazioni dei rostri, ecc.) [44].

Se non il console, almeno il tribuno deve fare più volte la spola tra le due assemblee. E devono anche avere entrambi un certo numero di collaboratori e segretari, che lo aiutano a scrivere le *rogationes* da far votare, che controllano i presenti, che presiedono alle liste dei votanti, che si occupano dell'archiviazione dei voti già prestati. Tutta questa macchina decisionale deve poter funzionare, all'occorrenza, anche in parallelo o in successione.

Anche solo questo breve capitolo di Cassio Dione (51.19) che riguarda gli 'onori' da riservare al vincitore Ottaviano sottintende pertanto l'intero 'mondo' della politica romana, che tutto insieme si deve attivare, senz'altro al servizio del vincitore, ma pur esprimendo la propria profonda tradizione, sì procedurale, ma anche decisionale.

Di conseguenza, una 'macchina' siffatta può comunque motivare la creazione di λόγοι circostanziati, dibattiti, pareri, ecc.

Tutta questa corte allargata, che è facile immaginare nella sfera della vita politica, costituisce il fondamento istituzionale del consenso augusteo. Essa va opportunamente informata, motivata e coordinata a predisporre il compimento di questi ingegnosi progetti. Ne consegue che tutti i principali

---

1997, 14 e già di Zamorani 1988, 3-18), quanto piuttosto la sanzione di una procedura condivisa per la creazione di leggi in coordinamento. La *auctoritas* è infatti pur sempre riferita alla ulteriore e vicendevole conferma del comizio. Il concetto di *auctoritas* implica un'interdipendenza. Dionigi pensa così già per epoche più remote del summenzionato plebiscito. Nemmeno Cic. *Brut.* 55 è decisivo: perché il tribuno, in quel caso, è *contra legem* non già in quanto vorrebbe il senatoconsulto posposto, ma in quanto ne vorrebbe fare proprio a meno, approfittando forse dell'interregno (siamo probabilmente nel 298 a.C., Liv. 10.11.5). Deve alla fine rassegnarsi a mediare il candidato plebeo anche con il senato. Deve farlo, dice Cicerone, perché il parere del senato è ancora vincolante: non per forza in senso di tempo, ma in senso 'di validità', si colloca «prima» rispetto agli intendimenti del comizio. Non lo sarà più con una *lex Maenia*, della quale però non sappiamo datare l'avallo, né se è stata più o meno duratura.

[44] Dosi 2004, 16-40, di cui sono esplicative anche le immagini. Sui *tribuli*, *Comm. Pet.* 5; sui *divisores*, 14. Sono fondamentali poi gli *apparitores*, categoria che comprende, divisi in *decuriae*: *praecones*, *viatores* e *scribae*, *servi publici*, su cui Fuhrmann 2012, 61-66, insieme alle iscrizioni: *lex Ursonensis CIL* 2.5, 1022 = Crawford *RS* 25; *lex Irnitana* 73, nonché *CIL* 12.4447-48 = *ILS* 6973; *CIL* 3.6759; *CIL* 14.409 = *ILS* 6146.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

organizzatori, a partire dai senatori e poi anche i capi plebei, devono saper comprendere a pieno la situazione, saperla condividere in modo razionale e spiegarla nel modo più efficiente. Nasce quindi l'esigenza di una esplicita comunicazione: i πολιτικοὶ λόγοι sono i più funzionali per questa esigenza.

Dietro ogni grande manifestazione di questi anni si muovono materie prime e denaro, ma anche parole. Una parola eccessiva, una frase inopportuna, o anche saper cogliere l'opportunità per dirne una opportuna, possono fare la differenza. Nel mentre che si obbedisce alle disposizioni generali, queste si applicano al progetto di un senatore, piuttosto che a quello di un altro, se si attiverà o meno la macchina del consenso per i clienti appaltatori suoi e non di altri, se si darà o meno l'opportuno risalto emotivo all'iniziativa che favorisca la carriera di uno o dell'altro. Tutto questo si muove grazie alle parole, più o meno ben pronunciate. Per questo occorre l'adeguato studio tecnico che Dionigi insiste a consigliare ai suoi allievi. Ma ci ritorneremo, perché le sfumature di questa condizione non sono le più scontate.

Per adesso è il momento di chiarire i termini di quale funzione materiale è possibile intravedere per la retorica politica di questo periodo. Intanto i margini perché essa esista, da quello che abbiamo osservato, ci sono. Essi si scorgono tra le maglie di questa enorme 'macchina del consenso' che sono diventati Comizio e Senato in età augustea e che anzi, rispetto al periodo repubblicano, probabilmente vedono addirittura ampliarsi il loro spazio e specificarsi un loro ruolo ordinato. Sulle prospettive 'democratiche', o anche magari 'burocratiche' di un simile complesso organismo politico, si è scritto molto. In particolare, ad accendere il dibattito è stata la posizione assunta da Fergus Millar [45] intorno all'assimilazione della cosiddetta 'costituzione romana' a un qualsivoglia 'sistema parlamentare'. L'autore moderno rifiuta ovviamente qualsiasi paragone, ritenendo tutto il sistema politico romano tardo-repubblicano una rappresentazione fittizia, dietro la quale si giocano soltanto gli interessi dei singoli, al massimo coesi in una identità da «sovranità corporativa». A questo punto di vista risponde chi invece si ostina a vedere nella macchina politica romana un persistente e resistente interesse partecipativo, sia pure non in forme che colleghino direttamente la partecipazione dei singoli all'azione sulla realtà collettiva [46].

Molto di questo dibattito, tuttavia, dipende dal pensiero moderno più di quanto non osservi il comportamento antico. In qualche modo, ci aspettiamo quasi di valutare il 'grado di democraticità' di un complesso, senza tener conto, però, che quel concetto di 'democraticità' ha una sua storia moderna che gli antichi Greci – nemmeno i democratici Ateniesi – potreb-

[45] Millar 2000, 1-11.
[46] Jehne 1995, 1-9; Hölkseskamp 2000, 203-223.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

bero condividere. Del resto, nemmeno gli stessi antichi spesso ci aiutano molto, perché quando essi stessi vanno a descrivere ciò che stanno operando, applicano ai loro sistemi categorie filosofiche, o comunque dei desiderata che non corrispondono poi a ciò che davvero pare svolgersi sotto gli occhi dell'osservatore, appena che si dismetta la teoria e si collazionino invece le informazioni pratiche. Avviene più facilmente il contrario: che sono le osservazioni pratiche a spiegarci poi meglio come mai Dionigi, o Cicerone o altri pensatori assumono certe posizioni teoriche, si richiamano a questa o a quella teoria politica.

In questa sede a noi è sufficiente comprendere quale ruolo la retorica di argomento civile – specie poi quella che Dionigi immagina possa essere agita – svolge in un meccanismo siffatto.

La Roma augustea è un organismo che funziona per collettività sovrapposte e precisamente relazionate. Vedremo più oltre che si tratta di un doppio binario: da un lato ci sono le istituzioni assembleari, dall'atro la realtà vicana. Adesso ci stiamo soffermando soltanto sulla prima realtà e sul suo meccanismo di funzionamento politico. La gran parte dei *vota* che il senato (con l'ausilio dell'assemblea popolare) emette nel 29 a.C. a vantaggio del ritorno vittorioso di Ottaviano, implica un complesso meccanismo del consenso, legato anche a meccanismi di scambio che potrebbero addirittura rivestire qualche ambizione 'economica'. Piuttosto che prendere decisioni legislative di portata generale, il senato e il popolo si riuniscono e collaborano per imbastire, insieme, un'enorme impresa: lavori pubblici, processioni, persino riforme strutturali in ambito giudiziario e civile, perché la creazione di un tribuno aggiuntivo e con poteri più forti degli altri, per giunta permanente e dalla legittimità estesa anche fuori città, significa che dovrà dotarsi degli strumenti a portare avanti in proprio e in priorità le cause vigenti, quindi bisognerà dotarlo di un folto apparato di consulenti legali, scribi, magazzini e archivi per le stipule, ecc., senza contare che bisognerà predisporsi a rinnovare l'intero apparato di leggi e procedure, per adattare la nuova gestione al pregresso.

Tutto questo richiede dispendio di risorse, organizzazione e, soprattutto, una struttura decisionale coerente e motivata, da costruirsi tra l'altro collegialmente, perché gli ufficiali competenti che devono occuparsi del ritorno di Ottaviano, una volta presa la decisione di farlo nel modo in cui Cassio Dione tramanda, sono una pluralità strutturata tra senatori, cavalieri clienti, amici.

Per comprendere ancora questa ulteriore sfumatura, però, facciamo un passo indietro e vediamo se, nel passato, esiste un modello decisionale simile a questo, che possa essere studiato più nel dettaglio, in modo da fare dei raffronti.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

È utile allora osservare un importante documento mediorepubblicano, la *lex Puteolana parieti faciundo* [47], il più importante documento che riguardi un appalto pubblico in ambiente romano e che deve aver coinvolto un senato molto più piccolo di quello romano [48], ma comunque di una città italica significativa. Il caso specifico riguarda una certa «parete» da restaurare presso il tempio di Serapide a Puteoli nel 105 a.C., ma non è l'aspetto contenutistico che ci interessa qui. Ci interessa piuttosto il metodo di collegamento tra le maestranze e l''alto livello' politico in una comunità che è, tecnicamente, colonia romana ed è prevedibile che, come schema generale, rimanga lo stesso anche a Roma.

L'assemblea decurionale (il senato locale) sceglie i confini dell'opera e i tempi di lavoro, oltre a dare qualche dettaglio tecnico, appena quelli fondamentali. Poi, assegna l'*arbitratum* a una ampia commissione, che qui è di *duumviri*, con l'ausilio di massimo 20 consiglieri (il numero non è dato per stabilito a priori, presumibilmente perché scelti dagli stessi *duumviri*). Costoro si devono occupare di appaltare l'opera in senso tecnico. L'opera deve per forza vedere la collaborazione di più tecnici: solo per il muro che intendono sollevare, sono coinvolti almeno un muratore, un fabbro, un falegname, infine un imbianchino (*simas pictas*). Il senato ha intanto stanziato una certa somma di denaro. Sulla base di quella, la commissione deve accordarsi con le maestranze, ognuna per la sua parte. Poi, a ognuno si dà la metà del denaro all'atto dell'assegnazione dei lavori (*ubei praedia subsignata erunt*), l'altra metà man mano che gli appaltati terminano la loro parte di lavoro. Ogni volta che uno finisce il proprio, la commisione si riunisce ed emette *probatio* sul lavoro parziale. Se questa o quella parte del lavoro non piace, l'artigiano deve darsi da fare fino a quando non riceve la *probatio*: solo allora, previa approvazione, riceverà la seconda parte del denaro pattuito.

Vediamo adesso un dettaglio: alla fine del documento compare una cifra, *MD*. È presumibile che si tratti di una cifra in denaro: è associata a certo Gaio Blossio Q. f. Non è un *duumvir*, perché quelli sono in testa al documento, associati in coppia e con il titolo *duovir*. Gaio Blossio, invece, non ha alcun titolo, ma è associato piuttosto come primo firmatario prestatore dei 1.500 HS, cui seguono altri 4 nomi (il documento è mutilo, potrebbero essercene anche degli altri). Si tratta presumibilmente dei finanziatori. Il documento dice che costoro *MD idem praestant* per realizzare l'opera. Ma,

[47] *CIL* X 1781 = *ILLRP* 518. Il documento è datato *colonia deducta anno XC … P. Rutilio Cn. Mallio consulibus*. La fondazione è attestata da Liv. 32.29.4 per il 195 a.C. e i consoli citati corrispondono al 105 a.C.

[48] Aubert 2003, 1-25; Laffi 1983, 59-74.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

se *praestant*, lo fanno con un certo interesse. Ma che interesse si potrebbe mai trarre da una *paries costruita* vicino al tempio di Serapide a Puteoli?

La soluzione più facile è che ci troviamo nello stesso contesto spiegato, qualche decennio prima che il documento venisse pubblicato, anche da Polibio [49]: questi personaggi in calce al documento sono quelli che potremmo chiamare dei *publicani*. Letteralmente, comprano (ὠναῖς) alla comunità locale il diritto di organizzare (χειρίζεσθαι) il lavoro. Si accollano loro tutte le spese, mettendo materialmente a disposizione del committente (la commissione edilizia) le somme necessarie. Poi, a lavoro finito, si riprendono la garanzia prestata, sovraccaricata però del loro compenso, che deve coprire sia le spese che un certo margine di guadagno. Si realizza quindi una sorta di dialogo a quattro: i senatori che detengono l''alta direzione', poi i commissari, che controllano per conto del governo locale, ancora le maestranze e infine gli appaltatori, che finanziano.

Ci sono naturalmente diverse varianti per condurre alla conclusione un appalto organizzato in questo modo. Esse dipendono soprattutto da chi sono gli attori nei tre ruoli che abbiamo individuato. È proprio da questo punto di vista che dobbiamo tornare a relazionarci con l'età augustea e con il complesso meccanismo di consenso politico che si agita sotto la figura imperiale. È lecito immaginare una collaborazione a più livelli, con svariate tipologie di intreccio. Prima viene il livello alto, 'politico': senatori, magistrati. Poi, dove serve, quello comiziale per le approvazioni di livello ancora 'alto'. A questo, serve l'appoggio dei *curatores tribuum*, che organizzano le maggioranze nelle singole tribù: senza questi, il progetto non può andare avanti. Infine, a livello delle maestranze, a seconda di dove si deve tenere l'evento, serve il consenso dei dei *magistri vicorum* e dei *collegia* di riferimento, perché le maestranze vengono da lì. Tutta questa serie di *corpora*, i cui membri potrebbero al limite anche sovrapporsi, basano la loro attività sulle relazioni politiche. Ma è evidente che ad esse si intrecciano anche interessi economici e, lungo tutta questa 'macchina', ad ogni livello di essa, ci sono in realtà delle 'decisioni' da prendere.

Non si tratta, come è facile comprendere, di decisioni 'politiche' in senso culturale o di programma, forse non sono nemmeno decisioni volte al

[49] Pol. 6.17.2-4, Brélaz 2003, 27-56: quella che leggiamo a Puteoli è una *lex locationis*, ovvero il progetto operativo sulla cui base veniva poi materialmente emessa la gara. Pubblicata la quale, gli *institores* dovevano concorrere con un proprio progetto e solo allora veniva stipulato il *contractus*. La *probatio*, ad ogni modo, spetta all'arbitrio del magistrato appaltante: non paiono previste rivendicazioni contrattuali da parte degli *institores*. Si suppone che i lavori pubblici vengano pagati in solido con le tasse già raccolte, che pertanto, finché servono a fare i lavori, non vengono registrate, Cébeillac-Gervasoni 1998, 66-84.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

benessere immediato della collettività. Eppure, sono comunque 'decisioni' che si devono prendere, per le quali serve convincer*si* e convincere *altri* a collaborare, organizzarsi, darsi dei criteri di azione. E sono decisioni per prendere le quali trovarsi in un contesto 'democratico' non è poi nemmeno così necessario: necessaria è piuttosto la pratica delle relazioni sociali.

Abbiamo visto che, per il ritorno di Ottaviano, il senato vota diverse attività: trasporto di rostra *navali*, feste, processioni. Ognuno di questi eventi necessita di un certo lavoro e del relativo appalto. Ogni appalto richiede una certa circolazione di denaro e delle decisioni con cui spenderlo, alcune delle quali da prendere collegialmente. E così si può comprendere la ristrutturazione dell'Urbe come la necessità di reperire finanziatori più adeguati e aderenti al territorio. Nel 29 a.C., infatti, per accogliere adeguatamente Ottaviano vincitore i senatori devono da un lato sollecitare il consenso delle *tribus* sui provvedimenti strutturali come l'attribuzione della *tribunicia potestas* e ciò che essa comporterà dal punto di vista legislativo; dall'altro, rendere pubblico ai capi plebei, che ancora guidano le tribù, a chi intendono prestare l'appalto più adeguato per ognuna delle attività decise. A loro volta, quelle decisioni hanno una ripercussione sui voti politici successivi i quali, come vedremo, non riguardano solo gli appalti, ma anche la carriera di chi in senato li promuove. Si fa strada quindi la necessità di convincere i più ricchi appaltatori al consenso, a finanziare lautamente e a facilitare le attività di pubblico onore a Cesare. Il tentativo di fissare una volta per tutte e per legge la tribù che voti sempre per prima [50], influenzando così le altre a senso unico – con all'interno, si presume, ben determinati soggetti – è senz'altro una possibilità, ma non poteva bastare. È necessario intessere una fitta rete di relazioni con finanziatori e fornitori. L'esigenza della costruzione di un lessico comune, di un codice condiviso, può anche nascere da aspetti assai materiali come questi.

I fornitori e i produttori di questi beni (siano anche solo i materiali per i sacrifici, per i banchetti pubblici, per gli addobbi, le corone civiche e quant'altro) devono ovviamente rifornirsi a loro volta. Per farlo, chiedono denaro in prestito. L'ampia disponibilità di risorse, unita all'urgenza e alle pressioni ad una veloce realizzazione – motivata da urgenze politiche – fa crollare la necessità di alte garanzie: ecco che a Roma si presta ormai non più al 12%, come al tempo di Cicerone, ma al 4% [51]. Tanto più che, con la *tribunicia potestas*, Ottaviano è diventato garante d'ufficio per tutte le

[50] La cosiddetta *tribus Iulia*, Dio. 51.20.2, della quale del resto non sappiamo molto altro.

[51] Dio. 51.21.5. Sulla disponibilità al prestito di Augusto, Duncan-Jones 1990, 121-126; 1994, 22-23.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

insolvenze: chiunque vuole può appellarsi a lui. Non importa che ciò si realizzi nei fatti: per la fiducia, basta l'aspettativa. Ma siccome le *operae* che si prestano sono proprio necessitate da attività onorifiche nei suoi confronti, è assai probabile che egli sia incline a patteggiare su qualsiasi eventuale insolvenza debitoria, atteggiamento ispirato alla mitezza, che egli incoraggia prima di tutto con il proprio esempio [52]. Il fermento politico si ripercuote quindi in fermento di credito, anche non immediatamente solvibile.

5.1.2. *La ὁπλομαχία di Statilio Tauro come argomento politico*

Veniamo allora a testimonianze più concrete. Si potrebbe altrimenti ritenere che questa nuova attività legiferante, che si inaugura proprio con la lista di senatoconsulti del 29 a.C., non possa generare una autentica discussione politica e che gli argomenti, in senato e all'assemblea popolare, siano scontati e orientati in un senso soltanto: quello di celebrare Augusto. Del resto, degli appalti per il ritorno di Augusto rimane traccia soltanto nella relazione di Cassio Dione, di cui abbiamo appena parlato.

Se però troviamo, in ambiti coerenti e contestuali con questi, esempi i quali dimostrino che almeno una parte emergente della popolazione fosse coinvolta non meno dei senatori in discussioni riguardanti gli appalti, i cui risvolti sono ciò nonostante tutti politici, allora l'esistenza dei risvolti politici dovrà essere ammessa. E infatti, la tradizione ci rivela esempi simili.

Ancora mentre Ottaviano è in Egitto, il suo generale Statilio Tauro [53] mobilita le sue risorse per costruire il primo dei grandi teatri in pietra che Roma abbia mai avuto fino ad allora, capace di ospitare battaglie tra squadre di gladiatori e altri spettacoli. L'episodio non va minimizzato come un epifenomeno della morale del *panem et circenses*: si tratta di un'impresa notevole a livello produttivo e finanziario, capace di coinvolgere molteplici fonti di denaro e mettere efficacemente in moto importanti maestranze della città [54].

In seguito al primo spettacolo, Cassio Dione fornisce un'informazione: «per questo [la costruzione del teatro], ottenne dal popolo ogni anno uno στρατηγός» [55]. L'autore commenta così l'erezione del teatro, per mettere in risalto l'importanza del suo finanziatore Statilio Tauro e dell'evento in sé. In questa sede, però, l'informazione ci interessa anche da un punto di vista tecnico-amministrativo.

---

[52] Dio. 51.21.4.

[53] Dio. 51.23.1.

[54] Del teatro oggi non rimane traccia, tuttavia è stata possibile una ricostruzione comparativa con altri anfiteatri in Welch 2007, 108-126.

[55] Dio. 51.23.1: διὰ τοῦτο στρατηγὸν ἕνα παρὰ τοῦ δήμου κατ᾽ ἔτος αἱρεῖσθαι ἐλάμβανε.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

L'espressione παρὰ τοῦ δήμου ἐλάμβανε implica, se intesa tecnicamente, che Statilio deve fare una richiesta e che il popolo deve rispondere ad essa. Per 'ottenere', si intende che un tribuno deve riunire le tribù e farle votare. Una domanda che interessa al nostro discorso potrebbe allora essere: come mai un tribuno si interessa tanto di procurare un privilegio per Statilio e come mai il popolo organizzato in assemblea dovrebbe votare una proposta del genere? Comprenderlo, dipende per noi da come andiamo a interpretare l'oggetto della risposta, che Cassio Dione riporta: στρατηγὸν κατ᾽ ἔτος αἱρεῖσθαι. La parola στρατηγός viene tradotta da Earnest Cary, che nel 1917 pubblica la traduzione per l'edizione harvardense del testo, come «was permitted by the people to choose one of the praetors each year» [56]. Che il verbo ἀιρέομαι debba avere in questo caso senso attivo trova confronto [57], così come il *praetor* in Cassio Dione è anche altrove indicato come στρατηγός [58]. Perciò, la traduzione di Cary è senz'altro corretta, ma lo stesso la lettura «*praetor*» in questo caso crea qualche difficoltà.

In senso letterale, Statilio Tauro chiederebbe al popolo qualche garanzia per essere egli in persona a scegliere ogni anno uno dei pretori urbani. Questa lettura è problematica, sia per la poca coerenza della procedura, sia nella particolare temperie politica in cui avviene tale richiesta: un momento in cui l'entourage augusteo propone a modello la *restauratio rei publicae*.

La consultazione 'per acclamazione' stesso durante la circostanza allo stadio è infatti da escludere [59], perché è troppo complessa per tenersi nell'ambito di uno spettacolo, dove la folla è confusa e vociante in modo non organizzato. Come farebbe Statilio (o il tribuno), materialmente, a formulare una richiesta così precisa, se dall'altro lato non c'è un'assemblea consapevole di deliberare, sia pure soltanto una decisione operativa come

---

[56] E. Cary (ed.), *The Roman History of Cassius Dio* VI, Oxford 1917, 68.

[57] Ad esempio nel seguente verso di Eupoli (in Stob. 43.9): Στρατευόμεσθ᾽ αἱρούμενοι καθάρματα στρατηγούς, «scegliete i vostri generali e, assolti i voti, scendete in battaglia», in M. Runkel (ed.), *Pherecratis et Eupolidis Fragmenta*, Lipsia 1829, 117.

[58] Dio. 37.27.3; 30.4.

[59] Altra cosa sono le acclamazioni e gli slogan all'indirizzo o degli imperatori o degli evergeti, come quelli attestati da Dione Crisostomo, *de inani gloria* 4-5, Zuiderhoek 2009, 128, né è possibile attendersi l'ordinata situazione descritta nelle *Eumenidi* (Soph. *Eum.* 744), cf. Bakewell 2013, 149, dove il popolo, a fine tragedia, giudica Oreste deponendo il proprio voto nell'urna. La partecipazione nel teatro romano si limita invece ad osannare o, viceversa, inveire: Arena 2007, 327-336 part. 333; Potter 1996, 129-159 part. 129-130; Aldrete 1999, 132; Virlouvet 1985, 74. Si veda anche Fronto *ad Marc.* 2.2 e 2.4. Più volte Frontone consiglia Marco Aurelio su come parlare al popolo, ma mai l'intervento è finalizzato a un voto organizzato di quest'ultimo. L'interazione è sempre molto semplice: l'imperatore parla e il popolo plaude, oppure fischia., o invoca la grazia per un gladiatore e l'imperatore la concede. In nessuna circostanza si sollecitano però delle decisioni che non siano immediate.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

questa? Inoltre, anche il κατ' ἔτος desta sospetti rispetto a una circostanza 'massiva': bisognerebbe infatti ritenere che Statilio presiedesse i giochi tutti gli anni e che ogni volta elevasse tale richiesta per l'anno successivo. Ma Statilio organizza quei giochi proprio perché sono quelli inaugurali del suo teatro, senza che emerga alcun obbligo di ritenere che gli stessi siano ogni anno offerti da lui direttamente. La richiesta riguarda dunque una normale assemblea, dove però la questione di Statilio sia posta all'ordine del giorno per ottenergli qualcosa.

Solleva poi perplessità anche che Statilio stia chiedendo di nominare i successivi candidati alla pretura. Qui, oltre alla solita difficoltà di votare a teatro, sorge anche quella per cui, per quanto possano essere pilotate a più livelli, le candidature magistratuali sia nella Roma tardo-repubblicana che in quella proto-imperiale sono comunque formalmente spontanee e non è proceduralmente possibile chiedere al popolo di impegnarsi previamente a eleggere un candidato su palese suggerimento di un particolare individuo, oltretutto *prima ancora* che il soggetto si autocandidi, per di più *fuori* dal contesto elettorale.

Nemmeno Augusto si comporta così: senz'altro egli interviene sulla scelta dei candidati, ma il suo preferito lo propone al senato e al popolo nel momento elettorale e senza alcuna garanzia previa chiesta al popolo. Anche quando, in una fase più avanzata, andrà a formalizzare queste sue preferenze, lo farà comunque volta per volta, con le nuove procedure di *commendatio* e *destinatio*, senza alcun formale impegno preventivo che quel candidato venga eletto, ma solo agendo sul sistema di voto, non anche su di un obbligo formale al sostegno. Non chiede mai garanzie al popolo di un consenso preventivo [60]. Quanto allora è credibile che Statilio Tauro, sia pur dall'alto di una carriera militare e civile di tutto rispetto, stesse effettivamente chiedendo un voto in cui l'assemblea si impegnasse a votare, non subito ma in futuro e per ogni anno, un candidato indicato da lui?

È più affidabile un'altra interpretazione del termine στρατηγός, ovvero che, in questo luogo στρατηγός non indichi un pretore urbano bensì, più modestamente, un *dominus gregis*, o comunque qualche altra figura dirigenziale relativa alla gestione degli spettacoli pubblici, magari relativa al *solo* teatro di Statilio Tauro. Addirittura, potrebbe trattarsi anche del solo personaggio utile a condurre la ὁπλομαχία teatrale, che Cassio Dione ha

[60] Holladay 1978, 874-893 part. 885; Levick 1967, 297-330; Brunt 1961, 71-83 part. 78; Jones 1955, 7-21 part. 11. La prova definitiva che Augusto lascia comunque margini di dicrezionalità nella votazione al popolo, evidenziata da Pettinger 2012, 111-112, è in Tac. *Ann.* 1.81: *Plerumque eos tantum apud se professo disseruit, quorum nomina consulibus edidisset; posse et alios profiteri, si gratiae aut meritis confiderent*. Libere candidature sono testimoniate anche ancora per il 19 d.C. in Vell. 2.92.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

già celebrato come un importante evento dell'anno, per altro da ripetersi periodicamente. Le battaglie di gladiatori possono essere condotte come veri e propri campi di battaglia: per farlo, però, servono figure non esclusivamente combattenti, ma dedite alla direzione dello scontro e alla selezione e addestramento dei 'miliziani'. Le scuole gladiatorie sono infatti proprio dirette da personale di questo tipo [61].

Questa seconda interpretazione apre uno scenario che motiva meglio dell'altra la richiesta, da parte di Statilio, di continuare la gestione del teatro e delle relative attività economiche, a prescindere anche da chi gestisca poi i giochi. L'assemblea della plebe è chiamata in causa perché Statilio possa continuare a tenere decisioni dirigenziali in ordine all'organizzazione del teatro da lui costruito: in questo senso, egli continuerà a scegliere lo στρατηγός, ovvero il 'tecnico' che, presso il teatro, organizzerà l'occorrente e definirà la coreografia da mettere in scena per le successive «battaglie oplitiche». Queste ultime, tra l'altro, sono a Roma una novità rispetto ai combattimenti individuali, di gran lunga più frequenti [62].

Chi riveste il ruolo di organizzatore di battaglie circensi della dimensione del più grande teatro dell'occidente fino ad allora costruito ottiene di orientare la scelta anche di determinati subappaltatori per costruire scene, costumi, personaggi da impiegare. Scegliere lo στρατηγός, sia che costui sia l'effettivo impresario, sia che il termine indichi semplicemente lo 'stratega'

---

[61] Superfluo ricordare l'ampia *schola armaturium* di Pompei, che almeno in origine nasce come proprietà privata. I *luda gladiatoria* sono in realtà appannaggio, non diversamente da tante altre attività, di privati *institores*, specializzati come *lanistae*, i quali lavorano come fornitori su commissione e si procurano la manodopera in diversi modi, sui quali Dunkle 2008, 30-65. A Pompei lavorano in specifici spazi riservati, Angelone 1989, 339-359. Ai *lanistae* spetta anche la gestione del gladiatore fuori dallo stadio, nonché il suo allenamento. La proprietà del *ludus* poteva anche essere alienata a romani di un certo rango: persino Giulio Cesare aveva posseduto un *ludus* in Campania (Cic. *Att.* 7.14.2) e un altro lo possedeva Marco Aurelio Scauro (Val Max. 2.3.2), console del 108 a.C. Si tratta comunque di casi rari: di solito il ruolo di chi dà l'appalto (*editor*) è diverso da chi lo svolge. Può interessare l'osservazione che l'allenatore (*doctor*) è solito ordinare ai suoi sottoposti dei precisi *dictata* su come devono essere compiuti i movimenti sull'arena. Ma il *lanista* può dare ordini anche di sopra del *doctor*, come ad esempio il *lanista* Cesare (Svet. *div. Iul.* 26) dà precisi ordini (in questo caso strategici e non più di sola tecnica militare) ai suoi *tirones*, che a loro volta li trasmettono ai gladiatori. In questo senso, il *lanista* è dunque uno στρατηγός. Tertulliano (*ad Mart.* 2) ironizza sui *dictata* dei gladiatori, riferendo che spesso venivano ormai, data la decadenza dell'arte, messe a combattere persone poco addestrate e prive di *dictata*, per cui il pubblico era costretto a dare le direttive dagli spalti. In generale sulla vita quotidiana dei gladiatori, Futrell 1997, 29-44; Auget 1994, 19-28.

[62] Non a caso le iscrizioni funerarie dei gladiatori si raccolgono collettivamente, ma esprimono il valore del defunto in termini di resistenza individuale nei duelli, Coleman 2010, 317-445; Carter 2010, 150-174.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

che decide l'azione sul campo della ὁπλομαχία, consente a Statilio di influire (anche) su chi si occuperà della gestione complessiva.

Scegliere chi opera e influenzare cosa decide orienta anche la direzione del denaro: a seconda della scelta, cambiano le reti relazionali che producono forniture, subappalti, materie prime. Si può comprendere allora perché la questione può essere d'interesse 'popolare', specie se a votare sono i più influenti imprenditori e i loro clienti. Le tribù, quel giorno, con la scelta di quel nome, decidono di fatto quali imprenditori potranno essere coinvolti nell'organizzazione degli spettacoli gladiatorii più importanti della più grande città del mondo. E così altri imprenditori, di conseguenza, sarebbero stati messi ai margini. Tanto più che Ottaviano sarebbe tornato molto presto e, quando si sarebbe dovuto rivolgere a qualcuno per attività spettacolari, la prima scelta sarebbe anche potuta cadere sul migliore della piazza. E chi poteva essere il migliore della piazza a quel punto, se non chi aveva già gestito gli spettacoli per conto di Statilio Tauro, in quel momento il proprietario del teatro più grande del mondo?

Il voto stimolato da Statilio Tauro è quindi della massima importanza gestionale per la città e per questo viene ricordato anche dagli storici. È di fatto un voto *politico*: non importa che sia limitato alla gestione degli spettacoli. Da quello dipendono finanziamenti e progetti per il futuro.

Passiamo adesso ad esaminare la procedura sollecitata da Statilio. Il voto, infatti, non è che sia scontato: va sollecitato e poi anche discusso, oltre al fatto che le implicazioni politiche, a livello locale, non sono affatto ininfluenti, perché servono (anche) da test elettorale: Statilio Tauro, infatti, sarà console come collega di Augusto fra appena qualche anno. E c'è poi anche un'ulteriore implicazione politica: il popolo, con quel voto, si abitua a considerare i vantaggi di delegare le decisioni più controverse a un arbitro condiviso. Stavolta si tratta di Statilio su un argomento tutto sommato ancora marginale, ma presto si sarebbe trattato di scegliere Ottaviano stesso come arbitro dei principali pilastri dell'organizzazione civica. L'idea della δημοκρατία come 'democratica' scelta di un platonico ἀνὴρ πολιτικός, un arbitro che prenda decisioni, dopo avere a lungo commentato Dionigi non sembrerà cosa nuova. Tanto più occorre osservare quanto essa comincia a realizzarsi, nella letteratura con il Romolo di Dionigi, nella realtà quotidiana all'ombra del granitico teatro di Statilio Tauro, che per altro si impone proprio sul Campo Marzio, luogo abituale di votazioni.

L'episodio di Statilio Tauro che, delegato dal popolo, sceglie lo στρατηγός dei suoi giochi gladiatorii rispecchia precisamente la simbolica concretezza della μίμησις tucididea che conduce gli antenati Romani alla scelta di un ἀνὴρ δικαίος καὶ σόφρων, che nominerà a sua volta i suoi collaboratori.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Quello appena descritto è dunque solo un esempio degli scenari concreti, dove la φλόσοφος ῥητορική di Dionigi e i suoi πολιτικοὶ ἄνδρες avrebbero potuto avere ampio margine di azione. Bisogna perciò osservare che non c'è alcun bisogno di contesti democratici, per discutere liberamente delle decisioni. Può essere che i massimi sistemi siano stati ostacolati dal nuovo clima, triumvirale prima e poi monocratico, ma rimangono ancora importantissimi argomenti, che solo la discussione può chiarire e risolvere, orientando il consenso.

Affermare che gli sforzi retorici di Dionigi e della sua scuola possano sfociare in una pratica politica di questo tenore è azzardato soltanto se si separa Dionigi dal suo contesto politico e culturale. L'elevato profilo letterario mette al riparo la sua opera da utilizzi scadenti, eppure è proprio questo il maestro che insegna ai suoi allievi politici a «giovarsi delle necessarie opportunità e condurre le città volenterose al proprio utile con la parola» [63]. Il tribuno che induce il popolo a votare per conto di Statilio non sta operando lontano da simili precetti: sta dando «opportunità» ai suoi (selezionati) votanti.

5.1.3. *Ottaviano e la remissione dei debiti, Dio. Cass. 53.2: e Dionigi?*

La gestione finanziaria delle casse pubbliche augustee è descritta da Cassio Dione [64]. Una delle principali preoccupazioni di Ottaviano, come del resto già di Cesare, è quella di ristrutturare il sistema debitorio. A tale fine, la strategia concretamente seguita parte da una riorganizzazione dei vertici della giustizia e della finanza pubblica. Nonostante già dotato – l'abbiamo visto – di ultima istanza in materia di giudizi e oltretutto fornito di *tribunicia potestas*, l'intuizione – diversa da quella seguita dal 'padre' Cesare – è

[63] *AR* 11.1.4: τὸ περὶ τοὺς ἀναγκαίους καιροὺς μεγάλα τὰς πόλεις ἐκ τῆς ταύτης ἐμπειρίας ὠφελεῖν καὶ ἄγειν αὐτὰς ἑκούσας ἐπὶ τὰ συμφέροντα διὰ τῆς λόγου.

[64] Dio. 53.2. Su tutto quanto verrà detto in questo paragrafo, preliminari sono le osservazioni di Duncan-Jones 1994, 23-24 e l'ancora utilissimo Frederiksen 1966, 128-141. Illuminante è poi la lettura di Temin 2006, 705-733, anche se questo studioso sembra poco interessato al ruolo di 'calmieratore' che Augusto si propone nell'intervento sui prestiti, per lo meno a Roma. E in effetti, tali interventi sono probabilmente temporanei. Ciò nonostante, non è un buon motivo per sottovalutare l'impatto anche psicologico e sulla più generale cultura finanziaria che la possibilità di avere, nella figura dell'imperatore, un'autorità garante di ultima istanza possa dare sul mercato dei prestiti, almeno quello locale. L'argomento delle insolvenze non può essere ovviamente nemmeno alla lontana impostato in queste poche righe, tuttavia è rilevante segnalare come le sole fonti contrattualistiche – alcune delle quali sono discusse da P. Temin, ma già prima di lui da Andreau 1999 e da altri – non bastano a comprendere come poi di fatto si agisse in caso di contestazioni.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

che l'insolvenza debitoria non debba essere inquadrata come conciliazione privata, ma piuttosto come strutturale materia pubblica. Pertanto, Ottaviano agisce su due piani. Da un lato, facilita la bancarotta dell'*aerarium* con un'accelerazione degli appalti edilizi durante tutto l'anno 29. Quando la cassa è ormai quasi esaurita, nel 28 la rifonde di tasca propria, in modo da legittimare una qualche autorità sul suo successivo utilizzo, diritto che sancisce con la decisione di mettere una commissione di sua fiducia a gestire la cassa medesima. Gestire l'*aerarium*, significa gestire il credito pubblico e gli appalti del senato. Al contempo, sostituisce i due pretori (per i tribunali civili) in carica con uomini di sua fiducia. Il pretore è il magistrato che giudica, tra le altre materie, sulle insolvenze private. A quel punto, l'intero sistema dei prestiti pubblici e privati sono controllati dagli uomini di Ottaviano, o da lui in persona. Assicurate queste pre-condizioni, può quindi procedere con i veri e propri provvedimenti sui debiti: tutti quelli precedenti ad Azio vengono annullati, anche quelli contratti dalla *res publica*: i suoi pretori non accetteranno cause in proposito. A spese proprie vengono pagati solo quelli suoi personali [65], per garantirsi ulteriori margini di legittimità e libertà da condizionamenti. Inoltre, il *princeps* si assume in proprio tutti gli appalti con maggiore rischio di fallimento, lasciando ai finanziatori il diritto di dedica sugli edifici, ma di fatto anche un sostanziale debito con lui. Infine, la sua cassa personale (*fiscus*) opera in prima persona come prestatore senza interesse. Non però con tutti: i debitori a cui fare prestito verranno oculatamente selezionati, sulla base della garanzia [66].

Richiamiamo adesso, per un confronto, la teoria dei debiti che Dionigi aveva attribuito ad Appio Claudio [67]. Alla fine di quel dibattito si raggiungeva la soluzione teorica che i debiti andassero agevolati con le garanzie tribunizie, ma senza riscattare il legame di dipendenza tra debitore e creditore, in modo che le attività del primo potessero continuare a soggiacere agli orientamenti d'investimento del secondo. Rispetto alla riforma del sistema di credito istaurata da Ottaviano, in che rapporto sono le due visioni sul debito pubblico?

In realtà, i rapporti tra le due visioni del sistema di credito tra Dionigi e Ottaviano presentano un rapporto ambiguo, ma non del tutto distonico.

Da un lato Ottaviano interviene sulle situazioni critiche in modo diretto, sostanzialmente sostituendosi al creditore e assumendo in proprio il ruolo di prestatore. In questo modo, può essere arbitro di ciò che viene prestato e restituito. Di alcuni prestiti si fa restituire il capitale, di altri ap-

[65] Dio. 51.17.8; 21.4; 55.12.3.
[66] Svet. *Aug.* 41.1.
[67] *AR* 5.65-67.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

parentemente nemmeno quello, senza contare che esistono anche forme di riconoscenza non monetarie. Questa attività di accentramento del credito non è prevista dal modello del συγχώρημα dionigiano. Il Romolo di Dionigi [68] aveva assegnato agli εὔποροι e agli ἄποροι ruoli economici precisi, definiti da quella che chiama πατρωνεία. All'interno di questa, ricade anche «l'argomento delle ricchezze e dei contratti finanziari». Su questo arbitrato si fonda la «pace tra pubblico e privato» [69]. Con l'avvento del «concordato» e l'introduzione dei tribuni, la questione non cambia rispetto a questo schema originario, né la «clientela» è formalmente abolita. Con una differenza. Si riconosce che i «potenti» κρείττονες commettono «ingiustizia» ἀδικεῖν, per cui è necessario trovare, come dice il tribuno Lucio Giunio [70] una «garanzia» ἀσφάλεια, ovvero qualcuno che decida sui casi controversi e, come la mette persino il senatore Menenio Agrippa, qualcuno che «metta fine al dissidio» [71]: un arbitro risolutore. Ne abbiamo già parlato a lungo, per cui non vi ritorneremo. Se da un lato per Dionigi vige una risoluzione del debito mai definitiva, per consentire l'organica tenuta dei legami sociali clientelari, dall'altro lato fa poi sottostare questa visione organica al riconoscimento di un 'arbitro'. In questo modo, rispetto ad altri autori, Dionigi sublima il conflitto reale in un accordo formale, legato a un nesso risolutore. Ma operare questo secondo punto, significa di fatto accordarsi perfettamente sulle intenzioni che Ottaviano mette in pratica sul tema dei debiti, tra il 30 e il 27 a.C. Monopolizzando il sistema del credito da un lato e assumendo la *tribunicia potestas* dall'altro, è lui stesso a costituirsi come «garanzie» ἀσφάλεια che i crediti soddisfino i requisiti di solvibilità. Infatti, non c'è credito pubblico o privato che possa sfuggire, almeno in teoria, al vaglio del suo giudizio restauratore. Non già, però, perché si riconosca la *libertas* plebea di fronte alla *iustitia* senatoria, ma perché le due istanze si armonizzino, senza più contrapporsi, in un progetto sociale organico, dove il debitore rimane debitore ma non fallisce e, viceversa, il prestatore rimane creditore, anche se si accontenta solo di una parte di ciò che gli spetta. Ottaviano è proprio colui che, come dice Dionigi, si assume in proprio il comparto dei contratti di debito. Egli mette d'accordo le parti, potremmo aggiungere con le stesse parole di Dionigi: «come i padri fanno con i figli».

Da un lato, quindi, il sistema debitorio come concepito da Dionigi nell'*Archeologia*, lungi dall'essere verosimilmente 'repubblicano', è piuttosto

---

[68] *AR* 2.8-10.

[69] *AR* 2.10.1: εἰς χρημάτων τε καὶ τῶν περὶ χρήματα συμβολαίων λόγον … εἰρήνην τῶν τε ἰδίων καὶ τῶν κοινῶν πραγμάτων.

[70] *AR* 6.87.4.

[71] *AR* 6.83.4.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

perfettamente in linea con le intenzioni finali di Ottaviano, «tribuno per sempre».

Tuttavia, una volta osservata la similitudine, emerge anche una differenza, che non va trascurata. Dionigi può camuffarla con l'esigenza di narrare tempi lontani e felici, che si potevano permettere la «concordia» anche senza ricorrere a un arbitro supremo. Non riesce dunque a nascondere la procedura 'democratica' con cui all'accordo si giunge. Essa non ha proprio nulla a che fare con le concrete modalità operative di Ottaviano, il quale forse raggiunge gli stessi risultati, ma a prezzo di esautorare, se non proprio espropriare la *res publica* della sua (supposta originaria) sovranità concordataria. Nel comportamento concreto di Ottaviano c'è la «garanzia» esattamente negli stessi termini sanciti da Dionigi, ma manca il «concordato». Proprio sulla soluzione al tema del credito, quindi, si trova sia la massima convergenza che la massima contraddizione tra la narrazione e la realtà contemporanea allo scrittore. Ai lettori di Dionigi il contrasto non poteva sfuggire. Ottaviano andava a ricomporre i dissidi, ma lo faceva sulla base di un fallimento dell'approccio concordatario, che scottava tanto più quanto più si credeva a dei mitici antenati, i quali non avevano invece fallito sulla via di un accordo. Di conseguenza, il racconto di quegli antenati diventa, dal punto di vista culturale, una potenziale spina nel fianco: se gli antenati avevano fatto la pace sulla base di soli accordi giuridici, senza mediatori personali forti, la cosa si dimostrava come possibile, poteva ancora essere un obiettivo per il futuro. Il pensiero di Dionigi si riveste dunque di un significato 'bifronte' che ritroveremo più volte e che si integra con la scena politica a lui contemporanea: da un lato è foriero di una prospettiva sistemica, organizzativa del potere, esemplata in Romolo e, a questa, Ottaviano viene implicitamente evocato e in parte addirittura prefigurato [72]. Il termine che usa Dionigi per indicare il «potere» è ἐξουσία: diverso dalla ἀρχή, la ἐξουσία è il potere che si impone per la legittimità dei suoi contenuti, che organizza ciò che è già proprio, perché gli 'spetta'. È il 'potere' che si rende comprensibile e ragionevole per via del suo aspetto costruttivo: è il 'potere' che crea equilibrio e armonia, gestione e non soggezione. Gli 'antenati' di Dionigi creano questo preciso genere di 'potere' nell'equilibrare le differenze sulla base di procedure comuni. Non così i suoi contemporanei, che tutto dovevano all'«uomo giusto e saggio».

Dionigi racconta quindi la stessa sua realtà, ma ci arriva per un diverso percorso simbolico, non attuale, ovvero profila una 'via seconda' alla «con-

[72] Quasi superfluo ricordare nuovamente le illuminanti pagine di Delcourt 2005, 240-260.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

cordia». Questo filo del confronto ci conduce al tema più specificamente politico della questione: quello del «popolo intelligente» δῆμος φρόνιμος [73].

Dopo aver descritto quella che secondo lui è la soluzione 'democratica' ai moti plebei, infatti, Dionigi si chiede se tale racconto potesse essere ritenuto πιστόν, «credibile» [74]. Teme che i suoi lettori possano non credere a un «popolo padrone delle scelte importanti» δῆμος τῶν μεγίστων κύριος, soprattutto che non possano credere che «ci si potesse accordare su una cosa simile», per giunta senza spargimenti di sangue. Dionigi suppone questo dei suoi lettori, perché conosce bene ciò che è avvenuto, cioè che la «concordia» del suo presente è dovuta agli sforzi, spesso cruenti, di un uomo solo. Nonostante ciò, la sua versione dei fatti è la seguente [75]: durante le lotte plebee il δῆμος «aveva aspirato a una folle audacia», poi però l'aveva «stemperata». La sua intenzione sarebbe stata soltanto quella di «correggere l'aristocrazia», καθῃρηκέναι τὴν ἀριστοκρατίαν. Non solo, quindi, Dionigi 'assolve' il popolo per le lotte plebee, ma fonda su di esso la possibilità di un concordato, negli effetti rendendola equivalente al «potere» di un «uomo giusto e saggio». La storia dei re e quella dei moti plebei si presentano come vie alternative alla «felicità», descritte come in parallelo, come alternative che conducono allo stesso fine della «concordia». Dionigi sta suggerendo a suoi lettori, con non poca sottigliezza, che quest'ultima si può raggiungere in entrambi i modi: o ancora c'è la possibilità che entrambe le vie vengano, prima o poi, espresse nello stesso regime.

5.2. La δημοκρατία AUGUSTEA e il messaggio 'bifronte' di Dionigi

5.2.1. *La consacrazione di Romolo e quella di Augusto*

Come le maschere da commedia, che nella stessa persona da un lato hanno il viso tragico, dall'altro quello comico, a seconda da che lato le si guardi, così è la teoria politica dionigiana: monarchia illuminata e 'democrazia' temperata sono due facce dello stesso regime. L'espressione più precisa di tale punto d'osservazione sulla πολιτεία romana, come abbiamo già osservato, Dionigi lo fornisce in un importante discorso del senatore Manio Va-

[73] *AR* 7.55.4.
[74] *AR* 7.66.1.
[75] *AR* 7.67.1.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

lerio, fratello del Publicola [76]. Egli deve convincere il senato a votare qualcosa di apparentemente inaccettabile: acconsentire che uno dei suoi più prestigiosi membri, Gneo Marcio Coriolano, venga giudicato dal popolo. Di questo processo, così importante nella narrativa dionigiana, abbiamo già parlato a lungo e non vi ritorneremo. Proviamo invece adesso a lasciare da parte il contesto narrativo, perché gli argomenti del discorso possono aprire anche a diverse, 'simboliche' attinenze. Valerio sostiene che l'«utilità» di un ordinamento non si misura dal prevalere di un re, del senato o del popolo [77]. L'importante è che non si ecceda alla «moderazione» μέτριον e alla «responsabilità» σοφρωσύνη. Abbiamo già altrove sottolineato come questo discorso sia un po' diverso da un semplice elogio della costituzione mista alla maniera di Polibio, o al *tertium genus* di Cicerone, quasi obbligatoriamente insidiato dalla monarchia. In quelle forme si evincono elementi di bilanciamento reciproci, ma conviventi. Qui invece si sostiene un altro argomento: ovvero che, volta a volta, qualche forma prevale, ma ciò non ha importanza, basta che lo si faccia con «moderazione». Al di là di chi prevale (e qualcuno *sempre* prevale) Valerio dice che esiste un «sistema» κόσμος, che va preservato. Per dotarsi di un «uomo potentissimo» ἀνὴρ κρατίστος ci sarà sempre tempo, all'occorrenza. Perché però non creare, piuttosto, una «comunità» κοινή degli «ordini costituiti» πολιτεύματα, che comprenda anche il popolo? Prevalere soltanto «per essere da più degli altri», sarebbe «ingiusto». E allora, ecco la proposta: lo si crei pure, un «dittatore» ἀνὴρ δικτάτωρ. Che sia lui a tutelare «i costumi, le leggi, i più alti traguardi della vita» [78]. Questi ultimi, però, devono rimanere intatti, il «potere senza freni» ἐξουσία ἀνυπεύθυνος (*auctoritas absoluta*) di cui è dotato costui deve alla fine avere un limite. Esso consiste nel «mostrare quali siano i valori comuni più responsabili e farli rispettare». Ne consegue che due cose questo dittatore non le può fare: violare le tradizioni e farsi obbedire solo in virtù della forza maggiore.

Nel discorso che Dionigi fa pronunciare a Valerio esiste quindi una differenza tra «uomo potentissimo» e «dittatore». Il primo prevarrebbe con la forza, con la quale organizza in proprio il suo «sistema». Il secondo è un magistrato incaricato di sorvegliare «costumi, tradizioni e modi di vivere».

La definizione fornita di ἀνὴρ δικτάτωρ coincide perfettamente con la funzione di tutelare i costumi rivestita da Augusto. Egli stesso si riconosce

---

[76] *AR* 7.54-56.

[77] *AR* 7.55.2: τὸ μὴ μίαν εἶναι τὴν διοικοῦσαν τὰ κοινὰ πολιτείαν ἄκρατον μήτε μοναρχίαν μήτ᾽ ὀλιγαρχίαν μήτε δημοκρατίαν, ἀλλὰ τὴν μικτὴν ἐξ ἁπασῶν τούτων κατάστασιν, τοῦτο ὑπὲρ ἅπαντα ἡμᾶς ὠφελήσει.

[78] *AR* 7.56.2: ἔθη τε καὶ νόμιμα καὶ ζηλώματα βίων τὰ κράτιστα.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

la carica di «curatore di leggi e costumi», formula che dice corrispondere a quanto stabilito, insieme, da σύγκλητος e δῆμος nel 19 a.C. [79]. Tuttavia, non si può nemmeno ritenere che la sua funzione si limiti a questo, né che Ottaviano vi fosse arrivato con questo obiettivo. La *tribunicia potestas*, infatti, votatagli già nel 28 a.C., già da sola gli consente poteri più ampi.

Cassio Dione è testimone di tutta una narrazione sugli interventi innovativi di Ottaviano sulle ataviche tradizioni romane. Da un lato, egli «faceva tutto come presso gli antichi» [80], ma dall'altro non si comporta in modo tradizionale. Tra i tanti elementi di novità, indice due nuove feste, una per il divo Cesare e una per la sua vittoria di Azio. Durante quest'ultima, ogni quattro anni obbliga i giovani senatori a correre alle corse di cavalli indette per celebrare la sua vittoria [81], come pure indice combattimenti tra senatori e gladiatori [82], due occasioni tutt'altro che tradizionali. Cassio Dione, ancora due secoli dopo gli eventi, non pare vedere tali esibizioni senatorie di buon occhio e probabilmente anche i contemporanei di Ottaviano sarebbero stati d'accordo con lui: la tradizione riservava ai senatori ben altro ruolo che combattere con i gladiatori, o partecipare ai giochi come piloti di carro. Non era poi nemmeno tradizione che i collegi sacerdotali organizzassero dei giochi in onore di una vittoria militare [83]. Gli *epulones* e i *quindecemviri s.s.* erano abituati a celebrare giochi solo per Giove e Apollo, non certo per un generale vincitore.

Questo è dunque il clima in cui, nel gennaio del 27 a.C., viene votata ad Ottaviano la ἡγεμονία dal senato e dal popolo, proprio con le stesse modalità con cui, in Dionigi, avviene per Romolo [84], preceduta da un lungo discorso, nei contenuti non così diverso da quello che viene tramandato come reale [85]. Ma il contesto intorno è assai diverso da quello, tutto ante-

---

[79] *Monum. Anc.* 6.14-17 = *RG* 6.38-39: τῆς τε συνκλήτου καὶ τοῦ δήμου τοῦ Ῥωμαίων ὁμολογούντων, ἵνα ἐπιμελητὴς τῶν τε νόμων καὶ τῶν τρόπων ἐπὶ τῆι μεγίστηι ἐξουσίαι μόνος χειροτονηθῶι = *senatu populoque Romano consentientibus* … Dio. 54.10.5: ἐπιμελητής τε τῶν τρόπων ἐς πέντε ἔτη παρακληθεὶς δὴ ἐχειροτονήθη.

[80] Dio. 53.1.1: ἀπὸ τοῦ πάνυ ἀρχαίου ἐποίησε.

[81] Dio. 53.1.4.

[82] Dio. 51.22.4. Il senatore Quinto Vitellio è passato alla storia come il primo senatore dover combattere contro un gladiatore, in occasione della festa per la consacrazione del tempio dedicato al divo Cesare.

[83] Dio. 53.1.5.

[84] Dio. 53.12.1: τὴν μὲν οὖν ἡγεμονίαν τούτῳ τῷ τρόπῳ καὶ παρὰ τῆς γερουσίας τοῦ τε δήμου ἐβεβαιώσατο, βουληθεὶς δὲ δὴ καὶ ὥς δημοτικός τις εἶναι δόξαι = *AR* 2.6.1: τότε δ᾽ οὖν ὁ Ῥωμύλος ἐπειδὴ τὰ παρὰ τοῦ δαιμονίου βέβαια προσέλαβε, συγκαλέσας τὸν δῆμον [p. 162] εἰς ἐκκλησίαν καὶ τὰ μαντεῖα δηλώσας βασιλεὺς ἀποδείκνυται πρὸς αὐτῶν.

[85] Questo *Discorso*, senz'altro alla base anche di Dio. 54.3-10 nonostante valgano le osservazioni di Gowing 1999 su un pesante rimaneggiamento retorico, è anche accessibile

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

nati e tradizioni [86], profilato da Dionigi per Romolo. Tutta l'ambiguità del momento è sintetizzata in modo eccellente dal paradosso evidenziato da Cassio Dione: «voleva essere onorato anche da questo: che volontariamente fossero costretti a dargli la monarchia» [87]. E però, non è che l'ambiguità non vi sia anche in Dionigi. Essa si manifesta nella consapevolezza che praticare l'auspicio divino non è una scelta che continuerà a vigere presso i posteri. Dopo aver descritto i sacrifici compiuti da Romolo che possano rendere propizio il suo regno agli dèi, Dionigi conclude il discorso con un'amara notazione:

> I Romani a lungo osservarono tale prescrizione, non solo durante il regno, ma anche dopo, quando la monarchia fu rovesciata, quando eleggevano consoli, pretori e altri magistrati. Oggi, tuttavia, non si usa più. [*AR* 2.6.1-2] [88]

«Non si usa più» è una espressione fortissima da usare, in un momento in cui a occuparsi della cosa pubblica c'è un uomo che si dichiara formalmente tutore delle tradizioni più ataviche. Con desolazione, Dionigi si rende conto che persino i consoli usavano rispettare precisi riti religiosi, prima di assumere la carica. Augusto, invece, che ambisce a farsi chiamare «Romolo» e che si dichiara *praestitus omnibus dignitate* non segue in modo altrettanto scrupoloso le antiche pratiche. Tutto quello che si fa bastare, sono il voto del senato e quello del popolo. Lo dice persino lui stesso, nelle *Res gestae* [89]. La nomina a sovrano di fatto reca conseguenze altamente onorifiche, ma nessuna particolare conferma religiosa o tradizionale [90]: questo aspetto si pone come un'innovazione. Dionigi polemizza precisamente con questo. Non prende ovviamente come esempio Ottaviano, ma forse fa addirittura di più: ricorda quanto era successo a Licinio Crasso, quello le cui insegne Augusto andava tanto fiero di aver recuperato dai Parti. Nel seguito del capitolo afferma che non consultare gli dèi tradizionali – come aveva osato

---

a Svetonio (Svet. *Aug.* 28), dal cui originale cita alcune righe. Appiano (*BC* 5.130) rivela l'esistenza di un libro, in cui i *Discorsi di Augusto* al senato sarebbero stati trascritti.

[86] *AR* 2.4.1: «Non abbiamo bisogno di nuove forme di governo. Non vogliamo cambiare ciò che i nostri antenati ritenevano la migliore forma e ci hanno tramandata».

[87] Dio. 53.2.6.

[88] *AR* 2.6.1-2: διέμεινέ τε μέχρι πολλοῦ φυλαττόμενον ὑπὸ Ῥωμαίων τὸ περὶ τοὺς οἰωνισμοὺς νόμιμον, οὐ μόνον βασιλευομένης τῆς πόλεως ἀλλὰ καὶ μετὰ κατάλυσιν τῶν μονάρχων ἐν ὑπάτων καὶ στρατεγῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατὰ νόμους ἀρχόντων αἱρέσει. πέπαυται δ' ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις.

[89] *RG* 34.21.

[90] *RG* 34.18: «Hanno rivestito di alloro le porte della mia casa. Una corona civica è stata affissa alla mia porta e uno scudo d'oro è stato apposto alla Curia Iulia». Il Romolo di Dionigi è invece accolto da fulmini e preghiere augurali.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

fare Crasso – non depone bene per le vittorie militari e che spesso il popolo i magistrati più che eleggerli, li subisce.

Dionigi riconosce quindi come un merito coinvolgere il popolo nella scelta di governo, attestandosi come unico storico che attribuisce persino a Romolo tale attenzione democratica. Poi però distingue Romolo da Ottaviano sul tema delle pratiche tradizionali. In questo, toglie al presente tanta legittimità, quanta ne attribuisce al mitico passato.

Ne consegue che l'atteggiamento di Dionigi è probabilmente favorevole ad una gestione complessiva, organica e forse persino autoritaria della cosa pubblica. Tuttavia, se si mette a confronto la sua narrazione con quelle che riguardano il contesto in cui si è trovato a vivere la sua vita di scrittore, calcare la mano su aspetti di profonda religiosità lascia per contrasto al presente alcune mancanze che invece si ritrovano nel suo mitico passato. Una di queste è la legittimità tradizionale, quella legata agli auspici divini. Una seconda è l'orientamento concordatario, a cercare il quale sono dediti – e con ogni successo possibile – i suoi personaggi repubblicani.

5.2.2. *Il Foro di Augusto e la memoria di Coriolano: lezioni sul consenso di piazza*

Sarebbe un errore privare Augusto della volontà di ricercare una concordia spontanea da parte delle varie compagini della *res publica*. La «conduzione sulla comunità» προστασία τῶν κοινῶν che Cassio Dione gli attribuisce non implica di per sé la poca volontà di ottenere che i vari *corpora* trovino la via di una convivenza condivisa, a prescindere dall'obbedienza forzata a lui. Nei meccanismi politici che si individuano in Dionigi, tuttavia, emergono alcune differenze con il modo in cui è possibile ricostruire il Foro augusteo, le quali non sono addebitabili solo alla tradizione testuale sul V sec. a.C., ma comunque fanno trasparire la volontà di ricercare un compromesso con quella che è l'attualità. Centrale in questo discorso è l'effettivo ruolo che Dionigi ricava nella sua storia per i tribuni, specie nel suo Libro VII. Questo libro è dedicato più di altri a descrivere il funzionamento concreto del tribunato, dei giudizi pubblici e dello speciale legame tra 'piazza' e 'conduzione' della stessa. Qui ci occuperemo delle relazioni tra realtà augustea e il processo tribunizio come descritto da Dionigi. Questa relazione non è fuori tema perché, come vedremo, il lessico dionigiano e quello dioneo si richiamano direttamente e, con questo, legittimano l'affermazione per cui la scrittura di Dionigi non è astratta, ma si assume la responsabilità di un confronto con la propria attualità, risponde (anche) a domande precise del dibattito politico.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Al centro della narrazione dionigiana sul processo a Coriolano c'è l'accusa pubblica che i tribuni rivolgono a Gneo Marcio. Essa concerne la violazione della *sacrosanctitas*, parte integrante di quel complesso di poteri che costituiscono la *tribunicia potestas*. La cornice narrativa è la seguente [91]. Si agita un primo dibattito, il quale riguarda la distribuzione del grano. I tribuni e una parte del senato, quelli che Dionigi chiama δημοτικοί, vogliono distribuirlo gratuitamente, o anche a basso costo. La maggioranza dei senatori, invece, quelli che Dionigi chiama ἄριστοι, vogliono venderlo a prezzo di mercato.

All'interno di questa prima cornice narrativa, che in parte rimanda a contesti graccani [92] e che può essere considerata di scuola, si agita poi un secondo dibattito, che fa presto dimenticare questo primo, su cui si innesta. Esso riguarda le arringhe al popolo e al senato del senatore Gneo Marcio Coriolano. Costui accusa i tribuni di agitare la questione del grano solo come pretesto per «annientare l'aristocrazia» [93]. Questo discorso, immaginato come ripetuto più volte, fa alla fine reagire i tribuni, i quali minacciano i senatori di accusare Marcio formalmente, se non fanno in modo di reprimere queste esternazioni, giudicate non ammissibili (abbiamo già visto perché). A queste minacce formali, però, i senatori non sembrano dare peso, mentre piuttosto a reagire è Marcio, con un'ulteriore minaccia di passare «dalle parole ai fatti» [94]. A quel punto, i tribuni ordinano l'arresto del senatore.

Si riassume questa situazione, perché al di sotto di essa si agita un preciso problema costituzionale e politico sul ruolo dei tribuni e della *sacrosanctitas*, sul quale abbiamo già discusso in un precedente capitolo. Qui riprendiamo la questione da un punto di vista non più, come abbiamo fatto in precedenza, solo autoreferenziale: come Dionigi percepisce le istituzioni romane arcaiche. Partiamo invece dalla constatazione che, negli anni in cui Dionigi racconta questa complicata situazione, Augusto gode effettivamente proprio di quella *tribunicia potestas* [95] che Dionigi si sforza di definire. A questa istituzione, Cassio Dione fornisce una illuminante cornice teorica e, si osservi, il lessico con cui descrive i poteri del tribuno richiama direttamente quello dionigiano:

> La *tribunicia potestas*, che proprio con gli imperatori è fiorita concede loro, a meno che non lo approvino, di far cessare qualsiasi abuso sofferto da parte

[91] *AR* 7.20-25.

[92] Sono evidenti anche riferimenti alla situazione graccana, ovviamente, dello stesso tipo rilevati per Spurio Cassio da Gabba 1964, 29-41 e più in generale si veda Cornell 2003, 73-97. Ma per adesso questo parallelo narrativo lo lasceremo da parte.

[93] *AR* 7.22.1: καταλύσειν ἀριστοκρατίαν.

[94] *AR* 7.25.5: οὐκέτι λόγῳ διοίσομαι πρὸς ὑμᾶς, ἀλλ' ἔργῳ.

[95] Fino al 23 a.C., da quel momento essa fu lasciata ad Augusto a vita: Dio. 53.32.6.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

> di qualcun altro; ottiene poi che non si possa prevaricarli. Basta solo che si sentano offesi in qualche modo, *non solo con i fatti, ma anche con le parole*, che essi possono portare a rovina il loro avversario, per maledizione e senza processo. [Dio. 53.17.9] [96]

In un capitolo precedente abbiamo cercato di dar conto del come mai i tribuni in Dionigi potessero risentirsi per le minacce di Gneo Marcio, che pure sono descritte come solo verbali. A seguire il racconto sull'episodio del Monte Sacro, la *sacrosanctitas* doveva tutelare il tribuno dalle violenze fisiche, non dalle offese verbali. Avevamo allora risolto, con una conseguente argomentazione testuale, che Dionigi aveva messo la situazione in questo modo per consentire un'interpretazione sostanziale e vincolante del «concordato» del Monte Sacro, ovvero che la violazione non riguarda solo i fatti, ma basta anche solo la parola. Dionigi racconta uno Gneo Marcio che non offende i tribuni in sé, ma piuttosto dichiara di vilipendere quel 'patto' (la 'parola') che lui pure, da senatore, aveva sottoscritto; ovvero, quel reciproco riconoscimento che consentiva ai magistrati plebei di difendere gli interessi della propria parte, nel quadro di una reciproca legittimazione. La sua interpretazione delle pretese tribunizie, invece, definite come «rovesciamento dell'aristocrazia» fa emergere un duplice *vulnus* contro quell'accordo. Da un lato, infatti, si ostina a porsi in una prospettiva solo aristocratica, parziale: questa autoreferenzialità non viola direttamente la controparte, ma viola l'intesa all'accordo che vige con essa. Per Dionigi, il patto del Monte Sacro mette fine alla costituzione come forma dell'aristocrazia romana: da quel momento, inizia una nuova storia politica, condivisa con il popolo. La parola «comunità» τὸ κοινόν per Dionigi può essere solo una parola dinamica: duale e relazionale. Vedremo più oltre in Cassio Dione come Augusto rivendicherà il τὸ δημόσιον: altro richiamo lessicale. Ostinarsi a non riconoscere questa nuova 'storia', pone Gneo Marcio fuori dai patti condivisi. Su queste premesse, per Dionigi quella compiuta da Coriolano è *già* violenza. Gneo Marcio in Dionigi ha effettivamente violato la *sacrosanctitas*, perché non riconosce ai tribuni la loro funzione rispetto all'ordinamento, una funzione che ormai è riconosciuta e distinta. Non la riconosce, nel momento in cui osa attribuire ai tribuni un secondo fine, eversivo dell'ordine funzionale, cui tutti hanno concordato. Anche senza violenza fisica, Marcio viola la *sacrosanctitas* in quanto viola la 'costituzione'.

---

[96] Dio. 53.17.9: ἥ τε ἐξουσία ἡ δημαρχικὴ καλουμένη, ἣν οἱ πάνυ ποτὲ ἀνθήσαντες ἔσχον, δίδωσί σφισι τά τε ἐπιγιγνόμενα ὑφ᾽ ἑτέρου τινός, ἂν μὴ συνεπαινῶσι, παύειν, καὶ μήθ᾽ ὑβρίζεσθαι, κἂν ἄρα τι καὶ τὸ βραχύτατον μὴ ὅτι ἔργῳ ἀλλὰ καὶ λόγῳ ἀδικεῖσθαι δόξωσι, καὶ ἄκριτον τὸν ποιήσαντα αὐτὸ ὡς καὶ ἐναγῆ ἀπολλύναι.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Così giustificata la reazione tribunizia, Dionigi ha ribadito la preminenza del «concordato» degli antenati. Ma come si pone quest'ultimo, in relazione a ciò che si verifica nel mondo in cui lo scrittore vive? In quell'altro mondo, c'è un generale vittorioso al quale anno per anno si rinnova la *sacrosanctitas*. Anche lui, come quei tribuni proto-repubblicani, può reagire senza violenza fisica della controparte. I tribuni di Dionigi, quindi, si comportano né più né meno di come è autorizzato a fare lo stesso Augusto. Quei tribuni proto-repubblicani però possono costringere un senatore a essere giudicato, ma comunque si rimettono al giudizio del popolo. L'imperatore, invece, può farlo «in modo inappellabile» ἄκριτον. I tribuni della *res publica* sono legati al «concordato» e ai «patti» stipulati dopo il Monte Sacro. Gli imperatori, invece, «sono sciolti da ogni legge» λέλυνται γὰρ δὴ τῶν νόμων, operano *absoluti legibus* [97]. Di questo passaggio, Cassio Dione sottolinea la gravità proprio dal punto di vista di questa storia, quando commenta così: «nessuno dei Romani dell'antichità ha avuto in concessione altrettanto» [98].

Il parallelo testuale tra Dione Cassio e Dionigi dimostra che il dibattito sulla legittimità contemporanea è presente in entrambi gli autori, che lo affrontano da prospettive diverse solo perché l'autore di Nicea lo narra in termini posteriori, mentre Dionigi ne indaga le radici passate. Dionigi da un lato mette in scena dei tribuni che, come Augusto, fanno valere la *sacrosanctitas* «non solo contro i fatti, ma anche solo contro le parole». Dall'altro, ne distingue l'adesione ai «patti» συνθήκαι. I tribuni in Dionigi difendono la legittimità delle leggi, quelle concordate tra δῆμος e βουλή sul Monte Sacro.

Il lettore antico che legge questo, non può evitare di riflettere che il «tribuno per sempre» del tempo suo, al contrario dei primitivi tribuni, può condannare a morte senza, o prima, del processo (ne vedremo un caso emblematico più oltre).

Le procedure repubblicane descritte nel Libro VII di Dionigi sono l'emblema del dialogo istituzionale tra le parti. Si può osservare in esso l'intero senato che si reca nel Foro per parlare al popolo e dialogare con i tribuni [99]. Viceversa, i tribuni si recano a dialogare alla Curia [100]. Il giorno del processo popolare non solo è riunito il popolo, ma anche il senato, in contemporanea. I senatori invitano ancora una volta i tribuni a parlamentare [101]. La questione del προβούλευμα, che non a caso si presenta proprio

[97] Onore votato ad Augusto nel 24 a.C.: Dio. 53.28.1.
[98] Dio. 53.18.1: ὃ μηδενὶ τῶν πάλαι Ῥωμαίων ἐς πάντα ἄντικρυς ἐδόθη.
[99] *AR* 7.27 e un'altra volta a 7.35.
[100] *AR* 7.33.
[101] *AR* 7.38.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

qui, è precisamente inquadrata in questa manifestazione di concordia procedurale, anche quando nei contenuti non si è d'accordo. Essa vale come uno strumento narrativo, per far comprendere come senato e popolo si muovono di comune accordo procedurale, proprio per far fronte al dissidio sui contenuti. Prima infatti il tribuno Decio è ascoltato in senato [102], poi il senatore Manio Valerio è ascoltato dal popolo [103], riunito nel Comizio. Il senato vota il προβούλευμα: assolve l'imputato [104]. Infine si tiene il processo davanti al popolo, riunito per tribù e già pronto al voto. Le modalità sono le più regolari. Parla prima la difesa [105], poi l'accusa [106], poi di nuovo la difesa e di nuovo l'accusa [107]. Viene infine la volta dell'imputato, che ha diritto di parlare in proprio (terza difesa), poi si ascoltano i testimoni dell'accusa. Il tribuno infine chiede se c'è una ulteriore difesa (la quarta è perciò data per eventuale). In caso contrario, fa votare [108].

Alla fine della procedura il popolo condanna e il commento finale è il seguente:

> Fu a partire da quel momento che il popolo fu concepito grande (ὁ δῆμος ἤρθη μέγας). Al contrario, l'aristocrazia su molti punti dovette recedere dal suo originario primato, si dovette risolvere a far partecipare in senato anche i plebei, a condividere le magistrature, a decidere insieme i *sacra*, a non poter più impedire i loro consolati; e tutte le altre cariche, che prima erano appannaggio dei soli patrizi, ora dovevano essere gestite nel τὸ κοινόν. Facevano così per necessità, non lo volevano. Ma altre volte seguivano la πρόνοια e la σοφία, ma ci tornerò al momento opportuno. [*AR* 7.65.1] [109]

Dionigi spiega che, al tempo degli antenati, i plebei condividevano magistrature e rituali e, aggiunge, ciò è per lui segno di πρόνοια e σοφία. Poco più oltre aggiungerà anche che

---

[102] *AR* 7.39-41.
[103] *AR* 7.54-56.
[104] *AR* 7.58.
[105] *AR* 7.60.
[106] *AR* 7.61.
[107] *AR* 7.62.
[108] *AR* 7.63. È evidente che il processo testè descritto è esattamente quello previsto da Cicerone a *Dom.* 45 e adombrato anche dalla *Tabula Bantina* ll. 15-16, testo che è del II sec. a.C. Si tratta perciò di una procedura medio repubblicana, in alcuni casi ancora in vigore al tempo di Cicerone, Lintott 1975, 44-46.
[109] *AR* 7.65.1: καὶ ἐνθένδε ἀρξάμενος ὁ δῆμος ἤρθη μέγας. ἡ δ' ἀριστοκρατία πολλὰ τοῦ ἀρχαίου ἀξιώματος ἀπέβαλε βουλῆς τε μετέχειν ἐπιτρέπουσα τοῖς δημοτικοῖς καὶ ἀρχὰς μετιέναι συγχωροῦσα ἱερῶν τε προστασίας λαμβάνειν οὐ κωλύουσα καὶ ὅσα ἄλλα τιμιώτατα ἦν καὶ ἴδια τῶν πατρικίων μόνων ἅπασι κοινωσαμένη τὰ μὲν ὑπ' ἀνάγκης τε καὶ ἄκουσα τὰ δ' ἐκ προνοίας τε καὶ σοφίας ὑπὲρ ὧν οἰκεῖον καιρὸν ἐρῶ.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

> [2] il costume di chiamare i potenti in un giudizio dove il popolo fa da giudice […]. [4] a me pare un costume di per sé utile e il più necessario alla città di Roma. [*AR* 7.65.2 e 4] [110]

Questo commento lo riprenderemo anche più oltre: dimostra che Dionigi non è soltanto interessato a spiegare le procedure del giudizio popolare, ma anche a rivalutare in chiave contemporanea la maggiore partecipazione popolare. Il giudizio positivo non può spiegarsi altrimenti. Il richiamo a valori come la «previdenza», la «sapienza», l'«utilità», la «necessità» apre esplicitamente l'episodio arcaico ai confronti sia pure con un impegno civile a-temporale, ma le cui prospettive sono da calarsi anche nel presente.

E mentre Dionigi scrive, cosa succede invece nella Roma di Augusto? In realtà, sulle procedure popolari al tempo di Augusto siamo poco informati. Cassio Dione e Svetonio, che per il regno di Augusto costituiscono le fonti maggiori, sono molto più interessati alle dinamiche senatorie che a quelle della plebe. Ottaviano aveva gestito la *tribunicia potestas* facendosela votare ogni anno dal 30 al 23 a.C. Dopo il 23, i poteri tribunizi vengono lasciati ad Augusto in via perpetua, anche se il titolo (ὄνομα) vero e proprio di tribuno non viene da lui mai accettato [111]. A parte poi la singola volta in cui si fa votare la ἡγεμονία, non ci sono note altre convocazioni del popolo a suo nome.

Le relazioni politiche tra il popolo di Roma e il suo Cesare si manifestano in alcuni episodi che è probabile siano ricordati proprio per la loro eccezionalità, ma che tuttavia rivelano sostanziali ambivalenze e forti irregolarità nelle procedure, tanto più se confrontate alla idillica παρρησία delle assemblee dionigiane.

Di questi episodi ne abbiamo selezionati tre, ognuno legato a un importante personaggio della politica augustea (Egnazio Rufo, Marco Primo e Marco Lollio): due riguardano eventi elettorali, quello di Marco Primo è invece un evento giudiziario. Tutti sono utili ad indagare i meccanismi di consenso 'di piazza', in relazione con la tradizione costituzionale romana da un lato, l'intervento politico del *princeps* dall'altro. Si vedrà l'argomento di fondo che riguarda questi episodi, al di là della cornice apparentemente diversa, si iscrive in modo assai pertinente con gli argomenti sollevati da Dionigi, specie nel Libro VII.

---

[110] *AR* 7.65.2; 4: [2] τοῦτο μέντοι τὸ ἔθος, λέγω δὲ τὸ καλεῖσθαι τοὺς ἐν τῇ πόλει δυναστεύοντας ἐπὶ δίκην, ἧς ὁ δῆμος ἐγίνετο κύριος … [4] εἰ δὲ δεῖ καὶ αὐτὸν ἀποφήνασθαι περὶ τηλικούντων πραγμάτων γνώμην, ἐμοὶ δοκεῖ τὸ μὲν ἔθος αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ ἐξεταζόμενον χρήσιμον εἶναι καὶ πόλει τῇ Ῥωμαίων ἀναγκαιότατον.

[111] Dio. 53.32.5-6.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

5.2.3. *Egnazio Rufo candidato «fuori dalle regole»: una caso di παρρησία*

Abbiamo visto che Dionigi non solo descrive ma anche caldeggia, nel commento sopra citato, una maggiore collaborazione tra patrizi e plebei sulle magistrature. Un caso controverso che riguarda le relazioni tra popolo, *princeps* ed elezioni di magistrati è quello di Marco Egnazio Rufo [112], del quale riferiscono alcuni dettagli Velleio e Cassio Dione. Il personaggio si fa valere in città perché, nell'esercizio delle sue funzioni legittime di edile, salva dal fuoco un ampio quartiere urbano durante un incendio. Cassio Dione inserisce l'episodio di seguito agli eventi del 29-28, ma è più probabile sia da collocarsi nel 19-18 a.C. [113]. L'assemblea popolare vota, come ricompensa per l'eccellente impresa, di rimborsarlo per le spese sostenute e, inoltre, lo insignisce della carica di *praetor* per l'anno 18, nonostante la sua candidatura sia esplicitamente interdetta dal console in carica, vedremo più oltre sulla base di quali presupposti. Cassio Dione ritiene la candidatura di Egnazio Rufo a *praetor* come «contro la legge» παρανόμως, ma non spiega perché lo fosse. È piuttosto Velleio a descrivere il contesto ostativo [114].

---

[112] Dio. 53.24.4-6.

[113] La questione delle date, discussa dai moderni, in Phillips 1997, 110 e ancora più nel dettaglio Balot 1973, 608-610.

[114] La questione è specificata da Vell. 2.92.4: Rufo si candida a pretore nel mentre di deporre (*se iuncturum*) la carica di edile. Esistevano in realtà delle leggi che regolavano l'età minima dei magistrati e quanti anni di servizio militare dovevano aver compiuto prima di candidarsi: in particolare si segnala la *lex Villia annuaria* citata in Liv. 40.44.1 e, se è la stessa, anche in Pol. 6.19.1, che risale al 180 a.C., ma ovviamente non sarà stata l'unica di questo tipo, Phillips 1997, 110. Il punto problematico è che non compare mai l'altro vincolo, quello del *biennium* obbligatorio tra due candidature. Mommsen *StR* I², 564 crede che questa clausola esista, semplicemente perché trova evidenze a favore e mai contrarie. L'assenza di evidenze contrarie, però, non prova affatto che la prassi corrente fosse concretizzata in una legge scritta. Su questo problema, è ancora utile Astin 1958, 49-64. Questo autore se, da un lato, intende smentire l'argomentazione dello storico tedesco laddove quest'ultimo riteneva «oziose» simili leggi, tuttavia accetta la regola del *biennium*. E però, rimane che questa regola è una ricostruzione di Mommsen: nessun autore antico ne parla in modo esplicito. Quanto poi a Vell. 2.92, nonostante Velleio non sia affatto favorevole al personaggio di Egnazio, nemmeno questo testo segnala esplicitamente la violazione di alcuna legge scritta. Piuttosto, segnala l'impegno del console di rimanere, contro il candidato pretore, nel solco di una certa prassi tradizionale (cosa distinta, però, da un divieto formale). Il console Saturnino accampa probabilmente questa motivazione per rifiutare la candidatura di Egnazio, però alla fine non ci riesce (*id non obtinuisset*) ed Egnazio si candida lo stesso. Ciò avviene perché evidentemente – il testo necessita piuttosto quest'altro dato di realtà – c'è un tribuno che impone al console la *iuratio* preventiva sulla validità dell'eventuale *suffragium populi*. Ma nessun tribuno avrebbe potuto imporre questo, se avesse avuto davanti a sé una legge scritta e sancita anch'essa dal popolo, che vietava quella candidatura in modo esplicito. La controprova è che Saturnino non riesce a bloccare Rufo, però riesce a bloccare (*ad loc.*) la *professio* di altri *indigni quaestores*, minacciando l'esecuzione della

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

È evidente che il candidato pretore Egnazio Rufo non è appoggiato in alto, ma piuttosto è sostenuto dal basso. È utile soffermarsi sulle difficoltà di questa elezione a pretore, perché dietro di esse affiorano dettagli che riguardano il concreto svolgimento dell'agone politico del periodo e i margini di autonomia dei suoi attori, compresa la necessità di elaborare strategie comunicative e d'azione efficaci per conseguire i propri obiettivi.

In questa sede ci interessa la constatazione che, dietro la candidatura e l'elezione di Egnazio Rufo a pretore c'è senz'altro una assemblea popolare a sostegno, l'organizzazione della quale dipende a sua volta da un'azione di conduzione, sia essa operata dallo stesso Rufo, dai tribuni plebei, o da altri magistrati. Si arriva a comprendere ciò perché, se così non fosse, non si spiegano almeno due fatti che Velleio e Cassio Dione ci fanno invece conoscere. Con questi, entriamo allora nel dettaglio.

Primo. In Velleio [115] il console Senzio «vieta» la candidatura di Egnazio Rufo. Dopodiché, in un secondo momento la ammette e passa dal *vetare* la *professio* di Egnazio al *iurare* che si atterrà alle decisioni dell'assemblea popolare *e* si asterrà dal compiere la *renuntiatio*. Entrambe queste dichiarazioni del console vanno spiegate. Innanzitutto perché, in condizioni 'normali', gli esiti degli scrutini si rispettano anche senza «giurare». Se il console invece, stavolta, si sente in condizione di *iurare* – e non può farlo da solo in autonomia, ma ci vuole una controparte *di fronte a cui* farlo [116] – è perché evidentemente è sorto un problema. Per comprendere quale problema sia sorto, occorre connettere questa informazione con le altre che Velleio fornisce.

---

vindicta (li aveva infatti già *iudicati* una prima volta) in caso violassero il suo interdetto. Lì intervenivano evidentemente delle prove a carico (*indignos iudicavit*), che però per Egnazio non valgono. Se ci fosse stata una qualche evidenza – una legge scritta sarebbe senz'altro tale – anche Egnazio sarebbe stato *iudicatus* insieme ai *quaestores*.

[115] Vell. 2.92.4: *Egnatium florentem favore publico sperantemque ut praeturam aedilitati, ita consulatum praeturae se iuncturum, profiteri vetuit, et cum id non obtinuisset, iuravit, etiam si factus esset consul suffragiis populi, tamen se eum non renuntiaturum*.

[116] Lo *ius iurandum* non è un atto che si compie in solitudine, né in autonomia. Anche quando è legato ad accordi privati *in iure*, si compie su sollecitazione della controparte, Sanfilippo 2002[10], 122. Del resto, *ius iurandum* è quello che compie, sollecitato dal magistrato più alto in carica, il *pater patratus* in caso di *foedera*, Liv. 2.24.4: *ad ius iurandum patrandum, id est sanciendum fit foedus*, con il commento di Grelle 2005, 319-323 part. 320. Soprattutto è da accogliersi il rilievo di F. Grelle a Cic. *Balb.* 15.34-35: non al solo popolo è concesso di stipulare *foedera*, ma almeno si dovrà ammettere che l'assemblea popolare tra le sue prerogative legittimate può, secondo almeno Cicerone, obbligare (*religione obligari*) il magistrato a uno *ius iurandum*. In caso di materia pubblica, quindi, a sollecitare lo *ius iurandum* può essere l'assemblea popolare, né più né meno come accade nel famigerato caso della *lex sacrata* di Apuleio, che appunto obbliga l'intero senato a compiere uno *ius iurandum*.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

L'autore sostiene che il console Senzio vieta di candidarsi non solo a Rufo (che si candida a pretore) ma anche ad altri aspiranti, candidati come *quaestores*. Sui *quaestores*, però, egli emette uno *iudicium*, dichiarandoli come *indigni*: per essi, evidentemente, ha in mano 'prove' concrete, la cui valenza glielo permette. Su Egnazio Rufo, invece, il console si comporta in modo diverso: su di lui appone un *veto*, però non pronuncia ai suoi danni lo stesso *iudicium* che ha apposto agli altri candidati. Di conseguenza Rufo non viene dichiarato *indignus*. Su di lui, quindi, pende un *veto*, ma nessuna sentenza di *indignitas*. L'interessato allora sfida il divieto del console e prova a candidarsi nonostante quello. Del resto, il *veto* a proposito di Rufo ricade sul voto, non già sulla candidatura, per la quale si è detto che non c'è alcuna *indignitas*. Ma come aggirare il *veto* e, terminata la campagna elettorale, consentire al popolo di «votare» sul proprio nome? A sostegno di Rufo interviene il tribuno della plebe: costui patteggia con il console uno *ius iurandum* da tenersi davanti al popolo. L'accordo impone al console che, quale che sia l'esito degli scrutini elettorali, essi verranno accettati e, inoltre, egli *non renuntiaturum*.

Quest'ultima espressione necessita di un ulteriore ragguaglio, soprattutto a motivo di un luogo ciceroniano che si è occupato proprio di questo argomento [117]. Se ne ricava che *renuntiatio* indica una procedura tecnica, più specifica di un semplice: «proclamare». I magistrati romani vengono infatti eletti sempre in numero superiore all'unità e, a seconda dei voti ricevuti, essi ottengono un certo *gradus*, a seconda del quale vengono poi

[117] Cic. *Mur.* 8.18, dove ci è presentato un caso particolare: due questori arrivano a pari voto. Cicerone commenta il risultato nel senso che la loro *dignitas* e la loro *renuntiatio* è disposta in modo inverso rispetto ai voti ottenuti. Un candidato è infatti più 'degno' di un altro, eppure hanno ottenuto entrambi gli stessi voti. Chi deciderà allora la *renuntiatio*? Dice Cicerone che in quel caso si è deciso di seguire una certa *lex Titia*, anche se non ne descrive il metodo, ma che «quando» (*cum*) *quaestores sortiuntur* (quindi: adesso, con la *lex Titia*, *non sortiuntur*) accade che i *negotiatores* commentino la nomina con schiamazzi (*adclamari solet*), di gradimento o di lamentela. La parola *sors* è ambigua, perché può indicare sia un ulteriore voto, che un'estrazione a sorte (fondamentale Cic. *in Corn.* 1 fr. 30, dove, collegata alla *sitella*, *sors* è senz'altro «voto»), ma qui questo dubbio non ci interessa. Ci interessa invece ammettere che, se ci sono due (o più) metodi, anche se si sa già quale seguire a seconda dei casi, ci vuole comunque qualcuno che garantisca l'esecuzione del metodo volta a volta più appropriato. Costui è possibile che sia il magistrato che, normalmente, compie la *renuntiatio*. Sulla *lex Titia* lo *Schol. Bob. P.* 316 *ad in Vat.* 5.12 segnala che fosse valida per la *provincia aquaria*, ma questo non ci aiuta molto. Anche la data della legge è assai difficile da definirsi. Rotondi 1912, 333-334 dichiarandosi incerto anch'egli, ipotizza il 99, più che altro perché è noto in quell'anno un tribuno di nome Sesto Tizio (Obseq. 46; Cic. *de Or.* 2.48). Un tribunato di Sesto Tizio è confermato al 99 anche da Richard 1991, 590. Ma si ammetterà che il nome del tribuno non rassicura quanto alle facili omonimie. Senz'altro la *lex Titia* di Cic. *Mur.* 8.18 non è la stessa di Cic. *Leg.* 2.14; 31 la quale ultima è di materia agraria.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

distribuite (o sorteggiate: da cui l'assegnazione prende il nome di *sortitio*) tra essi le *provinciae* di competenza. Siano esse messe a sorte o scelte in modo deliberato, ottenere un *gradus* alto nelle votazioni è importante, perché in ogni caso da quello dipende quanta possibilità ci sia di avere le province migliori. Questo *gradus* viene di solito «pronunciato» dal magistrato che presiede i seggi e tale azione è appunto la *renuntiatio*. Questa funzione del magistrato però non é soltanto passiva, di proclamatore di liste già costituite. Anche se non sappiamo tutto sui metodi e i contesti, almeno un caso in cui il magistrato può far sentire il suo peso durante la *renuntiatio* è noto: nel caso due eletti ottengano pari suffragi (*pari momento*) – ipotesi non così difficile a realizzarsi, se si fa la conta per tribù – allora il magistrato 'garantisce' l'ordine tra i due.

Con 'garantisce' non si intende per forza che il magistrato decida, in tutta autonomia, chi viene prima tra candidati alla pari (per quanto, le fonti non consentono di escludere nemmeno questa eventualità). Come si è già detto, non c'è modo di sapere con tutta precisione quali siano le modalità operative troppo nel dettaglio. Però l'evidenza è sufficiente a far ritenere che il magistrato che organizza le votazioni, di solito, *pesa* poi sul metodo utilizzato per decidere il *gradus* in caso di parità, o almeno: partecipa volta a volta alla decisione del metodo e alle procedure con cui l'operazione si svolge. Oltretutto, lo stesso passo della *pro Murena* fa bene comprendere come la *renuntiatio* e la *sortitio* della provincia, benché si svolgano in momenti diversi, siano comunque strettamente collegate: momenti distinti, ma della stessa procedura [118].

Torniamo allora al passo di Velleio: noi abbiamo la situazione per cui il console accetta di compiere uno *ius iurandum* preciso: se il candidato Rufo otterrà i sufficienti voti dall'assemblea, il console si impegna (a) ad accettarne l'elezione; (b) ad astenersi dal compiere lui la *renuntiatio* e, di conseguenza, si impegna a non interferire sulla applicazione dei metodi per assegnare i *gradus*.

Prima di passare al secondo 'fatto', veniamo già adesso a una considerazione complessiva. L'osservazione di questo evento, descritto da Velleio: il *veto*, la candidatura nonostante il *veto*, l'accordo sullo *ius iurandum*, l'esito dell'accordo nell'astensione dall'interferenza del magistrato sull'esito delle votazioni. Tutto questo complicato procedimento evidenzia tutta una serie

[118] Ancora più esplicito è Cic. *de Prov.* 15.36: *Quo mihi nihil videtur magis a dignitate disciplinaque maiorum dissidere, quam ut, qui consul Kalendis ianuariis habere provinciam debet, is ut eam desponsam, non decretam habere videatur*. Qui Cicerone segnala che l'assegnazione della provincia deve essere concomitante all'elezione del magistrato, non posticipata a un momento in cui la sua carica sia già in corso. Per il contesto Gagliardi 2011, 29-30.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

di passaggi non obbligati, ma da discutere e dove vi è amplissimo margine di attività politica e di mediazione. Questo, *anche se* il livello delle decisioni non è proprio di rilevanza generale. Rufo, il console Senzio, l'eventuale tribuno della plebe che potrebbe partecipare a dirigere e organizzare l'assemblea dei votanti, dimostrano in questo passaggio un'eccellente vivacità politica e addirittura una certa creatività nell'intermediazione. Se vogliamo un esempio pratico di cosa Dionigi può intendere con «uomini politici» πολιτικοὶ ἄνδρες, intende *questo*, che non è affatto un'attività astratta dalla realtà. Da questo complesso 'teatro della mediazione' forse non dipendono più, come al tempo di Cicerone e Pompeo, le sorti complessive dell'impero, ma ancora dipende chi, l'indomani mattina, gestirà l'ordine pubblico o la giustizia e, soprattutto, alcuni importanti appalti della città più importante del mondo.

Secondo. Augusto non interviene a rimuovere il pretore eletto [119] e così Rufo trova il modo di lasciare dietro di sé, oltre all'episodio di cui si è detto, una traccia inequivocabile della sua effettiva e autonoma attività politica. Ci rimangono di lui appena poche parole di quello che Cassio Dione chiama un πρόγραμμα [120]: potrebbe essere un discorso, o addirittura un suo editto, visto che non abbiamo modo di sapere se l'abbia pubblicato prima o dopo la sua elezione, o se magari ancora nella funzione di edile, da lui rivestita prima della pretura.

In questo documento si vanta di aver «preservato intatta la città, con tutte le regioni al suo posto, per il suo successore» [121]. Termina la dichiarazione con l'ostentazione di poter riconsegnare la città «al suo 'diadoco'». Secondo Cassio Dione tale dedica suscita scalpore nella migliore società augustea: «Tutti i più insigni […] si arrabbiarono» [122]. Per chiarezza, il testo è il seguente:

> 4. Marco Egnazio Rufo era un edile e nel suo ufficio si era comportato assai bene. Nell'anno della sua carica c'era stato un incendio e lui se n'era occupato, avvalendosi dei suoi schiavi, ma anche di alcuni uomini da lui pagati.
> 5. Per questo il popolo l'aveva poi ricompensato, consentendogli una carica ulteriore. La sua elezione a pretore, in realtà, era contro la legge. Quello però se ne sentiva a tal punto inorgoglito che fece arrabbiare persino Augusto. Emise un documento, nel quale c'era scritto che «grazie a lui la città veniva

[119] Verrà assassinato prima che diventi console, Tac. *Ann.* 1.10.3. Anche Seneca, *de Clem.* 1.9.6 attribuisce l'assassinio ad Augusto. Vell. 2.88; 91 pone Egnazio Rufo tra coloro che avrebbero sollevato congiure durante il regno di Augusto, legittimandone così l'assassinio.

[120] Dio. 53.24.5. Per il πρόγραμμα nel senso di «editto» cf. anche Plut. *Galb.* 5.1.

[121] Dio. 53.24.5: προγράψαι ὅτι ἄθραυστον καὶ ὁλόκληρον τῷ διαδόχῳ τὴν πόλιν παρέδωκεν.

[122] Dio. 53.24.5: πάντες οἱ πρῶτοι … ὀργὴν ἔσχε.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

> consegnata intonsa e perfetta al suo successore». 6. Di fronte a questo tutti i più insigni e lo stesso Augusto si arrabbiarono. Tanto che gli insegnò a non esagerare e a non sentirsi da più degli altri. Quanto poi agli edili, emise l'editto che il loro compito sugli incendi è di prevenirli e, solo se poi accade lo stesso, di spegnerli. [Dio. Cass. 53.24.4-6]

Anche se non è facile definire con certezza i motivi 'tecnici' dell'ineleggibilità di Egnazio (probabilmente è inviso ad Augusto, per questo il console non vuole essere lui a recitarne l'elezione), l'elezione 'ulteriore' a pretore anche da Dione è definita «contro la legge», ma ciò nonostante sostenuta dal basso. È evidente che è il popolo a volere Egnazio pretore e non la dirigenza augustea, che abbiamo visto ne ostacola l'elezione. Quello però che «fa arrabbiare i più insigni» è la frase contenuta nel documento da lui pubblicato: «grazie a lui la città veniva consegnata intonsa e perfetta al suo successore». Il risentimento è dovuto al fatto che proporsi come 'restauratore' della città usurpa uno dei ruoli [123] che Augusto si era assunto *iure* «a norma di legge», come racconta Svetonio:

> [Augusto] si occupava della città, non tanto perché venisse abbellita solo per far sembrare preminente il suo impero, ma proprio perché rimanesse intatta da inondazioni e incendi, a tal punto che si vantava – e lo faceva a norma di legge – che l'aveva presa di mattoni e lasciata di marmo. [Svet. *Aug.* 28] [124]

E tuttavia, proprio perché Augusto si assume consapevolmente e davanti a tutti quel ruolo, Egnazio non può asserire 'a caso' quello che scrive nel suo editto. Egli, al contrario, 'sceglie' le sue parole. Le calibra proprio sulla misura della competizione con Augusto, forte del sostegno che ancora pensa di avere dal popolo di Roma: un sostegno che è ancora tutto politico e basato (anche) sulla persuasione. Oltretutto, anche l'accenno al «successore» è alquanto sospetto nell'anno, il 19 a.C., in cui Augusto aveva fatto uso – per la seconda volta [125] – del potere di *nominatio* su uno dei consoli (Quinto Lucrezio) [126], mentre già nel 23 aveva ottenuto dal senato piena autorità di nomina dei pretori [127]. Egnazio 'presume' che si tengano le elezioni

---

[123] Si confronti in proposito anche *RG* 20-21, dove appunto Augusto esalta le proprie opere pubbliche.

[124] Svet. *Aug.* 28: *Urbem neque pro maiestate imperii ornatam et inundationibus incendiisque obnoxiam excoluit adeo, ut iure sit gloriatus marmoream se relinquere, quam latericiam accepisset. Tutam vero, quantum provideri humana ratione potuit, etiam in posterum praestitit*.

[125] Già due anni prima, nel 21, Augusto aveva 'nominato' Agrippa di fatto *praefectus Urbis*, impedendo l'elezione per quella carica, Dio. 54.6.4-5.

[126] Dio. 54.10.2.

[127] Dio. 53.2.3 (28 a.C.), limitatamente al *praetor urbanus* e a quello *peregrinus*; 32.2 (23 a.C.) per tutto il collegio, limitato a 10 membri, Lacey 1996, 84.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

nel modo consueto, come già avvenuto per lui. In modo esplicito non tiene in conto la nuova 'situazione', dove l'elezione popolare alle cariche più alte non si può dare più per scontata.

In questa sede sui termini precisi della diatriba non ci soffermeremo ulteriormente. Interessa però rilevare più nel complesso l'intera vicenda politica di questo magistrato. Il suo successo presso il popolo e, viceversa, la sua irriverenza nei confronti dell''alto livello' dimostra, sia pure in controluce, una certa indipendenza del 'pubblico' cui si rivolge. Dimostra inoltre una certa capacità di interazione autonoma. Su cos'altro se non la notorietà presso un certo 'pubblico' poggerebbe, altrimenti, l''impertinenza' di questo personaggio, una volta che avrebbe fatto «arrabbiare […] tutti i più insigni»? Il sostegno a Rufo, l'abbiamo visto, viene soprattutto dall'assemblea plebea. Inoltre, nella Roma di Augusto si continua a discutere, a esprimersi pubblicamente, a osare strategie creative per guadagnare consenso.

La suggestione è allora che si possa mettere in relazione tale politica plebea con lo spirito che anima, in Dionigi, affermazioni come quella del tribuno Giunio detto il 'Bruto': «Quale sarà più il nostro potere, se non possiamo nemmeno parlare? Come potremo aiutarvi quando vi prevaricano, se il potere di agire ci verrà tolto? Sono le parole il principio di ogni azione. A chi non è concesso parlare come vuole, nemmeno è concesso agire come vuole!» [128].

A giudicare dall'editto di Egnazio Rufo, il clima che Dionigi attribuisce ai suoi tribuni non è così lontano. È quello della παρρησία e dei «discorsi politici», al cui valore si appellano tanto i tribuni che i senatori [129]. L'autore ricostruisce una 'piazza' ideale, dove le parti avverse possono spartirsi piena libertà di argomentazione e il consenso ottenuto dirige la soluzione. E, in relazione a quella piazza, abbiamo visto che Dionigi non si limita a raccontare, ma prende a sua volta posizione a favore di una soluzione condivisa, ispirata a πρόνοια e σοφία.

La questione della parola Dionigi la affronta in modo puntuale nei capitoli 15-17 del Libro VII [130]. In quelli l'autore si chiede se sia legittimo per i tribuni, sia pur nell'ambito del «concordato» συγχώρημα del Monte Sacro, «agitare il popolo con commenti e arringhe». Fa ad esempio l'ipotesi che il senato riunito possa «punire» i tribuni per la manifestazione di un pensiero che «incita alla ribellione». Ma a questa ipotesi, secondo Dionigi,

---

[128] *AR* 7.17.3: τίνος γὰρ ἂν ἔτι γενοίμεθ', ἔφη, κύριοι τῶν ἄλλων, εἰ μηδὲ τοῦ λέγειν ἐσόμεθα; πῶς δ' ἄν τινι ὑμῶν ἀδικουμένῳ πρὸς αὐτῶν βοηθεῖν δυναίμεθα, εἰ τὴν ἐξουσίαν τοῦ συνάγειν ὑμᾶς ἀφαιρεθείημεν; ἄρχουσι γὰρ δήπου παντὸς ἔργου λόγοι, καὶ οὐκ ἄδηλον, ὅτι οἷς εἰπεῖν ἃ φρονοῦσιν οὐκ ἔξεστιν, οὐδὲ πρᾶξαι ἂν ἐξείη ἃ βούλονται.

[129] *AR* 7.25.2; 30.3; 31.2.; 35.2.

[130] *AR* 7.15-17.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

la risposta è negativa: nell'ambito contrattuale del «concordato», il senato non può far arrestare i tribuni per il contenuto che essi diffondono al popolo. Le motivazioni addotte sono due, entrambe di ordine tecnico. Intanto, secondo Dionigi esisterebbe una *lex* che reciterebbe, proprio testualmente: «Che nessuno parli, risponda, né interrompa il tribuno mentre parla al popolo» [131]. Questa legge, però, non è sufficiente. Infatti, ai senatori non dà fastidio la parola in sé, ma il contenuto espresso in essa: è questo secondo, che si vorrebbe censurare, non l'azione del parlare in sé. E allora Dionigi accampa anche un secondo motivo tecnico. Il senato non può punire i tribuni per ciò che hanno detto, perché i tribuni non l'hanno detto al senato, ma in una assemblea del popolo (con o senza voto non ha importanza), assemblea che per altro il senato ha già riconosciuto come legittima, accettando il «concordato» del Monte Sacro. Di conseguenza, solo il popolo in assemblea è legittimato a giudicare i contenuti, che sono indirizzati a lui in via esclusiva. Inoltre, il senato non può nemmeno convocare il popolo in proprio e far votare così contro il contenuto proposto dai tribuni, in quanto l'assemblea è davvero 'popolare' solo se la convoca il tribuno. Se il popolo lo convoca il console, quello che ha convocato non è un *concilium plebis*, quindi nemmeno quello può votare la censura su un contenuto che non è indirizzato a quella specifica assemblea.

Abbiamo avanzato questa breve digressione sul modo in cui Dionigi concepisce la παρρησία delle assemblee romane, idealmente confrontandola con la querelle sollevata dal pretore Rufo nel 19 a.C., perché entrambe le situazioni reagiscono alla stessa tensione argomentativa. In qualche misura, entrambe rivendicano all'assemblea del δῆμος un accesso autonomo al consenso e una legittimità decisionale, al di là della struttura di potere vigente, convivente con quella. In questa querelle, i πάντες πρῶτοι, dice Cassio Dione, sono con Augusto.

Dionigi sancisce la παρρησία delle assemblee plebee in senso giuridico ed è possibile che stia esagerando. Può essere che qualcosa di simile a una *lex de concionando ad populum* non sia mai esistita in quella forma, che un senato 'vero' mai si sarebbe piegato ad accettare la legittimità di un così cavilloso ragionamento tribunizio. E però, qui conta che Dionigi senta l'esigenza di trasmettere il senso di una legittimità d'accesso alla libera espressione da parte del magistrato che parla al popolo e che, almeno in un caso, il suo ragionamento non cade nel vuoto, ma mostra una via d'uscita a una difficoltà di relazione che ancora si può verificare al tempo in cui scrive.

---

[131] *AR* 7.17.5.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

5.2.4. *Marco Primo imputato de majestate e la congiura di Cepione: dramma in due atti sulla procedura τὸ δημόσιον*

Confrontiamo in questo capitolo la prassi del processo pubblico descritta da Dionigi per l'età arcaica e l'effettiva prassi dello stesso processo al tempo in cui l'autore scrive.

Partiamo da ciò che già si è detto. Quello descritto a carico di Gneo Marcio Coriolano è uno *iudicium populi*. Con questa espressione si intende quanto segue: il tribuno, violato nella sua *sacrosanctitas*, oppure se profila i termini di una violazione di *leges moresve*, può sottoporre all'assemblea da lui convocata la condotta specifica di un qualsiasi cittadino, purché formalizzi i capi d'accusa contro di lui. Sarebbe seguito opportuno dibattito (in due tornate) tra difesa, accusa e, occasionalmente, anche una perorazione dell'imputato, con finale votazione popolare, per tribù. Questo, come al solito, potrebbe anche non essere vero nella realtà del V sec. a.C. A noi basta che sia quello che pensa Dionigi. Come abbiamo anche già osservato egli commenta questo, che ritiene un uso valido fin dai primordi della *res publica*, in termini positivi. Dionigi sostiene che un ampio ruolo dell'assemblea popolare, un δῆμος μέγας dotato di πρόνοια e σοφία, è un passo avanti sulla strada della «concordia».

Nella sua storia avviene quindi che Gneo Marcio Coriolano è processato dai tribuni per «tirannide» [132] e tale condanna è in qualche modo giustificata come affermazione del ruolo dell'assemblea popolare a tutelarsi contro atti di violazione dell'accordo costituzionale. Dionigi dà un giudizio positivo al processo plebeo [133], dove il popolo svolge la parte della giuria e il tribuno quella dell'accusatore. Le singole parti del processo vengono attentamente dettagliate e si svolgono sullo schema di come sono i processi pubblici almeno nel II sec. a.C., noti anche a Cicerone [134].

E conclude: «[1] Da questo momento, chi in seguito prese la magistratura del popolo ebbe il costume di citare in giudizio chi volesse dei cittadini, affinché rendesse giustizia davanti al popolo: è da qui che il popolo cominciò a diventare grande [135] […]. [2] se dovessi dare un'opinione anche su simili argomenti, mi pare che tale pratica, ovvero quella di chiamare i

---

[132] *AR* 7.58.1.

[133] Quando, ad *AR* 7.65.2, Dionigi riflette «sul costume (ἔθος) di chiamare i più potenti a giudizio», ritiene che tale ἔθος sia (par. 4) «di per sé utile (χρήσιμον) e necessario (ἀναγκαιότατον)».

[134] Cic. *Dom.* 45 e *Tab. Bant.* cap. 3 ll. 15-17.

[135] *AR* 7.65.1: καὶ ἀπ' ἐκείνου τοῦ χρόνου τοῖς ὕστερον λαμβάνουσι τὴν τοῦ δήμου προστασίαν ἔθος κατέστη καλεῖν οὓς δόξειε τῶν πολιτῶν δίκην ὑφέξοντας ἐπὶ τοῦ δήμου· καὶ ἐνθένδε ἀρξάμενος ὁ δῆμος ἤρθη μέγας.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

potenti a un processo dove è il popolo a essere il padrone, [4] a me pare di per sé utile e addirittura la più necessaria alla città dei Romani» [136].

Questo giudizio sull'attività popolare nel processo pubblico come «la più necessaria» appare un aggancio con la realtà che lo scrittore vive intorno a sé, se si considera che Dionigi encomia il processo pubblico medio repubblicano in un contesto in cui invece il processo pubblico augusteo (mentre Dionigi scrive) è ormai molto diverso, una volta intervenute nuove fasi. Solo per rimanere nell'ambito di una stringatissima sintesi, nel 149 a.C. alcune materie vengono riservate ad una giuria senatoria [137], altre se ne aggiungono in circostanze particolari [138]. Nel 103 una *lex Apuleia* restituisce al giudizio popolare alcuni casi riguardanti le polibiane προδοσίας e συνωμοσίας, riqualificandole come *de majestate* [139], ma l'avvento di Silla rimetterà nuovamente tutti i processi pubblici alle giurie. Il crimine *de majestate* tuttavia non uscirà più dall'ordinamento e se in età imperiale riguarderà prevalentemente insubordinazioni e disobbedienze militari [140], di fatto viene usato anche a fini politici e in questa veste lo applicherà anche Augusto. Quanto alla composizione della giuria, tanto contesa in età graccana tra senatori e cavalieri, già poco dopo Silla non era più esclusivamente senatoria, ma si era infine sistemata con una formulazione tripartita: senatori, ca-

---

[136] *AR* 7.65.2; 4: [2] τοῦτο μέντοι τὸ ἐθος, λέγω δὲ τὸ καλεῖσθαι τοὺς ἐν τῇ πόλει δυναστεύοντας ἐπὶ δίκην, ἧς ὁ δῆνος ἐγίνετο κύριος … [4] εἰ δὲ δεῖ καὶ αὐτὸν ἀποφήνασθαι περὶ τηλικούντων πραγμάτων γνώμην, ἐμοὶ δοκεῖ τὸ μὲν ἔθος αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ ἐξεταζόμενον χρήσιμον εἶναι καὶ πόλει τῇ Ῥωμαίων ἀναγκαιότατον.

[137] Pol. 16.13.4: προδοσίας συνωμοσίας φαρμακείας δολοφονίας τῇ συγκλήτῳ μέλει περὶ τούτων. Cic. *Brut.* 27.106: *L. Enim Piso tribunus plebis primus de pecuniis repetundis Censorino et Manilio consulibus tulit* (149 a.C.); *de Off.* 2.21.75: *a L. Pisone lata lex est, nulla antea cum fuisset.* Le *quaestiones* sono esplicitamente associate agli *iudicia publica* in *lex Tabulae Bantinae* (*CIL* IX 416, l. 1)*: in poplico ioudicio ne sen[tentiam rogato tabellamve nei dato* e nella *lex Acilia* del 111 a.C. (*CIL* I² 583): *quive quaestione iudicioque puplico condemnatus siet*. Cf. Crawford 1996 I, 65-112; 272-292. La divisione tra *quaestiones perpetuae* ed *extraordinariae* deriva invece da Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, 196. Per una recente disamina sull'argomento, Venturini 1997, 1-76.

[138] Nel 141 a.C. il tribuno Mucio Scevola presenta alla plebe una *rogatio* se vuole che il console si occupi di una *quaestio* su di un fatto di corruzione (Cic. *Fin.* 2.54; 4.77). Abbiamo inoltre l'esempio della *rogatio Mamilia* del 109 a.C., con cui il tribuno istituiva la *quaestio* sulla corruzione di Giugurta (Sall. *Iug.* 40; Cic. *Brut.* 127-128). Di questo tipo è anche la *lex Varia* del 90. Silla introdurrà altri reati nelle sue *quaestiones Corneliae*, tra cui le più importanti: *de iniuriis*, *de ambitu*, *de sicariis*.

[139] Con questo nome conosciamo cinque leggi: la *lex Apuleia* (103), la *lex Varia* (90), la *lex Cornelia* (81), la *lex Iulia* (45) e, infine, quella augustea dell'8 a.C., Levick 1979, 358-379; Bauman 1970, 275-287; 1974, 17. Tuttavia, Tac. *Ann.* 1.72.2 precisa che di questa legge «il nome era sempre lo stesso fin dall'antichità, però mano a mano venivano ricompresi in essa reati volta a volta diversi».

[140] Sulle quali *D.* 48.4.3 (Marciano) e Tac. *Ann.* 1.72.2.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

valieri, ricchi plebei (volta a volta *tribuni aerarii*, prima classe, *ducenarii*) [141]. Tale viene ereditata in sostanza anche da Augusto, il quale elegge però le giurie una volta all'anno e non più a ogni singolo processo [142].

Quello che per noi conta in questa sede è che, malgrado l'apparente incongruenza del processo augusteo rispetto a quello tribunizio con voto popolare, l'accento positivo (è «utile», è «necessario») messo da Dionigi sulla 'popolarità' del processo repubblicano si dimostra non essere così peregrino, se si considera un episodio concreto [143] che appunto riguarda un'applicazione della *lex Iulia de majestate* [144] dove gli spettatori, anche se non votano né testimoniano, ciò nonostante influiscono sugli eventi con il solo loro mostrarsi in quanto spettatori. L'episodio che stiamo per riassumere è un esempio di 'pubblicità' di un processo in età augustea. Dionigi e

---

[141] Svet. *Aug.* 32. Nel 70 la *lex Aurelia* aggiungeva i *tribuni aerarii* (Asc. 17a Clark *in Pis.* 54), ma già nel 55 Pompeo console aveva ampliato la categoria a tutta la prima classe. Nel 45 Cesare aveva poi di nuovo ristretto il terzo gruppo ai soli cavalieri (Cic. *Phil.* 1.8; Plut. *Caes.* 41). Ad Augusto non rimaneva che recepire, operando distinzione censitaria solo quantitativa tra le tre (o quattro) *decuriae*, Plin. *NH* 33.30: con questo spirito venivano inclusi i *ducenarii*, anche se formalmente non erano cavalieri (per esserlo, serviva un censo da 400 mila HS). Poca importanza ha poi l'iscrizione di Narbo Martius (*CIL* XII 4333 = *ILS* 112), la quale recita [26 a.C.]: *quod ea die iudicia plebis decurionibus coniunxit*. I cavalieri, infatti, formalmente sono anch'essi parte della *plebs*, infatti recita: *equites Romani a plebe*. Piuttosto, l'iscrizione fornisce il *terminus quo ante* per l'aggiunta della quarta decuria. Un precedente di questo nuovo schema si era manifestato già in età cesariana, quando nel 44 Antonio console aveva introdotto una terza *decuria centurionum*: Cic. *Phil.* 1.8.19-20. Al di là della critica che Cicerone rivolge a questa riforma di Antonio, essa pare confermare l'intenzione di rendere le *decuriae iudicum* più coerenti con la normale composizione dell'assemblea popolare, dove gli *adsidui* di prima classe contano di più.

[142] Svet. *Aug.* 29.4: *festinatius necdum perfecta Martis aede publicatum est cautumque, ut separatim in eo publica iudicia et sortitiones iudicum fierent*. Controverso poi è che Svetonio possa significare che la lista degli *iudices* venisse composta dallo stesso Augusto, come però afferma Santalucia 2009, 284, in concomitanza con la permanenza del giudice, che diventa effettivamente una carica vitalizia. In realtà, a parte la permanenza dei giudici, nel passo di Svetonio l'ordine imperiale pare riguardare soltanto la separazione dell'elezione dei giudici dalla contingenza della *quaestio*. Svetonio intende probabilmente solo dire che Augusto si adopera per far sì che l'elezione dei giudici sia compiuta una volta per tutte, a prescindere da quale processo si debba volta a volta giudicare. Questo però non implica anche che «Augusto riservò a se stesso la compilazione dell'albo dei giudici». Per lo meno, che avvenga questo non è sancito e non vi è alcun ordine esplicito in questo senso.

[143] Dio. 54.3.

[144] Le procedure dei processi vengono riconfigurate solo nel 17 a.C. sotto l'appellativo comprensivo di *leges Iuliae iudiciariae*. La *lex Iulia de majestate* sembrerebbe essere la prima di queste leggi, l'unica riformulata già nel 27: Kunkel, s.v. *majestas*, in *RE* 24, 7721; Levick 1979, 358-379; Bauman 1970, 275-287. Divise a loro volta in *publicorum et privatorum*, *D.* 48.1, cf. Santalucia 2009; 279-312; 1994, 223-224; Pugliese1982, 723-789; Avonzo 1956, 125-198 part. 142-146.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Dione usano anche qui un lessico similare: il τὸ κοινόν dell'uno diventa il τὸ δημόσιον dell'altro ed entrambi testimoniano la battaglia per la παρρησία.

> 2. Marco Primo venne accusato di aver scatenato una guerra contro gli Odrisi mentre era governatore di Macedonia. All'inizio, aveva dichiarato che l'ordine era partito da Augusto. In seguito invece disse che era venuto da Marcello. Allora Augusto, di sua iniziativa, si recò in tribunale. Il pretore gli chiese se davvero l'ordine era venuto da lui e quello rispose di no. 3. Allora l'avvocato di Primo, che si chiamava Licinio Murena, poiché Augusto si rivolgeva a lui con disprezzo, gli disse: «Che ci fai qui, sei forse stato convocato?». Augusto allora rispose: «Il processo è pubblico (τὸ δημόσιον)». Il popolo lodò molto tale risposta, la quale sembrava di buon senso in quanto egli poteva convocare ogni volta che voleva persino il senato, anche se c›era pure chi proprio per questo lo biasimava. 4. Ad ogni modo, non pochi votarono a favore dell'assoluzione di Primo. [Dio. 54.3.2-4]

Il brano dioneo consta di tre atti. Il primo atto si svolge come segue.

Nell'anno 21 a.C. viene presentata accusa formale *de majestate* contro il senatore Marco Primo, che l'anno precedente era stato governatore di Macedonia. La provincia, divisa nelle sue tradizionali quattro parti, è tra quelle formalmente assegnate al senato, non di pertinenza del *princeps*. Pertanto, chi svolge ruoli governativi in quella provincia è tenuto a obbedire agli ordini del senato. A quanto pare il legato consolare si macchia del crimine di aver mosso guerra a una certa tribù barbarica locale, senza per questo aver ricevuto alcun mandato dal consesso senatorio. Siamo perfettamente nell'ambito del *crimen majestatis*. Chiamato a difendersi, il malcapitato inizialmente tira in gioco il nome di Augusto. Ma pronunciare quel nome aggrava ancor di più la sua posizione: conferma infatti che egli non ha ricevuto l'ordine di attacco dal senato, *quindi* risulta ancora di più passibile di sanzione. Al processo, allora, l'imputato cambia idea e, al posto di quel nome, ne spende un altro: quello di Claudio Marcello. Costui l'anno prima – quello in cui Marco Primo era governatore di Macedonia – era stato console, perciò fornisce una qualche opportuna scappatoia legale: la sollecitazione di un console – sostiene Primo – può di fatto equivalere a un ordine senatorio. Sennonché, Claudio Marcello è anche genero dell'imperatore. E qui scatta la contromossa di Augusto: al vedere chiamato in causa suo genero, l'imperatore ha il pretesto per intervenire personalmente sul processo pubblico in corso. L'intervento attivo del *princeps* in un processo in corso viene da alcuni avvertito come una ingerenza indebita: la tradizione stabilisce che debba essere il pretore a scegliere i testimoni che devono parlare, essi non possono presentarsi autonomamente. Augusto, invece, si presenta durante lo svolgimento e di fatto interrompe il dibattimento: vuole testimoniare contro l'imputato senza essere stato convocato. L'avvocato

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

della difesa protesta esplicitamente contro tale atto di interruzione, effettivamente poco rituale. Ma Augusto gli risponde che il processo non è riservato, ma «pubblico», τὸ δημόσιον. Giova osservare che l'argomentazione di Augusto, ovviamente, non è pertinente: «pubblico» significa 'aperto agli astanti', non significa certo privo di procedure, né tantomeno che chiunque sia tra il popolo possa prendere la parola senza formale convocazione a testimoniare. Lasceremo poi stare anche il commento di Cassio Dione («avrebbe potuto persino convocare il senato, se solo lo voleva»), perché il punto non è questo: ovvio che Augusto poteva far condannare Marco Primo dal senato – o magari farlo egli stesso in via privata – ed evitare le ambiguità. Meno ovvio è che, una volta autorizzata da lui stesso la legittimità del *iudicium publicum* nelle sue procedure, egli si periti poi di violarle. E infatti i giudici si arrabbiano: «molti» proprio si rifiutano di condannare Marco Primo – pur colpevole – e votano 'assoluzione' solo per protesta. Altri poi, compreso l'avvocato Murena, scendono a congiura. E qui comincia il secondo atto: anche questo coinvolge il popolo direttamente.

> 4. Ci fu persino chi formò una congiura contro Augusto. L'istigatore era Fannio Cepione, ma c'erano pure altri e persino Murena era tra i congiurati, anche se forse questa è una falsa calunnia, dovuta al dissidio. Certo è che si barcamenava con tutti senza contegno, in nome di una incontenibile parità di parola (παρρησία). 5. Comunque sia, costoro al processo nemmeno assistettero di persona. Ci si limitò a confinarli in un luogo lontano, con la scusa che potessero fuggire. Poco dopo, furono tutti uccisi. Compreso Murena, al quale non giovò suo fratello Proculeio, né Mecenate, il quale pure era marito di sua sorella, né alcuno dei suoi amici, per quanto molti di costoro presso Augusto fossero alquanto influenti. [Dio. 54.3.4-5] [145]

I senatori scendono a congiura, Dione sostiene, perché delusi sull'affare di questo processo pubblico. Il capo della congiura secondo lo storico è Fannio Cepione. Alcuni danno per coinvolto anche il difensore di Marco Primo, Licinio Murena. Ma i nomi potrebbero anche non interessare, al pari dell'effettiva colpevolezza degli imputati. Il complotto si dà a un certo punto per scoperto, sicché i supposti colpevoli vengono tutti mandati a un ulteriore giudizio, anche questo si intende *de majestate*.

---

[145] Dio. 54.3.4-5: [4] ἐπιβουλὴν ἕτεροι ἐπ' αὐτῷ συνέστησαν. Φάννιος μὲν γὰρ Καιπίων ἀρχηγὸς αὐτῆς ἐγένετο, συνεπελάβοντο δὲ καὶ ἄλλοι· καί σφισι καὶ ὁ Μουρήνας συνομωμοκέναι, εἴτ' οὖν ἀληθῶς εἴτε καὶ ἐκ διαβολῆς ἐλέχθη, ἐπειδὴ καὶ ἀκράτῳ καὶ κατακορεῖ τῇ παρρησίᾳ πρὸς πάντας ὁμοίως ἐχρῆτο. [5] καὶ οὐ γὰρ ὑπέμειναν τὸ δικαστήριον, ἐρήμην μὲν ὡς καὶ φευξόμενοι ἥλωσαν, ἀπεσφάγησαν δὲ οὐ πολλῷ ὕστερον, οὐδὲ ἐπήρκεσαν τῷ Μουρήνα οὔτε Προκουλείος ἀδελφὸς ὢν οὔτε ὁ Μαικήνας τῇ ἀδελφῇ αὐτοῦ συνοικῶν, καίπερ ἐς τὰ πρῶτα ὑπὸ τοῦ Αὐγούστου τιμώμενοι.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Ma stavolta il processo è ancora più irregolare di quello subito da Marco Primo. Alcuni vengono processati già morti, altri fuggono, nessuno arriva in tribunale. Se l'*aqua et igni* comminata a seguito della *lex Iulia de majestate* fosse una effettiva pena di morte si può discutere [146]. Tuttavia si ammetterà che, almeno prima della sentenza, è normalmente implicito che l'imputato possa vedersi risparmiata la vita, se fugge [147]. Invece, in questo caso le guardie di Augusto inseguono i fuggitivi, li arrestano e li uccidono mentre già sono tecnicamente 'in esilio' e *prima* che qualsiasi sentenza sia proclamata.

Da qui deriva il terzo e ultimo atto della vicenda:

> 6. Alcuni giudici votarono per l'assoluzione persino di questi congiurati, nonostante l'imperatore nel frattempo avesse emanato una legge che, qualora l'imputato fosse assente al processo, i giudici dovessero votare con voto palese, mentre l'imputato sarebbe stato arrestato solo in caso di voto unanime (di condanna). Certo leggi come queste dimostrano al massimo grado che l'imperatore aveva a cuore il pubblico bene e non la propria rabbia. 7. E tuttavia, il padre di Cepione ebbe l'ardire di liberare uno schiavo che, accompagnato suo figlio, l'aveva poi difeso di fronte alla morte. Mentre invece prese un altro schiavo, che invece era fuggito, lo condusse nel Foro con appesa un'iscrizione che dichiarava a chiare lettere i motivi per cui lo condannava a morte e lo fece crocifiggere. L'imperatore però, di fronte a tutto questo, non apparve nemmeno turbato. 8. C'erano alcuni che certo non avevano gradito ciò che era stato fatto, ma questi egli li addolcì non andando oltre. Si limitò invece a indire sacrifici e preghiere, come in uso quando c'è una vittoria. [Dio. 54.3.6-8] [148]

In vicende come queste si svela il 'controcanto' della restaurazione augustea. Cassio Dione tenta di difendere i lati positivi e garantisti della nuova procedura: la giuria deve adesso votare con voto palese e può condannare

---

[146] La questione della relazione tra condanna ed esilio nel *crimen de majestate* è affrontata in Levick 1979, 358-379. Quest'autrice ritiene la *lex Iulia de majestate* già cesariana sulla base di Cic. *Phil.* 1.9.23.

[147] Talvolta persino dopo la sentenza, Sall. *Cat.* 45.21: *aliae leges item condemnatis civibus non animameripi, sed exsilium permitti iubent*.

[148] Dio. 54.3.6: [6] ὡς δ' οὖν καὶ τούτους τῶν δικαζόντων τινὲς ἀπέλυσαν, ἐνομοθέτησε μήτε κρύφα τὰς ψήφους ἐν ταῖς ἐρήμοις δίκαις φέρεσθαι καὶ πάσαις αὐταῖς τὸν εὐθυνόμενον ἁλίσκεσθαι. καὶ ὅτι γε ταῦτ' οὐχ' ὑπ' ὀργῆς ἀλλ' ὡς καὶ συμφέροντα. [7] τῷ δημοσίῳ διέταξεν, ἰσχυρῶς διέδειξε· τοῦ γοῦν πατρὸς τοῦ Καιπίωνος τὸν μὲν ἕτερον τῶν δούλων τῶν συμφυγόντων τῷ υἱεῖ ἐλευθερώσαντος ὅτι ἀμῦναί οἱ θνήσκοντι ἠθέλησε, τὸν δὲ ἕτερον τὸν προδόντα αὐτὸν διὰ τε τῆς ἀγορᾶς μέσης μετὰ γραμμάτων τὴν αἰτίαν τῆς θανατώσεως αὐτοῦ δηλούντων διαγαγόντος καὶ μετὰ ταῦτα ἀνασταυρώσαντος, οὐκ ἠγανάκτησε. [8] κἂν ἐξηκέσατο πᾶσαν τὴν τῶν οὐκ ἀρεσκομένων τοῖς πραχθεῖσι μέμψιν, εἰ μὴ καὶ θυσίας ὡς καὶ ἐπὶ νίκῃ τινὶ καὶ ψηφισθείσας περιεῖδε καὶ γενομένας.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

solo all'unanimità. Ma questa garanzia è vanificata dall'assenza degli imputati (per morte già avvenuta).

La dimostrazione di forza repressiva sortisce una delicata conseguenza. Il padre del condannato Cepione decide di protestare per la mancanza di regolare processo e di farlo con una manifestazione 'pubblica': essa ha luogo «nel mezzo della piazza» [149].

Il senatore padre si reca nel Foro, accompagnato da due schiavi. Tiene evidentemente un discorso esplicativo agli astanti, dove proclama la sua visione degli eventi. Suo figlio andava per lo meno processato prima di ucciderlo, tanto più che, a morte avvenuta, alcuni dei giurati nominati a processarlo ancora lo ritengono innocente e una legge imperiale ne impediva in questo caso l'arresto [150]. Di suo figlio, afferma il padre di Cepione, gli sono rimasti solo quei due schiavi, che adesso presenta al popolo. Uno dei due, spiega, è quello che ha provato a difendere suo figlio quando è stato assalito dalle guardie di Augusto. Questo, Cepione padre lo libera davanti a tutti. L'altro, invece, pure era presente all'avvicinarsi delle guardie di Augusto, ma in quel frangente è fuggito. E allora, continua Cepione padre, a questo secondo ordina che venga apposto un cartello al collo «con le motivazioni della condanna» [151]. Il cartello dice quindi: «*fugivit*», dopodiché lo condanna a morire «crocifisso, insieme al cartello». Il messaggio che Cepione vuole comunicare – e lo vuole comunicare agli astanti nella piazza – è che Augusto se l'è presa con suo figlio proprio come lui sta ora facendo con il suo schiavo: l'ha ucciso quando già era fuggito. Infarti abbiamo visto che, nella tradizione giuridica romana i condannati fuggitivi *de majestate* normalmente non vengono uccisi. A meno che non siano schiavi, si lasciano fuggire. Gli astanti sono allora chiamati a riflettere: Augusto tratta o no un senatore di Roma come se fosse uno schiavo fuggitivo?

Così, con un discorso al popolo e un condannato a crocifissione, si conclude questa breve'tragedia' in tre atti che Cassio Dione (54.3) inserisce nei suoi Ῥωμαικά: processo a Marco Primo e connessa congiura di Fannio Cepione figlio.

In che senso si interfacciano il processo pubblico descritto da Dionigi nel Libro VII e questi altri due processi pubblici (a Marco Primo e a Cepione) descritti da Cassio Dione? La tesi è che la narrazione di Dionigi e i fatti appena descritti si avvalorino l'uno con l'altro. Dal lato di Dionigi, infatti, abbiamo un processo 'popolare' nel senso pregnante della parola, giudicato effettivamente dal popolo riunito in tribù. Esso si svolge secondo

[149] Dio. 54.3.7: διά τε τῆς ἀγορᾶς μέσης.
[150] Dio. 54.3.6.
[151] Dio. 54.3.7: μετὰ γραμμάτων τὴν αἰτίαν τῆς θανατώσεως αὐτοῦ δηλούντων.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

regolari procedure concordate e senza spargimenti di sangue. Le parti che lo agiscono, si ritengono memori di un «concordato» συγχώρημα, un 'patto' condiviso sulle cornici di legittimità delle azioni e delle parole. In quanto quelle cornici sono legittime, allora agli attori è concessa la παρρησία, intesa come facoltà di esprimersi liberamente, ognuno nel proprio ambito riconosciuto: dopodiché chi deve giudicare, giudica.

Negli stessi anni in cui Dionigi scrive questo e lo raccomanda come «utile e il più necessario», nello stesso Foro in cui si erano agitati i tribuni della arcaica repubblica, cosa vediamo? Una procedura penale a dir poco fraintesa, o piuttosto con-tesa: tra chi vorrebbe continuare a svolgerla secondo delle regole tradizionali (formalmente, per altro, autorizzato a farlo) e chi, invece, pretende di ricomprendere nell'ambito della funzione pubblica, ovvero il τὸ δημόσιον, la possibilità di una semplificazione non concordata, 'trasformata' dell'applicazione della legge. Perché può essere pure che il *legatus pro praetore* Marco Primo abbia violato la legge. È possibile senz'altro che abbia attaccato la tribù degli Odrusi senza autorizzazione formale. E però: se il processo legittimo che si istituisce per giudicare un certo comportamento viene interrotto o alterato nella sua correttezza procedurale, su che base si legittima più la sentenza di condanna, *anche stante* la colpevolezza dell'imputato?

Questa domanda non ce la facciamo noi moderni: se la fanno già i senatori che assistono a quel processo. È per questo, dice Dione Cassio, che alcuni decidono di scendere a congiura.

È anche pensando a questi cortocircuiti della concreta società giuridica e politica augustea che si può apprezzare il dettaglio che spende Dionigi nel descrivere la condanna di Coriolano nel suo Libro VII. Si trattava per lui di inquadrare un più corretto uso (σοφρώτερον) della predominanza del «pubblico» τὸ δημόσιον, lo stesso invocato da Augusto. Un ambito «pubblico» di cui il re Romolo, ad avviso di Dionigi, ha il merito – e Augusto è appena dietro Romolo – di aver còlto la rilevanza per riconfigurare la «pace» nel segno della «concordia». Per questo, Dionigi sente l'esigenza di proporre i suoi «discorsi politici» πολιτικοὶ λόγοι a sostegno delle tesi di adeguati «uomini politici» πολιτικοὶ ἄνδρες, che di fatto parlano 'al popolo', cercando di far comprendere il senso di una tradizione giuridica che andrebbe per lui recuperata. Lo evidenza Cassio Dione. Marco Primo era stato condannato, ma il suo difensore Licinio Murena, ancora dopo quel processo, «si barcamenava con tutti senza contegno, in nome della παρρησία» [152]. Ovvero, nel senso di Dionigi: continuava a pronunciare «discorsi politici» πολιτικοὶ λόγοι, come del resto fa Cepione nel Foro dopo l'assassinio del figlio. Pos-

[152] Dio. 54.3.4: ἐπειδὴ καὶ ἀκράτῳ καὶ κατακορεῖ τῇ παρρησίᾳ πρὸς πάντας ἐχρῆτο.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

siamo facilmente immaginare cosa dicesse «a tutti» Licinio Murena: che il processo a Marco Primo non era valido, che tanto valeva che Augusto facesse condannare Primo in senato, se poi davanti alla giuria popolare lo si faceva senza l'adeguato rispetto della secolare tradizione giuridica. Nella stessa direzione va anche Dionigi, mostrando (non senza altrettanta esagerazione) la perfezione delle procedure pubbliche proto-repubblicane.

5.2.5. *«Secondo l'antico costume»: la controversa elezione di Marco Lollio*

La ἡγεμονία che il senato e il popolo votano ad Augsto a fine 28 a.C. viene declinata da Cassio Dione come «preminenza sugli atti pubblici» προστασία τῶν κοινῶν. Si è teorizzato molto su cosa questa espressione debba concretamente significare [153]. Cassio Dione è particolarmente attratto dalla scelta arbitraria dei governatori di provincia [154]. In età repubblicana, infatti, i magistrati eletti e quelli appena usciti di carica si spartivano le province (talvolta anche per sorteggio) e ciò era considerato rispettoso della pari dignità senatoria. Augusto introduce, almeno in un primo tempo, una procedura

[153] Dio. 53.12.1: τὴν μὲν οὖν ἡγωμονίαν τούτῳ τῷ τρόπῳ καὶ παρὰ τῆς γερουσίας τοῦ τε δήμου ἐβεβαιώσατο, βουληθεὶς δὲ δὴ καὶ ὥς δημοτικός τις εἶναι δόξαι τὴν μὲν φροντίδα τήν τε προστασίαν τῶν κοινῶν πᾶσαν ὡς καὶ ἐπιμελείας τινὸς δεομένων ὑπεδέξατο, οὔτε δὲ πάντων αὐτὸς τῶν ἐθνῶν ἄρξειν. Ferrary 2009, 101-154 part. 101-102. Mommsen *StR* II, 241-242 proponeva di tradurla con *imperium proconsulare*, sulla base del fatto che Silla avrebbe separato le magistrature dalle pro-magistrature e, dopo di lui, Pompeo aveva rinnovato questa distinzione (Dio. 40.56). Ancora in questo senso Kienast 1999, 87; Castritius 1982, 38-40; Bleicken 1978, 27-29; 1990, 88; 1998, 326. Ma già al tempo di Mommsen alcuni (soprattutto Pelham 1888, 27-52) obiettano che Ottaviano è console ripetutamente già dall'anno 31 e per combattere Antonio ha ricevuto l'*imperium* dall'esercito. Il problema con questo è semmai che l'*imperium consulare* dà pieni poteri legislativi *militae*, e ci si chiede come faccia tale potere a non contrastare con quello degli altri governatori in provincia. Il console non comanda sugli altri governatori di provincia e non comanda più province insieme. E siccome la riforma di Silla è stata in seguito messa in dubbio (Giovannini 1983; 1999; Girardet 1990) si è pensato a una legge apposita, che estendesse l'*imperium consulare* anche sulle province non di competenza diretta e su chi le governa. Di questa legge, però, supposta sillana o pompeiana, non v'è alcuna notizia nelle fonti. Ferrary 2009, 110-111 tenta di assimilare l'*imperium* di Augusto a quello ricevuto da Pompeo dopo la *lex Gabinia* e altre leggi straordinarie, che effettivamente attribuivano a un magistrato solo più province. Ad ogni modo, la questione giuridica è a tutt'oggi ancora aperta.

[154] Dio. 53.13-15 e Ferrary 2001, 97. L'entusiastica descrizione di Cassio Dione faceva pensare a von Premerstein 1937, 117-133 che Ottaviano, in nome della *cura rei publicae* potesse scegliere in via assoluta i governatori di provincia. In realtà, la realtà sottostante la descrizione è che le province senatoriali venivano nominate come di consueto, mentre sulle altre il *princeps* poteva far valere la sua *auctoritas*, ma comunque la scelta dei nomi passava al vaglio del senato e del popolo. Si veda anche Dettenhofer 2000, 74-77.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

binaria, ma almeno di facile formulazione: nelle province senatorie si lascia la procedura del sorteggio, ma le si aggiunge comunque anche un voto di convalida. Nelle province del *princeps*, quest'ultimo sceglie i governatori a suo arbitrio. Con gli anni la procedura di scelta dei governatori viene poi ritoccata ulteriormente, con ulteriori limitazioni per il senato, almeno fintantoché inteso come assemblea civica dotata di autonomia.

Rispetto a questo controllo rigido sulle province, in effetti, non troviamo in ambito politico interno un'attenzione autoritaria altrettanto serrata. Cassio Dione sostiene l'opinione che, anche nelle «magistrature» ἀρχαιρεσίαι, «nulla si faceva che non gli piacesse» [155]. Tuttavia, quando passa a descrivere i fatti, essi non paiono giustificare a pieno le sue denunce di autoritarismo. Ad esempio, Cassio Dione ammette (*ad loc.*) che «il popolo e la plebe ancora li faceva riunire per le magistrature». Poco più oltre, all'espressione «egli selezionava i magistrati» si aggiunge però anche che egli solo «li proponeva» e che «teneva le riunioni della plebe secondo l'antico costume (κατὰ ἀρχαῖον)» [156]. Afferma persino i criteri di scelta utilizzati: «si adoperava perché non si candidassero incompetenti, demagoghi e corrotti» (*ad loc.*). Nella misura in cui una candidatura totalmente libera non è sempre garanzia di procedure imparziali e a meno di non intendere come solo propagandistiche tali intenzioni, i criteri descritti non paiono i più autoritari. Di fatto, almeno in un primo momento dell'impero augusteo ci si candida spontaneamente. Può essere che Augusto esprima qualche valutazione sui candidati, ma si viene eletti ancora con votazione comiziale tradizionale e, pertanto, non c'è alcuna formalità nell'influenza del *princeps*.

Malgrado nel 27 Augusto dichiari di voler deporre la carica, si fa tuttavia eleggere per quattro anni consecutivi, fino al 23. Il gesto va interpretato. Può essere, da un lato, che si ravvisi ancora la necessità di un controllo diretto. Dall'altro, però, farsi eleggere ogni anno significava, «secondo l'antica tradizione» κατὰ ἀρχαῖον, sottoporsi a periodica votazione popolare. Ogni anno ad Augusto toccava recarsi al comizio insieme agli altri candidati e, almeno formalmente, farsi scegliere, forse addirittura parlare in pubblico e 'convincere' i suoi uditori a farsi votare, magari anche con argomenti *e contrario*, come aveva già fatto nel 27. A suo modo, se la struttura politica è quella che conosciamo, nell'agire così Augusto, sia pur remoto, correva ancora qualche sorta di rischio procedurale. Alla fine del periodo, poi, il

---

[155] Dio. 53.21.6: ὅ τε δῆμος ἐς τὰς ἀρχαιρεσίας καὶ τὸ πλῆθος αὖ συνελέγετο· οὐ μέντοι καὶ ἐπράττετό τι ὃ μὴ καὶ ἐκεῖνον ἤρεσκε.

[156] Dio. 53.21.7: τοὺς γοῦν ἄρξοντας τοὺς μὲν αὐτὸς ἐκλεγόμενος προεβάλλετο, τοὺς δὲ καὶ ἐπὶ τῷ δήμῳ τῷ τε [p. 250] ὁμίλῳ κατὰ τὸ ἀρχαῖον ποιούμενος ἐπεμελεῖτο ὅπως μήτ᾽ ἀνεπιτήδειοι μήτ᾽ ἐκ παρακελεύσεως ἢ καὶ δεκασμοῦ ἀποδεικνύωνται.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

senato gli vota un decreto che risolve questo pericolo definitivamente: il senatoconsulto del 23 a.C. «lo liberava da ogni obbedienza alle leggi» [157]. Le implicazioni di questo senatoconsulto vanno adeguatamente confrontate con la prima votazione dell'*imperium* nel 27. Lì si trattava, con la προστασία τῶν κοινῶν, di una *auctoritas* da far valere sulle riforme, nonostante il rischio evidente, nel fare quelle, di infrangere qualche atavica tradizione. Qui il contesto è differente: si tratta di proteggere il *princeps* da eventuali accuse, nel caso i criteri che orientano la sua azione politica possano non coincidere in modo diretto e univoco con l'interesse pubblico. In questo caso, il commento di Cassio Dione è adeguato (*ad loc.*): «per quanto mi riguarda, divenne un autocrate assoluto: tutto quello che voleva, poteva farlo e quello che non voleva, non farlo».

L'episodio va però anche ponderato nella situazione concreta in città, che non è tranquilla come sembra. Cassio Dione cerca infatti di trasmetterci un Augusto saldo al potere e con evidenti legittimità autoritarie. Ma la Roma che traspare dalle sue pagine contraddice questa univoca stabilità. Mentre il senato vota l'onore supremo della «libertà dalle leggi», Augusto si trattiene (con prudenza) fuori Roma, la ex-casa di Antonio sul Palatino va a fuoco proprio quando viene passata ad Agrippa, il tribuno Gaio Toranio provoca le istituzioni ordinarie mettendo suo padre liberto a sedere a teatro in mezzo ai pretori (dichiara che anche lui ha un padre da onorare) e il pretore Publio Servilio mette idealmente a confronto una mattanza di 300 orsi (*sic*!) contro l'ippopotamo e il rinoceronte egiziani che Augusto aveva fatto scannare per il divo Giulio [158]. Tutto questo, o non ha senso raccontarlo, oppure esiste una forma di strisciante insoddisfazione in ambienti non solo plebei. Perché è impossibile che Gaio Toranio possa mettere il suo padre liberto a sedere insieme ai pretori senza che il suo gesto rivesta un significato simbolico per il suo pubblico, né può sfuggire il confronto della mattanza di Publio Servilio con quelle, talvolta non meno esotiche, date da Augusto nei *Saepta* [159]. Quanto poi all'incendio della ex-casa di Antonio, bisognerà ammettere che il momento per andare a fuoco è perfetto: difficile che si tratti di un incendio spontaneo. Tutti questi episodi capitano pro-

---

[157] Dio. 53.28.2: πάσης αὐτὸν τῆς τῶν νόμων ἀνάγκης ἀπήλλαξαν, ἵν', ὥσπερ εἴρηταί μοι, καὶ αὐτοτελὴς ὄντως καὶ αὐτοκράτωρ καὶ ἑαυτοῦ καὶ τῶν νόμων πάντα τε ὅσα βούλοιτο ποιοίη καὶ πάνθ' ὅσα ἀβουλοίη μὴ πράττῃ.

[158] Tutti queste informazioni sono in Dio. 53.27.5-6, esattamente il paragrafo precedente a quello dove ad Augusto si attribuisce la «libertà dalle leggi».

[159] Svet. *Aug.* 43.2: passate alla storia le esposizioni di un rinoceronte, una tigre e un enorme serpente. L'idea di imbastire *venationes* nei *Saepta* già questo tradisce l'intenzione di rendere gli spettacoli più appariscenti, perché nel Foro lo spettatore è diviso dallo spettacolo da barriere meno impegnative che non in un Circo o in altri teatri.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

prio nel momento più 'opportuno', quello della promozione di Augusto da προστάτης ad αὐτοκράτωρ, a segnalare un momento di fragilità di consenso, proprio quando gli onori si fanno i più 'assoluti'. Può essere che il solo racconto di Cassio Dione non possa garantire della sincronia di questi eventi, ma allora bisognerà dare conto del fatto che se essi, tuttavia, vengono raccontati in quest'ordine, il motivo è proprio quello di mettere a contrasto il nuovo corso 'assolutista' con una certa inquietudine nel contesto 'di basso livello'. Cassio Dione lo nega a parole, ma non lo nasconde nei fatti.

L'Augusto che riceve il potere supremo (nel 23), se la cornice narrativa trasmessa è questa, non appare quindi come un re trionfante nella stabilità: in quel *preciso* momento egli è piuttosto descritto come ritirato fuori porta, forse addirittura ammalato, pronto a fare testamento, a rinunciare a qualsiasi «successore al potere» [160], mentre intanto la Città vive come minimo un momento di agitata transizione.

Cassio Dione è più volte ambiguo sul termine διάδοχος [161] e non è un vezzo, perché mentre Augusto, poco più che quarantenne, presenta in senato il suo testamento, protestando di volersi ritirare, Pompeo Trogo e Timagene stanno scrivendo le loro *Historiae Philippicae* e Livio inserisce nel Libro IX le sue *tacitae cogitationes*. In queste ultime [162], il patavino suggerisce fosche ombre: Alessandro, dice, è stato glorioso perché è morto giovane. Ma un re dalla lunga vita, come avrebbe potuto sottrarsi ai continui rovesci della Fortuna? Livio fa l'orgoglioso esempio di Pompeo, ma è evidente che, sotto Augusto, si rivolge a chi ha orecchie per intendere.

Dopodiché, proprio mentre si celebra la monarchia nel 23, il προστάτης diventato αυτοκράτωρ non completa il suo ormai consueto mandato consolare. Lo cede infatti al senatore Lucio Sestio, ex partigiano di Pompeo, nostalgico repubblicano [163]. Si potrebbe obiettare che il consolato viene da Augusto ripreso dopo pochi mesi, con in aggiunta altri onori: la conferma della *tribunicia potestas*, la facoltà di decidere lui gli ordini del giorno del senato e di esercitare il potere di *proconsul* anche dentro la Città [164].

Intanto però i suoi due figli adottivi, Marcello e Tiberio, ottengono esiti non proprio incoraggianti. Costoro sono entrati in senato prima ancora di essere eletti alle magistrature curuli [165]. Per il 23 Marcello si candida

---

[160] Dio. 53.31.1: τῆς ἀρχῆς διάδοχον.

[161] Usa il termine διάδοχος a proposito di Augusto per 4 volte: Dio. 53.24.6; 30.1; 31.1; 54.18.1.

[162] Liv. 9.17.

[163] Dio. 53.32.4.

[164] Dio. 53.32.5.

[165] Dio. 53.28.3: vengono entrambi fatti sedere in senato già nel 24 e candidati poi per il 23: Tiberio a questore, Marcello a edile.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

all'edilato però non lo ottiene, in quanto Augusto gli preferisce Agrippa, in quel momento l'effettivo patrono della città. Del resto, Marcello morirà poco dopo [166]. Quanto a Tiberio, egli riesce a diventare questore, però in circostanze non proprio brillanti: non si trovano abbastanza candidati che vogliano condividere la carica insieme con lui, tanto che si deve tirare a sorte tra quelli che, nei dieci anni precedenti, la questura già l'avevano gestita [167]. L'equilibrio politico del 'partito' augusteo, pertanto, nonostante i privilegi, nel 23 appare non privo di qualche criticità. Da cui deriva probabilmente l'ennesima 'malattia' di Augusto, grave al punto da indurlo a consegnare *liber militaris* e *liber fiscalis* al collega console Pisone e a cedere il sigillo che sigla i propri *acta* ufficiali ad Agrippa già preferito, come si è già detto, a Marcello [168].

Tutte queste manovre servono ad Augusto per stornare da sé le critiche per avere egli accettato il sommo onore della libertà dalle leggi. Se le critiche non ci fossero state, a fronte di onori così 'assoluti', tali azioni di Augusto non si giustificherebbero altrettanto agevolmente. L'anno ancora successivo, ovvero il 22, non solo non si candida a console [169] e rifiuta categoricamente le cariche di *dictator* e di censore [170], ma giunge al punto da dover nominare censori due personaggi dichiaratamente vicini a settori del senato a lui ostili [171]. Il primo è Paullo Emilio Lepido, secondo Cassio Dione in prima istanza condannato a morte come partigiano di Bruto e Cassio, poi graziato e tornato alla ribalta come *suffectus* nel 34 [172], con Antonio ancora vivo. L'altro è Lucio Munazio Planco, fratello di un altro Planco, generale di Cesare poi però proscritto per le sue incertezze di schieramento durante la seconda guerra civile. Quanto ad Augusto, egli accetta la carica

---

[166] Dio. 53.30.1-2: l'anello del *princeps* viene passato ad Agrippa proprio alla presenza di Marcello, «dopo aver parlato con loro».

[167] Dio 53.28.4: τῶν τε ταμιευσόντων ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἐπιλειπόντων. La categoria non solo è molto numerosa (10 anni!), ma non potevano nemmeno sottrarsi all'onere.

[168] Dio. 53.30.

[169] I consoli del 22 sono Marco Marcello Esernino e Lucio Arrunzio. Nessuno dei due è propriamente uomo di Augusto. Il primo, al tempo delle guerre cesariane sostenitore pompeiano in Spagna, viene cacciato da Cesare, anche se poi riabilitato: Dio. 42.15.3; 16.2. Quanto ad Arrunzio, Tacito rivela di lui che Augusto, interrogato dal giovane Tiberio, lo considera tra coloro che, alla sua morte, «avrebbero rifiutato che venisse ricoperto il ruolo di *princeps*», Tac. *Ann.* 1.13.2. E infatti, Tiberio lo farà accusare *de maiestate* nel 37 e morirà suicida, *Ann.* 6.47-48.

[170] Dio. 54.1.4.

[171] Dio. 54.2.1.

[172] App. *BC* 5.2.8. «Paullo» e non «Paolo», se si deve prestar fede a Syme 1986, 247, che lo vuole adottato da un Cornelio. A questo punto, però, difficilmente «the brother of the triumvir» come lo vorrebbe Horace White, in nota alla sua traduzione del luogo di Appiano, cf. H. White (ed.), *Appian: The Roman History* IV, Cambridge 1913, 379.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

di *praefectus annonae*, ma solo insieme a due altri senatori; dopodiché, di nuovo lascia Roma per la Sicilia.

Questo è il contesto in cui il popolo comincia a pensare di potersi dare autonomamente un console: «Il popolo di Roma generò disordini mentre si votavano i consoli» [173]. Cassio Dione protesta che, proprio per turbative di questo genere, «la δημοκρατία era impossibile»: per lui, il fatto stesso di votare è già questo quasi una στάσις. I fatti descritti, però, non confermano la sua opinione. Lo storico è costretto ad ammettere che «si votavano i consoli», quindi le votazioni per l'anno 21 pure si tengono. Bisogna comprendere allora in *cosa* consiste questa στάσις, perché essa è necessariamente connessa a forme di reazione nei confronti dell'assunzione dei poteri assoluti da parte di Augusto.

Le elezioni consolari del 21 a.C. sono alquanto indicative del concreto svolgersi della politica romana nel primo periodo del regno. La realtà che traspare dal testo è piuttosto un'altra da quella che a Dione piace commentare: la specifica questione per cui il popolo «tumultuava» ἐθορύβησαν nel 21 è di altra natura che non una στάσις come ce n'erano state in precedenza, per il grano o le terre. Verte piuttosto sulle *modalità tecniche* relative all'elezione dei consoli. Contrasti come questi, tutti politici, svelano un profilo che getta ombre sulla pretesa, avanzata anche da Cassio Dione, di un'autorità assoluta di Augusto. Piuttosto, si rivelano tutte le difficoltà che il regime, in quegli anni, dimostra nel gestire le tradizionali pratiche repubblicane. L'autoritarismo, semmai, si verifica in un secondo momento, per far cessare quelle difficoltà, che non sono soltanto pratiche, ma mettono in discussione le tradizionali teorie costituzionali.

Veniamo al fatto concreto. Nel 21 l'elezione consolare è contesa, perché Marco Lollio viene eletto subito primo console, ma non si trova accordo – purtroppo non sappiamo in base a quale difficoltà tecnica – su chi debba fare il secondo console. Siccome la tradizione impone che i consoli vengano eletti due per volta, si potrebbe invalidare l'elezione nel complesso. Ma su questo, non tutti sono d'accordo.

Da un lato, nel 21, c'è chi propone l'elezione di un magistrato che «governi da solo per quell'anno» κατ᾽ ἀρχὰς τοῦ ἔτους μόνος ἦρξεν. Questa espressione indica un console. Ma il motivo del contendere è nella funzione tutta particolare che costui, si vorrebbe stavolta, dovrebbe svolgere. Alcuni chiedono infatti che questo console, di fatto già eletto, rimanga tale da solo [174]

[173] Dio. 54.6.1: ὁ δῆμος τῶν Ῥωμαίων τοὺς ὑπάτους χειροτονῶν ἐστασίασεν, ὥστε καὶ ἐκ τούτου διαδειχθῆναι ὅτι ἀδύνατον ἦν δημοκρατουμένους σφᾶς σωθῆναι.

[174] Come Pompeo nel 52: *consul sine collega*, Dio. 40.50.4; Svet. *div. Iul.* 26.1, Canfora 1999, cap. 16. Pompeo in seguito provvede anch'egli alla nomina di un secondo console,

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

in modo che possa, in seguito, presiedere egli stesso al 'corretto' funzionamento dell'elezione del secondo console. Questo esautorerebbe quindi dalla funzione il console dimissionario dell'anno precedente, che per tradizione sempre presiede le nuove elezioni [175].

La persona concreta che verrebbe a svolgere questo ruolo di primo console eletto, arbitro dell'elezione del secondo console, sarebbe a questo punto Marco Lollio [176]. Si tratta di un personaggio entrato in senato proprio grazie ad Augusto: già procuratore in Galazia, provincia del *princeps*, nel 25. Coloro, quindi, che chiedono questo, di fatto chiedono che non già Marco Marcello o Lucio Arrunzio, bensì Marco Lollio, uomo di Augusto, diriga l'elezione anche del secondo console.

Dall'altra parte, poi, per il secondo posto si agitano due candidati: di uno, Lucio Giunio Silano, conosciamo il padre e il fratello [177] ed è evidentemente questo, che Augusto predilige. Quinto Emilio Lepido, invece, vanta ascendenze per Augusto meno felici [178]. Solo a questo punto si può presumere da quale genere di contenziosi nascesse il θόρυβος, di cui narra Cassio Dione: da un lato, si è totalmente perso il senso di cosa significa una elezione tradizionale. Si sta chiedendo la nomina di un neo-console ad arbitro, o tutore, delle elezioni del suo stesso collega, suo rivale nella stessa campagna elettorale. Ma in questo modo, la parte tradizionalista può con-

---

proprio come ora dovrebbe fare Marco Lollio. solo che in quel caso, vigendo un *senatus consultum ultimum* a causa dei disordini urbani seguenti all'assassinio di Clodio, non si era poi proceduto. Stavolta, nel 21, Cassio Dione parla nuovamente di στάσις, perciò l'allusione è esplicita.

[175] E abbiamo già visto che entrambi i consoli del 22 a.C. non sono precisamente uomini di Augusto.

[176] Per un rapido ragguaglio su questa figura della Roma augustea, Bunson 2002², 328. Lollio era stato nel 25 governatore della provincia di Galazia appena creata, Eutr. 7-10; Fest. *Brev.* 11. In seguito al suo consolato, viene inviato in Gallia, dove subisce una disfatta ad opera di alcune tribù germaniche, Svet. *Aug.* 23.1; Vell. 2.97. Riabilitato nonostante la sconfitta, verrà mandato poi in Oriente insieme a Gaio Cesare. Accusato di corruzione, morirà poco dopo aver lasciato l'incarico, Vell. 2.102.

[177] Lucio Giunio Silano (e non «Silvano», come nellla tradizione manoscritta a Dio. 54.6.2) è figlio di Marco Giunio Silano, pretore nel 77 (Broughton 1960 II, 94; Syme 1986, 190). Il fratello, anche lui Marco Giunio Silano, è legato di Cesare in Gallia (Caes. *BG* 6.1.1; Dio. 46.38.6), poi antoniano, infine passa ad Ottaviano già otto anni prima di Azio (Plut. *Ant.* 59) ed è poi console nel 25. Di conseguenza, Lucio Silano è senz'ombra di dubbio un uomo di Augusto.

[178] Quinto Emilio Lepido, in seguito proconsole d'Asia (*IGR* 4.901) è figlio del Manlio Lepido console nel 66 e amico di Cicerone, contrario alla dittatura di Cesare, Cic. *Att.* 7.12.4; 23.4; 8.1.2; 9.1.2; 13.42.3; 14.1.1; Brennan 2000, 943; Syme 1986, 43; 191. Rimane anche una segnalazione di Orazio (*Ep.* 1.20.28), il quale a chiusura del suo primo libro di *Epistole* segnala di averlo scritto nell'anno in cui *collegam Lepidum quo duxit Lollius anno*.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

testare che si crea un conflitto di interesse tra il già eletto *sine collega* Marco Lollio e l'aspirante Quinto Silvano, che è del suo stesso 'partito', ai danni dell'oppositore Lepido, che in questo modo si troverebbe in una posizione di svantaggio discriminatorio, dal lato delle procedure e delle garanzie di libera concorrenza tra candidati.

Non siamo quindi di fronte a una στάσις fine a se stessa: abbiamo di fronte un concreto contenzioso sulle procedure elettorali, anche con un certo profilo di legittimità. Una questione tutta politica e 'di piazza', nel senso che riguarda i soggetti concreti in fila nei *Saepta*, che vanno a votare e che generano il θόρυβος, probabilmente perché non vogliono votare a questi patti.

Per sedare gli animi si propone allora, dice ancora Cassio Dione, di spostare l'arbitrato da Lollio ad Augusto: uno spostamento imparziale solo fino a un certo punto, visto che Silano è un suo uomo. L'imperatore, chiamato in causa dalla Sicilia dove è in ritiro, interviene d'autorità a decidere che si tengano di nuovo le votazioni [179], imponendo l'assenza di entrambi i candidati da Roma. Il che accade puntualmente, ma con un esito che evidentemente stupisce lo stesso Augusto: la seconda carica è ricoperta da Quinto Emilio Lepido, non invece dal candidato più vicino al *princeps* [180].

Augusto non nasconde la sua delusione quando, dopo tale elezione, considera la città come «priva di guida» [181]. Decide allora di depotenziare di fatto l'elezione già avvenuta: nomina Agrippa con un potere assoluto sulla città, ma non istituzionale e nemmeno formalizzato. Cassio Dione parla di «amministrazione civica» [182], ma differenzia questo potere da quello del *praefectus Urbis* [183], il che rende questo momento della carriera di Agrippa ancora più irregolare, anche rispetto alle stesse procedure augustee.

È con elezioni dalla tormentata legittimità come questa del 21 che va confrontato ciò che Dionigi afferma a proposito della procedura con cui

---

[179] Dio. 54.6.3: Dione cerca di far passare questo atteggiamento di Augusto per imparziale, «non per questo tornò indietro (οὐχ ὑπέστρεψε μέν)», tuttavia l'ingerenza la svolge lo stesso imponendo la modalità di voto in assenza dei candidati.

[180] Dio. 54.6.3: «non si calmarono affatto, ma continuarono a dividersi finché dopo molto tempo Lepido fu scelto». Cassio Dione cerca di far passare il messaggio che la scelta è demagogica (quindi per lui 'pessima'), perché non è stato Augusto a compierla. Evidentemente, così veniva tramandata, perché Augusto era stato deluso dall'esito elettorale: non era stato scelto il suo candidato.

[181] Dio. 54.6.4: ἄναρχον αὐτὴν [Ῥώμην].

[182] Dio. 54.6.4: ἐπὶτῇτῆς πόλεως διαχειρίσει ἔπεμψε. Nel seguito si riferirà al potere accordato ad Agrippa come αὐταρκία: Dio. 54.12.2.

[183] Il primo *praefectus Urbis* era stato Messalla Corvino, Hier. *Chron.* a 1991 (26 a.C.): *Messalla Corvinus primus praefectus urbis factus secto die magistratu se abdicavit, invicilem potestatem esse contestans*. La carica viene poi sospesa e ripresa nel 16, affidata a Statilio Tauro, Tac. *Ann.* 6.11. Sirago 1978, 184.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

si eleggono i consoli della sua primitiva *res publica*. Al di là dei dubbi sulla eventuale corrispondenza alla realtà originaria di ciò che afferma, difficilmente si potrà obiettare che Dionigi ha sul modo di condurre le elezioni consolari idee alquanto distinte: la procedura è descritta da lui con un certo dettaglio [184]. Il magistrato già in carica nomina tra i senatori un *interrex*/ μεσοβασιλεύς, con funzioni operative. Costui concorda e legittima le candidature [185]. Queste ultime sono da Dionigi descritte come spontanee, per quanto è evidente anche dalle sue parole che un certo grado di accordo previo su di esse sia necessario, almeno a livello senatoriale. Ad ogni modo, il popolo (per centurie) può votare i candidati, che nel caso dei primi consoli della *res publica* sono comunque dati per essere solo due: quindi il popolo convalida, non sceglie. I consoli hanno poi un mandato preciso: (1) sono in ogni materia limitati dalla volontà senatoria; (2) possono prendere decisioni solo quando concordi tra loro; (3) devono costantemente riferire al popolo le decisioni del senato. «Solo a queste condizioni il loro potere sarà sicuro e splendido» [186]: ovvero, legittimo [187]. Anche stavolta, come in altri casi, il commento tutt'altro che neutro attribuito al mitico fondatore della *res publica* aspira a un'applicazione in tempi posteriori.

Confrontiamo perciò questa procedura con quella che attestiamo per il 21 a.C., ovvero un anno più o meno contemporaneo a quando tali esempi vengono descritti: si possono allora condurre le seguenti osservazioni.

Nel 21, Marco Lollio è parte del senato solo nel senso che, già procuratore di Galazia nominato direttamente da Augusto, ne fa parte. Non è però espressione del vero e proprio ceto senatorio, né è stato il senato a sceglierlo, sia come candidato console, sia come magistrato. In secondo luogo, Dionigi sostiene che il mandato all'*interrex* deve essere di secondo grado. Il popolo non sceglie la figura di coordinamento direttamente, ma la sceglie il

---

[184] *AR* 4.75.1-2: μεσοβασιλέα ἑλοῦμαι τὸν ἀποδείξοντα τοὺς παραληψομένους τὰ κοινὰ … ὁ δὲ κατασταθεὶς ὑπ' ἐμοῦ μεσοβασιλεῦς συναγαγὼν τὴν λοχῖτιν ἐκκλησίαν ὀνομασάτω τε τοὺς μέλλοντας ἕξειν τὴν ἐνιαύσιον ἡγεμονίαν καὶ ψῆφον ὑπὲρ αὐτῶν τοῖς πολίταις δότω. ἐὰν δὲ τοῖς πλείοσι δόξῃ λόχοις κυρίαν εἶναι τὴν τῶν ἀνδρῶν αἵρεσιν καὶ μαντεύματα γένηται περὶ αὐτῶν καλὰ, τοὺς πελέκεις οὗτοι παραλαβόντες καὶ τὰ λοιπὰ τῆς βασιλικῆς ἐξουσίας σύμβολα πραττέτωσαν, ὅπως ἐλευθέραν οἰκήσομεν τὴν πατρίδα καὶ μηκέτι κάθοδον ἕξουσιν εἰς αὐτὴν Ταρκύνιοι.

[185] La procedura di elezione dei consoli in Dionigi è ritenuta la norma in età repubblicana da Capogrossi Colognesi 2007, 73, con l'unica precisazione che il *consul prior factus*, normalmente quello deputato alle elezioni, poteva anche non nominare l'*interrex* e presiedere alle elezioni da solo. A partire dal 297 a.C. (Liv. 10.15.7) infatti l'*interrex* viene nominato con frequenza assai inferiore a prima, Pina Polo 2011, 192-193, finché la pratica cade in desuetudine.

[186] *AR* 4.75.4: οὕτω γὰρ αὐτοῖς ἀσφαλέστατα καὶ κάλλιστα ἕξει τὰ τῆς ἀρχῆς.

[187] Anche su questi punti i moderni hanno ampiamente seguito Dionigi nel considerare queste norme valide per il consolato come istituzione, Lintott 1999a, 84.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

magistrato. Nel 21 questo non è avvenuto: Marco Lollio viene votato come console e, in quella veste, dovrebbe coordinare l'elezione del suo collega al posto, invece, dell'ex-magistrato preposto, con evidenti effetti di parzialità su tutta la procedura. Il concetto procedurale espresso da Dionigi è che gli eletti devono essere «uomini dell'assemblea senatoriale» [188]. Marco Lollio non può dare garanzia in questo senso, perché il suo principale legame di appartenenza è con la corte del *princeps*, non con il senato.

Infine, il ruolo convalidante del δῆμος che troviamo in Dionigi è nelle procedure del 21 a.C. del tutto tradito dalla nomina di Agrippa a διαχείρησις τῆς πόλεως con l'incarico di far terminare i disordini: con questo atto, si riduce la tensione politica a problema di mero ordine pubblico. Agrippa torna a Roma, mette a tacere le fazioni e convalida lo *status quo*: comportamento stridente con il sistema di convalide assembleari incrociate evidenziato da Dionigi.

Il punto estremo della strategia autoritaria augustea si raggiunge nel 19. Poiché il popolo, ancora una volta, non riesce ad accordarsi sul nome del secondo console, Augusto concede un candidato, per quanto ormai ai margini, almeno formalmente 'pompeiano' nella figura di Quinto Lucrezio [189]. Poi però, in nome di un nuovo onore che si fa votare anche dal popolo, la *cura morum* ἐπιμελεῖα τῶν τρόπων [190], assume di fatto i 12 fasci e il potere consolare e censorio a vita. Da questo momento, i consoli non sono più due, ma tre e il terzo è sempre Augusto, con poteri anche censori (*lectio senatus*) e di scrittura delle leggi. Tutto il senato è poi obbligato a formale giuramento che approverà qualsiasi legge da Augusto proposta: questa forma 'speciale' di legislazione conforma le cosiddette *leges Iuliae* come leggi separate da quelle ordinarie.

Dionigi, invece, presenta Bruto che fa votare le leggi al popolo riunito per curie e la prima legge repubblicana prevede che la «sovranità sugli atti pubblici» ἀρχὴ τῶν κοινῶν κυρία (molto vicina alla προστασία τῶν κοινῶν di Cassio Dione) spetti ai due consoli, la cui elezione sia esplicitamente vincolata al voto per centurie. Nessun giuramento è previsto: semplicemente «nessuno esprime voto contrario» [191].

Dionigi pertanto esibisce e caldeggia come «sicure e splendide» le 'antiche' regole dell'elezione magistratuale proprio mentre le stesse venivano dal nuovo regime per lo meno reinterpretate. Vale la pena di osservare che

---

[188] *AR* 4.75.3: τοὺς ἄνδρας ἅπαντα μετὰ τοῦ συνεδρίου τῆς βουλῆς.

[189] Era stato proscritto già nel 43, poi perdonato e tuttavia degradato a svolgere la mansione di littore (o *viator*) imperiale, cf. App. *BC* 4.43.

[190] Dio. 54.10.5-6, poi rinnovata per altri cinque anni: Dio. 54.30.1.

[191] *AR* 4.84.4: ἡμῖν σκοπουμένοις τίς ἀρχὴ γενήσεται τῶν κοινῶν κυρία, βασιλείαν μὲν οὐκέτι καταστήσασθαι δοκεῖ … ψῆφος οὐδεμία ἐγένετο ἐναντία.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

in Livio non c'è nulla di simile [192]. Del resto, è anche probabile che l'azione di Augusto esprimesse piuttosto la volontà di trovare un nuovo equilibrio e che le sue misure non siano affatto ispirate dall'autoritarismo che Cassio Dione e Tacito non esitano ad attribuirgli. Quelli che Augusto mette in atto nel decennio 30-20 a.C. sono dei tentativi di trovare una sua propria καινὴ πολιτεία, un rinnovamento che anche Dionigi a suo modo auspica, ma con lo sguardo rivolto al passato arcaico. Tanto più la riflessione sugli antenati, misurandosi proprio con gli stessi problemi, costituisce in sé uno sforzo teorico di programmare un'azione politica coordinata e finalizzata alle 'novità'.

5.3. Dionigi e la sua 'realtà'

Il capitolo appena svolto intende rilevare agganci tra il racconto dionigiano e alcune tematiche politiche effettive della realtà augustea. Come si è visto, essi possono essere riscontrati, anche testuali. Tuttavia, questa operazione si può condurre solo a due condizioni, che a conclusione del capitolo è parso il caso di mettere maggiormente in evidenza. La prima è di concedere che il testo di Dionigi possa estendere il suo significato al di là della sua materia contingente: le origini di Roma e delle sue istituzioni, tra monarchia e *res publica*. L'opera storica di Dionigi può essere letta per 'problemi' piuttosto che per episodi e forse non è un caso che a sfidare i millenni siano stati proprio i primi 12 libri, che di tali problemi istituzionali si occupano. Quando si discute di 'contesto', è possibile non vi rientrino soltanto le relazioni 'letterarie', le letture e la frequentazione fisica che Dionigi manifesta di avere con altri intellettuali del suo tempo [193], ma anche quelle 'storiche'. Esiste cioè una relazione tra testo scritto e 'realtà' degli eventi, che può essere indagata.

Riassumiamo i risultati dell'analisi fin qui svolta, senza riferimenti testuali e con la più sintetica concisione possibile.

In primo luogo abbiamo osservato che il regime augusteo si inaugura con una complessa attività del senato che richiede anche importanti rilievi economici, in quanto le azioni proposte, per essere poi eseguite, necessita-

[192] Liv. 1.60.4 si limita ad osservare che a nominare i primi consoli è il *praefectus Urbis* Spurio Lucrezio, in quanto così prescrivono i *Commentarii Servii Tullii*, cf. Tac. *Ann.* 6.11. Credono alla effettiva consistenza di tali *commentarii*: Burdese 2009, 708-723 part. 717; Fascione 2013, 69; Arcaria-Licandro 2014, 92.

[193] Sul quale argomento si confermano senz'altro i nessi messi in luce da Wiater 2011, 7-11 riguardo alle «reti di significato» di cui in Geertz 2003.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

no di mezzi e coordinamento che soltanto il meccanismo degli appalti può sostenere. Abbiamo visto poi che, per arrivare ad autorizzare questi appalti, bisogna prevedere una perspicua attività politica che spesso si gioca *nelle* relazioni e nella preminenza *tra* relazioni afferenti a questo o quel gruppo di senatori di riferimento. Tutto ciò porta a concludere che, con l'avvento del regime imperiale, non per questo cessa la necessità di una competizione politica: soltanto, essa si sposta da una competizione sugli orientamenti di valore ad un'altra, basata sul suscitare consenso in ordine agli adempimenti e alla direzione delle risorse. Da questo punto di vista, ci sono margini per ipotizzare un notevole residuo del 'gioco' democratico, necessariamente basato – alla fine – sull'efficacia della persuasione.

In secondo luogo ci siamo soffermati a esaminare alcuni specifici casi, in cui si può intravedere il necessario coinvolgimento di una platea più ampia del solo senato. Tramite la storia che accompagna l'inaugurazione del teatro di Statilio Tauro, abbiamo osservato come ancora esista la necessità di convincere l'uditorio ad autorizzare e legittimare onorificenze, le quali conducono di fatto a un preciso utilizzo delle risorse e dell'organizzazione degli eventi collettivi: in questo caso si tratta di come gestire il nuovo teatro. Abbiamo osservato come anche eventi tutto sommato marginali come questi sono in grado di suscitare entusiasmi e necessitano decisioni le quali, fornite in un modo o nell'altro, sono capaci di muovere risorse e orientamenti.

Abbiamo poi anche osservato come Augusto si metta in condizione di gestire in modo autonomo la gestione delle risorse, tramite la politica sui prestiti e la riscossione dei debiti.

Infine, abbiamo analizzato tre casi concreti di come il consenso 'di piazza' ancora in età augustea è in grado di creare decisioni: due casi riguardano la legittimazione elettorale, un terzo riguarda invece un processo pubblico. In tutti e tre i casi si evidenzia una precisa dinamica tra una platea che volta a volta si orienta e il *princeps* e i suoi uomini che interagiscono per creare nuovi orientamenti, senza tuttavia riuscire a tarparli. Le varie questioni devono ancora una volta essere trattate con le armi della persuasione e in tutti e tre i casi rileva la conformità costituzionale delle azioni di ciascun attore: quando essa viene meno – talvolta anche su dei dettagli – ciò viene dagli attori riconosciuto ed evidenziato e diventa luogo di discussione dinamico, ovvero senza trovare da nessuna delle parti in causa posizioni pre-definite e chiuse.

Siamo di fronte, pertanto, a un regime fluido e in transizione, dove nuovo e antico si mescolano, si confrontano e si rispecchiano. Ed emergono alcune criticità, su cui si può affermare che l'intero corpo sociale – almeno la parte partecipante di esso – si interroga. Le attività costituzionali si manifestano in

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

modo rilevante su determinati versanti: (1) sugli appalti e i prestiti); (2) sulla procedura elettorale; (3) sui processi giudiziari di rilevanza pubblica.

Questi sono i tre argomenti sui quali veniamo a conoscenza che gli attori stessi rilevano delle criticità da discutere e da risolvere. Soprattutto poi sui punti (2) e (3) siamo di fronte a delle vere e proprie controversie di fondo che meritano e ottengono discussione a vari livelli, comprese le influenze, più o meno indebite, di determinati gruppi di pressione.

Rispetto a queste tre criticità, l'*Archeologia Romana* appare come una piattaforma di dibattito teorico. Essa dedica molto spazio a tutti e tre questi temi e caldeggia una visione 'migliorativa' rispetto alla realtà storica del tempo in cui viene scritta, suggerendo di guardare al passato arcaico. Impostata così la lettura, la φιλόσοφος ῥητορική assume una valenza più concreta, non solo del manieristico vagheggiamento classicista in cui veniva relegata dagli studiosi del secolo scorso, ma anche rispetto al dibattito 'moral-filosofico' che recentemente le è stato attribuito [194]. Il richiamo ai valori ideali del IV sec., βίος καὶ λόγος, o meglio ancora ἔργον καὶ λόγος, «pensiero e azione» sono vivissimi in Dionigi e probabilmente lo dovevano essere in tutto il suo circolo. Da questo punto di vista, il libro di Niclas Wiater è quello che maggiormente, negli ultimi anni ha finalmente dimostrato con fondati argomenti scientifici di poter riportare Dionigi tra gli autori più vivaci e appassionati del mondo antico.

Ma se c'è forse ancora un passo ulteriore da compiere nell'analisi della sua opera, è quello di collegare tale impegno intellettuale all'effettiva possibilità, proprio nella Roma di Augusto, di usare quell'impegno per orientare gli eventi più concreti. Ad esempio, nel poter ideare, tramite quei valori, dei paradigmi funzionali che, forti di uno studio documentato sulla tradizione costituzionale, si proponessero di 'risolvere' proprio quelle criticità che, in quel momento, erano le più sentite: le tre appunto che abbiamo esposto più sopra.

È anche il lessico ad autorizzare una simile analisi: tramite il confronto con Cassio Dione si evidenzia come entrambi approcciano il dibattito pubblico dalla prospettiva del τὸ κοινόν / τὸ δημόσιον, entrambi si occupano di evidenziare la dimensione anche 'linguistica' del potere, laddove rivendicano alla tribunicia *potestas* la capacità d'intervento οὐκ ἔργῳ ἀλλὰ καὶ λόγῳ, infine entrambi si soffermano sul tema della παρρησία e della δημοκρατία nell'agone politico [195].

---

[194] Mi riferisco alla già più volte citata linea di Wiater 2011, part. 60-76.

[195] Se si esamina il *dossier* che Cassio Dione ha a disposizione sul regno augusteo (dalle sue fonti), i temi di contrasto civile che descrive riguardano esattamente gli stessi argomenti che stanno cari a Dionigi (ambiguità monarchia/tirannide; competenze della

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

A questo punto, l'*Archeologia Romana* cessa di essere uno studio antiquario e diventa, al contrario, un esperimento comunicativo finalizzato a un orientamento nuovo, negli studi costituzionali e nell'attività politica.

Al riconoscimento, nell'opera storica dionigiana, di un preciso studio politico e costituzionale, da intendersi anche in senso innovativo, incontra nel lettore moderno l'ostacolo della 'scuola'. Ovvero: leggere Dionigi significa entrare in contatto con un autore che passa i propri contenuti al vaglio di una tradizione, ulteriore rispetto allo studio di materia storica che va compiendo. Questo vaglio necessariamente compromette l''autenticità' e la 'spontaneità' del gioco retorico in quanto ci presenta, ad esempio, personaggi dell'antichità romana che parlano come gli eroi di Tucidide o Erodoto; o ancora, narra gli eventi utilizzando un lessico forte, che però non è contestuale: è il lessico di Platone e di Demostene. Effettivamente, leggere un racconto di un certo contesto nella lingua di tre, quattro secoli prima, mette il lettore alla prova, per non dire a disagio. L'autore chiede al lettore uno sforzo di appartenenza culturale

E però, questo apparato non deve intimidire né obbligare il lettore ad occuparsi quasi solo della decifrazione di esso, come se solo *in quello* consistesse il messaggio. Non è così. La lingua di Platone e Demostene, per uno studioso greco di I sec. a.C., è una lingua tecnica: non di più e non di meno. È un lessico complesso, ornato talvolta da complicate geometrie imitative, eppure, anche quando reca valori morali condivisi, è ormai del tutto de-contestualizzato e neutralizzato, *perché* orientato a dire qualcosa d'altro, rispetto a ciò che dicevano gli autori che l'avevano ideato.

---

tribunicia potestas; processi pubblici, ecc.). A proposito del dibattito sul ruolo della *tribunicia potestas* si rileva un ricalco della stessa espressione platonica a μὴ ὅτι ἔργῳ ἀλλὰ καὶ λόγῳ Dio. 53.17.9 = οὐκέτι λόγῳ διοίσομαι πρὸς ὑμᾶς, ἀλλ' ἔργῳ *AR* 7.25.4, da cui pare sia corroborata l'evidenza sul fatto che si parli di un 'dibattito' (non il testo specifico, ovviamente) condiviso tra Dionigi e la fonte (augustea) di Dione. Inoltre, anche Dione (53.18) istituisce un rimando esplicito tra Augusto e i «Romani dell'antichità»: ciò indica che il confronto tra 'antichi' e 'contemporanei' veniva attualmente effettuato. Ancora, Dionigi spiega a proposito del ruolo di console che ἀρχὴ γενήσεται τῶν κοινῶν κυρία (*AR* 4.84.4), laddove con espressione estremamente simile il senato vota ad Augusto invece non già la ἀρχή, ma la προστασία τῶν κοινῶν, Dio. 53.12.1. Non è una coincidenza, perché allo stesso tempo in Dionigi, mentre il console impersona una ἀρχή, il termine προστασία identifica sia il re (*AR* 2.3.4), che il tribuno (*AR* 7.65.1), ruoli entrambi chiaramente associabili ad Augusto (quindi Dionigi marca la differenza tra ἀρχή e προστασία). Ancora il processo, perfettamente ordinamentale, dedicato a Coriolano nel libro VII, vede come prima prerogativa che si compia ἐπὶ τοῦ δήμου (*AR* 7.65.1), il che richiama da vicino la (pretestuosa) rivendicazione di Augusto perché il processo sia tenuto τὸ δημόσιον, Dio. 54.3.3. Il senso complessivo che se ne vuole trarre è non già che le 'fonti di Dione' e Dionigi dicano 'le stesse cose'. Piuttosto, si vuole evidenziare invece che essi, in sintesi, selezionano e reagiscono alle stesse tematiche civilistiche, sono cioè 'implicati' nello stesso 'dibattito pubblico'.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Una volta compreso questo, è opportuno non fermarsi a questo livello di lettura e cercare di approfondire il contenuto autonomo di quanto viene descritto. Come abbiamo cercato di individuare fin qui, esso esiste ed è relazionato con questa realtà concreta, di cui si è parlato nel presente capitolo.

Dionigi cita Augusto solo per dirci che scrive «sotto» di lui. Ciò nonostante, non si è dimenticato del suo presente. Prove testuali dichiarate che egli scrive del passato, ma pensa piuttosto al suo presente, sono le 4 volte in cui egli esplicitamente istaura confronti con quella che chiama καθ' ἡμᾶς ἡλικία [196]. Sono tutti accenni all'ultima età repubblicana prima della dittatura di Cesare e anche questo è di per sé problematico, perché appare come un ostentato evitamento del passato più recente, che per lui dovrebbe essere piuttosto quello triumvirale. Non mancano però accenni di confronto tra quella che per Dionigi è la *Costituzione di Romolo* e quello che chiama con espressioni del tipo «i miei tempi» [197], o similari.

Gli accenni, nonostante l'oscuramento sul passato prossimo, una volta accompagnati da tutta la ricerca sul testo che si è svolta sin qui, sono sufficienti a far cadere l'obiezione che Dionigi sia disinteressato alla società romana nella quale vive, preferendole magari quella 'libresca' che poteva leggere in autori come Varrone o Vennonio. Se fosse stato così, non si sarebbe lamentato dei «suoi tempi», ma li avrebbe esaltati in modo coerente – come ad esempio invece loda l'oratoria nella *Prefazione* al *de Antiquis oratoribus* – mentre il consenso sul suo presente è invece anche accordato, ma a volte alterne e con molti distinguo. Tanto più che è stato osservato già da Anouk Delcourt come il Romolo che si fa votare dal popolo il regno [198] – accenno del tutto assente negli altri autori – non possa che essere una parafrasi augustea. La cultura libresca, quindi, c'entra con Dionigi solo fino a un certo punto e la riflessione attiva sulla sua realtà è fondata su base testuale.

Qual è pertanto l'idea di fondo che Dionigi vuole trasmettere nei confronti dell'età augustea? Nelle presenti pagine abbiamo voluto dimostrare che tale confronto è articolato e distinto a seconda dei temi. Senz'altro Dionigi plaude ad una stabile autorità sovrana, purché legittimata da un

---

[196] Ad *AR* 2.6.4 ritiene la spedizione di Crasso contro i Parti κατά ἐμὴν ἡλικίαν. *AR* 2.12.4 si riferisce ai τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις αὐθάδεις κὰι μονογνώμονες … δυναστείαι, espressione dietro la quale vi sono forse più Cesare e Pompeo che non Agrippa, o Augusto. *AR* 5.77.5, parla della dittatura di Silla come ἐπὶ δὲ τῆς κατὰ τοὺς πατέρας ἡμῶν ἡλικίας. *AR* 8.87 ritiene la guerra tra Cesare e Pompeo ἐπὶ τῆς ἐμῆς ἡλικίας.

[197] *AR* 2.14.3.

[198] *AR* 2.3-6.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

δῆμος κύριος [199], espressione con la quale Dionigi intende non solo il voto popolare, ma anche il permanere delle tradizioni assembleari, da restaurarsi anche nel segno di una καινὴ πολιτεία. Egli colloca la sua posizione politica esattamente nel mezzo tra monarchia e repubblica, perché entrambe sono da lui contemplate in un'ideale convivenza, per nulla oppositiva (e in questo tenta, abbiamo visto, di risolvere le aporie ciceroniane). L'emersione di un'autorità prevalente è per Dionigi, *contro* Cicerone, la garanzia del pluralismo delle forme politiche sottostanti. Detto questo, però, molte circostanze messe in rilievo nella sua opera storica moderano gli entusiasmi sul presente. Gli 'antenati' di Dionigi elaborano progressivi bilanciamenti e controlli del consenso del tutto sconosciuti e non solo incompatibili – come spesso si osserva – con quello che effettivamente è lecito riscontrare per il V sec. a.C. romano, ma anche con l'età augustea. Abbiamo visto come gli apollinei equilibri elaborati dai 'rivoluzionari' Bruto, Lucrezio e Collatino a fondamento dell'elezione dei consoli stridono con i 'pasticci autocratici' che vediamo accadere nella *res publica restituta* nel 21 a.C. e lo strutturato processo a Coriolano nel Libro VII fa sembrare una 'farsa' le ingerenze augustee nel processo al senatore Marco Primo. Il lettore cui Dionigi si rivolge non può esimersi dal triste confronto con queste realtà, né l'autore poteva non riflettere sulle conseguenze delle sue affermazioni, se calate in una realtà come quella in cui viveva.

Con questo, non si vuole affatto disprezzare la restaurazione augustea come momento di ripristino del diritto e dell'amministrazione codificata dopo l'effettivo caos delle guerre civili. È piuttosto Dionigi che calca gli aspetti della πολιτεία degli antenati più difformi dall'esperienza augustea, rendendo il racconto attento a bilanciamenti e calcoli di consenso probabilmente iper-razionalizzati che però cozzano con la rinnovata realtà – e forse con qualsiasi realtà. In Livio – che pure non manca di elogiare le antiche virtù – non c'è niente di simile, perciò è da supporsi che tutto questo intrattenersi sui ragionamenti tecnici di come si eleggevano i consoli, piuttosto di come funzionava il processo tribunizio, descrizioni cui segue immancabile un entusiasta commento elogiativo dell'antichità, sono altrettanti messaggi sul presente. Emerge, all'interno del sostanziale appoggio, una sorta di vena 'nostalgica' sotto alcuni precisi rispetti costituzionali.

Vedremo nel prossimo capitolo come questi aspetti di vagheggiamento si vanno accentuando nei confronti di quelle istituzioni che più profondamente affondano nella tradizione locale romana. A questi aspetti Augusto comincia a lavorare solo a partire dal suo secondo decennio di potere assoluto. A noi può sembrare che tra quanto a lui è concesso nel 28 e quanto

[199] *AR* 2.14.3; 7.65.3.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

gli è consentito a partire dal 18 non cambi molto. Cassio Dione è tra l'altro d'accordo anche lui su questo, raffigurandoci un Augusto imperatore assoluto quasi fin dal primo istante. La realtà per i contemporanei è però percepita diversamente e qualche segnale che il secondo decennio non sia ritenuto in continuità con il primo è pure possibile evidenziarlo. Come vedremo, se su alcuni elementi emersi nel primo decennio Dionigi è sostanzialmente in linea, sia pur con qualche puntualizzazione critica, al contrario sugli aspetti religiosi e d'istituzione sociale, cui Augusto lavorerà a partire dal 18 a.C., il grado di ambiguità delle sue ricostruzioni rasenta posizioni reazionarie. In questi settori della vita civile davvero Dionigi sembra avere occhi solo per la Roma di Varrone.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

6.
Il secondo decennio (18-8 a.C.): tra dibattito ed estraniazione

Nel capitolo precedente abbiamo osservato come sia possibile istituire una serie di confronti tra alcuni eventi politici del primo periodo augusteo e temi politologici nell'*Archeologia* di Dionigi. Abbiamo riscontrato che la trattazione dionigiana rispetto a tali argomenti nasconde delle ambiguità: da un lato si rispecchiano alcune problematiche affrontate dal regime augusteo in quel primo decennio, dall'altro la teorizzazione dionigiana fornisce soluzioni non del tutto collimanti con la realtà del periodo, piuttosto anzi in alternativa con essa.

Tutto questo costruttivo confronto non è però più possibile effettuarlo con altrettanta probatoria efficacia con i fatti successivi al primo decennio augusteo. Di solito, si evidenzia che Dionigi deve aver lavorato all'*Archeologia* per lo meno fino al 7 a.C. Tale data è ricavata dalla sua stessa affermazione di essere giunto a Roma «alla metà» della 187ma Olimpiade e di averci passato 22 anni a scrivere la sua storia [1]. Inoltre, descrive come effettivamente operativi i *Compitalia*, ma non cita la divisione in 14 *Regiones* della città di Roma, che appunto nel 7 sostituirono quella originaria organizzazione [2]. Si ritiene che nel capitolo relativo non avrebbe potuto omettere tale riforma, se solo l'avesse conosciuta. Ma bisogna anche osservare, in effetti, che Dionigi non ricorda nemmeno gli *Augustalia*, già erano attivi nell'11 [3], né la *lex Iulia et Papia de maritandis ordinibus*, che è presumibilmente del

[1] *AR* 1.7.2. Gabba 1996, 13 n. 3; Forsythe 2005, 167.

[2] *AR* 4.14. La datazione al 7 a.C. è derivata da Dio. 55.8.7, ma la riforma potrebbe essere anche precedente. Che *AR* 4.14 sia stato elaborato prima del 7 a.C. è opinione esplicitamente sostenuta da Fraschetti 1990, 215. Sui *Compitalia*, Lott 2004, 35-37.

[3] In effetti già dal 18 a.C., Dio. 54.10.3; *RG* 11; Fraschetti 1990, 19-20. Ma Scheid 2001, 85-105 sostiene che per il 18 non si chiamassero ancora con il nome abituale. In realtà, l'altare su cui si compivano i primi sacrifici ad Sugusto a Roma era inizialmente intitolato alla *Fortuna Redux*, in onore del ritorno dell'imperatore dopo due anni passati

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

18 [4]. Ciò nonostante, si occupa con qualche dettaglio sia delle feste urbane che dei matrimoni romani nei termini più attuali. Abbiamo più volte ricordato che nella sua opera storica Dionigi cita espressamente Augusto solo una volta, a proposito del proprio arrivo a Roma. Lo chiama già con il suo titolo di Σεβαστός. Per il 30 a.C. il titolo potrebbe essere ancora improprio. Non così però se si pensa che Dionigi sta scrivendo la sua *Introduzione* nel 7 a.C. e, ovviamente, che egli è originario di luoghi dove il culto di Augusto è in vigore già in epoca assai precoce.

Al di là del fatto se sia più o meno legittimo interrogarsi su ciò che Dionigi *non* dice, nel presente capitolo si darà piuttosto conto di un sostanziale tratto esplicito. Ovvero, si darà conto di alcuni commenti di Dionigi sul modo in cui i 'suoi' Romani gestiscono alcuni momenti culturali e religiosi di una certa importanza. Che noi lo vogliamo o no questi momenti, proprio perché descritti così come Dionigi li presenta al lettore, hanno nei fatti un legame con la realtà presente. Questo legame ce l'hanno però in negativo, nel senso che al tempo di Augusto – mentre Dionigi scrive – non 'si fa' così, ma altrimenti.

Siccome poi: (1) questi tratti sono stati modificati da Augusto nel suo secondo decennio di regno e (2) siccome abbiamo già visto (precedente capitolo) come Dionigi si ponga in modo dialettico anche con precisi elementi istituzionali messi in discussione nel 'primo decennio', il ragionamento che segue dovrebbe ancora di più approfondire il tema della una tensione tra Dionigi e il suo presente.

In altri termini: la complessità della sua costituzione romana si approfondisce con maggiore utilità se si rileva che nei confronti del 'primo decennio' Dionigi è ancora abbastanza ottimista. Egli considera Augusto un nuovo Romolo, il quale tenta una rifondazione delle istituzioni politiche romane: di questo rinnovamento, Dionigi contesta solo alcune rigidità dirigistiche, a suo avviso risolte meglio dai suoi antenati, da lui appositamente ricostruiti per fare da 'esempio'. Nei confronti delle riforme del 'secondo decennio', però, il suo atteggiamento è relativamente diverso. Intanto, esso si fonda su quello che potremmo chiamare un certo processo di rimozione. Con il 'primo decennio', infatti, abbiamo osservato alcuni casi in cui il parallelo simbolico è ancora possibile, materialmente, nella narrazione (processi pubblici, elezioni). Ma i paralleli simbolici sono possibili solo fintantoché almeno si accettano i fondamenti della materia in discussione.

---

fuori dall'Italia. L'ordine sacerdotale rispettivo viene creato presumibilmente solo nell'11, dopo la nomina di Augusto a *pontifex maximus*, Dio. 54.34.2.

[4] Svet. *Aug*. 34; *RG* 8.5, come parte delle *leges Iuliae*. Bauman 1982, 85-86; McGinn 2002, 46-93; Swan 2004, 370-371.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

In quei casi, si poteva affermare che gli 'antichi' avevano fatto lo stesso, sebbene con alcune fondamentali differenze che l'autore considera, manco a dirlo, 'migliorative'.

Con questioni come culti e matrimoni, o gestione dell'Urbe, questo non può più essere. In questi casi, è proprio il parallelo narrativo a venire meno: non solo perché Augusto è su questi temi del tutto innovativo. Ma soprattutto perché gli 'antenati' dionigiani agiscono seguendo una intenzione che, rispetto al presente, risulta venata di una vera e propria estraneità.

Il lettore moderno si trova quindi nella condizione, su questi precisi temi, di prendere atto di una situazione di 'lontananza', laddove si prende atto che essi possano venire descritti così nel 7 a.C. Siamo liberi, per altro, anche di non voler spiegare questa situazione come un 'accademico' rifiuto di Dionigi di affrontare un simbolico dibattito con il novello culto augusteo, o con il suo modo di strutturare i matrimoni romani e tante altre riforme ancora. Bisogna in ogni caso ammettere che, rispetto alle riforme del 'primo decennio', l'atteggiamento di Dionigi nei confronti delle riforme del 'secondo decennio' è assai meno costruttivo. Esso è appunto estraniato, rintanato nell'idealizzazione di quello che per lui è l'antico passato. Di fronte al costume romano 'riformato', quel Dionigi che rappresenta un Romolo votato dal popolo, quasi 'travestito' da Augusto, si pone nostalgico del tradizionalismo in sede religiosa e morale. Proprio da questo punto di vista, ad esempio, in materia di religione per lui è ancora una fonte valida il Varrone delle *Antichità*. Vedremo in che senso questa posizione non è del tutto in linea con ciò che sappiamo della Roma del suo tempo: eppure, Dionigi racconta Roma come se ancora potesse scorgervi nella realtà ciò che legge nel libro di Varrone.

6.1. La religione di Dionigi e la riforma augustea dei culti

Il 'Romolo' di Dionigi, unico a essere divenuto re per volontà del suo popolo, dichiara che non accetterà la carica, per quanto gli sia stata votata dal popolo, se prima non si saranno espressi anche gli dèi [5]. Egli allora cerca uno spazio aperto, vi tiene dei sacrifici e chiede un segno che puntualmente arriva: un fulmine che passa nel cielo, da destra a sinistra. Per Dionigi, questo elemento 'divino' è da mettersi in tale rilievo da intrattenercisi so-

[5] *AR* 2.4.2: οὐ μέντοι γε λήψεσθαι τὴν τιμὴν πρότερον, ἐὰν μὴ καὶ τὸ δαιμόνιον ἐπιθεσπίσῃ δι' οἰωνῶν αἰσίων.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

pra per due lunghi capitoli. Nel primo, cerca di convincere il lettore che la direzione del fulmine (ovest-est) è quella più corretta, che essa è stata tramandata così dalla sapienza degli Etruschi e che per giunta funziona: infatti, il troiano Ascanio avrebbe sconfitto il latino Mezenzio proprio dopo aver ricevuto un segno analogo. Non ci occuperemo in questa sede dei contenuti cosmologici, ma è opportuno segnalare la dovizia con cui Dionigi li racconta in ordine al fatto che, evidentemente, egli dichiara di credere a quei contenuti. Cerca di convincere il lettore che qualsiasi magistrato, giunto alla carica, deve trarre forme di auspicio. Non solo Romolo lo decreta solennemente per i suoi successori e tutti i magistrati, ma esiste un preciso percorso di legittimità attraverso «regole per avvistare gli uccelli», cui tutti gli aspiranti magistrati devono attenersi. Aggiunge però che «ai miei giorni» questo percorso non si pratica più, «se non in una certa forma simbolica» [6]. I neoeletti magistrati, dice Dionigi, ancora si recano in uno spazio aperto a pregare, ma il fulmine non lo attendono più. Gli aruspici, in alternativa, dicono di averlo visto anche se non è così. Altri, si limitano a dire che non vi sono presagi negativi. Altri ancora ne vedono persino di negativi, però lo tacciono e così i magistrati, «piuttosto che riceverla, violentano e usurpano la carica contro il volere del dio, che lo impedirebbe» [7]. Il capitolo termina con un esempio «proprio ai miei tempi»: Licinio Crasso, quello le cui insegne Augusto aveva trionfalmente recuperato e il cui figlio è ancora attivo come generale [8], avrebbe subito la sua terribile sconfitta contro i Parti proprio perché non avrebbe ascoltato «una innumerevole quantità di auspici».

Dionigi scrive questo, apparentemente, nel 7 a.C. Perciò, sarebbe legittima la domanda se sotto Augusto si traessero ancora gli auspici secondo il tradizionale rito ereditato dagli Etruschi. In effetti, Cassio Dione lo attesta per gli edili [9], quindi è lecito supporre che almeno per i magistrati curuli l'uso ancora valesse, sia pur nella modalità solo simbolica, come vuole Dionigi. Tra le magistrature di 'nuova' istituzione, il *praefectus Urbis* viene poi nominato durante le *Feriae Latinae* [10], un contesto che può dare spazio ad una qualche forma di consacrazione religiosa. Non erano però previsti riti per tutti quei magistrati (Agrippa compreso) che svolgevano cariche pubbliche per nomina del solo Augusto e in particolare per le svariate elezioni

---

[6] *AR* 2.6.2: πέπαυται δ' ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις, πλὴν οἷον εἰκών τις αὐτοῦ λείπεται τῆς ὁσίας αὐτῆς ἕνεκα γινομένη.

[7] *AR* 2.6.3: οἱ δὲ καὶ παρὰ τὸ βούλημα τοῦ θεοῦ κωλύοντος, ἔστι γὰρ ὅτε βιαζόμενοι καὶ τὰς ἀρχὰς ἁρπάζοντες μᾶλλον ἢ λαμβάνοντες.

[8] Nel 29 a.C. guida le legioni in Mesia: Dio. 51.25.1.

[9] Dio. 54.24.1.

[10] Dio. 54.6.6; Sall. *Hist.* 1.54; Pina Polo 2011, 30-33; Arena 2011, 301. Sulla conduzione delle *Feriae Lainae* si veda anche, nella stessa raccolta, Simón 2011, 116-132.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

che avevano come oggetto titoli o cariche attribuiti allo stesso Augusto. Per questi titoli e cariche non risulta che fosse avvenuta alcuna procedura religiosa, voto a parte. Una qualche consacrazione tradizionale poteva averla piuttosto la *tribunicia potestas*, rinnovata ogni anno insieme ai tribuni, ma tecnicamente anche quella si costituisce già come una deroga (Dione la chiama «un'aggiunta») nel fatto che tale consacrazione è definita esplicitamente «non consacrata» οὐχ ὅσιον quando riguarda un patrizio [11]. Tutta la ἡγεμονία di Augusto, in effetti, si può descrivere nell'avere egli assommato, pur legittimati sempre dal consenso popolare, i poteri di un tribuno senza essere tribuno [12], di un console senza essere console [13] e di un censore senza essere censore [14], con l'ulteriore aggiunta, non indifferente, di non essere vincolato a rispettare le leggi, decreti senatorii inclusi [15]. In questo, egli fa valere sul sistema repubblicano romano il fatto che egli, come dice Cassio Dione, «è in definitiva sciolto dalle leggi vigenti». Di conseguenza, il suo potere non trae la sua legittimità primaria dalla religione tradizionale. Rispetto a tutto questo, allora, l'osservazione di Dionigi, per cui «Romolo era accettato da uomini e dèi» [16] risulta quasi una provocazione.

Il contrasto non è poi inferiore con i culti religiosi.

L'immagine trasmessaci di Augusto è quella un sovrano attento alla religione [17]. Ma la sua religione funziona in un modo assai particolare che non collima del tutto con l'immagine 'tradizionalista' che ritroviamo nelle affermazioni di Dionigi su questo tema. Intanto, Augusto esalta la preminenza degli dèi della tradizione classica greca. Già durante Azio, il suo pensiero va ad Apollo [18], non a Giove. Quando, al tempo che era stato il suo, Cornelio Scipione era tornato vincitore da Cartagine, aveva più volte esaltato il suo ringraziamento all'Ottimo Massimo, la venerazione del quale era da parte sua pubblicamente risaputa [19]. Augusto, invece, al suo ritorno a Roma

---

[11] Dio. 53.17.10: δημαρχεῖν μὲν γὰρ ἅτε καὶ ἐς τοὺς εὐπατρίδας πάντως τελοῦντες, οὐχ ὅσιον νομίζουσιν εἶναι· τὴν δὲ δὴ δύναμιν τὴν τῶν δημαρχῶν πᾶσαν ὅσηπερ τὰ μάλιστα ἐγένετο, προστίθενται καὶ δι' αὐτῆς καὶ ἡ ἐξαρίθμησις τῶν ἐτῶν τῆς ἀρχῆς αὐτῶν ὡς καὶ κατ' ἔτος αὐτὴν μετὰ τῶν ἀεὶ δημαρχούντων.

[12] Nel 30 a.C.: Dio. 51.19.6.

[13] Nel 27 a.C.: Dio. 53.12.1.

[14] Nel 19 a.C.: Dio. 54.10.5.

[15] Nel 24 a.C.: Dio. 53.28.2 e 18.1. I due passi vanno correlati.

[16] *AR* 2.7.1.

[17] Svet. *Aug.* 93: *veteras ac praeceptas reverentissime coluit*. Galinski 2011, 71-95.

[18] Già ad Azio gli dedica un altare costruito con i resti di una trireme conquistata ad Antonio: Dio. 51.1.2. Augusto lo rende poi il dio protettore della sua casa: Ov. *Met.* 15.865; Prop. 2.31.15-16. Un fulmine avrebbe propiziato la costruzione del tempio: Svet. *Aug.* 29.3. Miller 2009, 185-186.

[19] Liv. 26.19.3-8; 38.51; 38.56.13; Val. Max. 1.2.2; Quint. *Inst.* 2.4; Gell. 1.6; *de Vir. ill.* 49.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

da vincitore gli onori divini li attribuisce piuttosto al divo Giulio [20] e i ringraziamenti sono votati al proprio compleanno e alla propria Vittoria (con tanto di statua nella Curia) [21]. La processione straordinaria delle Vergini Vestali si tiene per nessun altro dio che non sia lui [22]. Si rivolgono preghiere, si ergono immagini, ma sempre per lui. I templi fatti costruire in oriente, a Nicea, a Pergamo, ma anche ad Efeso – che non è certo lontana dalla Alicarnasso di Dionigi – sono dedicati o al divo Giulio, o a una astratta e inconsueta «dea Roma», oppure ancora a lui, come Σεβαστός, vocabolo che solo in parte traduce il concetto di «Augusto». In realtà, il termine greco significa piuttosto: «il Santissimo». Gli «Elleni» sono autorizzati ad adorarlo come un dio persino a Roma (Dionigi potrebbe essere uno di essi!) [23].

Perciò, passato il primo momento trionfale dopo Azio, il rapporto tra Augusto e la religione è tutt'altro che tradizionale. Oltre al culto di famiglia, l'imperatore costruisce nuovi templi ad Atena, ad Apollo e a un Marte che per Augusto è ormai diventato – ma già da tempo – un Ares guerresco e connesso alle sue divine discendenze da Enea, in definitiva non proprio compatibile con il Marte protettore dei campi che conosceva ancora Catone il censore [24].

Un episodio in particolare ci racconta più di altri l'inclinazione per l'innovazione religiosa: proprio all'entrata del Campidoglio, Augusto aveva fatto erigere a Giove un nuovo tempio, al cui interno viene apposta una sta-

---

[20] Il quale già durante la sua vita è avvicinato a Giove Capitolino, quando il senato fa collocare una sua statua di bronzo nel tempio di Giove Ottimo Massimo, Dio. 43.14.16; 21.2; Serv. *VE* 9.46. L'onore era stato a suo tempo proposto anche a Scipione, che però aveva rifiutato, Liv. 26.19.3-8. Antonio si era poi fatto proclamare *Dialis*, proseguendo nell'identificazione di Giove con Cesare, Dio. 44.6.4 e Paladino 1994, 187-202 part. 193-195.

[21] Associare a sé il culto della Vittoria è in linea con quello che già si era operato al tempo di Cesare, che già aveva istituito dei *Ludi Victoriae Caesaris*, come del resto già Silla prima di lui (Vell. 2.27.6). Ottaviano attribuisce alla dea Vittoria l'esito di Azio, per ricordare il quale una celebre statua era stata apposta nella Curia, Dio. 51.22.1. Nella parte finale del suo regno, la Vittoria viene definita come *Victoria Augusta*, attribuendosi quindi direttamente a lui. Fishwick 1993 I, 113-117.

[22] Sul rapporto tra Augusto e le Vestali, Severy 2003, 135-136. Si tratta di un culto particolarmente curato da Augusto e la sua famiglia (Livia aveva fatto restaurare il tempio della Dea Bona), in quanto culto legato alle fondamenta della città, che in questo modo andava posta sotto la sua concreta protezione.

[23] Sulla complessa questione della teologia personale augustea, pagine importanti in Levick 2014, cap. 7; Canfora 2015.

[24] Dio. 51.22; 53.1; 54.8. Minerva Calcidica è ovviamente distinta dalla Minerva capitolina e va identificata con la spartana Atena Calcieca. Sul Marte agricolo cui si rivolge ancora Catone *de agr.* 141, Derks 1998, 102-103; Versnel 1986, 134-172 part. 138. Sul Marte Ultore augusteo e i rimandi alla leggenda di Enea, Gurval 1995, 283-284.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

tua espressamente desiderata come «straniera di nome e di forma» [25]. Questo gesto non è generalmente gradito, sia perché il tempio è considerato τὸ ξένον «un'estraneità», sia perché ostruisce il passaggio di chi va a frequentare il vero e proprio santuario del Campidoglio, il plurisecolare tempio di Giove Ottimo Massimo [26]. Augusto aveva infatti fatto in modo che chi saliva al Campidoglio dovesse vedere per primo il suo nuovo tempio. Ma il giorno della dedica si diffonde la voce che il dio abbia tuonato e il tuono, di solito, non è considerato un buon presagio. Augusto non si perde d'animo, anzi volge l'incidente in suo favore e coglie l'opportunità per il nome da dare alla «esotica» statua: Giove Tonante [27]. Spera probabilmente, con quel nome, di mettere a tacere le critiche: un Giove Tonante, è ammesso che tuoni. Ma le voci negative evidentemente non si placano. Gli tocca allora recarsi dal suo Giove Tonante e 'degradarlo' ufficialmente a «sentinella» dell'altro Giove, appendendogli al collo un campanello, che le sentinelle, spiega Cassio Dione, usano portare.

Questo episodio è illuminante per comprendere come Augusto pensi la religione e però anche come il suo ambiente la recepisce, certo non con lo stesso entusiasmo. Intanto, anche tra gli stessi dèi che a Roma già si venerano, egli compie una cernita. I prediletti non sempre sono quelli realmente autoctoni, ma piuttosto vengono adottate le trasposizioni ellenistiche delle grandi aree assiologiche mediterranee: la razionale perfezione, la guerra, l'ingegno, la giustizia, impersonati da divinità con maggiore cari-

---

[25] Dio. 54.4.2; Svet. *Aug.* 91. Sulla costruzione di questo tempio anche Svet. *Aug.* 29.1; *RG* 19; Ov. *Fast.* 2.69; Plin. *NH* 34.79; 36.50. Sull'eventuale identificazione del *Tonans* con un attributo dello stesso Augusto, il documentato commento di Littlewood 2006, 17 ad Ov. *Fast.* 6.33.

[26] Sia pur nella nuova versione ricostruita dopo l'incendio dell'83 a.C. (Cic. *Cat.* 3.9; Sall. *Cat.* 47.2; Tac. *Hist.* 3.72; App. *BC* 1.83-86; Plut. *Sull.* 27), quello di Giove Ottimo Massimo sul Campidoglio, con gli annessi culti di Giunone e Minerva, è ancora il tempio più importante della Roma augustea, coinvolto nelle cerimonie dei trionfi ancora al tempo di Augusto (Svet. *Aug.* 94; Zon. 8.1; Fest. 285 L; Juv. 10.38), che lo restaura nel 26 (*Mon. Anc.* 4.9). Vi si svolgono inoltre i riti di inizio magistratura dei consoli e sotto la protezione del dio si svolgono ancora i *Ludi Romani*, Forsythe 2005, 151-152, descritti da Dionigi stesso ad *AR* 7.72, Dupont 1992, 207-209; Gabba 1996, 134-137. Solo la tradizionale cerimonia del chiodo a inizio anno (ovvero le Idi di Settembre), Liv. 7.3, del resto connessa più a Minerva «che aveva inventato i numeri» che non a Giove, in età augustea non si pratica più, si veda Dennis 2010 I, 510 part. n. 3 e Feeney 2007, 141, ma per il resto le funzioni tradizionali del tempio sono ancora attive e lo saranno anche durante i regni successivi ad Augusto. Questo, nonostante Augusto avesse decentrato la ritualità connessa al trionfo e fatto apporre i *Fasti Triumphales* sull'apposito *Arcus* a lui dedicato nel 19, Pelikan Pittenger 2008, 277 nn. 6-8.

[27] La forma Ζεὺς βροντῶν in Dio. 54.4 ricompare in lettere latine su *CIL* VI 432, 2241, per cui è possibile che fin dall'inizio l'appellativo fosse dato in forma greca. La statua del dio era una copia il cui originale era di Leocare, Plin. *NH* 34.59, Platner 2015, 306.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

ca ellenizzante, come Apollo, Minerva/Atena, Marte/Ares. A parte Giove Ottimo, che Augusto proprio non riesce ad oscurare, non c'è più la Roma di Vulcano, Vesta, Conso, la Dea Terra, la Dea Bona e tanti altri. Questi dèi rimangono, ma su un piano inferiore [28].

Rispetto a questo quadro, quando si trova a descrivere le tradizioni religiose romane Dionigi compie una scelta il cui rapporto con il quadro summenzionato suggerisce, piuttosto che di lucida descrizione, aspetti di tormentata complessità [29]. L'autore greco si ostina a descriverci come sotto gli occhi una religione romana che però a Roma dopo Azio esiste, ma solo *al di sotto* dei culti augustei, i quali ultimi non vengono invece nemmeno menzionati. La Roma religiosa di Dionigi vuole essere, per sua stessa affermazione, quella di Varrone.

Il 'tormento' traspare però quando egli da un lato afferma che «mai la città ha in pubblico praticato alcun culto straniero» [30]: egli ritiene allora Apollo, Minerva e Marte come dèi tradizionali di Roma, però aggiunge anche che i riti per venerarli osservano «le migliori leggi dei Greci» [31]. Tuttavia, il lettore avveduto – e molti contemporanei di Dionigi erano

---

[28] Questa tesi è ormai consacrata negli studi moderni dal libro di Zanker 1989, il quale dà alla scelta delle divinità anche una funzione anti-antoniana e, di conseguenza, anti-asiana, proprio quando l'influenza ellenistica diventa più importante. Altrettanto rilevante è l'analisi di Price 1996, 813-847 part. 814-815, dove afferma testualmente, a proposito dell'attenzione che i moderni dedicano alla restaurazione dei templi tradizionali da parte di Augusto: «preoccupation with revival ignores the extent of changes in the system». Le pagine che Dionigi dedica alla religione romana del suo tempo esprimono – considerate da Price (cit. n. 4), con Livio e i *Fasti* di Ovidio, la principale fonte per la religione romana augustea – esattamente il senso del problema che lo studioso moderno descrive.

[29] In questa sede non entreremo del dettaglio della religione romana così come viene descritta in Dionigi, argomento sul quale si rimanda alla ampia esposizione di Mora 1995, part. 383-408, il cui libro è di estremo interesse, l'unico monografico sull'argomento. Qui ci interessa però solo la discrepanza tra ciò che Dionigi descrive e ciò che risulta della religiosità, o piuttosto della ritualità istaurata da Augusto. Non abbiamo pertanto alcuna ambizione di esaustività sui contenuti religiosi, né quelli descritti da Dionigi, né tantomeno quelli messi in campo da Augusto. Ci interessano solo alcune differenze tra i due paradigmi.

[30] *AR* 2.19.3: οὐδενὸς εἰς ζῆλον ἐλήλυθε τῶν ξενικῶν ἐπιτηδευμάτων ἡ πόλις δημοσίᾳ.

[31] *AR* 2.18.2: κατεστήσατο τοῖς κρατίστοις τῶν παρ' Ἕλλησι νομίμων. Almeno nel caso di Apollo, ciò potrebbe essere anche vero, visto che un *Apollinar* è attestato già nel 431 a.C. Liv. 3.63.7, ma anche questo dio assumeva in origine un significato comunque un po' diverso da quello ellenistico, in particolare legato alla medicina. Livio 25.12.15 sostiene infatti che i *Ludi Apollinares*, fondati nel 212 a.C., erano legati alla funzione propiziatoria del dio, del resto la stessa che lo lega all'oracolo cumano e delfico, quest'ultimo consultato, secondo la tradizione, già nel V secolo per le XII Tavole, sebbene in forme diverse da come la consultazione avviene in ambiente ellenistico. Ma proprio queste diversità di procedure indicano che la recezione del culto di Apollo è piuttosto risalente e romanizzata, non post-sillana come invece ipotizzato ad esempio da Bernstein 1998, 181-182. Su questo, Orlin 2010, 155-156; North 2000, 36-43.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

senz'altro tali – non può non rendersi conto che sugli dèi tradizionali di Roma bisogna distinguere e che Varrone solo marginalmente poteva alludere alle forme divine che Augusto aveva implementato. Varrone [32], infatti, è perfettamente consapevole, ad esempio, che la dea Minerva non è Atena, ma è una dea dei Sabini e che Mars è forma contratta di Mamers, altro dio osco-sabellico, i cui contenuti guerreschi sono secondari e successivi. Erano a dèi come questi che i Romani dell'antichità dedicavano i sacerdozi tradizionali che Dionigi rileva [33]. Dionigi tenta di mascherare queste forme rituali tradizionali come anch'esse derivate dai Greci, ma solo fino a un certo punto poteva oscurare comunque la differenza lampante con ciò che sta avvenendo sotto i suoi occhi di scrittore. Come avrebbe mai potuto tollerare, il tradizionalista Varrone, lo spostamento delle Vestali e del loro sacro fuoco dalla loro sede tradizionale al *Palatium* [34]?

Dionigi da un lato non distingue tra antico e nuovo. Eppure mostra di conoscere che gli dèi Romani sono privi di mitologia, insomma che non sono veramente quelli 'greci', ad esempio nel senso di Omero o Esiodo:

---

[32] Varr. *LL* 1.10.

[33] *AR* 2.21.2.

[34] Price 1996, 826. Il tradizionale *Aedes Vestae* si trovava nel Foro, Coarelli 1983 I, 237 e tuttavia ancora fuori della Roma Quadrata, tra la *Porta Romanula* e la *Porta Mugonia*. Comunicante con esso sorgeva la *Domus Publica*, sede del *pontifex maximus*, alla cui protezione le Vestali erano esplicitamente affidate. Augusto, che pure aveva restaurato il tempio tradizionale, quando nel 12 assume a sua volta la carica di *pontifex maximus*, fa trasferire nel *Palatium* tutte le funzioni, che sono tra le più ataviche e fondamentali che Roma conosca. Il trasferimento viene giustificato con la parentela dei Giulii con Romolo, secondo alcuni fondatore del tempio: Verg. *Aen.* 2.296; 567; Ov. *Fast.* 1.527-528; 3.29; 6.227; *Met.* 15.730-731; Prop. 4.4.69. Ma Dionigi sa bene che questa giustificazione è «non ben documentata» (*AR* 2.64.5: αἰτίας οὐκ ἐξητακότες). Afferma infatti che il fondatore del tempio non è Romolo, ma Numa, come del resto conferma anche Plutarco *Rom.* 22.1 e *Num.* 9.5; 10.1. Per provarlo, Dionigi avanza (*AR* 2.65.3) un τεκμήριον topografico: il perimetro della Roma Quadrata di Romolo non poteva includere il sito del tempio. Questa dimostrazione implica che: (1) vera o falsa che sia, ovviamente non è di Dionigi; (2) sia o non sia essa di Varrone, viene comunque da una discussione antiquaria che fa discendere conseguenze diverse dalle due ipotesi. Il lettore infatti non può esimersi dal cogliere le profonde implicazioni di una tale discussione. Se si dimostra che la creazione di un autonomo culto di Vesta non ha a che fare con Romolo, si delegittima l'associazione della stessa con Augusto e quindi si sta indirettamente contestando lo sradicamento del tempio di Vesta dalla sua sede tradizionale, ai margini del Foro più antico. La Roma Quadrata noi la conosciamo anche da Tac. *Ann.* 12.24, ma i più recenti scavi (Filippi 2004; 2010) sembrerebbero indicare che la Roma Quadrata, sebbene di poco, lasciava fuori anche il *sacellum Larum* (prospiciente all'*Aedes Vestae*), quindi Tacito sarebbe in errore a includerlo per giustificare un'antica presenza di Vesta nella Roma Quadrata e l'argomento di Dionigi potrebbe a quel punto essere ancora più valido. Ma chi abbia ragione tra gli antichi non è importante: contano piuttosto i fondamenti della polemica, che sono appunto quelli della legittimità (o meno) della scelta augustea di trasferire le Vestali.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

> Pertanto, tra i Romani non esiste alcuna tradizione che narri come Crono sia castrato dai suoi figli, o come Saturno si mangiasse i suoi, per prevenire l'insorgere di Giove; né come Giove detronizzò Saturno, confinando suo padre nel Tartaro. Né si parla mai di guerre, ferite, prigionie o servitù da parte di dèi in mezzo agli uomini. [*AR* 2.19.1]

L'operazione di Dionigi sulla religione romana, descritta così come la descrive, si fa allora sottilmente rischiosa. Infatti da un lato ricomprende, per quanto in modo implicito e a condizione di purificarli dai contenuti narrativi a loro attribuiti, gli dèi omerici tra i tradizionali dèi romani. Questa operazione è evidentemente ingiustificata proprio nel senso di Varrone, che Dionigi riporta come sua fonte [35]. Dall'altro però, quando nega la 'mitologia' annessa agli dèi greci, implicitamente sta negando, anche, alcuni dei fondamentali motivi per cui Augusto si era rivolto al *Pantheon* greco, sostituendo quello al *Pantheon* italico tradizionale. Infatti, era proprio grazie alla preminenza della 'nuova' mitologia – a Roma già presente da tempo, ma solo adesso posta a tutela di una legittimità mediterranea – se la *gens Iulia* poteva accampare discendenze divine e se lo stesso Romolo discendeva da Enea e, implicitamente, da Venere. Senza ricorso al 'mito', questo contenuto così prioritario proprio per l'ideologia augustea, si perde [36].

Se si unisce questa negazione del 'leggendario' al pervicace silenzio intorno alle modifiche augustee del *Pantheon* divino, che pure Dionigi doveva avere sotto gli occhi mentre scriveva, in chi legge doveva derivarne l'impressione lampante che quel 'nuovo' *Pantheon* non godesse da parte dell'autore di favorevole attenzione. Dionigi cammina per la città di Roma

---

[35] Dionigi cita i «12 dèi» dei Greci *AR* 7.72.13 e cita esplicitamente Omero: è quindi evidente che per lui non c'è alcuna differenza tra dèi greci e dèi romani. O meglio: secondo lui gli dèi di Omero sono gli stessi venerati anche a Roma. E tuttavia, al di là delle leggende intorno alla nascita di specifici riti, la mitologia omerica è rifiutata da 2.19.1. Non è del resto un fatto nuovo: è l'insegnamento platonico che conduce Dionigi su questa via di venerare gli dèi, accettare di essi anche quei racconti che fondano la ritualità materiale delle singole festività, però poi rifiutare il mito. Per i dettagli, Mora 1995, 10-36, che però non pare rilevare questa sfumatura.

[36] In questa sede non si discuterà l'origine antropologica della leggenda di Romolo e la doppia connessione tra ascendenze divine tramite Enea e discendenze storiche nella famiglia Giulia, origine contesa tra chi vorrebbe la narrazione autoctona e già arcaica e chi, invece, la vorrebbe posteriore. Propende per la prima ipotesi Cornell 1999, 60-76, per la seconda Gabba 2000, 32, basato su Classen 1963, 447-457. Sull'arcaicità della leggenda di Romolo non è comunque troppo difficile credere. Il problema è piuttosto verificare quando è avvenuto l'intreccio con quella di Enea, perché è solo quel particolare intreccio che fa rientrare l'egemonia romana nella più ampia cerchia della legittimità culturale ellenistica. Tra coloro che avanzano argomenti per collocare questa commistione già in età arcaica, si distinguono Carandini 1997 e Coarelli 2012, 174-177, i cui contenuti però non andremo a discutere qui.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

e finge di non vedere il Tempio di Apollo unito al Palazzo, né le enormi colonne del Tempio di Marte Ultore. Egli preferisce vedere la Roma di Varrone [37]. Può essere pure che, come egli sostiene:

> Per quanto oggi i loro costumi siano corrotti, i Romani non si abbandonano mai a trasporti estatici, o a follie coribantiche; non mendicano con la scusa di venerare un dio, né compiono baccanali o misteri. Gli uomini non vegliano mai di notte, né lo fanno le donne nei templi, né imbalsamano i corpi. [*AR* 2.19.2]

Eppure Dionigi omette il fatto acclarato che Augusto stesso è iniziato ai misteri della della dea Demetra, dei quali sostiene la causa [38]. Rifiuta i culti egizi (Mitra, Iside e Osiride), ma essi non sono certo i soli culti stranieri di cui è attestata la pratica e, si potrebbe aggiungere, anche quelli sono proibiti solo temporaneamente e solo a Roma, per ragioni probabilmente politiche contingenti [39].

Dionigi, pertanto, sta operando sul tema della religione romana dei suoi giorni una profonda mistificazione e, ovviamente, è impossibile che non se ne accorga, a prescindere se conosca o meno gli *Augustalia*. L'operazione si può descrivere come un ostinato radicamento alle tradizioni locali, accettando le formulazioni religiose ellenizzanti *solo in quanto* legate a quella radice e *per quanto* egli si ostini a passarle per 'greche' fin dall'origine. Ad ogni modo, nella sua Roma sono ricordate le vergini *tutulatae*, i *cadmili*, le festività delle *curiae*, ma non è invece ricordata alcuna festività dedicata agli dèi che hanno tratti ellenistici [40], compresi Apollo, Minerva e Marte. E, ovviamente, non si fa alcun cenno a riti di nuova fondazione come quelli, comunque già dedicati ad Augusto, che pure coinvolgono, già a partire dal

---

[37] Sulla parte storica Varrone non è l'unica fonte per l'età monarchica, come osserva Mora 1995, 368. Lo è tuttavia quasi ovunque per la parte religiosa.

[38] Svet. *Aug.* 93: *Peregrinarum caerimoniarum sicut veteres ac praeceptas reverentissime coluit … Athenis initiatus*. Si tratta infatti di misteri direttamente collegati a quelli di Eleusi, diffusi in diversi centri mediterranei. Sulle specifiche di questo culto, una descrizione assai puntuale è già in Willoughby 1960², part. capp. 1 e 2 e Burkert 1987, 20-21; 36-38. Già Cicerone si esprime su di essi a Cic. *de leg.* 2.36-37 per altro in termini per nulla negativi – lo stesso Attico se ne dichiara seguace – distinguendo in positivo quelli eleusini da quelli dionisiaci, purché sempre si preferisca ad essi la religione degli antenati romani. Li connette inoltre alla disciplina platonica, implicitamente riconoscendone il radicamento nella tradizionale religiosità attica. È possibile che sia proprio l'assimilazione dei valori etici eleusini ai valori attici il motivo per cui questi riti vengono tollerati mentre altri (Mitra, Iside, Dioniso) vengono invece rigettati. Si veda ad esempio McCabe 2008, 36-30 sul rigetto nella Roma augustea del culto di Iside.

[39] Dio. 53.2.4; 54.5.6.

[40] *AR* 2.22. Si fa l'unica eccezione per il culto della frigia Madre Idea, la cui accettazione nel 209 a.C. l'aveva resa effettivamente parte della tradizione.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

19 a.C. [41], ogni anno pontefici e vergini vestali il 13 ottobre e l'intero *ordo* dei cavalieri ogni 15 luglio. Questi ultimi con una processione solenne che parte dal nuovo tempio (alla Porta Capena), passa sotto l'arco trionfale di Augusto e termina con sacrifici di fronte al tempio di Castore e Polluce, appena accanto al tempio del Divo Giulio. Dionigi non dice nulla nemmeno del nuovo culto della *Pax Augusta*, che a partire dal 9 a.C. obbligava l'intervento, ogni 30 gennaio, di tutti i sacerdoti di Roma a sacrificare alla nuova *Ara Pacis* [42]. Su di essa, perfettamente sincronizzato con il giorno del suo compleanno, batteva l'ombra dell'obelisco egiziano trafugato a Cleopatra [43].

Questa Roma 'di marmo', Dionigi pare proprio non conoscerla. Eppure, sia lui che i suoi lettori ci vivono dentro, non possono aver ignorato ciò che stava accadendo alla modalità, come Dionigi stesso sostiene, «pubblica» δημοσίᾳ di vivere la religione.

Dionigi, infatti, dopo aver descritto le tradizionali feste delle originali *curiae* romane e nel sostenere che esse ancora si tengono ἕως τῆς καθ' ἡμᾶς ἡλικίας, aggiunge che «mi piacciono i popoli che rimangono nei loro tradizionali costumi e non cambiano l'antica religione con una arrogante sontuosità (πολυτέλεια)» [44].

Eppure, mentre Dionigi scrive questo, Augusto vive nel *Palatium* fatto erigere nel 28 a.C. come edificio integrato al suo nuovo grande tempio di Apollo, celebrato da autori come Properzio, Ovidio, Virgilio [45] e graziato anch'esso (si dice) da un fulmine beneaugurante [46]. Questo tempio può essere considerato l'esempio più eccellente di come il culto viene profondamente rivisitato: Velleio lo descrive come *singulari erxstructum munificentia* e Flavio Giuseppe usa per esso l'espressione «meravigliosa sontuosità» θαυμασίῳ πολυτελείᾳ [47], proprio la stessa «sontuosità» che Dionigi biasima come «arrogante». E in effetti, sulle porte di quel tempio sono ritratti di-

---

[41] Presso il tempio della *Fortuna Redux*, appositamente costruito per svolgervi questi riti, Dio. 54.10.3; *RG* 11. Dopo la morte di Augusto, gli *Augustalia* diventano probabilmente una festività molto più vasta e coinvolgente, legata alla realtà vicana come riorganizzata dallo stesso Augusto mentre ancora è in vita, Scheid 2001, 85-105; Fraschetti 1990, 14-41.

[42] Sul cui significato cultuale Edmonson 2009, 1-29 part. 12 e La Rocca 2010, 211-223.

[43] L'*Horologium* impiantato nel 10 a.C. diventava in sé oggetto di culto, in quanto dimostrazione pratica della nuova era di pace e di ordine cosmico, Haselberger 2010, 47-73; Scheid 2001, 85-105.

[44] *AR* 2.23.5: πάνυ ἠγάσθην τῶν ἀνδρῶν ὅτι διαμένουσιν ἐν τοῖς πατρίοις ἔθεσιν οὐδὲν ἐξαλλάττοντες τῶν ἀρχαίων ἱερῶν εἰς τὴν ἀλαζόνα πολυτέλειαν. O piuttosto «si tenevano», se si intende «la sua età» come quella appena post-sillana, come sembra ritenere altrove.

[45] Prop. 4.1.3; Ov. *Ars* 3.389. Virg. *Georg.* 3.

[46] Svet. *Aug.* 29.3.

[47] Vell. 2.81.3; Fl. Gius. *Ant.* 2.81.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

versi miti, tra cui la strage di Apollo ai danni dei figli di Niobe [48], o Perseo che offre la testa della Gòrgone a Minerva, o ancora una fantomatica lotta di Apollo ed Ercole. Tutti miti, alcuni anche dai contenuti appositamente adattati per rievocare scene di competizione vittoriosa, che alludono a quella di Ottaviano ad Azio [49]. Ma è proprio contro miti come questi che Dionigi polemizza a *AR* 2.18.3 [50]. E infatti, non proprio una religiosità tradizionale è quella che Augusto intende esprimere, non solo nel senso degli dèi romani, che vengono nei fatti messi in secondo piano rispetto a quelli greco-mediterranei, ma anche nei confronti degli stessi dèi greci, la religiosità dei quali viene utilizzata nella Roma augustea con fini personalistici e strumentali, finalizzati a consolidare il consenso. Siamo di fronte quindi a una religiosità sradicata (anche quella greca!) e forse anche de-sacralizzata, almeno nel senso religioso che i Greci di due, tre, cinque secoli prima potevano dare a quei miti: in questo preciso senso, se ne comprende l'«arroganza».

Tanto più, perciò, è politico l'intervento di Dionigi sulla religione, se scritto tra il 30 e il 7 a.C. Il suo λόγος πολιτικός sugli antichi culti dei romani, collocato in questo 'nuovo' contesto risulta critico, nella misura in cui colloca quell'antica religione «dei suoi tempi» ἕως τῆς καθ᾽ ἡμᾶς ἡλικίας e descrive tutti i riti varroniani come davanti ai suoi occhi, sotto espressioni come «tipici» ἴδοι τις o «che meraviglia!» ἔγωγε τεθαύμακα «io rimango estasiato» ἐγὼ γοῦν ἐθεασάμην, tutte espressioni che indicano esperienza diretta, mentre nulla si dice delle monumentali opere che venivano sorgendo intorno a lui. La Roma di Varrone è dunque la 'vera' religione di Roma che Dionigi vuole descrivere. Ma non è fatta però coincidere con quella di Augusto.

6.2. Il matrimonio in Dionigi e le riforme augustee

Dionigi dedica al diritto familiare originario dei Romani ben quattro capitoli [51]. Nel primo, il ragionamento parte dalla concezione, di evidente impianto platonico, che «la città consta di più famiglie» e che essa «corretta-

[48] Prop. 2.31.12-14.

[49] I marmi raffiguranti i miti competitivi sono stati rirovati per via archeologica, cf. Miller 2009, 187.

[50] Sul quale passo insiste anche Giardina 1999, 280 come esempio della 'strana grecità' del progetto culturale dionigiano, dove si intende per tale forse più la 'tradizione' di Platone, che non quella degli autentici ed esuberanti miti greci. Sull'irriducibilità della religiosità tradizionale romana al *Pantheon* greco, si esprime anche Gabba 1996, 106-108.

[51] *AR* 2.24-27.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

mente (ὀρθῶς) si sviluppa» quando «prosperano le vite dei singoli, si passa l'inverno anche se si sta male» e ci si affida a un re che, dotato di «intelligenza politica» νοῦν πολιτικὸν, renda «giuste e sagge le vite degli individui». Questa operazione si deve compiere attraverso delle «leggi» e, siccome la natura stessa conduce gli uomini ad «armonizzare le proprie vite», è la natura stessa a porre l'inizio delle leggi sui matrimoni, l'armonia più originaria tra gli esseri umani. Dopo una breve casistica di come sia possibile regolare l'accoppiamento (senza imporre vincoli «come le bestie», vincolando o solo l'uomo, oppure sia l'uomo che la donna), nel secondo capitolo si passa a descrivere come Romolo abbia voluto risolvere la questione.

Dionigi però comincia la descrizione non già con ciò che Romolo ha normato, bensì *e contrario*, con ciò che Romolo *non* ha normato. Egli *non* si sarebbe espresso su cosa si dovrebbe fare qualora: (1) la donna ha danneggiato o anche abbandonato il tetto coniugale contro la legge; (2) un marito fa causa per un altro uomo, anche se ha già abbandonato il tetto; (3) si contesta la dote, o si litiga «per qualcos'altro di simile». Romolo, dice Dionigi, *non* ha regolato questo, ma sul matrimonio avrebbe fissato una sola legge positiva, la seguente: «La donna, quando sposa in sacro matrimonio un uomo, condivida con quello tutto: ricchezze e riti sacri» [52]. Prosegue poi nella descrizione del rito della *confarreatio*, che interpreta come simbolo della «comunanza» κοινωνία, definita come «condividere la stessa sorte» συνελθεῖν τύχη. Il matrimonio, aggiunge, è dichiarato «familiarità indissolubile» e «matrimoni stipulati così, non possono essere più divisi». La posizione dei due coniugi all'interno del matrimonio è per altro distinta: «Il νόμος impone alla donna sposata di non poter recedere e di vivere in unità con lo sposo. Invece impone all'uomo di acquisire in proprietà (κρατεῖν) il patrimonio della donna, in modo necessario e irreversibile» [53]. Dionigi spiega infine che «vivere allo stesso modo» per la donna significa essere «signora della casa».

Si procede poi con il regolamento sull'eredità. Quando il marito muore, i suoi χρήματα passano alla moglie, ma con formula limitativa: «come la figlia femmina con il padre». Questa espressione significa che la moglie ha diritto all'eredità, ma solo in via condizionata: «se non ci sono figli e se chi muore non lascia diverso testamento». Se poi ci sono figli, la proprietà si divide tra essi. Tutto questo, se la moglie non commette reati. Se invece li

---

[52] *AR* 2.25.3: γυναῖκα γαμετὴν τὴν κατὰ γάμους ἱεροὺς συνελθοῦσαν ἀνδρὶ κοινωνὸν ἁπάντων εἶναι χρημάτων τε καὶ ἱερῶν.

[53] *AR* 2.25.4: οὗτος ὁ νόμος τάς τε γυναῖκας ἠνάγκασε τὰς γαμετάς, οἷα δὴ μηδεμίαν ἐχούσας ἑτέραν ἀποστροφήν, πρὸς ἕνα τὸν τοῦ γεγαμηκότος ζῆν τρόπον, καὶ τοὺς ἄνδρας ὡς ἀναγκαίου τε καὶ ἀναφαιρτέτου κτήματος τῆς γυναικὸς κρατεῖν.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

commette, il marito danneggiato può decidere lui «la severità della pena», ma i parenti (di entrambi?) possono partecipare al giudizio del marito [54]. Seguono i due reati che Dionigi ritiene «i peggiori reati di una donna»: trascuratezza del personale ed essere trovati a bere vino. La pena è la morte, ma Dionigi ci tiene a sottolineare che la pena non è certo frutto di arbitrio autocratico: «Romolo lo concordò» [55].

Nel seguito, si occupa della proprietà dei genitori sui figli, ma di questo non ci occuperemo in questa sede. Ci occuperemo invece di confrontare le disposizioni che abbiamo descritto con la concreta situazione dei matrimoni nell'età di Augusto perché, analogamente ad altre disposizioni romulee, Dionigi ritiene quella che descrive sostanzialmente la forma ancora praticata dai Romani, implicita nel rito della *confarreatio* [56].

Augusto comincia ad occuparsi in modo sistematico degli ἔθη dei Romani verosimilmente a partire dal 18 a.C. A partire da quell'anno, infatti, il senato gli riconosce tre onori particolari che gli consentono mano libera sulla legislazione del diritto privato. Il primo è la carica, fino a un certo punto di nuovo conio, di ἐπιμελητής τε τῶν τρόπων, in latino *curator morum* [57], potere che in effetti esisteva già in età repubblicana come parte della tradizionale *potestas censoria* e ben si adattava al secondo potere attribuitogli in quest'anno, ovvero il consolato non elettivo. Nella pratica repubblicana più tradizionale, infatti, i censori non si limitano al censimento, ma curano molte attività pubbliche, tra cui gli appalti di maggiore rilevanza, la *lectio senatus* e il corretto svolgimento della vita politica, incluso un qualche diritto di influenza su tutti i magistrati, compresi i consoli, anche in questioni di vita privata. Ovviamente, nella modalità augustea tali poteri erano rinforzati dalla preminenza personale del *princeps* nella vita concreta politica romana del periodo: per cui, l'immagine di Augusto che siede terzo

---

[54] Sul *concilium domesticum* si veda Balducci 1976, 69-97. Le fonti: Val. Max. 2.9.2; 5.8.2-3; 5.9.1; 6.1.1; Gell. *NA* 17.21.44; Liv. *Per.* 48; Tac. *Ann.* 2.50.3; 13.32.2. Probabilmente Plut. *Rom.* 22.3 dipende proprio dal testo di Dionigi. Si veda anche Balducci 1976, 69-97.

[55] *AR* 2.25.6: συνεχώρεσεν ὁ Ῥωμύλος.

[56] Ancora Gaio *Inst.* 1.112 conosce la *confarreatio* come contemporaenea e sottolinea che esistono sacerdozi, compreso il *rex sacrorum*, che non possono essere ricoperti se non si è nati da un matrimonio stipulato da *confarreatio* (ovvero: se non si è *patrimi et matrimi*) e se a propria volta non ci si è in prima persona sposati secondo *confarreatio*. Fayer 2005, 233-244. Si tratta della modalità tradizionale per gli aristocratici, alla presenza del *flamen* di Giove e del pontefice massimo, Serv. *Aen.* 4.374. La notizia serviana ha fatto a lungo discutere gli storici su chi facesse le veci di tali eminenti cariche religiose laddove non presenti, su cui, insieme ad altre questioni più strettamente di dettaglio, Peppe 1997, 123-196.

[57] Dio. 54.10.5; *RG* 6.1; Svet. *Aug.* 27.5. Rowe 2013, 1-15; Scheid 2007, 36; Elsner 1996, 32-53.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

in mezzo ai due consoli non è tradizionale. Nessun censore repubblicano avrebbe mai agito nulla di simile. Tuttavia, è utile considerare in che misura tali poteri derivavano comunque come revisioni di funzioni repubblicane. A questi due ulteriori poteri, nel 18 a.C. se ne aggiunge anche un terzo: quello di poter legiferare senza la mediazione del senato. In età repubblicana, infatti, il senato era tenuto a discutere le proposte di legge nel loro merito, di solito proposte dai consoli, o dai tribuni: i *senatoconsulta* erano dei testi che recavano il nome del proponente, ma comunque quando venivano approvati subivano le mediazioni della discussione. Nel caso di Augusto, invece, si decide che i testi delle *leges Iuliae* non possano essere discusse nel merito, ma dal senato verranno solo o approvate, o respinte, senza possibilità di emendamento. Ovviamente, la seconda opzione è poi esclusa di fatto. Perciò, le *leges Iuliae*, o *Augustae* sono intese, almeno formalmente, come scritte di pugno dal *princeps*, senza che il loro contenuto possa andare discusso: sono, in questo senso, leggi 'eccezionali' [58].

Forte di questi nuovi poteri, Augusto effettua delle riforme, alcune delle quali investono la vita privata dei senatori. Due *leges Iuliae* in particolare riguardano la gestione dei matrimoni e delle successioni in caso di decesso del coniuge. L'impatto di questa precisa materia non è da sottovalutare: si tratta di leggi il cui ambito investe non soltanto la vita privata, ma anche quella pubblica, se si considera che dai patrimoni di senatori e cavalieri, da chi li gestisce e da come vengono trasferiti, dipende chi può compiere scelte importanti: gli appalti, ad esempio, si concedono sulla base di un patrimonio a garanzia [59]. I senatori e i cavalieri, infatti, gestiscono a proprie spese gran parte delle funzioni pubbliche insieme al *princeps*. Il loro patrimonio garantisce la macchina pubblica quanto quello di Augusto. La cattiva gestione di un'eredità, un patrimonio dilapidato per via di un divor-

[58] Crook 1996, 70-112 part. 91 ritiene che tutti i poteri e prerogative augustei, *leges Augustae* comprese, venissero gestiti, progressivamente, in realtà non solo da lui, ma piuttosto dal suo *consilium*, che sarebbe da considerarsi una sorta di «subcommittee». Del *consilium Augusti* reca notizia Dio. 53.21.4-5, il quale segnala (*ad loc.*) che persino alcune leggi venivano presentate – senza farle però votare – al popolo, per sondarne la reazione emotiva.

[59] Sul passaggio delle doti: Fayer 2005, 673-685; Saller 1984, 195-205. Del resto, in età imperiale sono note doti da milioni di sesterzi: Juv. 10.335; Mart. 11.23.3; 12.75.8. Già Orazio (*Od.* 3.24.17) fa dell'ironia sulla *dotata coniunx* con una che usa la sua dote per «regnare» sul marito. Dati come questi vanno interpretati non solo come notizie di costume: una dote da 1 milione di sesterzi consente investimenti decisivi, anche se solo intesa come prestito (e in questo caso senza interessi!), qualora il matrimonio terminasse e la dote andasse restituita (*dos receptitia*). Ulpiano (*D.* 23.3.7) tratta la dote esattamente come un prestito, quando sancisce che gli eventuali *fructus* devono rimanere al marito. Augusto limita le possibilità dei mariti di investire sulle doti delle mogli, Frier - McGinn 2004, 143; 170-187.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

zio inopportuno, può avere impatti imprevisti sul complesso sistema delle relazioni personali che gestiscono gli affari pubblici.

Ragion per cui è facile comprendere perché tra le leggi più fortunate di Augusto il diritto romano ricorda le due sulla gestione dei matrimoni. La *lex de adulteriis* riguarda un reato già punito dal diritto più antico, sia per la donna che per l'uomo. Il verbo *adulteror* vuol dire «sviare, violentare, macchiare». Vige tuttavia una differenza tra maschi e femmine: l'uomo commette *adulterium* solo con le donne sposate secondo il rito romano [60], la donna lo commette invece con chiunque. La tradizione mitica, come a suo modo ammette anche Dionigi [61], vede la donna come 'seduttrice' dell'uomo [62]. Catone [63] consente l'uxoricidio immediato in caso di adulterio dichiarato in flagranza dal marito, mentre se l'adulterio è scoperto dalla donna, si concede un processo davanti al pretore [64]. Sull'esistenza di una specifica *lex de adulteriis* repubblicana, a parte Plauto, è esplicito Valerio Massimo [65], anche se il caso non chiarisce se la *lex publica* punisca l'adulterio in sé oppure, piuttosto, consenta solo l'assoluzione di chi abbia reagito ad esso con la violenza. Uno scolio ad Orazio suggerisce che l'adulterio è punito anche nella Atene classica [66] e che al diritto greco si ispirasse anche la legislazione romana. Plutarco conosce poi una περὶ γάμου νόμος da parte di Silla [67], che forse normava anche alcuni casi di scioglimento. Tra gli esempi più famosi di adulterio repubblicano vi è ovviamente quello (probabilmente solo supposto) di Clodio con Pompea moglie di Cesare, o anche quello dello storico Sallustio con Fausta, moglie di Milone [68]. In entrambi i casi, la soluzione coinvolge qualche forma di procedura giuridica, sia in ordine al ripudio che alla sostituzione di una multa alla pena di morte per il reo. L'innovazione della *lex de adulteriis* consiste in una normazione più

---

[60] Plaut. *Merc.* 817-826. Quintiliano fa il classico esempio di scuola a *decl.* 325. Inoltre, *Inst.* 7.3.10; *D.* 48.5.6.1. Solo Isidoro (5.26.13; 5.10.10) pare ammetterlo in ogni caso anche per l'uomo e così anche Festo 20 L. Ma si tratta di un'evoluzione del costume, probabilmente influenzato dal cristianesimo, cf. Agost. *Serm.* 51.13.22, che viola l'etimologia di *adulterium* come se derivasse da *ad alterum*. cf. Lact. 6.23.23.

[61] La castigatezza delle donne, anche riguardo al vino, è confermata anche da Val. Max. 6.3.10-12; 6.7.1.

[62] Favius Caper in *Gramm.* Keil VII p. 107 l. 10: adultera quae adulterat; Ov. *Ars* 1.295; *met.* 10.347.

[63] Cat. in Gell. 10.23.5.

[64] Ad ogni modo, da *D.* 48.5.14 emerge che il pretore poteva esigere anche dal marito una qualche forma di reciprocità di atteggiamento. La notizia è confermata per l'età repubblicana da qualche accenno di Plauto in *Rud.* 1045-1047; *Asin.* 936.

[65] Val. Max. 6.13.

[66] Ad Hor. *Sat.* 2.7.61.

[67] Plut. *Comp. Lys. et Syll.* 3.2.

[68] Svet. *Caes.* 6; Gell. 17.18.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

precisa. Si istituisce una apposita *quaestio perpetua*, sul modello di quelle già in vigore per altri reati gravi, trasferendo la materia dal contenzioso privato a quello pubblico. Con questa modalità, è possibile finalmente definire meglio il reato (a cui viene annesso anche lo *stuprum* e il *lenocinium*) ed escogitare delle casistiche più circostanziate.

Del testo stesso della legge non ci rimangono che poche informazioni trasmesse dal Digesto. L'analisi dei commenti dei giuristi di III sec. d.C. hanno portato a desumere che il fine ultimo della riforma fosse il recupero della originaria dignità della *familia* romana, probabilmente più d'immagine e per proteggere gli eventuali patrimoni investiti, piuttosto che una repressione del fenomeno in sé [69]. Con questa legge i giudici avrebbero intanto potuto decidere del futuro delle famiglie romane più influenti, regolare in modo definito le prove sulla condotta interna e il ruolo dei principali familiari (prima di tutto padri e mariti) avrebbero visto i propri rapporti e gerarchie organizzate in modo formulato e razionale. In questo senso possono essere letti i commenti entusiasti di Orazio e Ovidio [70]. Molto meno, però, si comprendono quelli di Dionigi, che non sembrano attribuire alla supposta legge romulea i tratti organizzativi e razionali di quella augustea. Come è stato già individuato da tempo, quei tratti da Dionigi sono conosciuti e supposti [71], ma lo sono in negativo. Il senso che Dionigi attribuisce alla descrizione del matrimonio romuleo è di sostanziale approvazione del fatto che Romolo *non ha* normato casistiche, ma si è accontentato di porre solo alcuni punti irrinunciabili. Inoltre, ha fatto tutto questo «di comune accordo». Il lettore è quindi avvertito: tutto ciò che ha fatto Romolo è da leggersi a contrasto con ciò che ha fatto Augusto.

Una ulteriore differenza tra le due impostazioni, quella del Romolo dionigiano e quella della *lex de adulteriis*, è poi data dal fatto che il matrimonio è per Romolo indissolubile *nonostante* il tradimento. Infatti, i due crimini maggiori attribuiti alle donne dal Romolo di Dionigi non riguardano l'adulterio: riguardano appena il decoro e la sobrietà. Nella trattazione di Dionigi, Romolo appare quindi assai più gentile con le donne intemperanti che non Augusto e, oltretutto, le riconduce sempre all'unione con il marito, non ammettendo ripudi (e quindi operazioni patrimoniali), nemmeno che preludano a un uxoricidio. Infine, non ci sono giudici: se proprio qualcuno può punire la moglie intemperante, lo devono fare i parenti. Romolo stesso rinuncia a giudicare. L'implicita contraddizione con l'assetto cui si assiste al tempo in cui la pagina su Romolo è scritta, è sotto questo profilo palese.

---

[69] Galinsky 1981, 126-144 part. 128; Fayer 2005, 189-211.
[70] Hor. *Carm.* 4.5.21; Ov. *Fast.* 2.139; *Ars* 3.613.
[71] Giunti 1990, 57; 155; Astolfi 2002², 133; Guarino 1992, 314-334 part. 319.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Tanto meno il Romolo di Dionigi prevede restrizioni sulla provenienza censitaria o di *status* civico dei nubendi. La seconda delle leggi augustee sul tema, la *de maritandis ordinibus*, impediva le nozze tra un senatore romano e una liberta qualora lei stessa o suo padre o sua madre, praticassero una *ars ludicra* [72]. La stessa *ars* è proibita ai figli dei liberti (considerati alla stregua di cittadini romani) e ai liberti stessi, quando hanno più di due figli. Ne consegue, indirettamente, che il cittadino che praticasse tale *ars* vedrebbe compromessa a livello sociale e giuridico la facoltà di contrarre la *confarreatio*, ovvero secondo le modalità vigenti presso il migliore patriziato. Ciò però non avviene prima di Augusto: in età repubblicana, infatti, agli istrioni non è negata la *patria potestas*, pertanto nemmeno il diritto a un matrimonio riconosciuto [73]. Augusto, invece, cambia questa realtà: senatori e cavalieri possono finanziare, ma non partecipare attivamente ai giochi pubblici [74]. Di conseguenza, chi pratica questa attività, tra le altre limitazioni [75] non può poi nemmeno, anche se dotato dei requisiti di censo, entrare in senato, né contrarre matrimonio con *confarreatio*. Le conseguenze di questo nuovo atteggiamento non sono soltanto 'morali', ma hanno un risvolto sociale e persino economico nel fatto che obbligano gli interessati (soprattutto i cavalieri e gli aspiranti tali) a scegliere se, per affermarsi socialmente, sia meglio intraprendere attività lucrose e di immagine per ottenere consenso, oppure rinunciare ad esse e, solo a questa condizione, tentare di far parte della società che conta con altri mezzi, considerati da Augusto in poi i soli legittimi.

In questa sede l'argomento dei senatori, cavalieri e matrone che si esibiscono negli spettacoli pubblici, per quanto di ingente rilievo per la comprensione di come di fatto si articola la società augustea [76], interessa solo marginalmente. L'aspetto su cui è utile soffermare l'attenzione riguarda,

---

[72] *D.* 23.2.44 (*pr.*); 38.1.37 (*pr.*).

[73] Leitner 2007, 69-93 part. 79 e n. 33. Per l'età repubblicana fa fede Liv. 7.2.12: *eo institutum manet ut actores Atellanarum nec tribu moveantur et stipendia, tamquam expertes artis ludicrae, faciant*. Il dato augusteo (*D.* 23.2.44), perfettamente descritto da Leitner, va pertanto letto anche inversamente: non solo all'istrione viene proibito il matrimonio, che invece in età repubblicana non è proibito, insieme al censo e all'appartenenza alle tribù, ma la nuova legge augustea impone anche la conseguenza che chi pure non è istrione di mestiere, se gli capita di praticare quest'arte, subisce una *capitis deminutio*.

[74] La pratica è già formalmente proibita ai senatori da un senatoconsulto del 38 a.C., ai cavalieri e alle donne di rango a partire dal 22: Dio. 48.43.4 (senatori); 54.2.5 (cavalieri e matrone); Svet. *Aug.* 43.3. Ricci 2006, 110-112.

[75] Per l'età imperiale si trattava di una vera e propria *deminutio capitis*: chi ne risulta macchiato non può più citare in giudizio, far parte di una giuria, o arruolarsi nell'esercito, né votare, né candidarsi, Wolf 2009, 96-113; Gardner 1993, 110; 154.

[76] Su questo fondamentale argomento si rimanda a Ricci 2006, 89-110, nonché al commento di Dimatteo 2014, 199; 217, commento a Juv. *Sat.* 8.183-192, il brano più

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

nel confronto con le idee di Dionigi, il contrasto con la tradizione repubblicana, perché è quella che, invece, Dionigi ritiene prevalente, anche quando la sua contemporaneità sta prendendo tutt'altra direzione. Tale tradizione non mette limite al matrimonio degli attori, piuttosto riserva determinate manifestazioni sceniche ai soli cittadini romani. Il luogo di Livio che conferma questo mostra pure che i Romani, ancor prima di avere un teatro in versi e musica importato dall'estero, avevano già uno *spectaculum circi* da loro condotto [77]. Per i giovani romani, anche di alta condizione, la tradizione di esibirsi è quindi accertata e, di per sé, non causa degrado sociale, men che meno attraverso limiti sul matrimonio.

Augusto adotta invece una strategia duplice: da un lato, come Livio afferma (ad loc.: *eo institutum manet*), apparentemente conserva ai giovani di rango la possibilità di partecipare, sia pur non come attori veri e propri, nelle manifestazioni più tradizionali, come le Atellane. Lo conferma anche Svetonio a proposito del *Lusus Troiae* [78]. Quello che ad Augusto preme invece moderare è piuttosto la partecipazione nobiliare ai combattimenti. Si tratta verosimilmente di una pratica tutt'altro che inconsueta, anche questa tradizionale [79]. Ma la trasformazione dell'ultima età repubblicana porta i gladiatori a essere fatti oggetto di ricompense notevoli e può avvenire che il proprio censo sia sostenuto in modo consistente dai profitti delle esibizioni. Probabilmente favorita dalla notorietà pubblica dei nobili partecipanti, la professione del gladiatore e dell'attore, al pari con altre, diventa mezzo di avanzamento o di sostegno di una posizione economica, per altri versi precaria. Ma un simile avanzamento e sostegno evidentemente, per dirla con Livio, è «a stento tollerabile» per il rinnovato senso elitario che Augusto si sforza di dare alla compagine senatoriale, sia per la violenza che assumono gli spettacoli, sia per il notevole consenso politico che i singoli acquisiscono nell'esibirsi [80]. Questa è probabilmente la motivazione di Augusto a porre tali limiti, decretando un'*infamia*, la quale obbliga l'uomo

---

esemplificativo delle ragioni che potevano spingere i nobili a tale comportamento, sfidando in questo il costume imposto per legge.

[77] Liv. 7.2.1: *circi modo spectaculum fuerat*.

[78] Svet. *Aug.* 43.1, dove inoltre si registrano che, a parte il *Lusus Troiae*, la *nobilissima iuventus* era ammessa ad esibirsi in corse di cavalli e di carri.

[79] Edmonson 1996, 108; Oakeley 1985, 392-410. Esistevano addirittura *societates* di giovani senatori che si allenavano sotto un *lanista* per prepararsi a simili esibizioni, Ginestet 1991, 155-158.

[80] La notizia sui senatori e cavalieri che si esibiscono va anche connessa all'altra, secondo cui Augusto *severissime exegit* affinché gli incontri dei gladiatori non venissero truccati, Svet. *Aug.* 45. Traspare su questo la possibilità di uno scambio tra chi offre la prestazione gladiatoria e chi ne gestisce l'allestimento. Il successo dell'iniziativa può infatti aumentare, quando un senatore o un cavaliere conosciuto al grande pubblico si può

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

di rango (o aspirante tale) più che altro a una scelta. Cavalieri e senatori, infatti, continuano, malgrado la *deminutio capitis* imposta da Augusto, a combattere volontariamente nell'arena anche dopo la legge, persino sotto i successori di Augusto [81]: in tal caso rinunciano al matrimonio tradizionale e ad una carriera di pregio nelle magistrature e nei sacerdozi, ma possono adire ai pur danarosi compensi teatrali, che a senatori e cavalieri sono invece proibiti. Solo la singola esperienza può discriminare sulle convenienze dell'una o dell'altra condizione, ma se si sceglie di arricchirsi con certi mestieri, allora non si può adire alla carriera politica.

In questa sede interessa che la distinzione delle condizioni di rango è il senso ultimo della politica *de ordinibus* intrapresa da Augusto, in modo che ciascuno abbia un suo ruolo, perché questo rende confrontabile il ragionamento con la costituzione che Dionigi fornisce per romulea. Anche lì ogni cittadino vede il suo ruolo distinto nei due ordini tradizionali, dei patrizi e dei plebei e non può invertirlo [82]. La distinzione, però, non è fine a se stessa, ma è utile a svolgere le varie attività urbane, in piena collaborazione compensativa [83]. A confronto con questa immagine, la riforma degli ordini augustei non può essere considerata un tentativo di tornare al passato, quando le attività degli ordini potevano ancora essere distinte sulla base di una collaborazione integrata. Lo scopo è adesso esplicitamente esclusivo: a fronte di una più pronunciata permeazione tra *humiliores* e *honestiores* rispetto al passato, si tratta adesso di delimitare gli ambiti d'accesso alla *nobilitas* dei singoli, a prescindere dal rango d'origine, discriminando sul modo in cui si promuove tale accesso: matrimoni vantaggiosi e attività ludiche. Separare *otium* e *negotium* non è solo 'questione morale' [84], ma sociale.

Di fronte ai blandi divieti matrimoniali di Augusto, che senz'altro si verificavano mentre stava scrivendo, Dionigi [85] risponde che Romolo aveva, da un lato, non limitato i matrimoni tra romani [86]. Dall'altro, però, aveva proibito i mestieri negoziali ai patrizi, persino quel *commercium* che pure

---

esibire vincendo gli incontri e perciò ne possono trovare vantaggio entrambe le figure: il gladiatore e l'investitore.

[81] Dio. 56.25-6-8. E, quanto ai successori di Augusto, bastino gli esempi riportati da Giovenale *Sat.* 8.182-192.

[82] *AR* 2.8.1 e 2.9.1.

[83] Nello stesso senso della descrizione dionigiana andava probabilmente già la *lex Claudia de senatoribus* del 218, che redistribuiva i ruoli nelle *societates maritimae* tra sentori e cavalieri, Liv. 21.63, ma di per sé non aboliva affatto il *commercium* come attività lecita anche per i senatori.

[84] Dupont 1987, 97.

[85] *AR* 2.28.1.

[86] Li limitavano piuttosto le XII Tavole, poi emendate dal *plebiscitum Canuleium*, Liv. 4.6.3; Cic. *Rep.* 2.63.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

la repubblica concedeva, persino dopo la stessa *lex Claudia* [87] (lo proibiva solo ai senatori e ai loro figli diretti, non quindi a tutti i patrizi e nemmeno ai senatori plebei). Dionigi definisce le arti venali attività «da carrettieri e commercianti, che conducono a desideri perversi».

Augusto si comporta al contrario di così: limita i matrimoni e, eccezion fatta per l'attività di attore, che invece la tradizione ammetteva, concede ampia licenza sui commerci: in realtà, proprio in età augustea assistiamo a un sostanziale amalgama delle *élite*, a prescindere dalle attività intraprese [88].

Dionigi, sostenendo allora un Romolo intransigente con le pubbliche attività concesse ai senatori segnala, a contrasto e polemicamente, il passaggio da una cultura per lui tradizionale che divideva i compiti civici tra i vari ordini in senso verticale, alla presente legge, che poneva di fatto senatori (patrizi) e cavalieri (plebei) sul piano orizzontale di una condivisa distinzione di rango. La distinzione sotto Augusto torna, ma in forma del tutto diversa: gli *honestiores* non possono combattere nel circo e chi lo fa non può sposarsi in modo tradizionale. Essa però è adesso priva di una funzionalità organica, la quale per i primitivi senatori e cavalieri romani è invece presupposta. Stesso contrasto viene rilevato tra il pretore augusteo, che deve allestire una *quaestio publica* per controllare cosa avviene nei privati *cubicula* dei suoi colleghi senatori e quel Numa Pompilio di Dionigi che dai suoi ancestrali *Commentarii* impediva persino ai padri, dopo il matrimonio, di disporre della vita privata dei figli [89].

6.3. Dionigi e la riforma augustea dei compita

Nei confronti di alcune tra le principali riforme augustee, l'analisi che si è proposta nelle precedenti pagine attribuisce a Dionigi una posizione complessa e per certi versi anche controintuitiva. Il testo dionigiano sovrappo-

[87] Liv. 21.63, la legge è del 218.

[88] Di questo livellamento verso l'alto di tutta la classe elevata delle città di cui è cosparso l'intero impero romano, danno conto Aubert 1994, 46; 183; Andreau 1999, 9-12; Serrao 1989, 17. L'«alto ordine», come pure è stato chiamato questo elitario, ma pur ampio strato, fatto insieme di plebei e patrizi, di italici come di agiati provinciali, gravita intorno a quelli che Andreau chiama (cit. 9): «non-agricultural trading interests»: non solo prestito di denaro, ma anche attività commerciali e proto-industriali. Serrao (cit.) nello stesso titolo del suo libro si esprime per Augusto nei termini di «età commerciale».

[89] *AR* 2.27.4. La questione, infatti, non è solo la vendita, ma proprio la disponibilità dei figli come *mancipium* del padre. L'osservazione sul controllo dei figli va poi connessa, ovviamente, alle pretese paternalistiche «come un padre con i figli» attribuite a Romolo, che anche Augusto ambiva a fare proprie.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

ne infatti due circostanze. Da un lato, non si occupa di storia contemporanea. Aver voluto tematizzare l'argomento delle 'origini' di Roma conduce apparentemente lo scrittore a evitare il dibattito sul presente. D'altra parte, si è visto che gli argomenti di età contemporanea oggetto di modifiche in quegli anni sono tutti affrontati, solo sotto la patina della descrizione dei temi antichi.

Il fatto che Dionigi riformuli tali temi dalla prospettiva di una tradizione precedente, non vuol dire che l'autore intenda racchiudere il suo ragionamento soltanto in essa. Più probabile che, quando i problemi trattati, per quanto formulati diversamente, sono tuttavia ancora attuali, l'autore intenda piuttosto indicare, attribuendolo alla tradizione, una soluzione ai problemi contemporanei. Nei confronti di questi temi si profila per Dionigi un costante ragionamento simbolico che rimane attinente alla realtà augustea in due sensi. Da un lato, abbiamo già altrove rilevato il tema della legittimazione del potere sovrano. Esso scaturisce dal reciproco rispecchiarsi delle volontà corporative, senato, popolo e re: questa teoria principale viene esemplificata dal *Discorso di Romolo* ad *AR* 2.3-6. Di fronte a questo *Discorso* assiologicamente fondativo, il lettore è condotto per mano a verificare, quasi passo a passo, le condizioni della legittimità monarchica. In questo senso, la recente lettura che Anouk Delcourt ha fornito, che si basa quasi esclusivamente su questo *Discorso*, è da accogliersi: Romolo è *plus que roi*, proprio quando i suoi tratti di legittimità sono precisamente 'augustei'. Ne consegue ciò che già sarebbe stato desumibile dalla *Introduzione* al *de Antiquis oratoribus*, ovvero che Dionigi è entusiasta per lo meno della funzione regolativa del nuovo regime.

E però, il fatto di aver verificato questo entusiasmo non deve restringere il campo interpretativo. La lettura dell'opera dimostra diverse sfumature, alcune anche piuttosto complicate da decifrare, che ci inviano un messaggio più articolato di una semplice adesione al regime. Anche da questo punto di vista, Dionigi è un pensatore critico. O per lo meno, compie tutte le operazioni di uno scrittore che riflette su quello che scrive: articola, presenta, confronta. E allora emergono aspetti nella sua storia che non solo non collimano con la realtà augustea, ma palesemente ne contraddicono lo spirito di sostanziale innovazione, ne smascherano implicitamente un difetto di radicamento. Nelle pagine precedenti abbiamo osservato quanto egli abbia idee distinte da quelle di Augusto – o almeno, diverse dalla realtà augustea – nei confronti della religione e dei matrimoni: i suoi racconti esaltano una realtà diversa e, sotto l'aura dell'estraniamento accademico, velano un certo dissenso. Esso è in realtà leggermente meno accentuato sui temi politici, quelli maggiormente legati al 'primo decennio'. Diventa però più stringente sulla religione e sui matrimoni, temi che Augusto aveva af-

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

frontato soprattutto in una seconda fase. Fa parte di questa anche un'altra riforma, che adesso andremo ad affrontare: quella legata alla gestione dei *compita*.

A questo riguardo bisogna operare due premesse. La prima riguarda l'opinione, diffusa tra i moderni, che Dionigi non avrebbe mai conosciuto la riforma dei *compita*, perché essa si sarebbe realizzata nel 7 a.C. Proprio in questo anno l'autore scrive la sua *Introduzione* all'opera, che probabilmente rappresenta il suggello del suo lavoro di storico, dato per già svolto. A questo, si aggiungono nella stessa direzione alcuni rilievi interni al testo *AR* 4.14 che sono stati opportunamente organizzati in ragionamento coerente da Augusto Fraschetti [90] e in quella forma ripresi anche in tempi recenti da altri commentatori. Si pone la questione di quattro 'silenzi' di Dionigi: (1) Dionigi non cita la riforma del 7 a.C.; (2) Dionigi non cita i *magistri vicorum*; (3) Dionigi non conosce i *Lares Augusti*; (4) Dionigi non nomina i *Ludi Compitalici* che, interrotti in età triumvirale, si ricominciarono a tenere solo dopo il 7.

Questi quattro punti sono ovviamente inoppugnabili, in sé per sé presi. Tuttavia, si tratta di argomentazioni induttive, che non contraddicono anche altre ipotesi. Ad esempio quella che Dionigi, analogamente a ciò che gli abbiamo visto fare con i matrimoni romulei e con altri argomenti religiosi e politici, non voglia polemizzare direttamente, e quindi ometta consapevolmente di misurarsi con la riforma del 7 a.C. in modo esplicito. Tuttavia, il lettore del 7 a.C. avrebbe facilmente potuto notare che la versione tutta 'varroniana' dell'organizzazione dei *compita* [91] non corrispondeva affatto con lo spirito che Augusto dava alla sua riforma – che faceva almeno in parte distinguere i *Lares Augusti* dai *Lares Compitum* [92] – e quel confronto l'avrebbe compiuto ancorché l'autore non lo avesse espresso in modo aperto.

---

[90] Fraschetti 1990, 14-41; 1994/1995, 129-141.

[91] Varrone li nomina a *LL* 6.3.25, Lott 2004, 33-36. Per l'origine del culto, Scheid 1990, 597-598 e il mito, probabilmente frammisto a elementi ellenizzanti, a Ov. *Fast.* 2.610-616. Sul rito: Macr. *Sat.* 1.7.34; Fest. 272-273 L. I *Ludi Compitalici*, probabilmente più tardi, si eseguivano separati dal rito, Fest. 272-273 L; *Inscr. Ital.* 13.2.390-391. Sono probabilmente solo questi ultimi ad essere stati proibiti nel 67 a.C., riabilitati da Clodio nel 58 e poi nuovamente soppressi, fino alla loro ripresa augustea nel 7 (Asc. *in Corn.* 8 C; Svet. *Aug.* 34.1).

[92] Lott 2004, 84-98. Nei pressi della *Porticus Aemilia*, una lapide d'età augustea (*CIL* I².1 p. 210) segnala un *vicus* e riporta, pubblicate da Degrassi come *Fasti Magistrorum vici*, le coppie dei consoli dal 43 al 7, dopodiché solo quelle dei *magistri vici* Wallace-Hadrill 2003, 189-206 part. 201. Si potrebbe supporre che i *vici* creati da Augusto non corrispondessero con quelli tradizionali, per quanto, si veda anche *ILRRP* 200, del 59 a.C., dove invece i luoghi di culto paiono coincidere, Laurence 2007², 41; 1991, 145-152.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Per altro, la versione 'varroniana' del rito dei *compita* non corrisponde nemmeno a ciò che sappiamo da Macrobio e Festo, che descrivono una forma forse più recente, medio repubblicana dello stesso rito, o magari una forma rituale sovrapposta. Quanto poi ai *Ludi Compitalicii*, è possibile che, separati dal vero e proprio culto dei Lari [93], lo stesso Varrone li avesse espunti dalla tradizione come non originari e Dionigi non abbia fatto altro che seguirlo. Non è il caso di presumere troppo dal suo καθ' ἡμᾶς [94]. L'espressione «ancora ai nostri giorni» impegna Dionigi solo su quello che ha descritto, non anche su ciò che *non* ha descritto. Il fatto di non ritenere originari i *Ludi Compitalici* non implica che non li conosca o che «ai suoi giorni» non si svolgessero. Dice solo che la parte che descrive, quella si svolgeva.

Inoltre, anche la data del 7 a.C. per la riforma augustea dei *Compitalia* non dovrebbe impegnarci troppo. *Regiones urbanae* e *compita* non vanno associati troppo alla leggera. Cassio Dione, infatti, li distingue nel testo, anche se, per una certa attinenza argomentativa, mette i due provvedimenti sotto lo stesso 'anno'. Dione dice così: «i *vici* ottennero alcuni *curatores*, scelti dal popolo, che chiamano *magistri vici*. Furono dotati di *toga praetexta* e di due littori, da portarsi solo nella *regio* dove comandano. Fu loro data in dotazione la stessa squadra di schiavi che hanno gli edili per gli incendi. E però gli edili, i tribuni e i pretori si erano spartiti la città, divisa in 14 *regiones*. Ancora oggi si fa così» [95]. Anche se non vogliamo insistere sul participio aoristo προσταχθέντων, il καίτοι va comunque inteso in senso forte. Il testo dice che, da un lato, Augusto aveva adibito alcuni *magistri vici* (che già c'erano) a fregiarsi, anche, del titolo di *curatores viarum*. Dall'altro, le *regiones* erano diventate 14 e quelle se le spartivano i magistrati regolari. Ma non siamo costretti a pensare che queste due operazioni siano state compiute in contemporanea. La notizia che Cassio Dione inserisce

---

[93] Anche se entrambe le situazioni hanno a che fare con i liberti, i quali in età repubblicana controllano anche i *collegia*, la situazione del culto descritta da Donigi (*AR* 4.14.4) non pare coincidente con quella dei Ludi di Asc. *in Corn.* 8 C. Sono solo i *Ludi* che durano tre giorni. Infatti Fest. 304-306 L: *errant qui dicunt triduo Saturnalia et totidem diebus Competalia … singulis diebus fiunt sacra*. Le due occasioni, rito e giochi, si svolgono dunque presumibilmente con tempi diversi: entro il 3 gennaio i Compitalia, il 3-5 gennaio i *Ludi*, si veda anche *Iscr. Ital.* 13.2.390-391, Lott 2004, 36; Tarpin 2003, 132; Fraschetti 1990, 226-228. Da qui consegue la concreta possibilità che i *Ludi Compitalici* abbiano origine assai più recente dei riti descritti da Dionigi.

[94] *AR* 4.14.4.

[95] Dio. 55.8.6-7: [6] οἱ δὲ δὴ στενωποὶ [ἔτυχον] ἐπιμελητῶν τινων ἐκ τοῦ δήμου, οὓς καὶ στενωπάρχους καλοῦμεν· [7] καί σφισι καὶ τῇ ἐσθῆτι τῇ ἀρχικῇ καὶ ῥαβδούχοις δύο, ἐν αὐτοῖς τοῖς χωρίοις ὧν ἂν ἄρχωσιν, ἡμέραις τισὶ χρῆσθαι ἐδόθη, ἥ τε δουλεία ἡ τοῖς ἀγορανόμοις τῶν ἐμπιμπραμένων ἕνεκα συνοῦσα ἐπετράπη, καίτοι καὶ ἐκείνων καὶ τῶν δημάρχων τῶν τε στρατηγῶν πᾶσαν τὴν πόλιν, δεκατέσσαρα μέρη νεμηθεῖσαν, κλήρῳ προσταχθέντων· ὃ καὶ νῦν γίγνεται.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

nell'anno 8 è la nomina, per l'anno successivo, dei *magistri vici* a *curatores viarum* a causa dell'incendio. L'altra notizia, la divisione in *regiones*, Cassio Dione la presenta come una precisazione, nel caso il lettore possa pensare, erroneamente, che le prerogative dei *curatores* potessero esautorare quelle degli edili e dei pretori. L'autore precisa che non è così: gli uni agiscono in dipendenza dagli altri. Quindi, la riforma delle 14 regioni potrebbe essere anche precedente al 7 e in tal caso Dionigi, il quale scrive nel 7 perché lo rivela lui stesso, non solo non avrebbe potuto ignorarla, ma il fatto che non ne parli non significa che la ignori. Del resto, Plinio [96] conta 265 vici per 14 regioni. Se una riforma avesse voluto influire sull'altra, si sarebbe deciso per lo meno un numero più tondo. L'incongruenza numerica tra *vici* e *regiones* non è del resto risolvibile nemmeno affermando che i 265 sono *vici* più antichi e non coincidenti con quelli fondati da Augusto. Anche se pensiamo Roma divisa in 4, infatti, i conti tra regioni e *vici* non tornano lo stesso. Il dato di fondo è che la realtà vicana è spontanea e molto antica, per quanto non per forza risalente davvero a prima di Servio Tullio [97], mentre la divisione in *regiones* è amministrativa, con funzione non per forza correlata alla realtà vicana e, pertanto, potrebbe essere più tarda.

Ci avviciniamo allora allo studio che compie Dionigi sui *compita* istituiti da quello che per lui è Servio Tullio e al senso che l'autore vuole trasmettere ad esso, nel testo *AR* 4.14-15. In questo preciso punto della sua opera Dionigi pone alla tradizione sui *compita* sostanzialmente due domande: (1) a cosa servono? e (2) come sono strutturati? L'autore mette in rilievo due funzioni dei *compita*. La prima è esclusivamente religiosa: i *compita* svolgono la funzione di celebrare le più arcaiche divinità territoriali romane. Dionigi usa per esse il termine προνώπιος, l'«ingresso» della casa. Dice infatti che ogni famiglia usa tenere davanti alla porta un ἥρως, ma che per intervento del re Tullio, i vicini di casa (ὑπὸ τῶν γειτόνων) si associano e costruiscono anche degli ἱερὰ da venerare in comune, dove ognuno porta i suoi dolci (πελανοί) [98]. Tra coloro che gestiscono questi templi comuni e i singoli proprietari di casa vengono istituiti legami di associazione e clientela, impegnando in tal senso anche la rispettiva servitù, poiché i sacerdoti del culto collettivo dei *Lares* è previsto che siano i liberti dei singoli proprietari. Durante i *Compitalia* i liberti vengono disposti al servizio del culto, terminato il quale tornano alle loro normali occupazioni.

---

[96] Plin. *NH* 3.66.

[97] Non ad esempio se le tribù urbane si fossero in effetti «consolidate» nel IV secolo, come sembrerebbe supporre Liv. 9.46.14, sul quale la spiegazione di Momigliano 1969, 303-304.

[98] *AR* 4.14.3.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Questa strutturazione comunitaria strettamente legata a chi è proprietario nel territorio urbano da Dionigi stesso viene giustapposta ad un'altra, che mostra due aspetti che la distinguono dalla prima. Dal punto di vista amministrativo, il re compie l'insediamento di 4 uffici territoriali, in base ai quali i cittadini sono definiti κωμῆται, termine che va tradotto non già con *vicani*, ma piuttosto con *tribuli* (4 tribù urbane). Questi uffici, cui presiedono appunto i κωμάρχαι, svolgono funzioni (fisco, arruolamento) distinte da quelle, puramente comunitarie, dei *compita*. È probabile che Dionigi, diversamente da Cassio Dione, incontri qualche difficoltà a legare i due livelli. La questione del loro legame, infatti, è nel testo posticipata. Dionigi attribuisce la stima numerica a fini amministrativi solo al τετράφυλον, non anche agli στενωποί.

Fabio Pittore, Catone e Vennonio, infatti, vengono citati esplicitamente a sostegno che tale legame tra struttura locale e struttura centrale ci fosse, ma solo per i πάγοι rurali, questi sì identificati con le φυλαί, ma solo per la χώρα, non anche per la πόλις [99], a cui quelle φυλαί si aggiungevano. Secondo questi autori sono le φυλαί, non gli στενωποί, a svolgere le funzioni amministrative. Dopodiché, Dionigi dice che lo storico mediorepubblicano Calpurnio Pisone Frugi sostiene una teoria distinta da quella degli altri, più centralista: per tasse e arruolamenti, il re non si sarebbe affidato né ai *compita*, né ai *pagi*, ma avrebbe invece imposto dei culti centralizzati (in numero di tre: Ilithya, Venere Libitina e Juventus), tra l'altro validi sia per la città che per la campagna.

È evidente allora che Dionigi, se non la riceve già lui così, come un miscuglio di elementi spontanei e sovraordinati privi di una cronologia precisa, si trova a cavallo di una tradizione discorde e farraginosa. La risolve perciò con una intelligente costruzione teorica: motiva il legame tra struttura locale e struttura centrale con l'essere esso il frutto della creatività di un singolo re («egli divise, egli ordinò, egli dispose») e così ritrova l'armonia perduta: un unico re avrebbe organizzato sia le φυλαί che gli στενωποί, sia il livello centralizzato che quello locale. In questo modo, lo scrittore impianta un reciproco sistema di legittimità amministrativa dove locale e centrale si compensano a vicenda, risolvendo ogni eventuale contraddizione e rendendo nei fatti ininfluente se le funzioni amministrative si svolgono decentrate o centralizzate: è comunque il re ad aver creato tutto il sistema divisorio, con un'unica 'saggia' riforma. La tradizione romana, però, recava notizia che il re avrebbe regolato solo la struttura centrale, mentre quella locale, atavica e originaria, doveva considerarsi magari in via di superamento, ma separata da quella.

[99] *AR* 4.15.2.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Perché è pertinente questo discorso?

Lo è in quanto l'insistenza sul doppio binario amministrativo (centrale e locale), collocata a fine *res publica*, o anche nel primo impero, non è sterile disputa antiquaria, ma fa perno su una tensione realmente percepita dagli amministratori del periodo in cui Dionigi scrive. Il sistema vicano, infatti, si basa sull'autorità dei proprietari residenti per identificare le persone e dare ad esse a volte un ruolo politico, a volte un privilegio, altre volte un onere da assolvere. Qualsiasi operazione amministrativa si debba compiere, da un censimento, a un arruolamento, a una distribuzione di viveri, a un'esazione fiscale: o si delega la funzione ai proprietari *vicatim*, o si creano funzionari (sacerdoti) imposti dall'alto e trasversali alle attività vicane. O ancora, poi, si consente il proliferare di più o meno spontanee associazioni con scopi funzionali all'impresa. Nella complessa realtà urbana romana del periodo augusteo, tutte e tre queste modalità sono di fatto utilizzate, ma a seconda che prevalga l'una o l'altra modalità, si ottengono determinati effetti politici. Questi effetti, sono quelli che vengono discussi, in ordine a quale sia il più efficace.

L'opinione di Dionigi su questo tema è che le più ancestrali associazioni vicane godono di un profondo radicamento religioso e, anche, sono capaci di connettersi costruttivamente con l'organizzazione amministrativa. Questo preciso assetto 'razionale' è da Dionigi esemplificato dai suoi antenati e in quanto tale implicitamente caldeggiato.

Ma mentre scrive questo, quale realtà ha Dionigi sotto gli occhi da questo preciso profilo?

L'organizzazione vicana di Roma è un argomento complicato proprio perché tra le tre forme *amministrative* (delega ai proprietari, incarico a funzionari, decentramento ai *collegia*) apparentemente non si registra alcun conflitto. Tutte e tre le modalità agiscono nello stesso ambiente. Anche senza credere alla tradizione che li vogliono attivi già al tempo dei re, i *vici* come unità religiosa e amministrativa sono verosimilmente una realtà relativamente antica, di sicuro attestata già per il II sec. a.C. in alcuni precisi episodi descritti da Livio [100]. Si può naturalmente dubitare dell'espressione *vicatim* in Livio. E però, gli aspetti amministrativi non possono essere stati inventati o trasposti anacronisticamente oltre un certo punto, perché di fatto le distribuzioni di derrate in qualche modo dovevano pur avvenire ed erano, sempre di fatto, distribuzioni effettuate dall'alto in basso e attestate come decentrate. Una struttura analoga a quella vicana sarebbe stata

[100] Liv. 25.2.6-10; 39.26.5-6. Per le risalenze a Tarquinio il Superbo e al console Giunio Bruto, Lott 2004, 37-40 e Macr. *Sat.* 1.7.34-35. Inoltre le più risalenti testimonianze materiali in Tarpin 2003 risalgono comunque al II sec. a.C.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

comunque la più funzionale e semplice. Per negare la sostanza di ciò che Livio descrive, occorrerebbe un esempio contrario, che però ci manca.

La tensione tra le varie modalità di gestione amministrativa – centrale, locale privata, locale associata – si manifesta piuttosto più acuta nell'ultima età repubblicana. Un episodio emblematico è quello legato al fallimento della *lex Manilia* del 67 a.C.: il tribuno, per farsi approvare la legge che inserisca i liberti nelle 35 *tribus*, cerca di sovrapporre la votazione della legge proprio con i *Compitalia*, dove i liberti hanno un ruolo rilevante e influente. Invece di indire regolari comizi, fa votare la plebe lì dove sta, mescolata insieme ai liberti, mentre celebra la festa di rito [101]. I disordini connessi con questa decisione, spiega Cassio Dione, non si generano tra plebe e ottimati, ma proprio all'interno stesso della plebe: si spiegano con il fatto che i *Compitalia* nascono in sede separata dall'organizzazione politica ufficiale (e quindi centralizzata). Essi rivendicano un'autonomia tutta locale e 'di quartiere'. Il tribuno Manilio, in nome di una concezione 'aperta' della *res publica*, sobilla i liberti a considerarsi alla pari dei liberi cittadini, prendendo spunto dalla libertà e dal ruolo che essi già ricoprono nei riti tradizionali dei *Lares*, sicché li fa votare alla stregua dei cittadini nelle tribù, però lì dove esercitano la loro funzione publica, nel *compitum* e non nel Foro o nel comizio. Questo atteggiamento, però, che alterna e confonde il piano rituale legato alle radici comunitarie con quello politico più generale, razionale e centralizzato, non viene accettato dalla stessa plebe, che alla fine se la prende con i sostenitori del tribuno proprio per aver perseguito questa sovrapposizione di piani: segno che essa non è percepita come originaria, né legittima.

Anche se l'episodio è risalente rispetto al periodo di cui ci stiamo occupando, è però lo stesso utile per comprendere che i due piani politici, quello della realtà locale e quello della realtà associativa tribale, si manifestano come interdipendenti, ma non del tutto sovrapponibili l'uno all'altro e strutturati tra loro in modo razionale, come invece Dionigi li vorrebbe nel suo famoso passo su *vici* e tribù.

Stesso discorso vale per chi si vuole appoggiare alle realtà vicane per costruire però qualcosa di distinto e autonomo: di questa risma ad esempio sono gli *ex vicis concitati* [102] che il tribuno Clodio tenta di sobillare nel 59, radunandoli per altro in un luogo distinto (il *tribunal Aurelium*), quasi in assemblea popolare parallela e separata. Deve agire in questo modo 'separatista' e palesemente 'per bande', probabilmente proprio perché nell'ambito vicano tradizionale trova più resistenze di quante Cicerone ne ammetta. Il tentativo è comunque sempre quello di mettere in tensione i *vici* urbani con

[101] Dio. 36.42.1-2, commentato da Jehne 2013, 60.
[102] Cic. *Dom.* 54; *Sest.* 34, commentato da Mouritsen 2004, 58-59.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

la realtà politica 'centrale' (ovvero quella 'comiziale'), probabilmente anche di mescolare la composizione stessa della plebe. Se i liberti non possono far parte delle *tribus*, senz'altro possono però far parte di altre realtà associative, come appunto i *collegia* e i *compita*. Queste unità politiche alternative si generano come trans-formazione delle originarie comunità vicane, probabilmente alcuni dei loro membri fanno parte di entrambe le realtà, ma rispetto a quelle originarie comunità, queste spontanee associazioni sono (ormai) altra cosa.

Quando, in occasione dei *Compitalia*, si aggiungono artificialmente anche dei *Ludi* [103], in quel preciso punto noi possiamo osservare il reciproco toccarsi del radicamento territoriale con l'innovazione associativa. Per organizzare un *ludus* occorrono diverse sotto-associazioni, alcune anche con qualche scopo di lucro. E proprio lì si vanno ad accumulare interessi che esercitano a loro volta un'attrazione utile per delle energie che, una volta accumulate in un punto e coordinate a dovere, possono poi essere spese anche per fini non proprio religiosi e tradizionali. La polemica sui *collegia* nasce quindi proprio così, alle spalle dei *Ludi Compitalici*.

Quando Cesare, nel 49 [104], va a proibire i *collegia* spontanei, egli sostiene il tentativo di limitare le associazioni collegiali a ritrovare la loro posizione originaria: quella di associazioni locali con fine esclusivamente territoriale. E però anche innova, perché costruisce sulla loro base quel legame con la politica generale che consente il controllo pubblico di quella attività: effettua infatti il primo *recensus vicatim* [105]. Il legame tra centro amministrativo e organizzazione dislocata sul territorio piace a Dionigi, che la attribuisce addirittura a Servio Tullio, la cui fama di 'organizzatore' sfidava i secoli. Mette quindi in relazione le due tradizioni amministrative che però i suoi autori, pur con le dovute differenze tra loro, probabilmente vedevano ancora come distinte.

Sotto questo profilo, la realtà tradizionale urbana si espone a un nuovo rischio, quello dell'ingerenza della razionalità pubblica sulla consuetudine comunitaria. Non si deve dimenticare che si tratta di 'consuetudine' in senso forte: Dionigi dice che le famiglie plebee romane ancora al tempo suo espongono gli «eroi» sulla soglia delle loro case e ogni anno portano

---

[103] Nel 64 a.C.: Cic. *in Pis.* 8 e Asc. *ad loc.*

[104] Svet. *div. Iul.* 42.

[105] Caes. *Svet.* 41; 42.3; Dio. 43.2. Per le importanti considerazioni che, dai dati di questo recensus, ci consentono oggi di essere derivate in ordine a un conteggio della popolazione di Roma, Lo Cascio 1997, 3-38. L'aspetto amministrativo è inoltre spiegato in Lott 2004, 65. Moatti 2007, 132 connette poi la notizia sul *recensus* con il definirsi del *domicilium*, nei termini in cui lo conosciamo durante l'impero (*D.* 50.16.203), *per res et tabulas*, appunto non solo rilevato territorialmente, ma proprio in relazione a un preciso luogo dove sono deposte ed elevate registrazioni.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

«dolci» al tempietto di quartiere. Eppure, abbiamo visto nel contempo che le ingerenze tribunizie (e demagogiche) su simili pratiche, pur possibili, non sono tollerate dalla stessa plebe (il caso di Manilio). Per ricordare un illuminante studio di Claude Nicolet [106], *plebs urbana* e *plebs Romana* non coincidono, anche quando le persone che animano la prima nella loro parte più in vista coincidono anche con la seconda. Sono le funzioni politiche delle due agenzie, a differenziarsi. La cura dei *vici* si riconnette a radici arcaiche che l'organizzazione tribale, specie quella del periodo triumvirale e proto-augusteo, può solo vantare come memoria, ma non più nei fatti.

Con l'esaurirsi dell'età repubblicana, sempre meno le due realtà di compenetrano. Se l'ultimo Cicerone, ancora nel 43, fa in tempo ad attestare la crisi delle antiche tribù di Servio Tullio, ridotte ad un associazionismo più o meno coatto, a servizio delle famiglie emergenti, o dei tribuni [107]. Egli interpreta l'amarezza del cittadino romano di fronte al contrasto tra l'appartenenza formale ad una *tribus* – ogni *civis* ne è formalmente incluso – e la autoreferenzialità dell'istituzione-*tribus* che si piega al *patronus* più per il servilismo dei suoi dirigenti organizzativi che non per una qualche decisione partecipata dei suoi effettivi membri. La *plebs urbana quinque et triginta tribuum* non è più un consesso autenticamente territoriale, ma già in età triumvirale comincia a diventare una camera compensativa delle influenze, da cui discendono rispettivi impegni privatistici al sostegno della egemonia del momento. Il legame con il territorio e la sua obiettiva stratificazione è pressoché perduto: possono allora insistere benissimo tutte e 35 su Roma, circostanza che invece era addirittura inconcepibile in età mediorepubblicana, che distingue rigidamente *rustici* e *urbani*, ἀγροίκοι e πολιτικοί.

Nei *compita*, però, la situazione è ancora diversa che nelle *tribus*. Le locali festività vicane si continuano a tenere ogni anno pressoché intatte, come Dionigi le vede e le descrive. In più, Cesare pare anche aver dato stabilità e permanenza alla funzione amministrativa dei *vici*, facendo ricadere l'onere del *recensus* sui *domini insularum*, i quali sono il vero pezzo forte della località vicana. E tuttavia, con Augusto anche questo residuale localismo, se non viene meno, per lo meno rischia di vedere invertito il suo senso.

---

[106] Nicolet 1985, 799-839. Il *civis* è *urbanus* perché vive la sua realtà vicana in città, ma è *Romanus* perché vota in una *tribus*, che per altro potrebbe anche essere rustica. Il punto è proprio che, in età triumvirale e augustea, i confini tra le due realtà si fanno labili al punto da scomparire e mesolarsi rispetto all'azione dei demagoghi plebei, come il Lucio Antonio patrono delle 35 *tribus* così bene spiegato da Nicolet. Ma la controparte dello stesso discorso è che, dal punto di vista del singolo plebeo, questa nuova deriva dell'organizzazione civica, alla lunga, proprio quando diventa più razionalmente controllata dalla sfera pubblica, tanto più si sradica dalle tradizioni avite, che sono quelle vicane.

[107] Cic. *Phil.* 6.12.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Perché quando Augusto interviene sui *compita*, finisce piuttosto per portare a termine l'opera di sradicamento già cominciata con i grandi tribuni repubblicani: Manilio, Clodio, Lucio Antonio. Augusto infatti interferisce sulle pratiche religiose della plebe, anche quelle dei Lari, interviene sulla stessa composizione sociale dei *vici* ponendovi a capo uomini di sua fiducia e affianca ai tradizionali *Compitalia* i corrispondenti *Augustalia*, che si svolgono pressoché negli stessi luoghi. Una volta re-indirizzato l'associazionismo spontaneo che già residualmente si annidava tra le maglie del localismo urbano, Cesare almeno lasciava poi i riti ancestrali lì dov'erano. Anzi, probabilmente riusciva anche a cogliere la positiva funzione culturale della permanenza rispetto all'innovazione, come ulteriore veicolo del consenso politico verso il basso. L'antiquario Varrone è in questo il vero *maître à penser* della cultura cesariana. Si verifica, con Cesare, una gestione che cammina su due gambe: dirigismo razionale, radicamento comunitario.

Augusto invece ambisce a compiere una rimodulazione integrata della vita del suo popolo, pubblica e privata, centrata e decentrata insieme. Ma una conseguenza di questa intenzione è che essa assume atteggiamenti piuttosto invasivi delle ataviche tradizioni urbane romane. Gli *Augustalia* vengono presentati come una improbabile replica dei *Compitalia*, in data diversa e raddoppiati (se non addirittura triplicati). Non si svolgeranno più alla fine di dicembre, periodo politicamente assai 'caldo' del calendario romano, ma si terranno due (o forse tre) volte l'anno: a maggio (ben lontani dalle elezioni e sovrapposti al culto, centralizzato, dei *Lares Urbis*) e alle calende di agosto, giorno scelto per venerare il *genius Augusti*[108]. È infatti questa, la vera novità: che accanto ai *Lares* vicani, ogni cittadino sarà indotto a portare i suoi «dolci», insieme, anche ai piedi di una statua raffigurante l'imperatore. Una vera blasfemia, se si pensa che i *Lares* sono divinità connesse ai defunti e che ogni famiglia deve avere il suo, mentre Augusto non è certo tra questi, ed è unico per tutti. La notizia va letta in senso antropologico: le persone che vivono in un *vicus* romano credono, almeno in via di principio, che gli 'spiriti' di coloro che erano vissuti in quei luoghi nei tempi più antichi continuassero a proteggere coloro che vi abitavano dopo. I *Lares* vengono venerati perché le persone pensano che quelli 'vivano lì' con loro. Con il gesto di lasciare imporre il suo *genius* all'adorazione di tutti i *vici*, più volte l'anno Augusto comunica ai suoi concittadini che i luoghi

[108] Ovid. *Fast.* 5.129; 147-148; Svet. *Aug.* 31.4; Hor. *Carm.* 5.4.39. La data del primo di agosto è nota per via epigrafica *CIL* VI 282; 283; 128, con Augusto identificato in altre divinità, nello specifico qui Mercurio, o anche la femminile (e plebea) Diana. Il primo di sestile (agosto) è anche il *dies Victoriae*, in cui formalmente Augusto sottomette l'Egitto: Degrassi 1942, *Inscr. Ital.* 13.2.489-490.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

non devono sentirsi protetti dagli spiriti degli antenati, più di quanto non lo siano grazie alla vigile sollecitudine del *princeps*. Può essere che il gesto di associare il *genius Augusti* ai *Lares* fosse in alcuni casi spontaneo, da parte di un popolo appena uscito da 60 anni di guerre fratricide. E tuttavia, non va sottovalutato che i *Lares* sono plurimi spiriti ctonii, mentre Augusto è unico e ancora in vita. Chi compie una scelta spontanea del genere, per lo meno, non comprende più altrettanto a pieno il significato dell'onorare i defunti eroi che proteggevano quei luoghi da centinaia di anni. Inoltre, c'è l'elemento della località. I *vici* sono comunità territoriali distinte, anche piuttosto 'appartate' rispetto all'amministrazione centrale, anche quando non la negano. Ora però, l'introduzione del *genius* unico per tutti i *vici*, sconvolge l'atavica consuetudine di avere ognuno il suo *Lar* distinto. Abbatte quella parete di rispetto del localismo religioso che persino Cesare aveva mantenuto, in nome di un'integrazione di fatto accentrata, sincretistica e in definitiva cosmopolitica tra le costumanze romane. Ameni e pregiati, ma anche stilizzati e conformi tempietti di marmo vanno a sostituire le antiche e ben differenziate e diversamente effigiate are di legno degli antenati romani. Questi nuovi templi sono inoltre corredati, tra l'altro, di notevoli contaminazioni ellenistiche. Soli volanti e Vittorie scudate [109] non sono certo in linea con i culti inferi laziali: la memoria degli eroi vicani [110] viene piuttosto sottratta ed elusa che non rievocata dalle nuove strutture. La conseguenza è che il culto eroico più autentico ed ancestrale viene risospinto tutt'al più nel privato della casa [111] e la comunità si trasforma in una integrata funzione ed espressione di una struttura socializzata e gerarchizzata.

---

[109] L'*Altare del Belvedere* è l'esempio più illuminante di questo nuovo modo 'forzoso' di concepire il culto degli antenati, anche se questo importante monumento probabilmente non è destinato a un *compitum*, Buxton 2014, 91-111 part. 104-106, che discute l'ampia bibliografia. Più probabile lo fosse l'altare del *Vicus Sandalarius* (gli dèi sono raffigurati stanti, con *situla* e *patula*). Tuttavia, a prescindere dal culto raffigurato, è proprio l'atteggiamento sacrificale che è indice di un cambiamento, dove si induce l'identificazione del sacrificante con quello del personaggio raffigurato. Al contrario, il più tradizionale *Lar ludens*, raffigurato armato o danzante, induce lo spettatore a non concepire l'atto sacrificale come ufficio dovuto, ma a identificarsi con la condizione umana retrostante al sacrificio, che consta nel sentirsi protetti dal nume, o festanti con esso. L'immagine augustea, invece, con una divinità raffigurata spesso alta e lontana e vari personaggi che la pregano, tende a rispecchiare, figurato, il gesto obbediente di chi sacrifica, svuotandolo così del contenuto immaginifico: la finestra sulla dimensione divina diventa uno specchio.

[110] Raffigurato in posa festosa e danzante, come racconta un frammento di Nevio (fr. 99).

[111] Lo ritroviamo infatti ad adornare i sacelli delle case pompeiane, dove piuttosto che le apoteosi dei Cesari torniamo a vedere i fauni danzanti.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Quando poi, oltre a stravolgere il rito vicano Augusto, dopo decenni in cui non si erano più tenuti, rifonda i *Ludi Compitalicii* [112], torna di fatto, contro le disposizioni di Cesare, ad ammettere l'esistenza di *collegia* che se ne occupino. Si tratta però, a questo punto, di associazioni nate sotto la sua oculata egida, orientate dai più facoltosi membri della nuova *plebs Romana*, che è ormai identificata con la *plebs urbana*, senza localistiche soluzioni di continuità. Del resto, dei *Ludi Compitalici* già di per sé non tradizionali, per altro compiuti al primo di agosto per celebrare il suo personale *genius*, che cosa potevano mantenere delle ataviche tradizioni vicane? Persino Ovidio se ne meraviglia: «Mille sono i *Lares* della città e il Genio che ce li ha recati, ben tre volte si venerano gli dèi del *vicus*. Come sarebbe, tre volte?! È Augusto che detta legge alla canzone» [113]. Quando Ovidio dice che gli dèi del *vicus* si venerano tre volte, non sta contraddicendo Svetonio che fissa solo due ricorrenze. Con un paradosso, sta suggerendo al lettore la riflessione che il numero di volte (come anche i tempi) le decide Augusto, non più la tradizione.

Bisogna inoltre anche prendere nella dovuta considerazione che, se non in ambito urbano, senz'altro già in quello laziale, libere associazioni cultuali dedicate ad Augusto sono attestate per via epigrafica già a partire dal 12 a.C. [114]. Con l'introduzione del culto al *genius Augusti* tra i culti vicani di Roma, si istaura quindi un parallelo con queste *altre* associazioni religiose locali, già esistenti. Dopo la morte di Augusto, come già nelle altre città dell'impero [115], si istaura anche a Roma una forma di culto imperiale separato, per altro con funzioni distinte dalle altre città, perché i *sodales augustales* romani sono un *corpus* esclusivamente senatorio, adibito a raddoppiare a Roma i culti per la *gens Iulia*, riadattando quelli già attivi a *Bovillae* [116] e a compiere specifici *Ludi* [117], distinti da quelli in uso presso i *vici*.

---

[112] Svet. *Aug.* 21.

[113] Ovid. *Fast.* 5.144-148: *mille Lares Geniumque ducis, qui tradidit illos, / Urbs habet, et vici numina terna colunt. / quo feror? Augustus mensis mihi carminis huius /ius dabit.*

[114] *CIL* XI 3200 da Nepi è datata *Caesari divi Augusto … cos. XI*, quindi 12 a.C. Tuttavia, si veda anche quella analoga, per quanto non datata, *CIL* XIV 2416 da *Bovillae*.

[115] *CIL* XII 4333 del 2 a.C. da *Narbo Martius* contiene la più efficace descrizione del *collegium Augustale* nella sua variante plebea (i membri erano prevalentemente liberti) e provinciale.

[116] Sono attestate relazioni tra la *gens Iulia* e *Bovillae*, secondo la leggenda luogo fondato da Enea e rifugio degli esuli di Alba Longa dopo la distruzione della città da parte di Tullo Ostilio, nel cui sito è stata poi ritrovata *ILLRP* 270, iscrizione probabilmente risalente al II sec. a.C. che riporta esplicitamente il legame tra la *gens Iulia* e il culto di Vediovis (su cui Gell. 5.12) praticato in questa città. Ciò nonostante, si è a lungo discusso se tale culto gentilizio sia davvero specifico e risalente, come anche se sia identificabile con Giove o non piuttosto con Apollo. Ragguaglio sulla complicata questione in Badian 2009, 11-22.

[117] Le contingenze della costituzione a Roma dei *sodales Augustales* a partire dal 15 d.C. è descritta con qualche dettaglio da Tacito *Ann.* 1.15; 54 e Dio. 56.42. Nessuno

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Dopo il 14 d.C., quindi, il culto di Augusto pare allontanato dal controllo dei *vicomagistri* e riaffidato ad un coordinamento superiore dei magistrati urbani e del senato, diventando culto ufficialmente calendarizzato, come dice Tacito: *fastis additis*. Da quel momento ciò che si celebra nei *vici*, lungi dall'essere il vestigio di una cultura locale, diventa vera e propria parte subordinata (almeno in senso simbolico) di un effettivo culto di Stato.

Non è tuttavia ancora così la situazione mentre Augusto è in vita. Affidare il culto del genio imperiale ai *vicomagistri*, senza costruire per essi alcun coordinamento senatoriale o magistratuale, significa sollecitare (o imporre) un diretto consenso plebeo – presso i proprietari urbani prima di tutto – nel culto del *genius*, sovrapponendo quest'ultimo a una delle celebrazioni più tradizionalmente sentite dalla plebe, quella per gli eroi locali defunti, parificando di fatto l'imperatore a quegli eroi.

Piuttosto, la rimodulazione del culto imperiale come culto senatorio che avviene nel 14 d.C. adombra che quel progetto di affermazione localistica del culto imperiale poteva tornare pericoloso, nel momento in cui l'opera del divinizzato imperatore, una volta defunto, poteva essere confrontata con quella del subentrato successore, qualora si riscoprisse quest'ultimo più umano che divino. Il progetto augusteo, invece, era probabilmente quello di creare un legame religioso tra base e vertice che potesse diramare le valorialità augustee anche nel popolino e, per converso, impedire uno strutturarsi ulteriore della plebe dal piano religioso a quello politico: si trattava insomma di appropriarsi, tramite l'omologazione del culto, delle variegate forme associative plebee.

Tutto questo, però, Dionigi pare ignorarlo. Egli non discute alcuna intrusione sull'atavico disporsi della religiosità romana vicana, che descrive così come a lui pare attuale. L'imposizione del *genius* imperiale va invece a tradire proprio quella religiosità e proprio mentre ne legittima la permanenza, la condiziona a fattezze del tutto nuove. La riforma augustea dei *compita*, con la omologazione dei culti vicani e l'imposizione del *genius* imperiale tra essi, è di fatto uno schiaffo alla cultualità locale. Dionigi si fa allora, consapevole o meno che ne sia, scrittore della resistenza culturale arcaica: «Quello che io ammiro nella religione locale (dei Romani) è che ancora sacrificano agli dèi su altari di legno, con calici e vasi di terracotta […]» [118]. L'*Altare del Belvedere*, anche se non pare effettivamente un altare

dei due nomina esplicitamente dei *seviri*, che rimangono attestati solo per via epigrafica, lasciando il dubbio che in origine, almeno a Roma, al posto dei *seviri* fungessero in un primo momento la stessa Livia, poi i tribuni plebei, poi altri magistrati curuli, Rüpke 2005, 23-24; Linderski 2007, 179-183; Tortorella 1992, 81-104; Degrassi 1942, 17-22.

[118] *AR* 2.23.5.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

vicano, lascia comunque intravedere, nelle sue immagini, una contraddizione del senso del progetto culturale di Dionigi, conosca o meno egli la Roma degli *Augustalia*. Chi legge l'*Archeologia Romana* in età augustea, non poteva non rendersi conto di tale contraddizione.

Tacito [119] riporta che Augusto è dubbioso persino lui sulla legittimità dei *Ludi Augustales*, che ha imposto nei *vici*. Tuttavia, dice l'autore, Augusto *indulserat* alle pressioni di Mecenate. Questa informazione su Mecenate, che in quanto voce potrebbe anche essere falsa, può essere argomentata. Nell'immaginario collettivo romano Mecenate è l'ideologo dell'ellenizzazione della cultura romana. I conservatori tendevano a vedere un suggerimento di Mecenate ovunque ci fosse monarchia assoluta e stilizzazione cultuale ellenistica [120]. La massima attestazione di questa lettura 'bipolare' del regno augusteo ci è testimoniata dal Libro 52 di Cassio Dione, dove entrambi i personaggi di Agrippa e Mecenate – quelli che la tradizione rivelava come gli unici amici di Augusto [121] – sono fittizi e l'obiettivo del *pamphlet* è proprio il discredito di entrambi gli estremi [122].

Al di là delle personificazioni letterarie, tuttavia, la dialettica tra chi considera come più costruttiva una relazione debole e contingente tra centro e *vici*, come ad esempio l'aveva concepita Cesare e chi, al contrario, la vuole più integrata e funzionale, con i *vici* trasformati in parte di uno schema amministrativo omologato e gerarchizzato, si verifica proprio in questa pagina dionigiana *AR* 4.14-15. La pagina pretende dal lettore che egli, una volta letta, verifichi di persona quanto della tradizione 'varroniana' ancora si pratichi nella 'nuova' Roma, a prescindere dalle riforme più o meno in atto. Il lettore è sollecitato ad andare a vedere che cos'è, nei fatti, la cultualità romana. Dionigi ci mostra i plebei romani come altrove non abbiamo occa-

---

[119] Tac. *Ann.* 1.54.2. Quelli però che Tacito chiama *Ludi Augustales* in realtà non potevano che essere quelli tenuti *vicatim*, perché l'autore latino ha già affermato che i 'veri' *Ludi Augustales* non sono *vicatim*, ma si tengono centralizzati, la prima volta solo dopo la morte di Augusto.

[120] Discendente dellanobile famiglia etrusca dei Cilnii, che nel IV sec. a.C. aveva aspirato alla riviviscenza della monarchia etrusca ad Arezzo (Liv. 10.3), ostentava la sua discendenza per difendere le sue posizioni assolutiste, come confermato anche da Hor. *Od.* 1.1.1.

[121] Svet. *Aug.* 66.

[122] Sulla monarchia 'filosofica' in Cassio Dione, Adler 2012, 477-520; Kuhlmann 2010, 432-441; Gowing 1992, 26 n. 18; Manuwald 1979, 8-26. Cassio Dione adatta il dibattito al tempo in cui lo trascrive, ma la tematica del confronto Mecenate-Agrippa appare troppo 'tipologica' per essere, insieme, frutto della fantasia immaginativa del solo Dione e, anche, ambire ad essere spacciata per verità storica. L'unico modo in cui lo scrittore può farla passare per 'storia', è quello di riferirsi a una tradizione su di essa precedente al suo racconto, proprio come l'apologo erodoteo (Hdt. 3.80-82), che non può essere un'invenzione di Erodoto, ma deve avere una tradizione dietro di sé.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

sione di vederli: ce li mostra nella loro veste contestualmente comunitaria, forse persino pre-politica, dove esistono dèi comuni, per venerare i quali non sono previsti patroni o *collegia*, ma i singoli abitanti mettono ognuno il suo obolo, ogni madre di famiglia porta il suo dolce.

Il grado tendenzioso, forse addirittura provocatorio di pagine come queste, va ovviamente misurato e calibrato. Non si può pretendere che Dionigi stia semplicemente 'copiando' gli annalisti e gli antiquari romani, perché altrimenti non insisterebbe tanto sulla retorica dell'«ai miei tempi» ἐν τοῖς καθ᾽ ἡμᾶς. Come minimo, egli rivendica una corrispondenza di contenuto tra passato e presente. Attuale, è per lo meno la rivendicazione. Questo implica però che il contesto in cui tale rivendicazione si attiva è capace, al momento della verifica, di una tensione che si può spiegare nei termini: tradizione *vs.* innovazione [123]. Dionigi scrive un testo – prima o dopo il 7, non è poi nemmeno così importante – che mette in grado il lettore suo contemporaneo, quando nel 6 o nel 5 a.C. gira per i 'quartieri' di Roma, di vedere *in che misura* la situazione è diversa da quella che quel testo dice. L'emergere delle eventuali contraddizioni con la situazione descritta, in realtà, non solo non scredita, ma anzi valorizza il testo dionigiano e lo motiva con la consapevolezza del passato che è in grado di suscitare. Dionigi dice: «ai miei tempi» la religione era ancora praticata in questo modo, *questo* era ciò che si può ritenere 'ammirevole' della cultura romana, che deriva direttamente dagli antenati. Ma anche solo quando Dionigi dice così, la domanda sottintesa che il lettore è chiamato a farsi subito è: e *adesso*?

Quindi, se il testo dionigiano è 'attuale' prima del 7, diventa ancora più 'attuale' soprattutto *dopo* il 7 a.C., ovvero quando il lettore gira per le strade e vede in che modo e sulla base di quali interessi quella atavica realtà è in via di manipolazione.

Fa piuttosto specie che la cittadinanza potesse indifferentemente adorare il proprio atavico *Lar* e poi, con quello stesso afflato religioso, potesse operare sacrifici sia al *genius* di un Augusto ancora in vita, di cui i più anziani ancora dovevano ricordare i non proprio 'costituzionali' esordi, sia a quello del suo defunto padre adottivo. Un certo qual margine di rilassamento sincretistico è necessario considerarlo, se si vuole tenere insieme il culto del dio vicano descritto da Dionigi e quello del *genius Augusti*. E in realtà, abbiamo già visto che anche alcune manifestazioni dei culti ellenistici (Marte Ultore, piuttosto che Minerva Calcidica) e alcuni ricorsi a una fantasiosa mitologia – a proposito: la lotta tra Eracle e Apollo che si scorge in un fregio a noi rimasto del tempio di Marte Ultore, che mito è? – fanno problema in questo senso, forse ancora più di quelli egizi o asiatici che,

[123] Galinski 1996, 363-370 ha perfettamente inquadrato questo tema.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

contestati o meno che fossero, erano riservati a una parte appena ristretta e marginale di cittadinanza immigrata, la quale probabilmente li preferiva inizialmente solo per ragioni etniche (avverrà lo stesso con ebrei e cristiani). Il passaggio dalla maestà di Giove Ottimo Massimo a quella di Apollo Palatino non deve essere dato per scontato. Ma proprio perché non abbiamo molte testimonianze che ci indichino il gradimento e la modalità di recezione reale di questi passaggi sulla mentalità delle persone che vi partecipano, tanto più è preziosa la testimonianza di Dionigi perché ci offre, in definitiva, una descrizione della plebe romana, che secondo lui è ancora in contesto. Per contraddire che la religiosità della plebe romana sia davvero quella che l'autore greco descrive, il ricorso alle pompose vestigia materiali d'età augustea non è di molto aiuto, perché quando Dionigi rileva gli altari di legno e le caraffe di terracotta non sta negando le are di marmo: soltanto, esprime una testimonianza di 'scollamento' tra quelle vestigia e la città di marmo. Si compiace, piuttosto, che i re successivi a Romolo avevano cambiato molto poco di quei primitivi costumi: Augusto non poteva dire altrettanto.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

7.
Dionigi e la storiografia d'età augustea

L'analisi da noi condotta fin qui sui legami tra l'opera di Dionigi e alcune riflessioni d'argomento politico praticate a quello che è il suo tempo, conduce a renderci consapevoli del fatto che, tra i lettori moderni, si corre il rischio di una confusione di fondo su cosa possiamo oggettivamente aspettarci dall'ambiente intellettuale d'età augustea. L'approccio comunicativo normalmente praticato dagli intellettuali di questo periodo, infatti, obbliga il lettore moderno a un notevole sforzo di riposizionamento interpretativo su alcune questioni rilevanti, tra cui una riguarda cosa sia dato intendere per 'studio' della realtà politica, una volta che Dionigi connette l'opera dello storico a quella di scrivere dei «discorsi politici» λόγοι πολιτικοί [1].

Come già Germaine Aujac ed Emilio Gabba [2] hanno osservato, Dionigi spiega in modo esplicito e dettagliato che i λόγοι che chiama πολιτικοί sono tali, applicati anche alla materia storica, nello stesso senso di Lisia e Isocrate (e gli altri retori di IV sec. a.C.).

Ma assumere in forma così esplicita questo concetto mette i moderni di fronte a una certa ambiguità: da un lato, infatti, Dionigi dice testualmente che bisogna fare μίμησις su Lisia e Isocrate che non sia soltanto ripetizione di schemi formali, ma che la μίμησις stessa si ispiri anche al messaggio profondo, impegnato a costruire una «città felice» εὐδαίμων πόλις [3]. Dall'altro

---

[1] *Pomp.* 1.8-9; *de Thuc.* 2; 27; 53; 54.

[2] *AR* 1.1.1, secondo Gabba diverso da 1.3.2; *de Is.* 1.4; *de Lys.* 16.1-3. Gabba 1991, 33; Aujac, 1978, 175-176.

[3] Egli stesso così si rivolge a Pompeo Gemino (*Pomp.* 1.2): «Un'informazione chiara per tutti: quanti offrono la loro riflessione perché in comune se ne condividano i vantaggi, quelli sono gli uomini capaci di raddrizzare le nostre vite e i nostri pensieri. Ti dico questo perché, per Zeus!, ne sono convinto e nutro fiducia di non dire nulla di nuovo, o di contraddittorio. È qualcosa che vale ugualmente per tutti». Quando loda Isocrate (*de Is.* 1) dice così: «Usava la sua conoscenza per il bene della città, per la quale spese la sua vita». E ancora (*de Is.* 7): «Si appellava al raziocinio (εὔνοιαν) dei Greci perché potesse dimorare in città, affinché essi ritenessero quello la parte più importante della felicità». Di Lisia

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

lato, però, siccome Lisia e Isocrate sono autori, per Dionigi, troppo antichi per basare su di essi un *autentico* progetto politico valido ancora per il I sec. a.C., si è tentati comunque di ritenere che Dionigi non volesse fare *veramente* quello che dice, ma volesse in realtà solo riecheggiare, con qualche nostalgia, un certo passato culturale, da condividere in un circolo riservato di intellettuali. Questo giudizio si fonda, ovviamente, sull'evidenza di differenze incolmabili con la realtà politica di Lisia e Isocrate.

Eppure, nel corso del presente libro abbiamo evidenziato che un 'impegno politico' di Dionigi su questioni che di fatto investono anche il suo tempo, è riscontrabile. Non viene espresso in modo esplicito e dichiarato, però la scelta delle tematiche, le domande sulla civiltà romana cui si tenta di dare risposta, le riflessioni sulla religione indicano un interesse concreto e non solo una rievocazione. Questo, nonostante i più recenti studi abbiano insistito sugli aspetti più 'retorici' dell'opera dionigiana. Questi ultimi non vanno certo negati o ritrattati, ma si è mostrato che essi non sono comunque incompatibili con una attenzione alla effettiva realtà sociale che Dionigi incontra intorno a lui. Rispetto alla realtà concreta il 'classicismo' si posiziona solo come uno strumento razionale, per approcciare i nessi contemporanei alla luce di una precisa assiologia. Di questo aspetto abbiamo già parlato a lungo nelle pagine precedenti e qui non ci ritorneremo.

Vogliamo invece in questa sede tentare una ulteriore operazione. Intendiamo collocare l'opera di Dionigi nell'insieme delle opere storiche che, in un periodo non troppo lontano da lui, ci risulta vengano composte e illustrare che, al di là dell'adesione ai «canoni» della Grecia di IV secolo le opere storiche scritte in età tardo-repubblicana e augustea potevano, nel loro insieme, effettivamente veicolare, *attraverso* le spoglie della narrazione e *nonostante* il riecheggiamento di stilemi retorici codificati e fonti, alcuni commenti alla realtà politica vigente.

Faremo questo per due motivi. Da un lato, per dimostrare che l'attenzione politologica di Dionigi non è un caso isolato e che quindi, da questo punto di vista, il legame tra 'storia' e 'retorica' in età augustea va forse rivisitato in una nuova chiave, più attenta ai riferimenti concreti. Dall'altro per impostare un discorso più ampio sugli ambienti intellettuali augustei. Almeno gli storiografi necessitano probabilmente di essere ulteriormente riscattati da un troppo passivo accademismo compilatorio.

L'intento di quest'ultimo capitolo è forse troppo ambizioso come conclusione di un libro tutto incentrato su uno storico solo e meriterebbe, pro-

---

invece dice (*de Lys.* 16): «In tribunale, in assemblea, nelle dimostrazioni e nei panegirici, insomma in ogni occasione era sempre il più bravo: soprattutto in tribunale». Ricordiamo ancora Gabba 1996, 33 n. 3, il più esplicito in questo senso e anche Wiater 2011, 352-360.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

babilmente, una più estesa trattazione a parte. Tuttavia, si è ritenuto né impossibile né inutile formulare almeno alcuni tratti fondamentali di un discorso più ampio, perché da tali elementi quello che, nel nostro titolo, abbiamo definito il 'politologo' Dionigi potrà giovare di una collocazione migliore. Tratteremo per ultimi Livio e Diodoro, data la maggiore rilevanza delle loro opere.

7.1. Incontri tra intellettuali come luogo di mediazione politica

Nella Roma augustea si attestano alcuni 'spazi sociali' definiti in cui si addensano, tra gli altri intellettuali, anche gli studiosi di storia, antica e contemporanea agli eventi. Occorre ammettere che non abbiamo una terminologia adeguatamente precisa per descriverli. Nel V-IV sec. a.C. il termine σχολή indica una non meglio definita «attività da tempo libero» [4], dove la discussione prende la parte principale e non manca l'accezione di una libera docenza di un maestro [5]. Questa attività non è molto diversa da quella che sottintende anche Dionigi nei trattati retorici. Ciò nonostante, nel I sec. a.C. il termine viene associato anche a situazioni differenti, come un''aula' formale tenuta da un *grammaticus* o da un *rhetor* a beneficio di giovani discenti [6] inesperti, o può inoltre anche avere accezioni alquanto lontane dal mondo dell'insegnamento [7]. Questo scoraggia in effetti un im-

[4] Ad esempio Plat. *Leg.* 12.961b; *Phaed.* 66d; Dem. *Chers.* 8.53. Il retore tardo Eliano (Var. *Hist.* 3.19) riporta senza dubbio un racconto tradizionale, in cui il vecchio Platone e il giovane Aristotele sono descritti mentre discutono insieme all'aperto, davanti ai passanti.

[5] Sempre in Platone, a *Prot.* 314d l'attività del sofista che i suoi discepoli vanno a trovare, è definita σχολή, però non è legata a un luogo preciso: lo schiavo del maestro manda via i discepoli da casa sua, dicendo loro «Ma ci sentite? Oggi con lui niente σχολή» οὐκ ἀκηκόατε ὅτι οὐ σχολὴ αὐτῷ, dove il termine va interpretato come libera sequela del maestro. Oppure, in Arist. *Pol.* 1323b il termine indica una più generica 'lezione': ἑτέρας γάρ ἐστιν ἔργον σχολῆς, come anche in Plut. *de Recta* 37c: τὴν γενομένην μοι σχολὴν περὶ τοῦ ἀκούειν, ὦ Νικάνδρε, ἀπέσταλκά σοι. Nei confronti di Plutarco, Nicandro ha lo stesso rapporto che c'è tra Pompeo Gemino e Dionigi.

[6] Ad esempio allude a questa attività Cicerone in Cic. *de Or.* 1.102 e con sarcasmo *in Pis.* 16; 25. La versione greca del concetto è in Diod. 10.29, dove la σχολή è proprio un'aula fisica, dove il maestro insegna ai ragazzi. Non diversamente per lo studio della retorica, l'apprendistato dell'adolescente avviene attraverso un didatta professionale: Plin. *Ep.* 3.3; Quint. *Inst.* 2.2.3.

[7] Tralasciamo in questa sede anche l'accezione 'corporativa' del termine, rilevata in molte iscrizioni collegiali imperiali, su cui Goffaux 2011, 47-67.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

piego di questa parola per il contesto di cui ci occupiamo, anche se la rosa di termini che poi di fatto si riscontrano nei testi per definire questo genere di 'incontri' si riconduce comunque a una situazione didattica, sia pur più avanzata di una comune aula scolastica [8].

Nel I sec. a.C. sono diversi i luoghi pubblici in cui gli intellettuali si incontrano per discutere, di solito sono biblioteche come quella di Alessandria, di Pergamo, o quella guidata da Asinio Pollione sul Palatino [9]. Le attività svolte in questi luoghi non sono molto diverse da libere discussioni di studiosi e si differenziano dalla più comune lezione scolastica per lo più solo in ragione della maggiore o minore capacità di approfondimento degli interlocutori che circondano il maestro. Talvolta tra essi emerge una maggiore 'parità', talaltra invece si segnala una figura magisteriale rispetto alle altre, ma il contesto di fondo è più o meno omogeneo in entrambi i casi: si leggono dei testi e li si commenta [10]. La 'lezione' e la 'discussione' non sono concepite da chi le pratica come due attività diverse, ma piuttosto come due livelli diversi all'interno della stessa attività. Tale situazione comincerà a irrigidirsi soltanto verso la fine del II sec. d.C. [11].

---

[8] Termini utilizzati ad esempio da Filostrato sono φροντιστήριον (*VS* 509), διατριβή (*VS* 529) διδασκαλείον (*VS* 555): gli stessi antichi rimangono ambigui su questa modalità di incontri, perché per loro prioritaria è la persona che tiene i circoli, non la situazione d'ambiente. Per dire che qualcuno frequenta una scuola basta dire (*VS* 516) «seguiva i retori» ἐφοίτησε δὲ τοὺς ῥητορικοὺς … Per dire che qualcuno apre una scuola (ad esempio) a Clazomene, basta dire (*id. loc.*) «impartiva lezioni a quelli di Clazomene» ἐμπαιδεύσοι Κλαζομένοις.

[9] In particolare a proposito di Pollione, sappiamo che egli introduce a Roma la consuetudine delle *recitationes* delle proprie opere proprio nell'Atrio della Biblioteca, a cui sono ammessi gruppi ristretti di *amici*. Uno di loro è il poeta Orazio, che ricorda tali eventi, Hor. 1.4.73-74. Nella Biblioteca di Alessandria si tengono sfide poetiche tra vari autori, Vitr. 7 *praef.* 4-7. Strabone (17.1.8) sostiene che i φιλόλογοι ἄνδρες passano le loro giornate al Museo di Alessandria condividendo l'intera vita di studio. Per altri riferimenti, Too 2010, 221, il quale afferma: «library in antiquity reconfigures social and political relations», proprio il contesto che stiamo attribuendo a Dionigi.

[10] Aulo Gellio (*NA* 20.1.1-3) racconta di come la *area Palatina* consiste in una apposita sala del palazzo, dove la *salutatio principis* è la norma tutte le mattine, dopodiché è consentito agli studiosi di frequentarsi liberamente. Il *philosophus* Favorino e il *iureconsultus* Sesto Cecilio si incontrano così, prima di cominciare la discettazione sulle XII Tavole, *multisque aliis praesentibus*. Il retore Filostrato (*VS* 564) per indicare gli allievi usa il verbo φοιτεῖν, che significa «seguire, accompagnare», a segnalare che ancora nel II sec. d.C. il maestro e gli allievi si 'incontrano' fisicamente e liberamente si scambiano informazioni. Racconta che Erode Attico chiama il suo circolo Κλεψύδριον (Phil. *VS* 585 c. 10), perché usano mangiare insieme nel tempo prestabilito da una clessidra. I suoi allievi vengono riconosciuti dall'esterno come γνώριμοι, «conoscenti», Phil. *VS* 578 c. 8.

[11] Solo a partire dalla seconda metà del II sec. d.C. luoghi come Antiochia, Beirut e, ovviamente, Atene disporranno di luoghi ufficialmente deputati alla formazione e allo studio. Per Beirut, Liebs, *CAH* 14 (2000), 252-253. Per Atene, Watts 2006, 29-30. La novità

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Dell'Accademia del I sec. a.C. abbiamo il racconto che Plutarco fornisce a proposito del soggiorno ad Atene del giovane Cicerone (presumibilmente nel 79 a.C.) e di Lucullo, oltre alla testimonianza dello stesso oratore romano [12]. Antioco di Ascalona, che dirige la scuola in quel periodo, si intrattiene liberamente con i suoi studenti, tra i quali spiccano romani di rango [13]. La parola che usa Plutarco per descrivere la frequentazione dei maestri orientali da parte di Cicerone è συνεσχόλεσεν [14], o anche καταζῆν [15], termine legato alla convivenza. Ad Atene Lucullo tiene sempre aperto il portico della sua casa, gli studiosi vi accedono e tutti i giorni si mettono a discutere con lui, passeggiando. Lo chiamano «l'albergo delle Muse» Μουσῶν καταγώγιον [16].

I partecipanti a questi 'incontri' vengono chiamati σοφισταί [17] già in epoca augustea. Rispetto ai loro antenati di V-IV sec. a.C., hanno maturato la differenza che basano le loro discussioni quasi esclusivamente sulla lettura e interpretazione di testi scritti [18], o su recitazioni aperte ad amici e allievi, più o meno selezionati in base alla competenza: abbiamo già citato gli esempi di Asinio Pollione ed Erode Attico.

Non bisogna d'altra parte nemmeno lasciarsi tentare a immaginare tali personaggi come dei 'topi da biblioteca'. Bisogna tener presente, infatti,

---

che viene introdotta a partire dal tardo II sec. d.C. rispetto alle 'scuole' precedenti è che i senati municipali cominciano a destinare cospicue somme 'pubbliche' a vere e proprie cattedre di insegnamento. Questo elemento rende a sua volta più formale e organizzato il corso di studi. La prima attestazione di ciò risale comunque non prima di Antonino Pio, *HA Ant.* 11.3, cf. Watts 2006, 33.

[12] Plut. *Cic.* 4; Luc. 42; Cic. *Fin.* 5.1-8; *Acad.* 1.13; 2.98; 2.113; *Tusc.* 5.22-23.

[13] Plut. *Luc.* 42.3.

[14] Plut. *Cic.* 4.5.

[15] Plut. *Cic.* 4.3.

[16] Plut. *Luc.* 42.3.

[17] Strabone (13.4.3) riporta come σοφιστής Dionigi l'Attico, ματηθής («allievo») di Apollodoro di Pergamo, διδάσκαλος λόγων dello stesso Ottaviano. Ne consegue che lo stesso Apollodoro fosse σοφιστής a sua volta. La 'scuola' di Apollodoro è da Strabone definita una αἵρησις, una «corrente» nel senso che dispone di seguaci. I ruoli didattici sono ben definiti: ci sono ματηθαί e διδάσκαλοι. Allo stesso modo è definito σοφιστής e, insieme, συνήθης di Bruto, Artemidoro di Cnido, quello che tenta di avvisare Cesare della congiura ai suoi danni, Plut. *Caes.* 65.1. Qui si dimostra anche la vicinanza dei σοφισταί ai nobili più in vista e il fatto che si occupassero di politica attiva. Analogo esempio è il σοφιστής Teodoto di Cnido, che suggerisce al re d'Egitto l'uccisione di Pompeo, Plut. *Brut.* 33. A Dio. 46.21.4 è definito σοφιστής anche Cicerone.

[18] Abbiamo in precedenza già ricordato l'esperienza del retore romano Licinio Crasso, il quale si reca ad Atene a studiare con l'accademico Caronda. Insieme i due studiano il testo del *Gorgia*. Grazie a questo insegnamento sul testo platonico Licinio cambia idea sul rapporto tra *oratio* e *cogitatio* e cerca poi di diffondere la nuova dottrina anche a Roma, Cic. *de Or.* 1.11.47. Questo è un esempio abbastanza chiaro di come è cambiato l'insegnamento della filosofia tra classicismo ed ellenismo.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

anche un'altra caratteristica fondamentale, assente in altri contesti antichi e troppo spesso dimenticata: molti di questi intellettuali personaggi che si definiscono σοφισταί, soprattutto nella seconda metà del I sec. a.C. sono di nascita tutt'altro che oscura nelle loro comunità d'appartenenza, a prescindere dalla nazionalità d'origine e dalla loro condizione di maestri di retorica. Alcuni hanno svolto incarichi importanti, tra loro ci sono dei senatori, altri hanno guidato eserciti, altri ancora hanno portato a termine rischiose missioni diplomatiche e, quando non lo fanno in prima persona, sono comunque in contatto costante con chi dirige la cosa pubblica nelle città e, a Roma, l'intero impero.

7.1.1. *Intellettuali greci a Roma*

I 'circoli' di questi intellettuali, quindi, sono da un lato appena più riservati ed esclusivi di quanto non lo fossero quelli intorno a Socrate o anche a Demostene, ma non meno influenti sulla realtà concreta delle cose. Il fatto poi che alcuni di questi personaggi siano liberti è un'osservazione che va correttamente inquadrata, nel *mutato* ruolo dei liberti in età proto-imperiale. Qualche esempio può chiarire meglio di una lunga dissertazione. La carrellata che segue dovrebbe servire a comprendere un abbozzo di quella che poteva essere la società intellettuale nella quale Dionigi si muove, per quanto per noi questo significa limitarci a indicare al lettore appena pochi frammenti. Per i greci ci avvarremo dei *Fragmenta* editi da Karl Müller [19], nonché della raccolta in più volumi di Felix Jacoby [20]; per i latini dei due volumi *Historicorum Romanorum Reliquiae* di Hermann Peter [21] e della nuova edizione dei *Fragments of the Roman Hisorians* di Tim Cornell [22]. Timagene di Alessandria [23] è un liberto e cade anche in disgrazia a corte. Ciò

[19] *FHG* III = K. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum* III, Parisiis 1849. Non si può dimenticare la più recente F. Jacoby, *Griechische Historiker*, Stuttgart 1956, anche se quest'altra opera non riporta gli stessi storici augustei se non il solo Giuba, del quale parleremo in seguito. Müller riporta il parere del Lessico Suda, che parla di σχολή a proposito di Timagene, p. 313. Di Cecilio di Calatte Ateneo 6 p. 272 dice che σύγγραμμά τε ἐκδέδωκε, Giuba di Mauretania frequenta Didimo Calcentero e lo emula, Apollodoro di Tarso è διδάσκαλος di Ottaviano, ma è ancora a sua volta figlio di un retore che a sua volta è allievo di Posidonio.

[20] *FGrHist* = F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Berlin 1927-1958.

[21] *HRR1* e *2* = H. Peter, *Historicorum Romanorum Reliquiae*, Lipsia 1870; 1906.

[22] Cornell 2013 = T. Cornell, *The Fragments of the Roman Historians* I-III, Oxford 2013.

[23] *FGrHist* IIA 318 fr. 1 = *FHG* III 317 = Suida, *s.v.* Τιμαγένης. Sul ruolo di Timagene, Sordi 1982, 775-797; Alonso Nuñez 1982, 131-141.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

nonostante, al momento della sua morte non è affatto un uomo 'povero': conserva per lo meno una villa (ἐν ἄγρῳ) a *Tusculum* e forse anche un'altra ad Alba [24], dove pare sia morto. Le circostanze della sua morte alludono a una cena andata a finire male, la quale viene immaginata come tutt'altro che frugale. I malevoli lo danno morto per indigestione dopo un'abbuffata [25], ma per essere credibile tale diceria Timagene le ghiottonerie se le sarebbe per lo meno dovute permettere. Il σοφιστής è autore di due scottanti monografie sul suo tempo [26] e cade in disgrazia proprio per la diffusione di ciò che aveva scritto, data la sua innegabile influenza sui ceti più eminenti (è amico di Asinio Pollione). A un altro σοφιστής, Teofane di Mitilene, anche lui liberto, il senato affida invece l'ambasceria romana presso Tolomeo Aulete nel 59 a.C. [27]. A quell'ambasciata parteciperà anche l'eminentissimo cavaliere Tito Pomponio Attico ma, su esplicito consiglio dell'amico Cicerone [28], costui preferirà lasciar parlare Teofane, che di fatto diventa così, nonostante sia greco e liberto, il vero artefice della delicata missione diplomatica romana. In seguito, quest'ultimo cadrà anche lui in disgrazia perché 'pompeiano', ma non per questo la sua famiglia perderà le ingenti proprietà necessarie a rimanere iscritta in un ceto di rango: suo figlio, Marco Pompeo Macrone, sarà *procurator Asiae* di Augusto e il fratello di lui sarà pretore [29]. Ricordiamo questi casi per segnalare che essere intellettuali di condizione libertina, nel I sec. a.C., non pregiudica né il lignaggio, né l'influenza in materia politica delle proprie idee e dei propri scritti. Al contrario, se poi si è anche σοφισταί, allora aumentano le possibilità di ottenere prestigio e far valere la propria influenza. Bisogna inoltre osservare che a molti di questi maestri di retorica la grazia di un Cesare può ovviamente favorire il ruolo politico, ma vi sono anche σοφισταί che godono di un ruolo di rango già per proprio conto. Nicolao di Damasco [30], ad esempio, è σοφιστής a Roma nell'ultimo quinquennio dell'era pre-cristiana, ma è anche, già di suo, fratello di un potenziale re d'Egitto. Il re siriano Antipatro è un suo parente diretto ed Erode il Grande alla sua corte lo considera non un sottoposto, ma un ospite quasi alla pari con lui. Nel 20 a.C. quando gli alti ambasciatori

---

[24] ἐν Δαβάνῳ nel testo della Suida va trascritto in ἐν Ἀλβάνῳ, come segnala C. Müller in *FHG* III 318. La villa potrebbe però essere di proprietà di Asinio Pollione.

[25] Suida *ad loc.* cit.: ἐτελεύτησε δ' ἐν Ἀλβάνῳ ἐμέσαι βουληθείς μετὰ δεῖπνον καὶ σφηνωθείς.

[26] Sen. *de Ir.* 3.23 ricorda delle *Historiae* e, separate da queste, degli *Acta Caesaris*.

[27] Per i frammenti, *FGrHist* IIB 919-923 = *FGH* III 313-317. Sulla fortuna di Teofane e dei suoi concittadini Potamone e Crinagora, Bowie 2011, 181-195, Plut. *Pomp.* 49. Insieme, questi tre personaggi formano un ceppo di 'nobiltà' greca trapiantata a Roma.

[28] Cic. *Att.* 2.5.1.

[29] Tac. *Ann.* 6.18.

[30] *FGH* III 343-464 = *FrGrHist* IIA 324-430.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

dei lontani re dell'India cercano un interlocutore che possa preannunciare il loro arrivo all'imperatore romano, ad attenderli a Damasco trovano il σοφιστής Nicolao, in qualità di più alto funzionario imperiale in carica [31]. Nel 20 Nicolao non conosce ancora Augusto di persona, né dispone di un esplicito mandato a trattare per conto dell'imperatore: la provincia di Siria ha inoltre i suoi legittimi procuratori romani. Eppure, la 'chiara fama' del retore siriano è così influente che la sua intermediazione non solleva obiezioni, anzi viene esplicitamente apprezzata. Infine, dal 49 al 25 a.C. a Roma Nicolao è attivo come «dottissimo storico» πολυμαθέστατος συγγραφεύς [32]. Abbiamo poi Giuba di Mauretania [33]: Augusto lo insedierà come re di Getulia e gli consentirà di sposare la sorella minore di Cleopatra [34]. Il padre di Giuba era stato ucciso da Cesare nel 46 e lui stesso, appena un ragazzo, aveva sfilato come preda durante il trionfo. Privato del regno di Numidia divenuto provincia romana, nel 25 ottiene da Augusto il regno di Mauretania. Versato negli studi letterari, Augusto gli darà l'incarico di scrivere un *de Arabia* che rassicuri il giovane Gaio, in partenza per la sua spedizione [35]. Scriverà anche una Ῥωμαικὴ ἱστορία (chiamata talvolta Ῥωμαικὴ ἀρχαιολογία), la quale citava gli Aborigeni e giungeva per lo meno alla guerra di Numanzia [36]. L'impresa alla fine verrà stroncata sul nascere dalla morte del rampollo imperiale, però rimane testimonianza della stima che Augusto continua a riservare al suo amico re di Mauri e Getuli, proprio dal punto di vista della sua attività intellettuale. Alla sua morte, i cittadini di Gades, città di Spagna ma che Augusto gli aveva in particolare riservato in qualità di perpetuo *duumvir* insieme con lui, dedicheranno al loro re onori postumi a memoria del suo buon governo, che il poeta tardoantico Avieno ancora ricorda con commozione. Quanto ai Mauri, essi alla sua morte gli dedicano addirittura un culto [37].

Giuba è anche lui a tutti gli effetti un σοφιστής. Di lui ci viene detto che «molto aveva scritto *alla maniera di* Didimo» [38]. Si osservi anche che la Suida non dice che Giuba sia διδάσκαλος di Didimo. Dice invece che

---

[31] Gius. Fl. *Ant.* 14.9.5. Essendo stato infatti ὑπογραφεύς di Erode (fr. 71 Müller), firmava tutti gli atti pubblici che venivano inviati a Roma.

[32] Plut. *Caes.* 55. Secondo Sordi 2002-2003, 205-213, l'accezione del termine «Cesare» inteso come epiteto dell'imperatore, si deve proprio a Nicolao.

[33] *FGH* III 465-484 = *FrGrHist* IIIA 137-155.

[34] Dio. 51.15; 53.26.

[35] L'opera è citata in Plin. *NH* 5.16; 6.201-205; Jacoby 1956, 171.

[36] La ricorda il monaco bizantino Stefano di Bisanzio il quale non ne fornisce un titolo attendibile, ma si limita a descriverne i contenuti, Jacoby 1956, 172.

[37] Avien. *Or. marit.* 270-283; Min. Fel. p. 270.

[38] Suida, *s.v.* Ἰόβας: Συνήκμαζε δὲ αὐτῷ Δίδυμος ὁ χαλκέντερος, ὁ καὶ πολλὰ γράψας κατ' αὐτοῦ.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

συνήκμαζε, «fioriva insieme», allude quindi a una frequentazione alla pari e alla sua attività di scrittore.

Altro 'maestro' attivo a Roma negli anni di Dionigi è Atenodoro di Tarso [39]. Costui è figlio di retore, certo Sandone, a sua volta allievo di Posidonio. In una prima parte della sua vita Atenodoro insegna ad Apollonia [40], dove ha l'occasione di contribuire all'istruzione del giovane Ottaviano. I due probabilmente si incontrano per caso, in quanto Ottaviano è lì piuttosto per addestrarsi nelle armi che non per prendere lezioni di filosofia [41]. Tuttavia, al momento opportuno, Ottaviano sceglie Atenodoro, o comunque lo fa sorteggiare come unico non-senatore nel suo *consilium* privato che conta solo 15 persone [42], ruolo che Atenodoro svolge per quasi tutto il resto della sua vita. Poco prima di Azio Ottaviano lo manda a compiere una precisa missione diplomatica proprio a Tarso, sua patria d'origine [43]. Lì Atenodoro, con i poteri triumvirali di cui l'aveva investito il suo ex-allievo, riesce ad allontanare il tiranno Boetone, partigiano di Antonio che spadroneggia in città e approfitta dell'occasione per istaurare a Tarso una καινὴ πολιτεία. Questo, tanto per osservare la vicinanza tra teoria e pratica politica per i σοφισταί romani di origine greca e come anche le terminologie lessicali si rincorrono.

Con gli esempi potremmo continuare. Abbiamo esposto i precedenti solo per fissare un argomento che per la nostra trattazione risulta rilevante: i «sofisti» di I sec. a.C. sono 'maestri' di retorica che si incontrano in 'circoli', ma più che insegnare discutono e si occupano costantemente di politica. Non sono perciò avulsi dalla realtà e spesso, al contrario, hanno più di altri la possibilità concreta di influire su di essa, visto che conversano alla pari con i più influenti personaggi dell'agone pubblico romano, compreso l'imperatore. Ciò avviene anche perché alcuni di loro sono tenuti in gran conto dalla classe dirigente, che non solo ne chiede il consiglio e intesse con loro legami personali, ma è propensa a tenere presente, nelle proprie decisioni, la discussione delle teorie da essi proposte. Veniamo allora alle materie che al tempo di Dionigi ci risultano maggiormente trattate da questi intellettuali e cerchiamo di motivarne gli interessi.

---

[39] *FGH* III 485-488.

[40] Luciano (c. 21) lo definisce διδάσκαλος nel suo Μακροβίοι.

[41] Dio. 45.3.1 dice semplicemente che Ottaviano si trova ad Apollonia ἐν παιδείᾳ, ma Appiano *BC* 3.2.9.1 specifica ἀσκεῖσθαι τὰ πολέμια.

[42] Dio. 53.21.4.

[43] Strab. 14.5.14.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

7.1.2. *Gli storici latini e i loro argomenti*

Fino ad adesso abbiamo infatti parlato solo di alcuni retori greci attivi in ambito romano, in quanto con essi è 'greco' anche Dionigi. Una differenza con i Romani, però, che Dionigi e Diodoro pare siano i soli a non condividere, è che i non-romani, forse perché già di certo rango nelle rispettive patrie, non sentono gravare sulle spalle la complessa eredità culturale, di partecipazione e insieme competizione per il rango sociale, che invece grava sul cittadino romano.

Per percepire questo aspetto in tutta limpidezza a noi moderni rimane un'opportunità eccezionale nella lettura del *Brutus* ciceroniano. Scritto nel 46, quindi nel periodo di transizione tra i due regimi *e anche* sotto Cesare dittatore, il dialogo tuscolano più di altri ci illustra, tra i tantissimi spunti che l'opera offre, il rapporto tra ceti dirigenti romani e cultura 'impegnata', la particolare forma d'*engagement* che i Romani intendono per *studium*.

L'*orator* che Cicerone profila e di cui traccia una carrellata di due secoli di retorica romana non è mai soltanto un intellettuale. Egli deve studiare la lingua, la storia, il pensiero logico astratto, però per finalizzare questo studio all'impegno politico. Deve parlare al popolo e al senato e non solo farsi capire, ma soprattutto deve ottenere un successo politico tale da tradursi il prima possibile in efficacia decisionale. Non è possibile leggere i giudizi di Cicerone sugli oratori romani con la sola lente della perfezione argomentativa. I suoi *oratores* sono uomini politici che si impegnano per vincere la competizione del complicato agone rappresentato non solo dal consenso intellettuale, ma prima di tutto dal senato e dal Foro votante. Il termine con cui Cicerone definisce il λόγος dei suoi *oratores* non è *verbum*, ma *actio*.

Su Cicerone ovviamente non ci dilungheremo, perché non è di lui che si sta parlando. Ma è utile accennare a questo preciso aspetto per disporre il lettore a valutare quanto, di questa responsabilità intellettuale, permane ancora negli autori latini di età augustea e quanto, invece, ne manchino i greci. L'autore greco, finché vive a Roma, molto meno deve confrontarsi con questa realtà. Egli può al massimo ottenere la cittadinanza romana, può intrattenere precise relazioni personali e clientelari con il ceto dirigente romano e persino con l'imperatore, per conto del quale può compiere anche missioni diplomatiche; ma non deve ancora preoccuparsi, nel I sec. d.C., di vivere la complessa realtà della co-gestione del senato, con sulle spalle il senso di quella secolare tradizione di politica agita dai rampolli delle migliori famiglie come una prerogativa, ma anche come un impegno competitivo che ci si aspetta da qualsiasi *vir bonus ac dignus*. Si comprende allora perché le materie oggetto d'attenzione tra *scholastici* greci e latini subiscano

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

una particolare distribuzione. Nell'indagine che segue ci si limiterà alla sola materia storica.

Può sembrare paradossale, ma questa prospettiva etico-politica, la quale Dionigi deriva dai retori ateniesi di IV sec. a.C., a quanto pare si motiva non solo e non tanto nell'ambiente dei greci suoi contemporanei attivi a Roma, quanto in un'approfondita e acuta interpretazione della tradizione politologica e storiografica latina. Di essa giova cogliere un aspetto rilevante, che serve a discriminare i due atteggiamenti sulle «virtù» tra greci e latini: nei greci d'età augustea esse sono di solito intese come qualità umane di cui si discute l'attribuzione a singoli personaggi, mentre nei latini esse si radicano nelle istituzioni stesse della *res publica* e, di conseguenza, il dibattito è orientato su come esse debbano essere integrate nella *civitas*.

L'osservazione sulla storiografia latina che abbiamo appena avanzato, ovviamente, va giustificata e articolata. In particolare, ciò va fatto nella distinzione tra annalisti mediorepubblicani e libellisti di I sec. a.C., tutti coinvolti nella catarsi collettiva che sono per essi le guerre civili romane, argomento che – Dionigi a parte – i Greci sembrano non altrettanto ansiosi di spiegarsi dal punto di vista dei *mores* e delle *virtutes*, ma piuttosto da quello dell'ἡγεμονία e dell'ἀρχή.

Una differenza tra Dionigi e i suoi conterranei sta proprio nel fatto che, oltre alla sua elaborazione della assiologia isocratea, egli si dimostra il più approfondito lettore degli scrittori romani ed è questo che lo predispone, primo fra i Greci, a interpretare la storia romana alla luce dei *mores rei publicae*. L'esperienza degli annalisti e degli antiquari romani – accompagnata dallo studio teorico di Cicerone – gli rammenta che la cultura greca aveva avuto anch'essa una stagione di simile tormento sulle proprie idealità politiche: appunto il IV secolo delle libere πόλεις al loro tramonto. Operava quindi la sovrapposizione di quelle perdute idealità ateniesi alle repubblicane cogitazioni e, superando il cupo pessimismo di Cicerone stesso (per tanti versi ripreso anche da Livio) riscopriva che, in fondo, la crisi romana era una crisi di ἔθος e che un κόσμος bene ordinato, quale senz'altro doveva essere per lui quello degli antenati, avrebbe riportato la società romana all'εὐ οἰκεῖσθαι. Dionigi compie una curiosa operazione intellettuale: si convince che i *mores* istituzionali decantati da Catone – di cui pure è lettore – altro non sarebbero che le ἀρεταί di Isocrate.

Questa operazione, però, deve confrontarsi con il dibattito romano, non con quello greco.

La storiografia in lingua latina aveva avuto vero un punto di svolta nelle *Origines* di Catone [44]. Scritta nel secondo quarto del II sec. a.C., si tratta

[44] Sulle principali questioni legate all'opera e alla sua struttura, Cornell 2013 I, 195-218.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

di un'opera medio repubblicana, quindi non contemporanea a Dionigi. In essa, tuttavia, si afferma il concetto nuovo, che non lascerà più gli storici romani successivi, che il successo dei Romani nel Mediterraneo si spiega con la gloriosa virtù dei costumi comunitari originari [45]. Così però Catone abbandonava per primo sia la prospettiva legata alla gloria delle singole famiglie, sia quella seriale dei Fasti elogiativi delle sole vittorie belliche. Tutto questo per Catone non si fonda più da sé, ma si appoggia su una comune radice, che è culturale e antropologica, più che formale (come ad esempio era ancora formale anche la razionale πολιτεία che illustra Polibio) o legata a singole personalità. In questo preciso senso Catone è considerato ancora nella tarda repubblica *disertissimus generis Romani* [46]: Sallustio appunto dice *generis*, non *virorum*. L'espressione va spiegata nella sua accezione più innovativa: nel senso che per primo Catone aveva osservato la vicenda della *res publica* come opera non di singole personalità, ma di trasformazioni legate a *virtutes* [47] e *mores* [48] collettivi. Il lettore moderno può anche pensare – e non sbaglierebbe – che tali *mores* sono a loro volta una ricostruzione razionale, emersa all'autoconsapevolezza probabilmente non prima della seconda guerra punica. È possibile che gli aristocratici che davvero avevano cacciato i Tarquini non avrebbero compreso a pieno l'idealità con cui Catone caricava il loro gesto due secoli dopo: quello di un intero popolo che anela alla libertà. La *libertas* storica del V sec. è più verosimilmente quella esclusiva della oligarchia senatoria: il popolo probabilmente preferiva lavorare (ma anche mangiare) sotto il 'tiranno', come la congiura del 500 a.C. sta a dimostrare. Ma non di questo si discute qui: Catone rivelava ai suoi contemporanei una lettura della storia alla quale i Romani del II sec. a.C., partecipi di uno 'stato patrizio-plebeo' ormai consolidato,

---

[45] Cornell 2013 I, 208-209 rileva come Catone descrive le comuità originarie come una proiezione di quelle a lui contemporanee, «as Cato saw them».

[46] Sall. *Hist.* fr. I.4 M; Funari 1996 I, 7-9.

[47] Il legame tra *virtutes-ingenia-facta* e il destino collettivo del popolo romano è esplicitato al meglio in Vopisc. Prob. 1.1 ed attribuito agli storici Gellio e Catone. Del resto, già Nepote notava che le *Origines* di Catone contenevano i fatti, ma mai i nomi di chi compiva le varie gesta, Nep. *Cat.* 3.3: *atque horum bellorum duces non nominavit, sed sine nominibus res notavit*. Questo, perché Catone vuole che venga esaltato il *nomen Romanum* come alternativo alle singole *gentes*. Su questo, le pagine fondamentali di Astin 1978, 217-218.

[48] Cic. *Rep.* 2.1.1-3 spiega forse meglio anche delle fonti dirette la novità della prospettiva introdotta. Grazie a Catone, era possibile guardare alla storia romana come il processo con cui un popolo aveva costituito la propria civiltà, indipendentemente dall'arbitrio dei singoli. Roma diventava città ideale *in fieri*, in quanto prodotto di un'idealità condivisa. Come Cicerone osserva, persino l'utopia platonica poteva essere messa da parte, a favore invece di una ricostruzione basata sull'identificazione collettiva.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

potevano identificarsi in qualità di comunità coesa. Cicerone [49] non esita a paragonare il rapporto tra Catone e Roma a quello che potevano aver avuto Tucidide e Filisto con le loro rispettive città, perché lo considera il fondatore della memoria comunitaria nel senso di *civitas romana*, non più solo *res gestae* delle varie *gentes*.

Questa memoria collettiva era già agganciata, ovviamente, alle leggende troiane, però il loro senso era impostato diversamente da come lo facevano i greci. Non ci si limitava alle curiosità locali, ad un semplice resoconto delle favole rurali che accompagnavano la proto-storia di Roma come realtà italica. Si cercava invece di costruire, ad arte e con selezione e accentuazione degli elementi opportuni, una funzionalità di quelle leggende alla costruzione di quali *virtutes* e *mores* potevano essere considerate parti integranti della *civitas*. Si dava quindi alla mitologia una precisa griglia etico-politica chiedendo al lettore, per essa, un evidente consenso partecipativo basato sull'identità civica. Si è spesso segnalato che la leggenda dei Troiani nel Lazio è già conosciuta per lo meno dal IV sec. e senz'altro la conosce già Fabio Pittore, ma è Catone il primo a dare al racconto il preciso senso civico per cui Enea nel Lazio non sta solo a testimoniare la gloriosa ascendenza delle sue vittorie, ma giustifica e imposta i fondamenti di quella che il lettore è chiamato a identificare come la *pietas*, cui *tutti* i Romani devono ispirarsi. Le leggende sulle città italiche nel II sec. a.C. c'erano già: ma Dionigi dice che è Catone a «trattare le genealogie delle città italiche» [50], ovvero a preoccuparsi di agganciare le varie città del Lazio a una radice eroica che le unisca in una civiltà, che conosce sia distinzioni che integrazione. Una civiltà 'morale' perché basata sulla condivisione di un *mos* [51]. L'operazione non era fatta a caso, ovviamente, ma serviva a ricondurre tutto il contesto proto-laziale alle idealità considerate le più adeguate, identificate solo secondariamente con i vari eroi greco-italici. Catone si faceva quindi il primo scopritore dell'unico e integrato Ἑλληνικὸν φύλον [52] nel cuore del Lazio, compresa la comune lingua 'eolica' [53]. Tra questi ad emergere sono i Troiani perché, fiduciosi nella loro *pietas* e nel loro valore, si procurano uno spazio dove prima non ce l'avevano, lottando per la sopravvivenza in una

[49] Cic. *Brut.* 17; 66.

[50] *HRR1* fr. 6 p. 53 = *AR* 1.11.1: τὰς γενεαλογίας τῶν ἐν Ἰταλίᾳ πόλεων ἐπιμελέστατα συναγαγών.

[51] Letta 1984, 3-30; 416-439.

[52] *AR* 1.13, che Peter riconduce anche questo a Catone e commenta in nota al suesposto fr. 6.

[53] *HRR1* fr. 19 p. 57 = Cat. Or. in Ioan. Lyd. *de Magistr.* 1.5 p. 125 Bk: οὐδὲ γὰρ ἀγνοήσας ὁ Ῥωμύλος … τὴν Ἑλλάδα φωνήν, τὴν Αἰολίδα λέγω, ὥς φασιν ὅτε Κάτων ἐν τῷ περὶ Ῥωμαικῆς ἀρχαιότητος.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

realtà ostile, nella quale all'inizio non sono integrati: la storia che leggiamo in Virgilio, testimonia il commentatore Servio [54], è la stessa che avremmo letto in Catone. Come si può notare in entrambi gli autori, Virgilio e Catone, non siamo più di fronte ai favoleggiamenti, tipico dei geografi greci, di come è nato il nome Tevere o Aniene: qui bisogna invece raccontare *chi* ha governato il Lazio e su quale base di legittimità virtuosa lo ha potuto fare.

In Catone poi per la prima volta si può distinguere l'autopercezione che la città è un centro urbano attrattivo delle risorse [55], ma anche redistributivo amministrativamente: secondo Catone, a Roma si viene ad abitare *perché* Roma dà qualcosa di insostituibile in cambio [56], quindi la città accentra e motiva la campagna a collaborare con essa alla sua espansione. Mentre ancora Fabio Pittore [57] percepisce le priorità tra campagna e città e fissa le tribù urbane come «aggiunte» alla fine – ed è possibile che le cose stessero proprio così, ma questo è un altro discorso – Catone è il primo scrittore a rendersi conto di una indistinguibile sinergia città-campagna. *Perciò* non sa distinguere tra tribù urbane e rurali e il loro numero potrebbe essere «qualsiasi», *perché* concepisce la città già come un unico complesso amministrativo, comprensivo *anche* della campagna circostante, senza soluzione di continuità.

A partire da questo centro forte, nei libri successivi al primo Catone scriveva poi dell'Italia, concepita come una complessa rete di città, ognuna con una sua diversa origine, ma potenzialmente già legate al centro romano. Ogni comunità italica ha il suo re, i suoi dèi, i suoi costumi, ma sono società a loro volta centrate in tanti *oppida* indipendenti, con cui Roma può entrare in relazione simmetrica [58]. Nel far questo, Catone sta retrodatando alle origini una condizione da IV-III sec. a.C., ma rimane che i suoi posteri d'età augustea impareranno a conoscere l'Italia dalla sua descrizione, che organizza il materiale antiquario con il fine preciso di prefigurare l'Italia delle *civitates*, retrodatandolo già prima delle guerre puniche [59]. I Sabini

---

[54] *HRR1* fr. 9 p. 53 = Serv. *ad Aen.* 1.267; 570. Ando 2002, 125-126.

[55] Catone (= Macr. 1.10.16) è l'unico che tramanda l'eredità di Acca Larenzia a Romolo: essa offre il risultato della propria attività, ovvero la proprietà di ben quattro avamposti, alla comune gestione urbana.

[56] *HRR1* fr. 20 p. 58 = Cat. *Or*. in Gell. *NA* 18.12.7: *Eodem convenae conplures ex agro accessitavere. Eo res eorum auxit*.

[57] *HRR1* fr. 9 p. 22 = *AR* 4.14-15.

[58] Lo schema delle *Origines* è descritto da Cornelio Nepote *Cat.* 3.3. Sul modo che ha Catone di intendere gli Italici, si veda soprattutto Ando 2002, 126-127, purché si tenga presente che, a proposito del rapporto tra Roma e gli Italici nel II sec. a.C., l'integrazione in un unico sistema di rapporti e, insieme, la distinzione in reciproche autonomie, vanno di pari passo. Si veda soprattutto Laffi 1989, 285-304.

[59] Si tende a ritenere sulla base di Nep. *Cat.* 3.3, che Catone passasse direttamente dalle leggende monarchiche alle guerre puniche, senza rendere conto dei primi anni della

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

sono tali non solo perché venerano generalmente il dio Sanco, ma lo venerano in determinate «città» [60]: Catone sa che la località di Testruna non è identica ad Amiterno, poiché però è quest'ultima la 'città dei Sabini' per eccellenza, le assimila tra loro, facendo immaginare al lettore un'identità 'culto-città-popolo', che non è detto fosse nella realtà espressa in questi termini, ma l'operazione è funzionale all'immagine di un'Italia divisa in 'lega di città', ognuna con il proprio culto, inizialmente in guerra tra loro e che, con l'avanzata di Roma assimilatrice [61], trovano invece un coordinamento amministrativo, a fronte di un'integrazione dei *mores* [62]. Di conseguenza, il lettore di Catone immagina che i diversi costumi locali siano organizzati da un unico centro, capace di generare e gestire una nuova identità comunitaria, con aspirazione pan-italica [63]. La realtà storica della Guerra Sociale dimostrerà che questa ricostruzione catoniana nel II sec. a.C. è sotto molti aspetti ancora tutta da dimostrare [64]. Tuttavia, la storiografia che segue alla pacificazione sillana (quasi un secolo dopo) poteva riscoprire proprio in Catone esattamente il programma di integrazione più efficiente, da applicarsi però più tardi che non nel II secolo. Catone in un certo senso è un visionario. La realtà del II sec. non è ancora del tutto quale lui la vorrebbe, ma un secolo dopo finirà effettivamente con il realizzarsi: terminata la Guerra Sociale, l'esperienza tribale è ormai esaurita e l'abitante italico è diventato ormai a tutti gli effetti, anche in periferia, rispettivamente 'cittadino' *e* 'romano', proprio quello che Catone desiderava e prevedeva.

Il progetto catoniano, infatti, era quanto mai adatto alla nuova organizzazione *per civitates* dell'Italia, nella rinnovata modalità municipale. Per farlo funzionare, però, bisognava accompagnarlo ad un'adeguata riflessione sulle prospettive politiche cui lo si voleva subordinare, soprattutto in ordine alla pacificazione interna alle compagini patrizio-plebee, cui l'allargamento della cittadinanza agli Italici avrebbe imposto una forzata riorganizzazione. I richiami a una condivisa origine etnico-religiosa pan-italica organizzata da

---

res publica. In realtà, il testo di Nepote è molto sintetico e comunque non sta dicendo questo. Ad ogni modo, l'intero dibattito moderno è in Cugusi 1996, 135-140; 2001, 45-60.

[60] *AR* 2.49.

[61] Sugli Italici inclusi in oggetto attivo e passivo, da parte di Catone, di una visione 'imperialista', Chassignet 1987, 285-300.

[62] Cat. *Or.* in Serv. *Aen.* 8.638: *Sabinorum mores populum Romanum secutum Cato dicit … quorum disicplinam victores Romani in multis secuti sunt*.

[63] Si tratta di un racconto come 'performance' che si cela al di là del testo, nel senso individuato da Sciarrino 2004, 323-357 part. 329.

[64] Si può fare qui solo un breve cenno a una materia assai complicata, esaminata assai bene dal libro di Mouritsen 1998, oggi tutta la questione si può trovare in ottima sintesi e argomentazione in Dart 2014, 9-22.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

un centro amministrativo non bastava più a fondare l'identità: era necessario riflettere a fondo anche su un accordo etico-politico.

A raccogliere questa prospettiva in età appena post-sillana è allora, con le sue *Historiae*, Licinio Macro. Sia o non sia egli tribuno della plebe nel 73 [65], la sua opera risulta fastidiosa a Cicerone, che ne definisce i termini come *oratio veteratoria* [66], perché utilizza il passato storico per avallare politiche urbane che vadano incontro a un consenso politico più allargato, quasi ammonendo il lettore. Tra i frammenti che gli appartengono, infatti, se ne trova ad esempio uno [67] in cui rappresenta l'antica festività 'romulea' dei *Brumalia* come se fosse una distribuzione di grano di I secolo. Per giunta, sottolinea esplicitamente che tale festa sarebbe stata introdotta da Romolo a fini di consenso, affinché il suo regno non apparisse troppo incline alla ὕβρις. Il passaggio è significativo, perché indica un nuovo modo di guardare alle tradizioni avite: descritte in questo modo esse appaiono integrate in una strategia di consenso sociale urbano. Catone non avrebbe mai lasciato che tale funzione 'inclusiva' della religione potesse trasparire. Il tono della riflessione storiografica è dunque mutato: parlare di religione significa per Macro, anche, parlare di banchetti pubblici e distribuzioni gratuite.

Lo stesso discorso vale sul più corretto utilizzo delle istituzioni repubblicane. Livio ad esempio lamenta che Licinio Macro metta in risalto l'attività di un proprio antenato che, console nel 364 a.C., aveva anticipato ad arte i comizi consolari per ritardare l'entrata in carica di un dittatore e prolungare così il proprio consolato plebeo [68]. Per Livio una *prava cupiditas* avrebbe animato tutta l'operazione. Licinio è invece probabile che se ne vantasse, suggerendo implicitamente che agitare una dinamica politica interna al patriziato fosse possibile e auspicabile. Ancora, Livio polemizza con la troppa fretta di Macro ad aver individuato un tribuno della plebe

---

[65] Quello che tiene un lungo discorso in Sall. *Hist.* 3.48, processato qualche anno dopo *de repetundis*, Plut. *Cic.* 9.1.2; Val. Max. 9.12.7. Dubita però dell'identificazione Cornell 2009, 3-30 part. 13; 1999, 229.

[66] Cic. Brut. 238: *in inveniendis componendisque rebus mira accuratio ut non facile in ullo diligentiorem maioremque cognoverim, sed eam ut citius veteratoriam quam oratoriam diceres*.

[67] Cornell 2013 II 12 p. 682 = *HRR1* fr. 2 p. 300 = Giov. Mal. *Chron.* 7 p. 179 Dindorf e commento a Cornell 2013 III, 426-428. Licinio è l'unico autore ad attestare i Brumalia prima di Tert. *Idol.* 10; 14, ragion per cui si è messa in dubbio l'esistenza stessa di questa festività in età arcaica, Crawford 1920, 365-396. Sull'utilizzo da parte di Licinio dell'antiquaria a fini 'democratici', Chassignet 2002, 115-124, nonché Gabba 2000, 100-101, il quale collega a Licinio Macro anche il notevole ruolo di autonomia che Dionigi accorda al voto popolare, in sostanziale conseguenzialità con quello del senato. Arriva a questa conclusione sulla base di Sall. *Hist.* 3.48, ritenuto autentico stralcio da Licinio.

[68] Cornell 2013 II 22 p. 690 = *HRR1* fr. 16 p. 307 = Liv. 7.9.3.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

capace di depositare spoglie opime nel tempio di Giove Feretrio: il tribuno della plebe che Licinio trova segnato nei libri lintei, in realtà era stato poi console, quindi le spoglie le aveva depositate da console, non da tribuno [69]. Possono sembrare polemiche sterili, ma non lo sono se ricollocate nel discorso più ampio, da cui verosimilmente sono state tratte: quelle che riguardano il patto civico alla base della *civitas romana* arcaica. Si parla del passato, ma il messaggio è rivolto al presente.

Il greco Dionigi è un lettore di Licinio Macro e, a differenza di Livio, pare comprenderne i nessi politici, non replicando le lamentele di Livio. Ne è un esempio la storia sull'origine della *ovatio*. Questa forma di processione trionfante era resa dal popolo al generale che ritornava vittorioso con ampi margini di spontaneità, per cui era probabilmente sorta la polemica se essa fosse legittima. Licinio sosteneva che in passato il senato la autorizzava, come faceva anche con il regolare trionfo [70]: l'accoglienza del popolo al vincitore era parificata quindi all'altra forma trionfale. Altri storici probabilmente tendevano a ritenerla una manifestazione non regolare, non incentivata. Ma Dionigi rassicura il lettore che Licinio ha ragione e intende provarlo: aggiunge alla sua tesi che ha potuto visionare alcuni γραφαί ἐπιχωρίαι (iscrizioni?) che testimoniano l'autorizzazione senatoria.

Il passaggio è utile per cogliere come lo scrittore greco – diversamente dai suoi conterranei colleghi – si intrometta nel problema delle fonti romane esattamente dalla stessa prospettiva polemica degli scrittori latini e, documenti alla mano, si mostra interessato, con Licinio, a dimostrare una più ampia partecipazione della plebe alla vita pubblica. È da letture come quella di Licinio che Dionigi scorge il nesso tra storia e politica e comprende che la πρόνοια sugli eventi che riguardano la pace civica si risolve nello sciogliere i nodi politici sollevati da quegli autori. Anche in passaggi come questo emerge come la storia diventa un λόγος πολιτικός, perché dalla ricostruzione storica può dipendere la visione progettuale d'insieme. Dionigi pare aver colto questo aspetto e lo apprende non dai suoi conterranei, ma dagli scrittori latini.

Dionigi eredita dai romani della generazione precedente alla sua tutta una serie di questioni dubbiose e impervie, che a un lettore moderno potrebbero risultare alquanto astratte o poco pertinenti, ma dietro le quali si agitavano *altre* ansie e pericoli, aspirazioni e rivendicazioni. In questa sede non potremo che dare un ragguaglio appena superficiale, perché questo aspetto meriterebbe uno studio troppo più articolato rispetto ai nostri propositi, che non riguarderebbero solo Dionigi.

---

[69] *HRR1* fr. 15 p. 306 = Liv. 4.20.5.
[70] Cornell 2013 II 14 p. 684 = *HRR1* fr. 9 p. 303 = *AR* 5.47.2.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Del resto lo stesso Dionigi non riprende che alcune problematiche, ma il discrimine che conta di segnalare non sta nel contenuto, quanto nel metodo. Gli storici dell'età appena post-sillana, quelli usciti solo dalla prima parte delle guerre civili, si ritrovavano a riflettere sui fondamenti della loro cultura e religione, da cui ritenevano dipendesse la loro coesione istituzionale. Il rapporto tra religione e politica nei Greci era molto meno marcato. Invece a Roma i due aspetti si mescolavano perché molte delle procedure politiche e ritualità civili si fondavano su aspetti che finivano poi per pregiudicare le procedure politiche. Essi venivano retrodatati alle originali iniziative dei re, per altro solo approssimativamente codificate, ma per lo più tramandate per condivisa consuetudine.

Ma allora avveniva che la stessa credibilità dei re e la loro legittimità a governare poteva essere discussa al fine di accreditare o, viceversa, depauperare lo loro riforme originarie. Ecco perché i dettagli della leggenda diventavano talvolta dirimenti. Un esempio forse può chiarire meglio questo aspetto. Quando gli storici discutono sulla effettiva nascita di Servio Tullio, quelli post-sillani (*in primis* Valerio Anziate) cercano di minimizzare: la storia adulterina che, probabilmente in origine, era ritenuta la inconfutabile dimostrazione di origine divina del re, all'inizio del I sec. a.C. poteva essere inficiata dalla supposta 'immoralità' della madre di Servio, che si sarebbe concessa al dio in modo lascivo. Inficiare le origini di Servio Tullio non è un atto neutro. Proprio nel I sec. a.C. aveva senso, se si volevano depotenziare le sue riforme: la divisione censitaria con annesso voto comiziale e la creazione delle tribù urbane erano il fondamento della politica plebea. Dalla prospettiva di storici attenti alle procedure plebee bisognava quindi intervenire in soccorso di questo re. Ecco allora che Valerio Anziate modifica i tratti della leggenda e sostiene che non la madre avrebbe 'visto' il dio, ma la visione avrebbe riguardato piuttosto il giovane Servio in persona [71]. Ancora, poteva risultare altrettanto opportuno avvicinare alle proprie posizioni 'filo-plebee' Numa Pompilio, le cui riforme fondavano invece la religiosità patrizia. Si procedeva allora a suggerire divertenti aneddoti su Giove che scende dal Cielo a dire a Numa di non esagerare con il sostituirsi alla giustizia divina [72], o sul fatto che in realtà tutto quello che Numa ha concepito l'ha derivato da filosofi pitagorici, non dagli dèi o dalla ninfa Egeria. Nasce pertanto la leggenda del 'Numa scrittore' delle sue leggi: se i suoi libri non si trovano più, è solo perché li ha fatti seppellire con sé [73].

---

[71] Cornell 2013 II 20, p. 562 in Plut. *Mor.* 323C-D (*Fort. Rom.* 10).
[72] *HRR1* fr. 6 p. 238 = Val. Ant. in Arnob. 5.1.
[73] *HRR1* fr. 7 p. 240 = Val. Ant. in Plut. *Num.* 22.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Questi sono appena pochi esempi estemporanei del livello della discussione in ambiente romano. Ma è un livello rilevante, perché suggeriscono a Dionigi che la storia, anche quella leggendaria, è materia che suscita interessi concreti e fonda ragionamenti politici quanto mai la storiografia greca contemporanea ne sapeva suscitare più da molto tempo.

Abbiamo tutta una serie di opere storiografiche, ognuna delle quali riesamina la questione del Lazio pre-romano, la nascita di Roma, i re, gli inizi della *res publica*. Pomponio Attico [74], ad esempio, scrive un *Liber Annalis* in cui tra gli altri argomenti si occupa di Coriolano, giustificando come legittima la sua condanna, tema su cui, nel *Brutus*, discute con Cicerone, che non si mostra d'accordo con lui [75]. Non solo questa è anche la tesi del VII Libro di Dionigi, ma abbiamo anche già visto quali luoghi del diritto pubblico romano doveva discutere Dionigi per formulare una sua versione: tali argomenti erano quindi tutt'altro che inattuali.

L'annalistica post-sillana cambia profilo rispetto alle opere più antiche. Anche dai pochi esempi appena forniti abbiamo visto come essi rimettano in discussione le leggende originarie, suscitando spesso competizione tra le interpretazioni, ognuna con il suo *arrière-pensée*. Negli autori immediatamente successivi a Valerio Anziate e Licinio Macro, però, l'interesse principale degli autori si trasforma in quello di descrivere la loro versione delle guerre civili appena trascorse, o in via di risoluzione. Tanto più c'è da credere che anche i primordi di queste successive *Historiae* non fossero altro che un pretesto per giungere prima possibile alle questioni di concreto interesse, che venivano sviscerate poi con adeguata dovizia di particolari e lunghi discorsi. Ci viene ad esempio segnalata da Seneca la straordinaria lunghezza degli *Annales* del pompeiano Tanusio Gemino [76]: a quel poco che ci risulta si doveva occupare principalmente di Cesare, le cui parti tende a denigrare, dandogli del congiuratore e del sacrilego [77]. Potremmo fare altri esempi, ma senza ulteriore vantaggio espositivo.

Con l'età augustea gli interessi di parte, se possibile, diventano ancora più sfacciati, prediligendo l'argomento biografico (o piuttosto agiografico) a quello annalistico. Si moltiplicano da un lato le *Vitae Augusti*, dall'altra le *Vitae Bruti* o *Catonis*. Non è però un quadro del tutto privo di personalità capaci di farsi domande sulla situazione complessiva. O per lo meno, alcuni titoli smentiscono la mancanza di riflessioni più generali. Lucio Auruncu-

---

[74] Cornell 2013 I, 344-353.

[75] Cornell 2013 II fr. 5 p. 726 = *HRR2* fr. 4 p. 7 = Cic. *Brut.* 42.

[76] Cornell 2013 I, 391-394, definito «strongly partisan». Si veda su di lui anche Sen. *Ep.* 15.93.11.

[77] *HRR2* fr. 2 p. 50 = Svet. *Caes.* 9; fr. 3 Peter p. 50 = Plut. *Caes.* 22.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

leio Cotta, ad esempio, legato di Cesare e morto mentre combatteva contro i Galli nel 54, aveva lasciato, per altro in lingua greca, un Περὶ πολιτείας Ῥωμαίων [78], di cui non ci rimane che il titolo, ma è poco probabile che si riducesse a una lode sperticata del suo generale, perché allora avrebbe apposto all'opera un altro titolo. Un'altra opera che poteva essere alquanto significativa per Dionigi erano gli *Annales* di Verrio Flacco. Quest'autore conduce la sua *schola* al *Palatium*, dove ed è precettore, probabilmente insieme ad altri, dei nipoti di Augusto. Gerolamo pone la sua opera piuttosto tardi, nell'8 d.C. [79], ma è per lo meno possibile che parti di essa circolassero anche prima, data la sua attività di σοφιστής. Ci rimangono di lui notizie intorno all'origine di alcune città etrusche [80]. Il fatto che non possediamo più che qualche informazione, ci impedisce di formarci un'idea sul suo pensiero storiografico, ma questo non deve limitarci nel ritenerlo all'altezza di altri storici che tentavano di superare la faziosità d'occasione e ricollegarsi alla tradizione annalistca. Il ritorno alle origini era tutt'altro che avulso dall'attualità costituzionale, come abbiamo già osservato. Molto simile a questa dovevano essere le *Res Romanae* di Clodio Licino [81], che pure opera come retore a corte e risulta amico di Ovidio e di Gaio Giulio Igino [82], che guida la Biblioteca Palatina. Quest'ultimo scrive un *de Urbibus Italicis* nel quale solleva alcune polemiche con le *Origines* di Catone. La lettura della sua opera fa lamentare a Servio, il commentatore di Virgilio, che non è più possibile tenere come certezza nemmeno più l'*origo Romae*: essa è infatti accesa materia di discussione [83]. L'argomento è di nostra precisa pertinenza, perché l'*Archeologia* di Dionigi si occupa proprio di questo. Inoltre Gaio Giulio Igino, di nazionalità ispanica e che prima di diventare liberto di Ottaviano era già a sua volta allievo di Alessandro Poliistore [84], raccoglie informazioni su vari personaggi repubblicani, che poi andranno a comporre il *de Viris claris*: anche questo aspetto poteva interessare Dionigi. Ci rimane ad esempio il resoconto di più case – e non di una sola, come di solito si ammette – che il popolo avrebbe donato a tre diversi Valerii: due sul Palatino e una *sub Veliis* [85]. La prima dedicata al Publicola, la più importante, aveva secondo Igino una gradinata che conduceva *in publicum*, proprio come poi l'avrebbe avuta Augusto. Veniva così significativamente

[78] *HRR2* fr. 1 p. 45 = Ath. 6.105.
[79] *HRR2* pp. 108-109; Hieron. *Chr.* 8 d.C.; Svet. *gramm.* 17.
[80] *Schol. Veron. ad Verg. Aen.* 10.183; *Schol. Veron. ad Verg. Aen.* 10.200.
[81] Cornell 2013 I, 482-483 per vita e opere. Frammenti in *HRR2* pp. 106-107.
[82] Cornell 2013 I, 474-481.
[83] *HRR2* pp. 101-107; Serv. *ad Aen.* 7.768.
[84] Cornell 2013 II T3 = Svet. *gramm.* 20.
[85] Cornell 2013 II fr. 1 p. 910 = Ascon. *ad in Pis.* 52.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

annullata la tradizione, che pure Dionigi segue [86], sulla demolizione della prima abitazione del Publicola. Anche qui, ovviamente, sono riscontrabili dietrologie tutte da indagare: se identificare la casa di Valerio con quella di Augusto significa qualcosa, tanto più rifiutarsi di identificarla può significarne un'altra.

Sembra poi che Igino contraddica Dionigi anche sulla storia degli Aborigeni: essi non sarebbero mai esistiti e l'Italia sarebbe stata abitata solo dai Pelasgi, che però per Igino sono Etruschi [87]. Ad ogni modo, questo non guasta il quadro della grecità d'Italia, perché per Igino anche gli Etruschi sono Greci, come anche i Sabini. Eppure i Romani, quando si recano nella città etrusca di Agylla, per Igino non sono in grado di capirne la lingua, che è greca. E allora la chiamano Caere dal saluto χαῖρε che vedono scambiarsi continuamente tra gli abitanti [88]. L'argomentazione artificiosa punta alla seguente dietrologia: tutti gli Italici sono Greci, ma non i Latini, che dunque in Italia finiscono per essere un popolo non integrato.

Igino dovrebbe aver trattato la storia di Enea nel suo libro *de Familiis Troianis*. Purtroppo non abbiamo idea di quale fosse la sua versione del mito, se più o meno coincidente con quello di Virgilio [89]. La discussione sulle ascendenze troiane di alcune principali famiglie e, parallelamente, il richiamo al fatto che tale 'troianità' trovava intorno a sé nazioni confinanti che pure avevano dato famiglie al senato romano, ma di origine greca, deve significare qualcosa nel senso della costruzione di un codice gerarchico interno su quale sia la nobiltà da considerarsi prevalente, se quella troiana o quella greca. È stato già da tempo osservato come tale codice trova articolazione dialettica tra chi intende segnalare una più ristretta 'troianità' di alcune famiglie e chi, invece, ne sottolinea la comune 'grecità' [90]. In senso più ampio, una riorganizzazione del materiale legato alle origini di Roma e ai tempi dei re, dovrebbe servire a una chiarificazione in ordine alle priorità sottintese alla costruzione della prima *res publica* romana. L'attenzione alle istituzioni più che alle famiglie e alle loro vicende trova in Dionigi un fondamento non solo storicamente ricostruttivo, ma anche dimostrativo. La dimensione istituzionale è prioritaria a quella eroica (come in Catone), e le *virtutes* acquisiscono rilevanza proprio in funzione delle istituzioni cui sono subordinate. Da questo punto di vista, c'è più che una differenza tra la dimensione che è anche quella di Igino e quella di Dionigi: c'è una competizione.

---

[86] *AR* 5.19.
[87] Cornell 2013 II fr. 13 p. 920 = Serv. *ad Aen.* 8.600.
[88] Cornell 2013 II fr. 8 p. 916 = *HRR2* fr. 12 p. 75 = Serv. *ad Aen.* 8.597; Strab. 5.2.3.
[89] Serv. *ad Aen.* 5.389. Per le famiglie romane: Verg. *Aen.* 5.114-124.
[90] Hill 1961, 88-93, ma si veda anche Zevi 1999, part. 288.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

La scarsità dei frammenti non rende possibile sempre con chiarezza individuare chi sta in un campo e chi in un altro. Svetonio [91] pone Ovidio, Licino e Igino tutti insieme e, dei tre, Licino è il più alto in grado, in quanto ne segnala il ruolo di console (4 d.C.).

Poco più giovane di Dionigi doveva essere Fenestella [92]. L'autore muore presumibilmente settantenne nel 17 d.C. Mentre Virgilio si sforza di ricondurre importanti famiglie romane (Memmi, Sergi, Cluenzi) all'origine di eroi troiani, Fenestella propone una origine diversa, ma assai meglio documentata, per altre famiglie romane altrettanto importanti: gli Svelli, i Porci e i Bubulci verrebbero da fiorenti attività pastorali, le quali sono da lui palesemente lodate [93]. Rende poi come naturale (o accidentale) la morte 'divina' di Romolo e sostiene l'origine regale della *rogatio ad populum* [94]. Contesta persino alcuni dati pratici, come la possibilità che al tempo di Tarquinio Prisco esistesse già il commercio dell'olio [95].

Non è questione di verificare il dato in sé, ma si tratta esattamente del tipo di contestazione su base documentale che troviamo anche in Dionigi a proposito dell'età di Tarquinio il Superbo, oppure se egli fosse figlio o nipote del Prisco. Analoghi ragionamenti troviamo in altri frammenti. Esiste quindi una storiografia che vuole porsi come alternativa a quella per così dire 'vulgata' e che ama polemizzare sulle fonti d'informazione.

Sempre per motivi di critica, anche Fenestella viene inserito in una triade con altri scrittori a lui più o meno contemporanei: Marco Giunio Bruto e Gaio Trebazio Testa [96], i quali entrambi si sono occupati di questioni storiche e istituzionali ed entrambi sono stati amici di Cicerone, di cui Dionigi sappiamo è un attento lettore.

Marco Giunio Bruto compone due *Epitomi* annalistiche: una su Celio Antipatro, l'altra su Gaio Fannio: su entrambe Cicerone solleva questioni documentali, che ancora a Cornelio Nepote risultano attuali [97]. Plutarco [98] presenta poi Bruto come assiduo scrittore di *Discorsi*. Quanto invece a Gaio Trebazio Testa, la sua amicizia con Cicerone investe anche questioni di

---

[91] Svet. *Gramm.* 20.

[92] Cornell 2013 I, 489-496.

[93] Cornell 2013 II fr. 6 p. 942 = *HRR2* fr. 5 p. 79 = Plut. *Mor.* 274F-275A (*Quaest. Rom.* 41); *Popl.* 11.

[94] Cornell 2013 II fr. 8 p. 944 = Sen. *Ep.* 108.31.

[95] Plin. *NH* 15.1.

[96] *D.* 1.13.1.1 (Ulpiano) sull'origine dei questori. Fenestella riteneva che Romolo e Numa non avessero questori a loro servizio, ma che, dato l'etimo della parola, fosse un'invenzione repubblicana, sorta dalla necessità inquisitoria o esattiva. Anche qui, è assimilabile a Dionigi il metodo: dove non ci sono fonti, si usa l'etimologia.

[97] Peter 1906 II, 66-67; Cic. *Att.* 12.5.3; 13.8; *Charis.* 2 p. 220 K.

[98] Plut. *Brut.* 4.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

metodo di ricerca documentale, come è attestato dalla *Lettera Fam.* 7.22, un raro esempio concreto su come fosse possibile la discussione su questioni dottrinarie, in base a citazioni letterarie da reperirsi in biblioteca. Trebazio, autore di un *de Religione* in 10 libri [99], è poi maestro di Antistio Labeone, il quale è tra gli studiosi che rifondano, insieme allo stesso Trebazio, il diritto romano per conto di Augusto [100]. Trebazio muore probabilmente assai avanti con gli anni, non prima dell'1 d.C [101]. Il giurista Gaio ritiene Trebazio designato da Augusto come *auctoritas maxima* sui casi controversi [102]. Nonostante la stima resagli da Augusto, Trebazio appare non proprio gradito alla cerchia dei poeti di Mecenate, se dobbiamo credere a un fittizio dialogo che Orazio intesse con lui [103]. Questo conforta l'idea che esistessero effettivamente due schieramenti tra gli intellettuali augustei, uno più 'innovativo' ma meno attento ai dati documentali e un altro, più dedito ai temi istituzionali e alle fonti.

Un ruolo riservato e privilegiato tra gli storici di cui Dionigi si occupa è riservato, come abbiamo già visto a proposito della religione, a Marco Terenzio Varrone [104]. Secondo il *Chronicon* di Gerolamo [105] Varrone sarebbe morto nel 27 a.C., per cui Dionigi avrebbe anche potuto conoscerlo di persona. Varrone è l'autore che maggiormente si è occupato di indagare le notizie originarie su base documentaria, unificando la mitologia romana al resto di quella del mondo allora conosciuto nell'opera *de Gente populi Romani*, volontariamente concepita come un ampliamento di quella di Catone: risale a quella che veniva considerata la creazione dell'uomo e ambisce a istituire legami tra la storia romana e addirittura quella babilonese [106]. Questo approccio olistico su tutta la materia storica esistente conduce Varrone a compiere un'indagine che nessun altro intellettuale latino aveva ancora mai intrapreso e che verrà del resto tentato nuovamente solo in età medioimperiale, a partire da Plinio. Si tratta di leggere le opere di storia più disparate, relative ai popoli più vari, al fine di ricostruire un legame tra essi

---

[99] Macr. *Sat*. 3.5.

[100] *Pand*. 2.2.45(Pomponio).

[101] Altrimenti non si giustifica il testamento di Cornelio Lentulo a proposito del quale si tiene la discussione in Gai. *Inst.* 2.25. Cornelio Lentulo è console ancora nel 3 a.C., e non muore prima dell'1 d.C., avendo egli condotto una spedizione da proconsole d'Africa contro alcune tribù africane, cf. W. Kunkel, *Herkunft und soziale Stellung der römischen Juristen*, Weimar 1967, 28.

[102] Gai *Inst.* 2.25.

[103] Hor. *Sat.* 2.1.

[104] Cornell 2013 I, 412-423.

[105] *HRR2* p. 32-40; Hieron. *Chron.* pp. 246-247 (27 a.C.): *M. Terentius Varro philosophus prope nonagenarius moritur*.

[106] Cornell 2013 I, 416-417; Aug. *Civ.* 18.2; Censor. 21.1; Arn. 5.8.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

e la storia romana. La 'storia' diventa in questo modo la ricostruzione dello stesso concetto di *humanitas*, quasi un primo tentativo enciclopedico.

Nello specifico Varrone tenta di ricollegare la storia greca e quella romana tramite riti comuni a Spartani e Cretesi, da cui i Romani avrebbero derivato i loro *mores*, imitando il Platone delle Leggi [107]. Da un ancestrale rituale degli Arcadi, dove il sacrificio del lupo sostituisce forse quello umano, verrebbero ad esempio i *Lupercalia* [108], e si mescolano a Roma greci e troiani, nel momento in cui Romolo e Remo (discendenti dei Troiani) adottano come propri dei riti di origine arcade.

Abbiamo già rilevato quanto attentamente Dionigi legga le *Antiquitates*, tanto che di esse ci fornisce importanti frammenti. Varrone aveva ricondotto agli Aborigeni diverse località laziali, al suo tempo abbandonate, di cui però erano ancora visibili le rovine presso Rieti, la sua città di nascita [109]. Distingueva tra l'origine romulea dei sacerdoti civici e quelli attivi presso le più antiche famiglie [110]. Contestava che le *curiae* avessero preso il nome dalle donne sabine rapite e accentuava l'intento riformatore di Romolo [111]. Sostiene che *Cures* sia una colonia della sabina Reate, fondata dal mitico eroe Modio Fabidio, figlio di una sacerdotessa del dio Enialio e del dio in persona [112]. Infine, Dionigi nel *de Religione* legge la storia sull'origine dei Libri Sibillini [113].

Tra Dionigi e Varrone si instaura una sintonia di metodo. Varrone tenta di verificare il mito andando a interrogare i sacerdoti dei templi. In questo segue il metodo già inaugurato da Erodoto e da Timeo e non si fa invece trascinare né dalla facilità del racconto, né da ciò che di fatto circola sull'argomento al tempo suo. In secondo luogo, cosa che nemmeno Erodoto in visita ai templi d'Egitto vuole fare, dà alla sua ricostruzione un valore religioso molto forte, aspettandosi che i lettori, leggendo la sua opera, possano imparare il modo a suo avviso più corretto – corretto, perché verificato dalla tradizione – di compiere certi riti. Impara ad usare la 'storia', o meglio l'antiquaria, per validare la religione. Dionigi si comporta allo stesso modo, perché lo deriva da Varrone.

---

[107] Serv. *ad Aen.* 7.176. Anche se nello specifico il confronto Dionigi lo istaura da sé, la legittimità di poter operare un confronto, che Dionigi istituisce con la politica ateniese-spartana e quella romana è possibile gli siano suggeriti prima di tutto da Varrone stesso.

[108] Aug. *Civ.* 18.16.

[109] *AR* 1.14.

[110] *AR* 1.21.

[111] *AR* 1.47.

[112] *AR* 1.48.

[113] *AR* 4.62.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Il caso del Palladio [114] è quello più emblematico. Al tempo in cui Varrone scrive, Cesare dittatore fa coniare una moneta [115], che raffigura Enea con in una mano il Palladio, mentre con l'altra sorregge Anchise. La versione che sta dietro a questa moneta è la stessa che leggiamo in Virgilio [116]: Diomede e Ulisse hanno rubato un falso Palladio, mentre quello vero sarebbe stato portato a Lanuvio da Enea e collocato più tardi nel tempio di Vesta, secondo la leggenda perché caduto dal cielo [117]. C'erano anche altre versioni della storia. Rispetto a Virgilio, la versione che è a noi nota attraverso il racconto della *Epitome* di Apollodoro, se non differisce affatto sul punto che Enea abbia portato il Palladio nel Lazio, inserisce però una restituzione del Palladio (quello vero) da Diomede ad Enea [118]. Ci sarebbe quindi un solo Palladio; rubato, però poi restituito. Il poeta arcaico Arctino [119] riteneva invece che i Palladii fossero più d'uno, però comunque sarebbero venuti lo stesso tutti quanti in possesso di Enea.

Malgrado le tante versioni, tuttavia, tutti gli scrittori concordano che il Palladio fosse in qualche modo arrivato nel Lazio. Questo doveva avvalora-

---

[114] Cornell 2013 II fr. 3 p. 841 = *HRR2* fr. 1 p. 9; Serv. *ad Aen.* 5.704; 2.166. Quella che Enea avrebbe portato nel Lazio sarebbe stata la statua di Vesta e i *Lares familiares*. Per altre spiegazioni sul mutamento del mito del Palladio, Henry 1989, 96-98. Altre ricostruzioni della tradizione sul Palladio in Lagioia 2007, 37-69; Assenmaker 2007, 381-412; 2010, 39-64. Estremamente feconda è poi la tradizione, riportata dal bizantino Procopio, per cui il Palladio tra Enea e Diomede sarebbe stato scambiato a Benevento. Questa variante, per altri versi anomala, iscrive benissimo l'aggancio tra mitologia greca e latina nell'espansionismo romano in Magna Grecia, come rileva Torelli 2002, 48-49, riportando la permeazione della leggenda di Enea, nelle istituzioni romane e nella propaganda ufficiale al III sec. a.C.

[115] *RRC* 558; DeRose Evans 1992, 41; Pera 2004, 75-91.

[116] Verg. *Aen.* 2.162-170; 9.148-153, su cui d'Anna 1989, 231-245. Virgilio ritiene fin dall'inizio il Palladio connesso con Vesta, *Aen.* 2.293-297. Del resto, il fuoco di Vesta è *Troicus ignis* anche in Silio It. 1.1.35.

[117] *AR* 2.66.5: οἱ δὲ τὸ διοπετὲς Παλλάδιον ἀποφαίνοντες εἶναι τὸ παρ' Ἰλιεῦσι γενόμενον. Secondo Serv. *ad Aen.* 2.166, sarebbe giunta a Roma dopo un passaggio da Atene.

[118] Apoll. *Bibl.* 3.12.3; 5.10; 13; Sil. It. *Silv.* 13.36-78; Cic. *Phil.* 2.24. Ripoli 2001, 353-368 sottolinea che Silio Italico intende espressamente essere critico con Virgilio. Quanto a Dionigi, egli (*AR* 1.68-69) riporta due versioni, entrambe con due *Palladii*: in un caso sono entrambi 'veri', nell'altro (la versione attribuita ad Arctino, poeta dell'*Iliupersi-de*) uno sarebbe stato 'falso' e rubato da Diomede, l'altro 'vero' e preservato da Enea. Per un commento al luogo di Dionigi, Debiasi 2004, 148-150. Vedremo però come e perché alla fine Dionigi (*AR* 2.66) impugna questa versione, che pure è prevalente.

[119] Si può poi ovviamente discutere se Arctino ritenesse 'falso' il Palladio rubato da Diomede, o non piuttosto qualcos'altro altrettanto valido e fondativo, che però il Palladio non era. Il solo testo di Dionigi (*AR* 1.68-69) non è probabilmente sufficiente a chiarirlo. Su questo: Smith 1981, part. 27-28.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

re l'effige sulla moneta di Cesare. I più ritenevano che fosse stato depositato presso il tempio di Vesta [120].

Ciò nonostante, Dionigi avanza il dubbio sul fatto che, pur essendo andato di persona al tempio di Vesta, non gli è riuscito di vedere il Palladio, perché nel tempio tali oggetti «sono occultati ai più» [121]. Dopodiché si è informato che da un lato Timeo riferisce che a *Lanuvium* qualcosa ancora vi fosse ai suoi tempi, dall'altro che esiste un altro tempio a Roma, alle *Carinae*, dove pure è stata talvolta indicata la presenza di «immagini troiane, che è lecito vedere» [122]. E dunque riflette che «su oggetti che non è lecito vedere non bisognerebbe nemmeno udire nulla né descriverli, nemmeno dal racconto di quelli che li hanno visti» [123]. Riferisce allora di essere andato di persona, di aver visto il tempio alle *Carinae* e al suo interno delle τῶν Τρωικῶν θεῶν εἰκόνες [124]. In ragione di questo sopralluogo, non accetta la tradizione che vuole il Palladio deposto nel tempio di Vesta, ma preferisce sospendere il giudizio.

Il metodo autoptico è precisamente lo stesso che, una generazione prima di lui, ha compiuto già Varrone. Anche lui rifiuta la tesi del Palladio custodito nel tempio di Vesta, ma piuttosto si reca al tempio di Minerva [125]. Lì i sacerdoti, che appartengono alla famiglia dei *Nautii*, gli rivelano che Enea aveva sì ricevuto il Palladio, ma lo aveva subito ceduto al suo amico Nautes, progenitore della famiglia dei *Nautii*. Glielo mostrano fisicamente e Varrone *stavolta* crede e osserva: «i sacri oggetti di Minerva non toccano alla *gens Iulia*, ma a quella dei *Nautii*» [126].

---

[120] Così ad esempio Cic. *Scaur.* 48, il quale raffigura il pontefice massimo mentre lo protegge da un incendio. Cicerone dice questo, perché ritiene tale informazione adatta a suscitare la sensibilità del suo pubblico (in difesa del pontefice Scauro). Ma tale operazione comunicativa poteva andare a buon fine solo a patto che l'uditorio fosse convinto che il Palladio sia in quel tempio e non altrove. Duburdieu 1989, 460-467.

[121] *AR* 2.66.6: ἐγὼ δὲ μὲν εἶναι τινα τοῖς πολλοῖς ἄδηλα ἱερὰ φυλαττόμενα ὑπὸ τῶν παρθένων καὶ οὐ τὸ πῦρ μόνον ἐκ πολλῶν πάνυ καταλαμβάνομαι, τίνα δὲ ταῦτ' ἔστιν οὐκ ἀξιῶ πολυπραγμονεῖν οὔτ' ἐμαυτὸν οὔτε ἄλλον οὐδένα τῶν βουλομένων τὰ πρὸς θεοὺς ὅσια τηρεῖν.

[122] *AR* 1.68.1: ἐν δὲ τούτῳ κεῖνται τῶν Τρωικῶν θεῶν εἰκόνες, ἃς ἅπασιν ὁρᾶν θέμις.

[123] *AR* 1.67.4: ἐγὼ δὲ ὅσα μὲν ὁρᾶν ἅπασιν οὐ θέμις οὔτε παρὰ τῶν ὁρώντων ἀκούειν οὔτε ἀναγράφειν οἴομαι δεῖν, νεμεσῶν δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις, ὅσοι πλείω τῶν συγχωρουμένων ὑπὸ νόμου ζητεῖν ἢ γινώσκειν ἀξιοῦσιν.

[124] *AR* 1.68.1: νεὼς ἐν Ῥώμῃ δείκνυται τῆς ἀγορᾶς οὐ πρόσω κατὰ τὴν ἐπὶ Καρίνας φέρουσαν ἐπίτομον ὁδὸν ὑπεροχῇ σκοτεινὸς ἱδρυμένος οὐ μέγας. λέγεται δὲ κατὰ τὴν ἐπιχώριον γλῶτταν ὑπ' Ἐλαίας τὸ χωρίον. ἐν δὲ τούτῳ κεῖνται τῶν Τρωικῶν θεῶν εἰκόνες … ἐπιγραφὴν ἔχουσαι δηλοῦσαν τοὺς Πενάτας.

[125] Cornell 2013 II fr. 3 p. 841 = Serv. *ad Aen.* 2.166; 5.704. Servio dice di trovare queste notizie nel quinto libro del *de familiis Troianis*. Si veda anche il commento ai passi in Cornell 2013 III, 514-515.

[126] Serv. *ad loc.* cit.: *Minervae sacra non Iulia gens habuit, sed Nautiorum.*

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Dionigi non ha seguito Varrone su questo punto. Ciò nonostante opera anche lui con un metodo identico a quello di Varrone: afferma di essere andato anche lui di persona a verificare e che anche lui, deluso dal racconto degli addetti, rifiuta la tradizione. Quando trova testimonianzer che *può* vedere con i suoi occhi, preferisce credere a quelle [127].

Dionigi non crede più al mito virgiliano del Palladio identificato con Vesta e, in quanto tale, sacralizzato dagli antenati degli *Iulii*. Si comporta allora esattamente come Varrone gli ha insegnato a fare: gira per la città e si trova un'alternativa, quella del sacello alle *Carinae*, dove scopre antichi *Penates* [128]: del resto, almeno parte della tradizione non parlava forse di *multa fuisse Palladia*?

La diatriba sulla presenza del Palladio nel tempio di Vesta al nostro argomento interessa soltanto marginalmente. È da osservare però il metodo con cui si muove, da un lato, la versione ufficiale degli eventi, dall'altro il tentativo di escogitare metodi di ricerca alternativi. Dionigi esprime esattamente quei metodi, che lo orientano su una strada precisa: collegare la materia storica ai luoghi e costruirci sopra un adeguato ragionamento, selezionando le fonti e motivandole nel loro radicamento locale. Viene così creata un'alternativa al metodo di raccolta estemporanea delle informazioni, come se fossero tutte uguali tra loro: quando si descrive un mito, per Dionigi esso deve essere selezionato in base alla funzione che ha nella composizione della *res publica* e dei suoi luoghi. Non ha alcuna importanza che, per noi moderni, anche questo non sia sufficiente ad assicurare adeguati criteri di attendibilità: l'argomento in discussione non è se ha più 'ragione', o dice più il 'vero' Virgilio o Dionigi, Arctino o Varrone. La storia del 'vero' Palladio non ci interessa.

Si tratta invece di chiarire quest'altro argomento: si evidenzia una visione alternativa (o una, o l'altra) di impostazione nei metodi di ricostruzione storica e questa alternativa è connessa ai rapporti che, a loro volta, entrambe le metodologie costruiscono con il nuovo regime.

7.2. Diodoro e Livio superstiti insieme a Dionigi

Siamo giunti al punto più difficile dell'argomento sugli storici antichi, in cui si dovrebbe rendere conto del rapporto tra tre grandi (Diodoro, Livio e, ovviamente, Dionigi) che per noi rappresentano l'intera tradizione sto-

[127] *AR* 1.69.4: τὰ μὲν οὖν εἰς Ἰταλίαν ὑπ› Αἰνείου κομισθέντα ἱερὰ τοῖς εἰρημένοις ἀνδράσι πειθόμενος γράφω τῶν τε μεγάλων θεῶν εἰκόνας εἶναι.

[128] *AR* 1.68.1.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

riografica d'età cesaro-augustea, rispetto al tempo in cui sono vissuti e ai valori intellettuali in cui hanno creduto. La trattazione verrà limitata allo scopo di confrontare alcuni elementi e di inquadrarli in un quadro che possa apparire sinottico della mentalità augustea. Questo implica che alcuni dei più importanti problemi di questi due altri importanti storici verranno tralasciati. Si è tuttavia ritenuto in questa sede che non fosse inutile tentare alcune riflessioni trasversali.

7.2.1. *Filosofia della virtù nell'Introduzione alla Biblioteca*

Diodoro di Tauromenio è di poco anteriore a Dionigi. Per quanto non ne abbiamo alcuna conferma, non è impossibile che i due si sarebbero potuti conoscere. Infatti, Diodoro è contemporaneo di Varrone e quest'ultimo muore nel 27 a.C., come riferisce Girolamo. Ad ogni modo, la conoscenza personale non è essenziale per stabilire contatti tra intellettuali di tale rinomanza. Diodoro lasciava dietro di sé un'opera storica che trattava dalle 'origini del mondo' fino alla campagna gallica di Cesare (e probabilmente anche oltre). Giunto a Roma presumibilmente dopo il 55 [129], vi aveva vissuto almeno fino al 36 a.C., anno per il quale conosce un riferimento sicuro [130].

Alcuni riferimenti testuali lasciano immaginare che l'opera di Dionigi sia confrontabile con quella del Siculo. Due paiono particolarmente evidenti: come Dionigi, anche Diodoro lamenta che alcuni storici si siano occupati prevalentemente di monografie e hanno dimenticato una visione che per lui dovrebbe «trattare le gesta comuni», ovvero «tutto il mondo come una sola città» [131]. In secondo luogo anche Diodoro fa ricorso, in riferimento all'attività storica, alla μίμησις e ai παραδείγματα [132], per quanto in una accezione che, rispetto a Dionigi, è spostata in Diodoro dalle parole degli autori alle πράξεις dei personaggi. Rimane che la storia è anche per

[129] Vive ad Alessandria, dove ha assistito, per quanto da esterno, alle snervanti trattative con Tolomeo Aulete XI (Diod. 1.83.8). Ma nel 55 Gabinio invade l'Egitto e lo storico fissa la fine del Regno dei Macedoni in Egitto a quella data (Diod. 17.45). È presumibile che il suo trasferimento a Roma dipenda da questo evento, ma in realtà non sappiamo. Per un commento alla vita di Diodoro e alle relazioni con l'ambiente romano, Sacks 1990, 160-203.

[130] Diod. 16.7.1.

[131] Diod. 1.3.2: τὰς κοινὰς πράξεις ἀναγράφειν; 1.3.5: τοῦ σύμπαντος κόσμου πράξεις, ὥσπερ τινὸς μιᾶς πόλεως.

[132] Diod. 1.1.4: διόπερ ἡμεῖς ὁρῶντες ταύτην τὴν ὑπόθεσιν χρησιμωτάτην … καλὸν γὰρ τὸ δύνασθαι … χρῆσθαι παραδείγμασι, καὶ πρὸς τὰ συγκυροῦντα ποικίλως κατὰ τὸν βίον ἔχειν … μίμησιν τῶν ἐπιτετευγμένων.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

il siciliano una ὠφελής διδασκαλία è l'obiettivo finale è l'«utile», συμφέρον χρήσιμον [133]. La terminologia è identica perfino nella metafora del materiale storiografico, inteso come come una «grande sorgente» [134]: Dionigi nel Περὶ μιμήσεως usava una terminologia assai simile, quando a proposito dell'imitazione parlava di «fiume che si getta nell'anima» [135]. Dionigi parla di «anima» proprio perché non intende un'imitazione formale, ma bensì proprio quello di cui racconta Diodoro: trarre dalla storia un «insegnamento» διδασκαλία.

Diodoro dice inoltre di credere che la pratica della storia possa svelare allo studioso una «visione divina» θεῖα πρόνοια che sarebbe già insita negli eventi. Anche Dionigi attribuisce allo storico la «visione» πρόνοια e anche una «teoria complessiva» παντελεῖ θεορία. Diodoro parla anche di «sintesi che connette» περιγινομένη σύνεσις [136]. La differenza tra i due è però che Diodoro pensa che la 'visione' sia già negli eventi e che lo storico possa e debba svelarla, quasi entrando in comunione con l'intenzione del 'dio'. Dionigi invece è convinto che sia piuttosto l'osservatore a costruire la 'teoria' di ciò che è volta a volta avvenuto. In questo punto Dionigi rimane più ancorato a un sostanziale aristotelismo, che concepisce la vita umana e la sua rappresentazione come 'adattamento': non come «co-esistenza» σύνεσις, ma come «com-posizione» σύνθεσις. Diodoro tradisce una sfumatura panlogistica, forse la stessa che lo spinge alla grande opera sinottica, intendenola come prodotto caleidoscopico di una complessiva 'volontà', che l'uomo non controlla, ma può osservare [137].

Questa è tuttavia una differenza ancora ricomponibile come questione di sfumature, a fronte della quale il lessico tradisce invece una parentela assai stretta tra i due autori, una condivisa appartenenza. Tuttavia, la differenza che rende le due posizioni irriducibili tra loro riguarda la concezione antropologica. La parola κοινόν è quella che differenzia i due di più. Diodoro è convinto assertore che esista un «comune genere umano» [138]. Per Diodoro l'umanità intera è unita in un'unica compagine. Egli crede che «tutti gli uomini partecipano dell'essere nati gli uni dagli altri e si sono poi

---

[133] Diod. 1.1.2: συμφωνούντων ἐν αὐτῇ τῶν λόγων τοῖς ἔργοις, ἅπαντα τἆλλα χρήσιμα τῇ γραφῇ περιειληφέναι … 1.1.3: ἕκαστον πρὸς τὴν ἰδίαν ὑπόστασιν ἑτοίμως λαμβάνειν τὸ χρήσιμον …

[134] Diod. 1.3.7: μεγάληπηγή, si veda pure Dion. *de Imit.* 2.1.3: ἐκ πολλῶν ναμάτων ἕν τι συγκομίσας ῥεῦμα.

[135] *de Imit.* 2.1.3: ῥεῦμα τοῦτ' εἰς τὴν ψυχὴν μετοχετεύων.

[136] Diod. 1.1.2 = *AR* 11.1.4.

[137] Sorvoliamo in questa sede sul sottofondo stoico in Diodoro, riconosciuto da molti, in ispecie per il *Proemio* già da Treves 1976, 27-65. Sulla derivazione posidoniana è più cauto Marincola 1997, 150-151; 241-244.

[138] Diod. 1.2.2: κοινὸν γένος ἀνθρώπων.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

dispersi nei luoghi e nei tempi […]» [139]. Il significato di questa affermazione è, se possibile, ancora più profondo di quello puramente 'ellenistico' ispirato alla κοινή mediterranea. Diodoro crede che l'umanità intera abbia identica «parentela», συγγενεία: che tutti i popoli siano nati nello stesso punto e che poi, da lì, si sarebbero mescolati e dispersi. In realtà non è impossibile riscontrare miti greci sulla comune origine dell'uomo [140], ma l'osservazione va comunque paragonata – ed è opposta – alla erodotea divisione greci/barbari, che nella «parentela gli uni con gli altri» ἀλλήλους συγγένεια di Diodoro viene del tutto annullata.

Al contrario di Diodoro, Dionigi esprime un'accezione del termine κοινόν differente, legata a una precisa e non ripetibile condivisione comunitaria di usi e costumi. Una parificata «comunità umana» κοινὴ ἀνθρώπων da lui non potrebbe mai essere contemplata. Oltretutto, per Dionigi gli uomini non sono mai διεστηκότες «separati, dispersi» pur nella comune umanità, ma semmai diversamente: essi sono saldamente organizzati per πόλεις. Può sembrare un paradosso che uno storico di generazione precedente possa apparire più 'universalistico' di uno di generazione successiva. In realtà si tratta solo di modalità diverse di articolare la una stessa condizione mediterranea. Diodoro è vissuto per qualche anno nella Alessandria del penultimo Tolomeo [141], dove ancora vige una condivisa autopercezione della cultura separata dalla politica e, soprattutto, nelle monarchie orientali non si pone la cruciale questione della στάσις rispetto alla ὁμόνοια, tipica delle 'libere città', greche e italiche. Se la guerra civile tra Cesare e Pompeo poteva ancora essere considerata una questione solo italica, per quanto fosse già decisa in altra sede, non poteva però più esserlo, vent'anni dopo, quella tra Ottaviano e Antonio. L'assetto che era seguito alla seconda fase delle guerre civili ricomprendeva l'intero Mediterraneo e obbligava anche le co-

---

[139] Diod. 1.1.3: πάντας ἀνθρώπους, μετέχοντας μὲν τῆς πρὸς ἀλλήλους συγγενείας, τόποις δὲ καὶ χρόνοις διεστηκότας.

[140] Negli stessi anni in cui Diodoro scriveva la sua *Biblioteca*, il liberto Gaio Giulio Igino raccontava in latino la storia per cui Prometeo aveva creato su mandato divino tutta l'umanità (*Fabulae*, s.v. *Prometheus*). C'è poi la teoria epicurea, espressa da Lucrezio *RR* 5.1011-1027, che riflette sulla condizione umana come rapporto del *genus humanum* (γένος) con la *natura gubernans* (φύσις), senza tenere in alcun conto delle distinzioni culturali, si veda Holmes 2014, 135-174. Allo stesso modo, dal lato stoico c'era Pol. 6.6-7, con la sua teoria della ἀρετή concepita anch'essa in relazione alla capacità di sopravvivenza, senza tener conto delle differenze tra i popoli. Si tratta di un approccio pan-umanista, che in sostanza è quello di Aristotele, per il quale già l'ἄνθρωπος è una categoria della 'natura': a pari condizioni, sempre uguale a se stessa, Sakezles 2009, 163-196. Per un confronto sugli universalismi di Polibio e di Diodoro, Sheridan 2010, 41-55.

[141] Effettivamente esisteva anche un ultimo Tolomeo XII, fratello di Cleopatra, che però non ha mai regnato di fatto.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

munità orientali a farsi una ragione 'politica' di quel nuovo assetto. Anche città che precedentemente erano soggette a dei re, come Alessandria, si sarebbero poi assimilate alle altre 'autonomie'. Per questo motivo, il κοινόν di Dionigi presume una consapevolezza della partecipazione attiva del 'locale' al 'generale', che in Diodoro non è possibile riscontrare e, oltretutto, il tema politico e costituzionale è di primaria rilevanza per individuare il «corretto stile di vita» ἀγαθόν βίον: esso deve comprendere e, se possibile, addirittura concorrere alla ἡγημονία della πόλις: in questo senso, la storia di Dionigi è λόγος πολιτικός, «discorso politico», perché riguarda la 'città', non certo l'umanità intera. Non torniamo su questo, di cui abbiamo già parlato a lungo, se non per evidenziare che Diodoro si pone in tutt'altra lunghezza d'onda. Anzi, forse Dionigi allude proprio a lui quando mette in subordine coloro i quali raccontano storie solo per «imitare le vite»:

> Coloro i quali, sia che affrontino l'argomento storico con fatti privi di importanza o spregevoli o degni di nessun merito, sia che, invece, vogliano trarre fama da quelli e ottenerne qualche reputazione, o magari vogliano solo mostrare la forza delle loro parole, non in realtà desiderano la reputazione in sé presso i posteri, o essere lodati per le loro capacità, bensì solo lasciare a chi leggerà le loro storie immagini dell'anima di ciascun personaggio. [*AR* 1.1.3] [142]

Il concetto è lo stesso di quello che illustra Diodoro:

> [1.1.4] È bello poter servirsi dei racconti sugli altri per giungere con correttezza ai criteri regolatori (παραδείγμασι) e portare a varia discussione *sulla vita non già la ricerca dei fatti avvenuti, ma come imitarne i casi*. […] [1.2.3] Tutti gli uomini per debolezza della loro natura vivono una parte della loro vita in modo futile, mentre in seguito mettono fine a tutto. Ciò nonostante, mentre a chi passa la vita senza compiere alcunché di mirabile insieme al suo corpo muore anche tutto il resto che ha avuto in vita, invece a chi ha compiuto azioni meritorie, esse ottengono per lui tutta l'eternità, ma ciò viene propagato solo grazie alla divina bocca della storia. [1.2.4] Perciò io credo che sia bello, per coloro i quali riflettono sulle fatiche mortali, di ottenere in cambio una lode immortale. [Diod. 1.1.4; 2.3-4] [143]

---

[142] *AR* 1.1.3: οἱ μὲν γὰρ ὑπὲρ ἀδόξων πραγμάτων ἢ πονηρῶν ἢ μηδεμιᾶς σπουδῆς ἀξίων ἱστορικὰς καταβαλόμενοι πραγματείας, εἴτε τοῦ προελθεῖν εἰς γνῶσιν ὀρεγόμενοι καὶ τυχεῖν ὁποιουδήποτε ὀνόματος, εἴτε περιουσίαν ἀποδείξασθαι τῆς περὶ λόγος δυνάμεως βουλόμενοι, οὔτε τῆς γνώσεως ζηλοῦνται παρὰ τοῖς ἐπιγιγνόμενοις οὔτε τῆς δυνάμεως ἐπαινοῦνται, δόξαν ἐγκαταλιπόντες τοῖς ἀναλαμβάνουσιν αὐτῶν τὰς ἱστορίας, ὅτι τοιούτους γὰρ ἅπαντες νομίζουσιν εἰκόνας εἶναι τῆς ἑκάστου ψυχῆς τοὺς λόγους.

[143] Diod. 1.1.4: καλὸν γὰρ τὸ δύνασθαι τοῖς τῶν ἄλλων ἀγνοήμασι πρὸς διόρθωσιν χρῆσται παραδείγμασι καὶ πρὸς τὰ συγκυροῦντα ποικίλως κατὰ τὸν βίον ἔχειν μὴ ζήτησιν τῶν πραττομένων, ἀλλὰ μίμησιν τῶν ἐπιτετευγμένων. Diod. 1.2.3-4: [3] πάντες γὰρ ἄνθρωποι διὰ

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Dionigi condivide con Diodoro il criterio del: 'raccontare per poter poi imitare'; poi però concepisce diversamente il concetto di «criterio regolatore», o «modello» παράδειγμα. Per Diodoro, infatti, il modello consiste nelle 'imprese' degli uomini valorosi: le loro azioni sono più che sufficienti a giustificare il racconto. Non c'è bisogno che lo storico crei alcuna 'teoria generale' in cui inserire le azioni stesse. La teoria è per Diodoro già iscritta nella natura, quella che lui chiama κόσμος e, oltretutto, l'uomo non la può influenzare.

Per Dionigi, invece, c'è anche dell'altro. Le πράξεις e le ἀρεταί degli uomini illustri sono per Dionigi sì importanti come ἀφορμαί, degli «spunti», altrove dirà «fondamenti» κεφάλαιον [144]. Poi però con quelli bisogna anche «costruire una verità» καθιδρῦσθαι ἀλήθειαν [145] che è al di là di essi. La «verità» per Dionigi non collima esattamente con le «azioni», ma consiste piuttosto nella chiarificazione di «rappresentazioni» θεωρήματα [146], una «teoria complessiva» παντελεῖ θεωρία di «ciò che si desume» dai fatti narrati [147]. Dionigi non vuole ridurre l'insegnamento storico al suggerimento 'morale' di imitare le virtù e fuggire i vizi. Percepisce che c'è dell'*altro*, dietro la conoscenza storica, che le πράξεις non raccontano in quanto singole, ma che è piuttosto lo storico a dover sintetizzare, a partire dal loro *insieme*, qualcosa che è in più rispetto alla sommatoria delle parti.

Per comprendere questa sfumatura ancora meglio, vanno confrontate due espressioni, con cui i rispettivi autori esortano a interpretare la loro opera:

- Diodoro (1.1.4) auspica che la storia serva a una: μίμησις τῶν ἐπιτετευγμένων, «imitazione dei casi».
- Dionigi (11.1.4) auspica che la storia serva a una: θεωρία παρακολουθούντων, «studio delle conseguenze».

Apparentemente le due espressioni potrebbero anche significare più o meno lo stesso concetto. Si interfacciano molto, eppure c'è la differenza seguente.

τὴν τῆς φύσεως ἀσθένειαν βιοῦσι μὲν ἀκαριαῖόν τι μέρος τοῦ παντὸς αἰῶνος, τετελευτήκασι δὲ πάντα τὸν ὕστερον χρόνον, καὶ τοῖς μὲν ἐν τῷ ζῆν μηδὲν ἀξιόλογον πράξασιν ἅμα ταῖς τῶν σωμάτων τελευταῖς συναποθνήσκει καὶ τὰ ἄλλα πάντα τὰ κατὰ τὸν βίον, τοῖς δὲ δι' ἀρετὴν περιποιησαμένοις δόξαν αἱ πράξεις ἅπαντα τὸν αἰῶνα μνημονεύονται διαβοώμεναι τῷ θειοτάτῳ τῆς ἱστορίας στόματι. [4] καλὸν δ' οἶμαι, τοῖς εὖ φρονοῦσι θνητῶν πόνων ἀντικαταλλάξασθαι τὴν ἀθάνατον εὐφημίαν.

[144] *AR* 11.1.3. Il prologo del Libro XI in realtà non è altro che una precisazione di quanto esposto in quello del Libro I.

[145] *AR* 1.1.2.

[146] *AR* 1.1.4.

[147] *AR* 11.1.4.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Diodoro crede in un'imitazione dell'*azione* descritta, del tipo: agire *come* Temistocle. Dionigi invece crede che si debba agire in riferimento a ciò che, dopo adeguata ricostruzione, *sta dietro* l'azione di Romolo: entrambi predicano l'«impegno» ζῆλος e celebrano le «azioni» ἔργα. Però in Dionigi ciò conduce a guardare oltre i singoli «fatti» πράξεις, ovvero suggerisce la sequela di una verità ri-costruita in una rappresentazione coerente. Dionigi punta a formare un «uomo politico» ἀνὴρ πολιτικός che sappia «ragionare sui fatti politici» περὶ τὰς πολιτικὰς πράξεις [148]. Diodoro invece crede in una «filosofia universale» ὅλη φιλοσοφία il cui compito è quello di «modellare i comportamenti individuali» ἐπισκευάσαι τὰ ἤθη [149] sulla base di 'esempi'.

7.2.2. *Due casi a confronto: la morte di Remo e i decemviri*

Diodoro si occupa della storia romana, ma la inserisce in mezzo al resto delle vicende mediterranee, cominciando a occuparsene con più profondità solo a partire dalla caduta di Corinto del 146. L'egemonia di Roma diventa per lui predominante dalle Guerre Ispaniche in poi. Purtroppo, nelle dimensioni della nostra trattazione (confronto con Dionigi) non possiamo ragguagliare e argomentare su queste scelte di Diodoro, pur assai significative, le quali andrebbero studiate di per sé [150]. Piuttosto, leggendo quello che rimane dell'opera a proposito di Roma, viene subito in mente quanto dice Dionigi sulle storie composte ῥαθύμως [151], termine la cui radice ῥα- indica il significato privativo «senza impegno», piuttosto che «a caso», come di solito lo si traduce. Anche da questo punto di vista pare davvero possibile che Dionigi conoscesse l'opera del siciliano. Il 'disimpegno' non è infatti attribuibile soltanto allo stato delle fonti. Anche laddove abbiamo la narrazione completa del testo diodoreo, l'impressione della estrema sintesi a proposito dei fatti romani è difficilmente reversibile. L'autore sembra convinto che per l'epoca VI-V sec. a.C. la storia greca, soprattutto ateniese e spartana, debba essere prevalente e l'occidente è rappresentato più dalla Sicilia che da Roma. Analoga impostazione cursoria vige del resto anche su Cartagine, nonostante dovesse essere proprio quest'ultima la civiltà prevalente in occidente per questo periodo. Attribuire questo approccio al fatto

[148] *AR* 11.1.1.
[149] Diod. 1.2.2.
[150] Per un significativo ragguaglio sul rapporto di Diodoro con la storia di Roma, Sacks 1990, 117-159. Più recentemente, è stata studiata soprattutto la percezione universalistica anche in relazione alle succedentesi egemonie deli imperi, Muccioli 2005, 183-222, aspetto per nulla in contrasto con la vena ecumenica di questo autore.
[151] *AR* 1.1.4.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

che Diodoro legga solo libri di storici greci non sarebbe equo nei confronti delle fonti: anche Polibio legge in gran parte libri greci, però su Cartagine racconta molto più che non Diodoro.

La questione in questa sede potrebbe non interessarci. Rimane però che la lettura, che Diodoro fornisce sui pochi elementi romani che anche Dionigi riporta, non collima. Ma anche sui fatti raccontati in sé, quanto sui commenti che i due autori forniscono agli stessi fatti, non vi è alcuna coincidenza. Nella presente sede ci occuperemo di soli due casi: il primo riguarda la lite tra Romolo e Remo, il secondo la rivolta decemvirale.

Diodoro narra anch'egli, come altri storici greci vissuti a Roma di cui abbiamo già parlato, la fondazione dell'Urbe. Del suo racconto, tuttavia, non ci rimane che un piccolo estratto nel Libro VIII [152], il quale ruota tutto intorno alle relazioni tra Amulio e Numitore prima, Romolo e Remo poi. La sostanza del racconto è quella tradizionale: Romolo e Remo si ribellano al nonno Amulio, lo uccidono e insediano al suo posto lo zio Numitore.

Dionigi e Diodoro si separano in due punti. In Diodoro i due gemelli fondano la città di loro spontanea volontà dopo che i pastori, su cui essi si sono imposti, li scelgono come loro capi per la loro eccellente virtù. In Dionigi invece i gemelli fondano la città su ordine dello zio Numitore. Diodoro inoltre omette l'*omen* ricevuto da Remo. Solo Romolo riceve il pronostico sulla fondazione della città, anche se lo comunica prima di averlo visto effettivamente [153]. La differenza sposta ovviamente tutto l'asse del racconto. Romolo non è più colpevole e la risposta di Remo, che qui non ha visto nulla, appare stizzita e malevola. Più oltre Remo, ancora rancoroso, salterà il fossato e verrà ucciso, ma qui l'assassinio è giustificato. L'assassinio di Remo è pertanto solo un passaggio di come Romolo riesce a portare a termine il suo compito [154].

In Dionigi la lite tra i due fratelli è sviluppata invece in un racconto archetipico di tutte le discordie tra Romani e tende ad approfondire molto le ragioni di Remo. Remo sceglie il luogo migliore per fondare la città [155] e vede gli uccelli prima del fratello. Pertanto, Romolo lo inganna in modo palese. In seguito i due litigano e Remo viene ucciso, ma non ha nemmeno saltato il fossato, ha solo minacciato di farlo: quindi la sua morte è ingiustificata (Romolo è dunque uscito dal *pomerium* per ammazzarlo). Durante la rissa muore anche Faustulo, il tutore dei due fratelli.

---

[152] Diod. 8.3-6.

[153] Diod. 8.5.

[154] Questa versione dell'uccisione di Remo la troviamo anche in Ov. *Fast.* 4.833-848, Tib. 2.5.23 e Prop. 41.49-50, si veda anche Neel 2014, 103-112 part. 110; Beard North Price 1998, 176.

[155] *AR* 1.85-86.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Tutto questo getta su Romolo una colpa ancestrale da cui non potrà discolparsi e che non verrà espiata, foscamente presagendo il riaprirsi della faida civile. Questa senza il 'salto del fossato' secondo Dionigi è la versione più 'probabile'. La scena del salto del solco fa parte secondo lui di una seconda versione. Dionigi la segnala, ma non vi crede. Eppure, Dionigi sa che esiste una festa chiamata *Parilia*, durante la quale si tracciano solchi per terra davanti alla propria casa, si dà loro fuoco e i cittadini vi saltano dentro. Ma, osserva lo storico, non è per espiare l'assassinio di Remo: i pastori la celebravano già prima della sua fondazione.

E quindi: mentre Diodoro legge la leggenda e la manipola solo quel tanto che gli serve per far risaltare il fondatore, l'uomo 'forte' che dovremmo 'imitare', Dionigi da parte sua si è informato sul significato del rito dei *Parilia*. Sulla base di quello, non della leggenda, afferma che i Romani lo praticano per celebrare la rinascita primaverile e non per emendare la colpa di aver ucciso e tradito Remo. Allo stesso tempo, però, sempre sulla base di quello e non della leggenda, Dionigi scarta che l'assassinio di Remo sia legittimo. Per lui l'uccisione di Remo è effettivamente una colpa di Romolo non espiata, proprio all'origine della città, ma frutto di una inutile rissa. I Romani cominciano la loro storia con un una mal ricomposta guerra civile nel loro atto costitutivo. Anche la leggenda per cui Romolo, consolato da Acca Larenzia, addirittura avrebbe abbandonato il primo solco e ne avrebbe fatto un altro, più purificato, per Dionigi è falsa. La leggenda 'vera' è quella dove Palatino e Aventino si oppongono tra loro, fin da prima che la città sia fondata e la colpa della contesa civile non è stata affatto espiata. La morte di Remo simboleggia una inferiorità 'plebea' intesa come ingiustificata.

Veniamo al secondo esempio, quello sui *decemviri* [156].

Diodoro conosce una versione dei Fasti consolari e, da quando sono annotati, associa i consoli romani agli arconti ateniesi. Nel 471 a.C. sono stati nominati per la prima volta quattro tribuni, di cui sostiene di conoscere i nomi [157]. Non pare accorgersi tuttavia delle lotte patrizio-plebee, la cui questione è tralasciata. Conosce anche i due decemvirati del 451-450, ma racconta solo il secondo.

Ricorda che le XII Tavole sono state esposte sui *Rostra* (ma nel 451 i Romani non hanno ancora i *Rostra*!) di fronte al Senato: dieci scritte nel

[156] Diod. 12.24-25.

[157] Diod. 11.68.8. In realtà, non è detto che in Diodoro il 471 sia l'anno del primo tribunato, ma piuttosto quello in cui per la prima volta vengono nominati quattro tribuni. L'origine del tribunato può essere che venisse raccontata nel Libro X, che è pervenuto frammentario.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

primo anno, le ultime due scritte a suo parere non già dai secondi *decemviri*, ma dai consoli Valerio e Orazio [158]. I *decemviri*, dice Diodoro, non sono riusciti a scrivere le ultime due Tavole, perché «uno di loro» si è innamorato di una 'certa' vergine [159]. Segue il racconto più o meno da tradizione, con l'unica differenza che il padre della ragazza è presente al processo fin da subito e fugge poi al campo, dopo aver ucciso la figlia. Ci sarebbe poi uno scontro tra seguaci dei *decemviri* e soldati ribelli accampati sull'Aventino. I *nobiles* mediano però l'accordo: (1) si torna ai consoli, ma uno dev'essere plebeo (nel 449!); (2) i tribuni possono essere eletti, benché con mandato non consecutivo; (3) garantita anche l'*intercessio* [160].

Come si vede, tratti anacronistici a parte, l'accordo in Diodoro è alquanto squilibrato in favore della plebe. Questo frangente serve per accumulare più riforme possibili, perché non ha alcuna intenzione di tornarci sopra. Non troverà ad esempio il modo di descriverci le *leges Liciniae Sextiae* del 367. Quindi trova opportuno concentrare qui tutte le riforme plebee. Con gli stessi criteri attribuisce a Valerio e Orazio le ultime due *Tabulae*, perché non vuole spiegare perché mai i *decemviri* siano così invisi, argomento sul quale Dionigi invece si diffonde, perché quest' ultimo vuole mostrare le pieghe del dissidio, affinché ne emergano poi i dettagli della risoluzione concorde. Molto, nel racconto di Dionigi, è affidato alla illegittimità istituzionale del secondo decemvirato, al fatto che gli amici di Appio vogliono la guerra ai Sabini a prescindere dal voto dei senatori, non ammettendo la discussione preliminare sui propri poteri. Infine c'è l'episodio di Virginia, dove Appio commette da giudice l'azione illegittima di non ascoltare fino in fondo la difesa dei testimoni, interrompendo il processo con l'intervento di soldati armati. Tutto questo da Diodoro è omesso: scompare Appio, sostituito da un anonimo giudice; scompare anche l'irregolarità del processo (il padre della ragazza è presente). Virginia è assegnata con procedura legittima a chi la reclama. Il padre della ragazza si ribella quindi a una decisione definitiva di un tribunale riconosciuto e legittimo. La rivolta plebea è perciò delegittimata e sarà sedata solo a patto di squilibrati compromessi.

Ovviamente, non fa questione il contenuto in sé e non abbiamo elementi concreti per preferire la versione di Dionigi a quella di Diodoro. Occorre piuttosto motivare le loro divergenze.

Sul modo di ragionare di Dionigi ci siamo già espressi più volte, non sarà il caso di richiamare tutta la questione. Per riassumerla in breve, pur consapevoli di commettere una semplificazione: egli vuole dimostrare la

[158] Diod. 12.26.1.
[159] Diod. 12.24.2.
[160] Diod. 12.25.2-3.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

necessità di un ampio consenso *se si vuole* la concordia e, quindi, la legittimità di procedure condivise è per lui il fondamento di una «città felice» [161]. Tutto il racconto repubblicano deve condurre alla giustificazione di questo assunto. Di conseguenza approfondisce la dinamica del processo a Virginia, per far emergere tutte le contraddizioni che gli interessano. Già nei primi capitoli del Libro XI Dionigi ci ha spiegato, con la dettagliata descrizione di una accesa seduta senatoria, che Appio Claudio e gli altri *decemviri* non governano secondo procedura legittima, *perché* non godono del consenso né del senato né del popolo. La *fabula* di Virginia viene quindi impiantata già in un contesto di non-legittimità di chi gestisce il processo. Questo può far comprendere, anche, perché Dionigi attribuisca allo stesso Appio un ruolo così centrale. Il fulcro del ragionamento è la 'legittimità' e si vuole gravare la figura di Appio di un ruolo negativo da questo preciso punto di vista, per poter poi ritrovare il bandolo della concordia proprio nella restaurazione di un senato dai pieni poteri con i cui voleri, concilianti nei confronti della plebe, i due consoli Valerio e Orazio vengono inizialmente identificati.

Diodoro, come abbiamo già osservato in precedenza, non avverte la necessità di discutere l'assetto costituzionale romano, ma piuttosto di inserire gli episodi più rilevanti in una sorta di mappa delle «azioni», ispirata al valore dell'«utile» χρήσιμον [162]. Condivide che i *decemviri* abbiano agito in modo poco efficace: non hanno infatti saputo adempiere al compito di scrivere tutte le leggi che ci si aspettava da loro [163] e hanno posto le precondizioni della ribellione. L'«utile» sta, piuttosto, nel sedare la rivolta. Diodoro divide la città in tre gruppi: i «soldati» στρατιῶται si oppongono ai «legislatori» νομογράφοι, a loro volta sostenuti dai loro «giovani» clienti. Compare però un terzo gruppo: i χαριέστατοι, gli *optimi*. Essi sono intrinsecamente dotati di φιλοτιμία, «rispettabilità». Grazie a questa qualità «comprendono il rischio» e si applicano a mediare un compromesso. Il contenuto del compromesso, molto semplicemente, consiste in una costituzione come essa si poteva rappresentare nel I sec. a.C.: due consoli, di cui uno può essere plebeo; dieci tribuni, eletti annualmente senza possibilità di rinnovo consecutivo, capaci di fare approvare leggi valide anche per il senato e dotati di *intercessio*; comizi tributi prevalenti sui centuriati. Ma qual è il punto forte, che il lettore è invitato a comprendere? Che i plebei «tentano di indebolire il potere dei patrizi», mentre l'equilibrio è invece merito esclusivo di questi ultimi, «uomini la cui opinione, per la loro ottima nascita e per l'eccellenza

[161] *AR* 2.62.5: εὐδαίμων πόλις.
[162] Per questa terminologia storiografica, vd. sopra.
[163] Diod. 12.24.2: οὗτοι δὲ τοὺς νόμους οὐκ ἠδυνήθησαν συντελέσαι.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

dei propri antenati, va seguita quali sovrani della città» [164]. La prospettiva della «utilità» conduce Diodoro a descrivere un episodio che deve illustrarci due elementi: *chi è* il soggetto a cui va attribuito il merito della πράξις, in tal caso i «patrizi» intesi come omogenea categoria; in secondo luogo qual è l'oggetto del loro merito, ovvero la costituzione post-sillana. Anzi, proprio l'essersi auto-limitati accresce ancora di più il merito dei patrizi, capaci di aver de-centrato la particolare prospettiva corporativa. Essi sono quindi indicati al lettore come modello da imitare per la saggezza della loro mediazione. Di conseguenza tutta la vicenda di Appio Claudio e delle leggi decemvirali passa in second'ordine: le ultime due leggi le avrebbero scritte i consoli patrizi Valerio e Orazio, trasformando l'esperienza decemvirale in una breve parentesi, tutto sommato nemmeno poi così negativa. A rivoltarsi sono stati piuttosto i soldati plebei.

È però a nostra disposizione anche un secondo livello d'analisi comparativa, che va oltre le intenzioni di Diodoro e riguarda quale assetto istituzionale romano sta dietro alla sua visione. I πατρίκιοι nella visione di Diodoro non concordano nulla, non sono nemmeno oggetto della trattazione. I due belligeranti («oligarchi» e «soldati») litigano tra loro, non con i mediatori. I «patrizi» infine creano dal nulla una πολιτεία funzionante, che consente ai belligeranti di gestire le loro differenze. È significativo che nulla venga poi detto del processo ai *decemviri*, quasi come se essi si fossero accordati, non già fossero stati spodestati con la forza. Il patriziato quindi viene a svolgere, nella versione di Diodoro, un ruolo di ordinatore sovrano. Se in Dionigi abbiamo invece un «concordato» terzo e imparziale che ricomprende tutti, qui invece imparziali sono solo i «patrizi», che trovano un loro ruolo sociale proprio in quanto corporazione, come artefici e guardiani della πολιτεία.

Le implicazioni di una visione politica siffatta sono moltissime e non tutte possiamo approfondirle. Ci limitiamo solo a quelle che più vanno in controluce rispetto a quelle espresse da Dionigi. Diodoro scrive di questo ruolo ordinatore del patriziato tra il 60 e il 36, proprio negli stessi anni in cui si agitano le più forti spinte al sovvertimento dell'ordine senatorio tradizionale. Inoltre, si rivendica per il senato un ruolo olistico ed eucosmetico che non è quello che il senato storico assumeva, ma che tuttavia è assai simile a quello teorizzato da Cicerone, specie nel *de Re publica* [165].

---

[164] Diod. 12.25.3: τοῦτο δ' ἔπραξαν ταπεινῶσαι σπεύδοντες τὴν τῶν πατρικίων ὑπεροχήν. οἱ γὰρ ἄνδρες οὗτοι διὰ τε τὴν εὐγένειαν καὶ τὸ μέγεθος τῆς ἐκ τῶν προγόνων αὐτοῖς παρακολουθούσης δόξης ὡσεί τινες κύριοι τῆς πόλεως ὑπῆρχον.

[165] Cic. *Rep.* 2.42, ma soprattutto 56. Il senato è chiamato da Cicerone a governare quasi alla pari con i re e, in tempi repubblicani, *pleraque senatus auctoritate et instituto ac more gererentur … quodque erat ad obtinendam potentiam nobilium*. Detto ciò, il concetto

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

La materia meriterebbe molto più approfondimento che non queste poche superficiali riflessioni. Le si è comunque presentate come illustrazione di quali modalità relazionali potrebbero sussistere tra storia raccontata e realtà vissuta. E, messa così la questione, è ancora più evidente perché Dionigi, non molti anni dopo, non può seguire la strada di Diodoro. Con Augusto ormai saldamente al potere come unico arbitro e nella dichiarata acquiescenza del senato che Tacito melanconicamente ci descrive, suggerire qualsiasi altra mediazione di compromesso sarebbe risultato pleonastico. La questione della riorganizzazione olistica della società è ancora possibile, ma richiede un approfondimento teorico ulteriore, ad esempio quello di cui Dionigi sente l'esigenza con il rendere impersonale, o meglio sovrapersonale, il meccanismo della ὁμόνοια.

7.2.3. *Adultae res: Livio e l'oligarchia 'reale'*

Diodoro, come si è già detto, alla storia romana regia e proto-repubblicana dedica una parte alquanto ridotta della sua opera, per cui il solo confronto testuale può essere già sufficiente a darci ragguaglio sul suo modo di inquadrarla. Per Livio invece, data la mole di materiale e la sovrapposizione sia di argomento che di contesto culturale, si rende necessario un metodo di studio e di confronto più complesso.

Del confronto con Livio ci siamo già occasionalmente occupati nel corso del libro [166]. In quelle sedi il paragone operato serviva soltanto a spiegare singoli passi di Dionigi, a contrasto. Quando la lente di ingrandimento era posta sul testo di Dionigi (capp. 3-4), Livio faceva residualmente da confronto.

Se però adesso la lente di ingrandimento la si concentra sul testo di Livio, a fare da confronto residuale sarà Dionigi e, per quanto possa sembrarlo, rileva osservare che non si tratta della stessa operazione compiuta due volte, ma si compiono invece due operazioni diverse.

Se non fosse così, a parità di 'storia raccontata', potremmo dedurre il pensiero politologico di Livio dagli stessi passi che fanno emergere quello di Dionigi. Chiunque provi a farlo, vedrà bene che non è possibile. A differenza di ciò che avviene con altri autori di cui ci rimane meno materiale,

---

che Cicerone avanza di *concordia ordinum* non presume una chiara direzionalità patrizia, ma piuttosto un razionale equilibrio tra parti 'alla pari', che in Diodoro non è previsto, Akar 2013. Rodríguez 2012, 89-110 identifica il pubblico di Diodoro e Livio con un nuovo ceto emergente a cavallo delle due età.

[166] Vd. sopra.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

oppure trattano argomenti differenti, i passi 'rilevanti' per definire il pensiero rispetivo dei due autori in oggetto qui sono differenti, a seconda che vogliamo indagare o l'uno o l'altro dei due. E perciò, per chiarirci il pensiero anche solo di uno dei due, è necessario prima indagarli separatamente, in modo da agevolare poi un eventuale e ulteriore 'terzo' confronto.

In parte, come si è detto, questo avviene perché i paradigmi politologici dei due autori emergono in luoghi e modalità differenti, per l'uno e per l'altro; in parte, perché lo stesso contenuto differente dei due paradigmi di pensiero, dopo essere stato messo in risalto nei due confronti, pone spontaneamente allo spettatore che li osserva la questione di un ulteriore confronto che non sarebbe altrettanto facile da elaborare, se mescolassimo le due operazioni, considerandole una sola. Le due operazioni meritano, perciò, due spazi diversi, in modo che si distinguano bene nella loro dualità. Piuttosto, al 'terzo' confronto ulteriore sarà possibile in questa sede fare appena dei cenni, lasciando che sia anche il lettore a sentirsi agevolato a partecipare alla sua costruzione.

Livio giunge a Roma negli stessi anni in cui vi giunge Dionigi. Da Quintiliano apprendiamo che insegna a leggere Demostene e Cicerone, se la prende con i colleghi che insegnano a parlare, a suo avviso, «in modo ermetico» [167] e diventa famoso per quanto osa dire in lode di Pompeo [168], in una parte della sua Storia che non ci è pervenuta. Ad ogni modo è probabile che la sua ostilità al regime fosse considerata piuttosto come una posa letteraria, se può essere scelto come precettore del giovane Claudio, il figlio di Druso maggiore, nipote acquisito di Augusto. Del resto è conosciuto come il retore più famoso che sia attivo in città. Secondo il giovane Plinio [169] la gente viaggia fin dall'estremità della Spagna (non dall'Oriente, dato che declama in latino) per venire ad ascoltare le orazioni di Livio. La sua prolificità di storico meraviglia proprio perché si accompagna a quella di retore, a quanto pare non meno feconda. Plinio il Vecchio [170] si dichiara così entusiasta del Primo Libro dell'*ab Urbe Condita* – in effetti considerata un'opera a se stante anche dai lettori moderni – che a suo avviso tanto valeva per Livio fermarsi lì: la gloria gli avrebbe arriso anche solo per quello. C'è da osservare che, considerate le dimensioni di quello che ci rimane e che *non è* la maggior parte dell'opera, quest'ultima doveva apparire davvero titanica, quasi eccessiva. Non risulta che nessun altro storico antico abbia scritto un'opera altrettanto lunga: 142 Libri! Eppure, Livio stesso non pare

[167] σκοτισῶς, Quint. *Inst.* 8.2.18; 10.39.
[168] Tac. *Ann.* 4.34.
[169] Plin. *Ep.* 2.3.8.
[170] Plin. *NH praef.* 16.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

pensarla così: egli ritiene invece che siano proprio gli ultimi libri quelli più importanti, che rendono il suo un *animum sollicitum* [171]. Quanto ai *primordia*, egli non li considera che *fabulae* e quasi ironizza sulla credenza che il dio Marte possa essere davvero il primo progenitore della *gens Romana* [172]. Questa posizione 'scettica' dovrebbe far riflettere, se si pensa che Dionigi, al contrario, crede in storie come quella di Eracle e Caco. Non è questione di ritenere Livio più razionale di Dionigi: è questione di indagare la loro rispettiva posizione dal un punto di vista dell'antropologia della religione: è evidente che Livio assume e dà per condivisa una concezione della divinità che a Dionigi è sconosciuta.

Del resto, Livio si guarda bene dall'indicare gli antenati romani come un modello cui ispirarsi. Essi sono sì un esempio, ma che serve solo a rendersi conto di quanto i posteri l'hanno prima corrotto, poi abbandonato. Per Livio non esiste speranza che l'antica gloria possa essere emulata in positivo, come pensano sia Diodoro che Dionigi, ma solo rimpianta, perché i rimedi alla corruzione non sarebbero sostenibili: *nec remedia pati* [173]. Ciò che soltanto si può imitare è il 'negativo' del discorso, quello che va evitato: *foedum inceptu foedum exitu quod vites* [174]. Livio si dichiara anche troppo esplicito su quelle che considera le sue motivazioni psicologiche: si dichiara ammirato dal vedere quanto 'male' è andata a finire una storia cominciata così «bene». Il corpo del reato è per lui la *cupiditas*, descritta mentre pervade la materia man mano che si procede nel racconto.

Sul pessimismo di Livio bisognerebbe approfondire molto e, per ovvi motivi, qui non è possibile farlo. Allo stesso modo non riprenderemo la annosa questione sulla posizione del patavino nei confronti dell'impero cesaro-augusteo. Quello che in questa sede ci riguarda è, piuttosto, quali sfumature di somiglianza e differenza possiamo riscontrare tra la visione politica complessiva di Livio e quella che abbiamo illustrato in Dionigi. Analogamente a come abbiamo fatto con Diodoro, ci limiteremo a pochi esempi.

Nella sua linea più generale Livio è convinto che Roma sia destinata dagli dèi a prevalere sul resto del mondo con le armi [175]. Questo concetto è lo stesso che Dionigi esprime come κράτος ἄλλων nel *Discorso di Romolo*. La variante è però che mentre in Dionigi tale prerogativa è frutto di una consapevole organizzazione del κόσμος politico (da parte di un saggio

[171] Liv. *praef.* 1.0.5.
[172] Liv. *praef.* 1.0.7.
[173] Liv. *praef.* 1.0.9.
[174] Liv. *praef.* 1.0.10.
[175] Liv. 1.16.7; 26.41.9; 28.28.11; 33.33.5-7.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

sovrano), in Livio esiste un preciso volere divino a rendere i Romani invincibili e, pertanto, dominanti. Su questo afflato religioso di Livio, però, bisogna ricordare che esso si intreccia a una inguaribile ambiguità. La sostanza della religione di Livio è espressa in modo assai chiaro nel passaggio in cui Romolo assume il potere. La istituzione religiosa da parte di Romolo così è descritta: *divinis perpetratis iura dedit* [176]. Fin qui si tratta di saldare l'origine legittima del diritto alle pratiche liturgiche tradizionali. Sennonché, Livio aggiunge: *quae sancta si se ipse venerabilem ratus*. Questa aggiunta personalistica alla tradizionale religione romana e alla istituzione dello *ius* è quanto mai sospetta, perché è come se Livio volesse adombrare una strumentalità della religione a fini autoritari. Questa scelta lo porta lontano dalla tradizione su Romolo, che viene rappresentato come legislatore autorizzato dalla divinità e al quale solo dopo la morte possono essere resi onori divini, ma solo perché identificato con il tradizionale dio Quirino. Inoltre, Livio irride il *genus hominum agresti* del popolo che ovviamente crede al suo re. La stessa ambiguità compare anche più oltre, a proposito di Numa. Qui Livio chiama il popolo *multitudo imperita* e sostiene che la storia della relazione di Numa con la ninfa Egeria sia falsa e inventata dallo stesso Numa come espediente [177]. In seguito, le riforme religiose di Numa sono per Livio dettate da necessità strumentali, per rendere i Romani meno bellicosi. In questo modo, però, la nomina dei *flamines* e l'istituzione delle Vestali, degli *auruspices* e del *pontifex* è tutta adombrata da scetticismo. L'unico punto in cui Livio pare credere al valore religioso riguarda i *prodigia*. Gli *aruspices* di Giove Elicio sarebbero gli unici segni religiosi autentici di tutta l'impalcatura numiana. Si comprende perché: i *prodigia* sono l'unica manifestazione divina indipendente dall'uomo, a cui solo spetta di interpretare. Livio pertanto crede a questa forma religiosa, ma non più alle altre, create da Numa ad arte per tenere il suo popolo lontano dalla guerra e incutere timore reverenziale ai popoli confinanti. La religione romana è pertanto definita *ars pacis*, una sorta di tutela dello *status quo* [178].

---

[176] Liv. 1.8.1-2.

[177] Liv. 1.19.4.

[178] Liv. 1.21.6. Sullo scetticismo di Livio pagine importanti ha dedicato Levene 1993, 16-26, su questo tema a quanto pare dopo di lui discusso solo da Scheid 2015, 78-89. C'è stato in effetti grande contendere tra gli studiosi (di cui Levene e Scheid offrono ragionata bibliografia), soprattutto sul quesito se Livio creda o meno ai prodigi e se intenda questi ultimi come manifestazione di una religione, o di intervento estemporaneo della sfera divina. L'inciriminato passo Liv. 27.23.2, bandiera dell'interpretazione 'scettica' delle sue parole, probabilmente è riferito piuttosto alla corruzione della *religio* tradizionale, che non a una sua smentita in termini assoluti. Sulla corruzione della religione secondo Livo, si veda anche Ridley 2010, 68-95. Laddove poi l'autore manifesta di non credere, i *credita pro veris* (Liv. 24.44.8), in realtà testimoniano piuttosto che Livio in generale *crede* ai prodigi, ma

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Il recupero varroniano delle tradizioni locali e la loro valorizzazione ricostruttiva, espedienti che Dionigi aveva ripercorso, viene quindi trascurato da Livio. Un siffatto ragionamento in Livio sulle tradizioni religiose dei Romani deve condurre alla separazione tra ciò che è pertinenza dell'*agreste hominum genus* e ciò che invece pertiene alle istituzioni politiche, gli *iura*, incarnati nella volontà dei senatori e dei magistrati. In effetti Livio crede a una notizia, che Dionigi dava per falsa: ovvero che il popolo romano non è autoctono, ma composto da una *obscura atque humilis multitudo* [179], tenuta insieme dalle superstizioni che i re, volta a volta, in parte impongono in parte accolgono per alimentare il loro timore. La religione è relegata pertanto a mezzo di buon governo [180]. A un certo punto, comunque, secondo Livio sarebbe avvenuta una svolta: si sarebbero verificate *adultae res* [181], ovvero «mature condizioni», per cui un pugno di congiurati avrebbe liberato la città dai tiranni sulla base di un solenne giuramento condiviso: *nec alium quemquam regnare Romam* [182]. Livio chiama costoro *viri Romani* e *primores civitatis*: vuole farci capire che la vera città è nata qui, sulla rivendicazione della *libertas* senatoria, non già con Romolo e comunque come una rivendicazione assolutamente 'laica'. Solo adesso, all'insegna del *nec recipi reges* [183], è possibile dichiarare le *leges potentiores hominum* [184] (e anche in questo, gli dèi c'entrano poco). Ciò si verifica dal momento in cui Marco Giunio Bruto, ancora da tribuno dei Celeri, convoca il popolo e fa votare a loro l'esilio del re. È assai rilevante osservare che, al contrario di quanto avviene in Dionigi, il senato partecipa all'operazione libertaria allo stesso

---

che in quei singoli casi ritiene non vi siano fondamenti sufficienti per acclararli. Quello a cui Livio non crede, è alla provenienza effettivamente divina della *religio* tradizionale, specie quando sono implicate in essa leggende favolose (la ninfa Egeria, ecc.): egli crede invece che, tranne in quei casi in cui la potenza divina interviene effettivamente con eventi miracolosi (Liv. 27.23.4; 29.8-9-11) la religione sia più che altro di un adeguato strumento di controllo politico della plebe. Tuttavia, Scheid 2015, 81 segnala che l'atteggiamento cambia tra il sacco gallico e la seconda guerra punica, con il *Discorso di Camillo* 5.52-54, dove gli dèi di Roma repubblicana sono considerati una effettiva protezione per la comunità.

[179] Liv. 1.8.5.

[180] Machiavelli spiega questa condizione in modo ancora oggi molto puntuale nei *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio* 1.10-12. Già comunque Polibio 6.56 rilevava questo elemento, anche se solo da una prospettiva di opportunità.

[181] Liv. 2.1.6.

[182] Liv. 1.59.1.

[183] Liv. 2.15.2.

[184] Liv. 2.1.1. Su questa fase del racconto liviano, Mastrocinque 2015, 301-313; Forsythe 2015, 314-326 part. 316-318, con la relativa bibliografia. Lo studioso moderno segnala diversi luoghi di interscambio con diverse fonti letterarie, greche e annalistiche. Abbiamo visto anche in precedenza come la ripresa di temi classici (un esempio liviano chiarissimo è Liv. 1.53-54 = Hdt. 3.154-160) non inficia tuttavia la trasmissione di precise prese di posizione, che sono autentiche.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

livello del popolo [185]. La legittimità dell'operazione per Livio non si fonda, infatti, su nessun accordo di reciprocità corporativa. Si fonda invece sulla sollecitazione del consenso comunitario, da parte dei primi magistrati soli al comando, a riguardo di alcuni principi fondamentali che Livio chiama *pignora libertatis*, tutti di natura privata: *coniuges*, *liberi*, *caritas soli* [186]. Si tratta di quella che chiama *consociatio animorum* la quale, secondo Livio, è sufficiente a tenere insieme tutti i *cives* al di là dell'originaria distinzione in patrizi e plebei e senza l'ausilio della clientela originaria, come invece Dionigi aveva posto all'origine della costituzione romulea. Il *civis romanus* per Livio non nasce infatti sotto i re, ma solo sotto la *res publica*. Lo *ius iurandum* primordiale genera che tutti i *cives*, patrizi e plebei, si sottopongano alle stesse leggi con un atto volontario: un vincolo sacro di adesione spontanea, capace di annullare qualsiasi distanza tra gli attori della congiura e coloro che soltanto vi assistono [187].

Non è da sottovalutare che Livio voglia fondare l'*origo libertatis* su basi giuridiche distinte dalla fondazione romulea, dove invece la tradizione normalmente le poneva nel rapporto di Romolo con gli dèi. Si tratta di separare in modo netto e irriducibile la sfera religiosa da quella civile. Di fatto, Livio sta rappresentando la nascita di un vero e proprio Stato costituzionale su base adesiva, emarginando quindi (almeno per adesso) la valenza religiosa. Questa rappresentazione di Livio non è quella comunemente recepita e accettata dalla tradizione che conosciamo. In quella, Tarquinio veniva denigrato proprio perché non aveva rispettato i culti tradizionali, mentre i nuovi consoli li avrebbero invece ripristinati. Ma Livio vuole far emergere la legittimità dei consoli come una creazione condivisa su base volontaria e consapevole: è per questo che la religione a suo avviso va lasciata in second'ordine, perché essa non accentua abbastanza la scelta autonoma e consapevole. La nascita della *res publica* non è inquadrata da lui come un radicamento nelle tradizioni, ma come *res novae*. Queste ultime, si basano su *leges* prioritarie anche sui *sacra*, leggi di cui Livio dà una definizione assai imparziale, che non si ritrova nemmeno tra i giuristi: la *lex* è definita come: *res surda, inexorabilis, salubrior inopi quam potenti, nihil veniae si modo excesseris* [188]. Nel diritto romano non è così consueto che l''imparzialità' sia una prerogativa a fondamento della costituzione di leggi:

---

[185] Mastrocinque 2015, 305.

[186] Liv. 2.1.5.

[187] Invece Dionigi *AR* 4.71.4 fa giurare solo i congiurati. Il cambio di regime è sancito, invece, da una regolare votazione di popolo e senato per approvare la procedura e, poi, del popolo per eleggere regolarrmente i consoli del 509, *AR* 4.84.4.

[188] Liv. 2.3.4.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

legge è per i Romani ciò che il popolo vota, senza limiti di contenuto [189], basta rispettare le procedure esteriori per garantirne la validità. Non così per Livio. L'autore apre a una nuova definizione delle leggi, sottratta alla discussione politica, unico baluardo per ovviare alla teoria della *civitas ipsa discors* [190], che tormenta la riflessione politologica dei suoi giorni. In questo modo potrà ottenere due soluzioni: la prima è concepire un'origine inclusiva della cittadinanza che astragga dalla posizione sociale dei membri. Essi aderiscono a un patto originario che li tutela, ma anche li include tutti: esso si stipula non sul Monte Sacro, come è per Dionigi, ma nella proclamazione del *nec recipi reges* e nella garanzia della proprietà privata di ciascuno, figli inclusi. Con l'esilio del 'tiranno' il popolo trova la sua identità costitutiva, perché fonda la volontà di creare comuni *res adultae*. In secondo luogo Livio ottiene l'ulteriore soluzione di potere, su questa base, derubricare il conflitto patrizio-plebeo alla sola questione dei debiti. Per Livio la questione potrebbe essere risolta da una *lex de libertate reddenda* che impedisca agli insolventi di finire in catene. Egli sa che tale legge arriverà, sebbene non negli anni della rivolta. Ci tiene allora a sottolineare più volte che la strada risolutiva ai conflitti (non solo quello sui debiti) passa dal *senatum vocare* [191]. Per Livio la *lex* è una soluzione ai problemi alternativa alla creazione dei tribuni. Questi ultimi sono stati creati per un errore dei patrizi, perché momentaneamente incapaci di legiferare. Essi sono una deroga al patto originario che, al contrario di ciò che avviene in Dionigi, è già stato costituito senza tribuni. Bisogna osservare che la soluzione concreta che Livio caldeggia alla questione plebea non è comunque così lontana da quella di Dionigi: da entrambi viene esclusa la soluzione che preveda il *fidem tollere* [192]. Livio però non si fa coinvolgere, come invece fa Dionigi, da soluzioni basate sui legami clientelari tradizionali: si basa invece sulla posizione per cui chi combatte debba essere esentato dai pagamenti, perché esiste un patto civico per il quale chi presta servizio alla *res publica* ha diritto a ricevere in cambio dei benefici. Ammette, insieme con Dionigi, il momentaneo ἀδικεῖν dei senatori, però non giustifica la creazione dei tribuni che secondo lui sono superflui e negano l'esistenza di un patto originario, il quale dovrebbe bastare. Al contrario che non in Dionigi, è proprio l'esistenza stessa dei tribuni che divide in due la *civitas*, perché per Livio essa avrebbe già gli strumenti giuridici necessari a trovare un accordo: basterebbe una adeguata *lex*.

---

189 Gai. *Inst.* 1.3: *lex est, quod populus iubet atque constituit*.
190 Liv. 2.23.1.
191 Liv. 2.23.11; 27.2.
192 Liv. 2.30.1.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Non è questa la sede per approfondire troppo questa particolare visione. Però è opportuno segnalare che essa va separata dall'opposizione a Dionigi e va piuttosto inquadrata nel contesto che riguarda il potere regio [193], che Dionigi ammette e legittima, ma Livio di fatto rifiuta: di qua stanno i re, di là le leggi. Livio sta proponendo una particolare riformulazione dello *ius*, basato su una *lex* dotata di tre inusitate caratteristiche: è creativa, imparziale e legittimata da un patto originario. Questo patto trae fondamento non da un convenire su un'argomentazione comune, terza e volontaria: questo è il συγχωρεῖν di Dionigi. Il patto originario di Livio è piuttosto 'adesivo' che non 'concordatario': lo storico lo chiama *consociatio* ed è uno *ius iurandum*, cui si aderisce in una sorta di intendimento condiviso, ma anche obbligatorio, che prevede ai sottoscrittori un corrispettivo di *munera ac beneficia*. Esso sarebbe posto non sul Monte Sacro, ma all'inizio della *res publica*, quando i congiurati chiamano il popolo a sostenerli. A questo punto, però, il tribunato avrebbe ostacolato questo patto originario, spostandolo su altre basi, più rivendicative che adesive. Su questo punto Livio modifica la teoria del *medendum* che anche Cicerone aveva avanzato: quella per cui i senatori avrebbero concesso ai patrizi il tribunato in via di deroga [194], proprio perché non se ne poteva fare a meno, ma la *res publica*, almeno intesa come ordinamento teorico, potrebbe anche non prevedere né integrare i tribuni nel complesso costituzionale. Livio introduce una modifica sostanziale a questo schema: recepisce quella sui tribuni come *lex sacrata*, ovvero equiparata a uno *ius iurandum* del popolo, ma a patto che essi non tracimino la naturale superiorità senatoria, nella modalità che la *fabula* di Menenio Agrippa spiega e che Livio prende molto sul serio: sia lo stomaco che le mani fanno parte dello stesso corpo, ma le seconde rimangono comunque per natura subordinate alla nutrizione del primo [195].

---

[193] Sul cui rapporto Levick 2015, 24-36.

[194] Cicerone nel *de Re publica* (2.34.59) con raffinata strategia comunicativa non ricorda il giuramento della plebe e sostiene che i tribuni della plebe siano *per seditionem creatis*, però altrove di quel giuramento conosce con precisione le modalità e gli effetti, cf. *Balb.* 33: *Primum enim sacrosanctum esse nihil potest nisi quod populus plebesve sanxit; deinde sanctiones sacrandae sunt aut genere ipso aut obtestatione et consecratione legis aut poenae, cum caput eius qui contra fecerit consecratur*. Sull'utilizzo *leges sacratae*, nella tarda repubblica agitate anche per fini particolari, Carsana 2001, 259-274 part. 267.

[195] Liv. 2.33.1-3: *ibique sacratam legem latam* = *AR* 6.89.4: πάντας ἐτάχθη Ῥωμαίους ὀμόσαι καθ' ἱερῶν. La simmetria tra le due espressioni non è perfetta ed è per lo meno possibile che la realtà storica non preveda, già nel V sec., un effettivo giuramento dei membri dell'assemblea, ma che la 'sacertà' sia all'inizio intesa soltanto come sanzione. Del resto, le fonti non sono nemmeno obbligate a ragguagliarci sempre sulle precise modalità d'approvazione. Si veda ad esempio anche il caso di Liv. 7.41.4, su cui Poma 1989, 97-114.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

La tradizione che Livio ha di fronte a sé considera le leggi che riguardano il tribunato degli *iura imposita*, da non integrarsi a pieno nell'ambito costituzionale romano. Livio però rifiuta questa impostazione in modo esplicito quando sostiene, in uno dei suoi rari interventi in prima persona, il dubbio che non sia legittimo «assumere su di sé» gli *imposita iura* solo perché è possibile ai plebei farlo con la forza [196]. Perciò, come Dionigi, Livio considera 'legge' il patto del Monte Sacro e, di conseguenza, nemmeno lui rigetta come illegale la condanna di Gneo Marcio Coriolano, che quel patto intendeva violare. Dionigi però, attento agli aspetti procedurali, gli aveva concesso una legittima difesa, sia pur solo per far risaltare la sua colpevolezza. Livio invece sostiene la versione probabilmente più tradizionale, per cui Coriolanon non accetta di farsi processare, sicché il popolo avrebbe condannato il patrizio in contumacia. Malgrado ciò, Livio non sostiene la legittimità della sua assenza e la fa apparire come una fuga dalle responsabilità: il patto del Monte Sacro è valido anche per i senatori, in quanto è *lex*.

7.2.4. *La lex in Livio e la sua formulazione post-decemvirale*

La problematica della Legge viene da Livio spostata rispetto a quella della concordia nel momento in cui, secondo la sua opinione, la *lex* consiste in *omnibus summis infimisque iura aequasse* [197]. Altrove, in sede di analisi al dettaglio, abbiamo già accennato quanto Dionigi insista sugli aspetti concordatari (senato e popolo concordi) dell'elezione dei *decemviri*, laddove invece Livio legittima il protagonismo del senato [198]. Qui si approfondiscono alcuni dei ragionamenti più complessivi che lo conducono a questa differenza, analizzando ulteriori aspetti della circostanza. Facciamo questo non per spiegare l'episodio decemvirale in sé, cosa che non si intendeva fare nemmeno nei pochi cenni precedenti, quanto piuttosto per illustrare meglio la posizione politologica assunta da Livio, che altrove non si è potuta spiegare se non per quei dettagli che riguardavano il confronto testuale con Dionigi.

Quando i primi *decemviri* fanno votare le prime dieci Tavole il popolo, secondo Livio, è così contento che di eleggere altri *decemviri*, o anche

[196] Liv. 2.34.12: *Haud tam facile dictu est faciendumne fuerit quam potuisse arbitror fieri ut condicionibus laxandi annonam et tribuniciam potestatem et omnia invitis iura imposita patres demerent sibi*.

[197] Liv. 3.34.3.

[198] Vd. sopra.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

tornare ai consoli, non sente nemmeno il bisogno: bastano le Leggi [199]. Per generare lo squilibrio seguente l'argomentazione in Livio crea allora il seguente episodio, che in Dionigi è significativamente assente [200], ma serve qui a ribadire esattamente la validità del concetto per cui le Leggi (e non gli accordi) sono più importanti delle tradizioni. Racconta che un'usanza molto antica vieta a chi è incaricato di presiedere alle elezioni di far votare se stesso. Quest'ultima usanza, però, non è una legge formalizzata, né è mai stata votata. Semplicemente, nessuno l'aveva mai fatto prima. Ecco allora che Appio Claudio, il più ambizioso dei *decemviri*, viola questa tradizione e si fa rieleggere, candidandosi da solo all'attenzione del popolo.

La morale di questo espediente letterario è mettere in cattiva luce l'accordo politico rispetto alla *lex* formalizzata. Il passaggio suggerisce al lettore che se, al posto di una semplice tradizione di prassi, ci fosse stata una legge, Appio non si sarebbe potuto ricandidare. Da questo momento tutta la rovina del decemvirato sarà impostata da Livio sulla base di questo assunto: si rimprovera ai *decemviri* che «erano tutti dediti agli uomini, non ai princìpi» *hominum, non causarum toti erant* [201]. La posizione dei *decemviri* è esattamente speculare a quella assunta da Tarquinio il Superbo, paragone ben presente anche a Livio, adesso però con una fondamentale differenza: Tarquinio viola autonomamente le tradizioni e governa secondo il proprio arbitrio assoluto, ma all'epoca le *leges* ancora non esistevano, i cittadini non avevano ancora giurato. Ora invece il personaggio di Appio pone al lettore di Livio un'impostazione diversa sul tema della prevaricazione: quella che si può compiere *nonostante* le leggi. Quello che a Livio interessa della vicenda dei *decemviri* non è, come in Dionigi, il recupero di un equilibrio primitivo di natura politica. Dionigi presentava i secondi *decemviri* come dei congiurati, legati da vicendevole giuramento per abolire le assemblee di senato e popolo. Anche in Livio si segnala che commettono delle violenze e non depongono la carica al termine del secondo anno, ma sono ritenuti legittimi in virtù che la legge consente loro di essere nominati, ovvero manca una legge scritta che vieti la candidatura al loro capo Appio. Viene percià loro garantita dal senato la conduzione della guerra per il terzo anno. Di fatto, i *decemviri* di Livio non sono illegittimi di per sé, come invece sono per Dionigi, dove alterano l'equilibrio politico alla base della concordia civica. Quello che hanno di sbagliato i *decemviri* secondo Livio è che i regolamenti con cui governano e amministrano la giustizia non sono né chiari né distinti. Il senato, ad esempio, può concedere loro la condu-

[199] Liv. 3.34.8.
[200] *AR* 10.58 = Liv. 35.8-9.
[201] Liv. 3.36.7.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

zione della guerra, nonostante essi siano ormai soltanto dei *privati*, essendo evidentemente già scaduto il mandato. Per Livio, al netto delle nequizie perpetrate da Appio, ciò non è sbagliato in sé, per quanto «si potrebbe fare di meglio» [202]. L'autore illustra pagine in cui non si sa a Roma chi mai comandi: se i *decemviri*, se il senato, se Icilio e Virginio che tribuni non sono ancora o non sono più. Persino i nobilissimi Valerio e Orazio sono presentati come dei 'capipopolo'. Tutto questo, perché si vuole arrivare a un punto culminante dove, di fronte a una plebe ormai uscita dalla città e organizzata con propri magistrati, i senatori Valerio e Orazio tengono il seguente discorso, invocando nuove leggi:

> Quand'è che la nostra città si asterrà dalle violenze dei patrizi contro i plebei e dei plebei contro i patrizi? Quello di cui avete bisogno voi è uno scudo, non una spada. A chi è *humilis*, basti vivere *iure aequo*, da cittadino che è: senza infliggere danno né patirlo […] per adesso vi basti recuperare la *libertas*. [Liv. 3.53.10] [203]

I *postulata* della plebe sono quelli più tradizionali, che nel loro insieme costituiscono l'*auxilium plebis*: la *potestas* e la *provocatio* per i tribuni [204]. Ma il punto forte del ragionamento di Livio è un altro: la ricomposizione della 'normalità' civica nel 449 è basato su una serie di *leges*, che nell'episodio del 494 non erano contemplate.

Il senato approva un *decretum*, per cui autorizza in via ufficiale la plebe a eleggere dei tribuni, addirittura sotto l'egida del pontefice massimo [205]. I nuovi consoli, Valerio e Orazio, sono loro stessi a proporre la *lex* per cui i plebisciti diventino vincolanti (o almeno riconosciuti) anche per il senato e ad autorizzare la stessa *provocatio ad populum* per tutti i magistrati elettivi [206]. Per Livio non ha alcuna importanza che l'istituto esistesse già [207]: è solo ora che viene ufficialmente autorizzato e richiesto dai consoli. L'autore ci tiene a sottolineare che non solo *religione*, ma anche *lege* viene sancita l'inviolabilità dei tribuni. La parola *lex*, dopo le XII Tavole, ora significa «legge scritta». Livio immagina *così* l'inviolabilità dei tribuni: incisa nel marmo, con precise clausole di pena (immolazione a Giove e confisca dei

---

[202] Liv. 3.42.1: *nihilo melius res publica administrata est*.

[203] Liv. 3.53.10: *Nunquamne quiescet civitas nostra a suppliciis aut patrum in plebem Romanam aut plebis in patres? Scuto vobis magis quam gladio opus est. Satis superque humili est, qui iure aequo in civitate vivit, nec inferendo iniuriam nec patiendo … nunc libertatem repeti satis est*.

[204] Liv. 3.53.4.

[205] Liv. 3.54.5.

[206] Liv. 3.55.3.

[207] Ne abbiamo già parlato a lungo, non vi ritrneremo. Ricordiamo soltanto la pregevole trattazione dell'argomento in Humbert 1988, 431-503.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

beni). Per lui è *questo* il passo avanti rispetto a prima, quando invece l'inviolabilità dei tribuni era solo garantita dalla fisicità della plebe contrapposta ai littori.

Il capitolo 55 del Libro III è concepito in realtà da Livio come un piccolo compendio di diritto magistratuale. Vi si trovano versati all'interno i limiti del funzionamento tecnico delle magistrature e dei criteri di legittimità in cui le leggi vengono vergate. L'estensione su tutti i magistrati della *provocatio* e l'obbligo di garantire l'elezione dei tribuni suggella per via 'legale' l'immutabilità di quello che ancora i moderni chiamano stato patrizio-plebeo. Il lettore è probabilmente consapevole che tale equilibrio, nel corso della storia, verrà mutato. Ma questo non inficia la perfezione del quadro descrittivo, che è un merito particolare di Livio. Inoltre, proprio al termine della sua descrizione, l'autore ci fornisce anche una chiave interpretativa forte di quello che ha descritto: egli sostiene che le *leges consulares* sono queste, perché su di esse grava un consenso purificato dagli interessi particolari. Per quanto in modo implicito, questa dichiarazione fa un riferimento a un valore di neutralità (o di equanimità) che è alquanto insolito e che probabilmente andrebbe confrontato con ciò che, al tempo in cui Livio scrive, stava avvenendo in relazione alla modalità procedurale con cui venivano approvate le *leges Augustae*. Occorre precisare, ad ogni modo, che una domanda che un moderno potrebbe rivolgere a Livio non riguarda tanto se egli appoggiasse o meno il nuovo corso storico, quanto la modalità di ragionamento in base al quale egli poteva valutarlo. In questo capitolo 55 del Libro III l'autore dà un buon indizio di quale sia il suo pensiero sulla costituzione, quando valorizza la creazione di 'leggi neutrali' ed espresse in termini chiari e distinti, all'interno di un quadro procedurale definito in modo altrettanto preciso.

In che rapporto sta con Dionigi questa concezione dell'equilibrio istituzionale, basata sulle 'leggi'?

Intanto si può segnalare che i termini non sono poi così distanti. Anche Dionigi aveva maturato un suo concetto della neutralità, quando spinge le parti a un 'patto' sulla base non del compromesso degli interessi, ma su argomenti terzi e di adesione volontaria: pace, inclusività, ecc. Non torneremo ovviamente a descrivere ciò che abbiamo più volte indagato in queste pagine. La differenza sta nel processo che, idealmente, i due autori prevedono *dietro* queste loro concezioni. Abbiamo già segnalato che, per Dionigi, il momento forte della coesione civica è l'episodio del Monte Sacro, mentre in Livio tutto si sposta in parte all'inizio della *res publica*, in parte alla crisi decemvirale. Il motivo della diversa scelta è che Livio vede da un lato nella *consociatio civium*, dall'altro nel criterio procedurale di approvazione delle Leggi scritte il momento fondamentale della coesione civica, tra l'altro nettamente separando la giurisdizione dalla tradizione religiosa,

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

la sfera del 'pubblico' da quella del 'sacro'. E alla base di questa impostazione sta l'adesività cospiratoria dello *ius iurandum*, che i cittadini siglano nel 509 per cacciare i 'tiranni'. È questo primo momento libertario, in cui si riconoscono le *adultae res*, a fornire la spinta motivazionale per mettere un principio formulare (il giuramento) al di sopra degli interessi corporativi di parte. Le *leges* in Livio sono il prolungamento e l'adattamento di questo primitivo atto adesivo. Esse vanno poste, come procedura dei rapporti civili, al di sopra di qualsiasi convivenza, anche al di sopra delle manifestazioni storiche del potere: persino sopra l'*auctoritas* magistratuale. La giustificazione che legittima questa operazione è data dall'atto di libertà originario: *nec recipi reges*. Sarebbe urgente farsi qualche domanda su come tale concezione possa sorgere proprio sotto l'impero di Augusto e non emerga, piuttosto, già al tempo di Catone o Cicerone. Gli autori che scrivono sotto la *res publica*, infatti, concepiscono le leggi come compromesso sempre da ridiscutere in sede politica e le ritengono strumenti storicamente fondati e sempre controversi, dipendenti dagli equilibri giocati in un agone: nulla di decisivo, o assoluto. Per loro sono i *mores* e la *religio* a svolgere la funzione di orientamento di valore, non le *leges*. Livio compie invece un salto di concezione, che va spiegato e approfondito, sul quale non è possibile esprimerci in questa sede con la dovuta estensione. Ci limitiamo a dire, solo come spunto di riflessione consapevole di non poter essere approfondito, che la stabilità politica che segue alle guerre civili paradossalmente può proprio essa, facendo terminare i dibattiti sulle alternative fondamentali, fornire la più cospicua base materiale per una riflessione teorica su una legislazione inclusiva e procedurale. Livio coglie questa possibilità nel *proprio* tempo, non in quello degli scrittori che legge. Pertanto, sia il suo pessimismo che il sincero rimpianto per i tempi repubblicani vanno inquadrati, esattamente come in Dionigi, sì nell'ispirazione che è possibile trarre dai molteplici esempi che i tempi originari fornivano alla sua concezione del diritto, *ma* alla luce delle possibilità aperte dal proprio tempo, dove la 'legge' è finalmente restituita alla sua funzione. Una concezione, tra l'altro, di cui forse egli stesso non coglie tutte le prospettive di possibile adattamento ai nuovi tempi, per cui finisce per rimpiangere la possibilità di un patto originario, quale quello che immagina tra Bruto e i primitivi cittadini di Roma come l'unico capace di garantire la spinta morale sufficiente a sovraordinare le leggi inclusive al mero gioco di potere. Nella Roma multietnica e metropolitana dei suoi giorni, tale congiuntura 'libertaria', come del resto anche quella postdecemvirale, gli dovevano pertanto sembrare non riproducibili. Di conseguenza, confina il suo pensiero alla reminiscenza archeologica: a differenza di Dionigi, Livio sa bene che la sua concezione poggia su un fondamento inattuale.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Di Dionigi, al contrario, abbiamo più volte segnalato l'ottimismo. Egli ritiene *possibile* riprodurre le congiunture originarie, in quanto affida le soluzioni politiche non già a un artificio intellettuale come le procedure legislative, ma a una costruzione squisitamente concordataria della convivenza civile. Oltretutto entrano in gioco con lui anche più generali concezioni organicistiche dell'intera vita dell'uomo in società, dove la convivenza è tradotta in termini di organizzazione olistica della vita pubblica. Rimane però anche in lui una radice di volontà inclusiva, la stessa che troviamo anche in Livio.

Pertanto tra Dionigi e Livio non si può parlare di vere e proprie alternative, entrambi gli autori poggiano riflessioni differenti sulla stessa base ideale: trovare una modalità inclusiva di convivenza civile. Anche quando sono critici, non si spiega il loro pensiero sulla *res publica* dei Romani, senza la *Pax Augusta* alle loro spalle.

Ci siamo consentiti questa riflessione, per inquadrare l'intero discorso che abbiamo fin qui condotto nell'ambito del dibattito moderno sull'accettazione o meno, da parte di questi due massimi storici augustei, degli aspetti legati ai tempi nuovi, che potremmo definire 'di regime'.

7.3. Le fabulae eversive e il laboratorio degli storici: Spurio Cassio e Spurio Melio

Il confronto tra due massimi storici augustei quali sono Livio e Dionigi non potrà essere esaurito in queste poche pagine e nelle analisi di dettaglio che abbiamo compiuto nei precedenti capitoli. Tuttavia, per consentire poi una riflessione conclusiva almeno in via provvisoria, può essere utile avanzare qualche riflessione anche sul metodo in cui i due storici lavorano, sia in riferimento alle fonti che leggono che ai documenti materiali. Le differenze di metodo solo in parte possono essere ricondotte a riflessioni generali sul rispettivo modo di concepire l'antichità della città in cui vivono..

La tradizione sui *primordia* forniva agli intellettuali augustei alcune determinate *fabulae* conchiuse. In Dionigi e Livio esse si ritrovano in analogia quasi perfetta, ma variamente disseminate e organizzate. Siccome l'organizzazione nei due storici è diversa, si deve supporre che la mente organizzatrice è quella dello storico augusteo e non della sua fonte, soprattutto rispetto al fatto che la *fabula* è spesso molto simile nei due autori anche nei dettagli, per quanto non proprio identica. Sulle *fabulae* è possibile operare un metodo che altrove non è altrettanto efficace: ovvero lasciar trasparire qualcosa di come lo storico ha fatto a ricomporre il materiale e da quali

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

curiosità si è fatto animare. Dionigi e Livio operano infatti in modo diverso con le stesse *fabulae* e allora veniamo a sapere qualcosa che non è solo loro proprio, ma riguarda piuttosto le motivazioni e le domande che nell'ambiente in cui essi vivono si pongono come rilevanti.

L'argomento sulle *fabulae* meriterebbe anch'esso ben altra trattazione. Qui però ci soffermeremo soltanto su due di esse le quali fanno parte di un sotto-insieme, quelle che trattano argomenti eversivi dello *status quo*.

La tradizione sui *primordia*, infatti, esprimeva opinioni diverse sui valori della primitiva *civitas*, tuttavia su un punto era concorde: che erano esistiti alcuni precisi personaggi, i quali avevano avuto in animo di sovvertirne l'ordine. Contro di essi si scatena la legittima violenza di patrizi e plebei insieme, al fine di ripristinare il primitivo patto civico. Tre di queste *fabulae* vengono narrate per esteso sia da Dionigi che da Livio: di Coriolano abbiamo già detto molto nei precedenti capitoli, perciò non ne riparleremo. Di Manlio Capitolino non ci rimane la versione dionigiana se non per estratti troppo brevi. Rimangono possibili da esaminare le altre due: quelle su Spurio Cassio e Spurio Melio.

Sul complicato contesto che tiene dietro a questi episodi vige ampia letteratura, cui ovviamente non possiamo che rimandare [208]. Però in questa sede ci occuperemo di alcuni dettagli, nello specifico la relazione tra la sostanza narrata, identica nei due autori e quindi tradizionale, e il peculiare modo che i rispettivi storici hanno di trattarla e ragionarci su.

7.3.1. *Spurio Cassio*

La *fabula* su Spurio Cassio fissa, da un lato, un processo pubblico a un patrizio, a terminare con la esecuzione a morte dell'imputato. Dall'altro, almeno per alcuni, fornisce il primo concreto esempio noto agli antichi di *rogatio agraria*. La condanna per *adfectatio regni* Livio la spiega così [209]: il console Spurio Cassio, dopo che già nel 493, durante il suo secondo consolato, aveva stipulato il *foedus* con i Latini [210], nel 486, durante il suo terzo consolato, ne stipula un altro con gli Ernici. In quest'ultimo trattato il console inserisce alcune clausole agrarie, che sottraevano ai nemici *duae*

[208] Ampli ragguagli sulla quale è possibile trovare in Smith 2006, 49-64; Vigourt 2001, 271-287; 333-340.

[209] Liv. 2.41-42 = *AR* 8.69. Altre fonti: Val Max. 5.8; Diod. 11.37; Plin. *NH* 34.15.

[210] Liv. 2.33.4: *foedus cum Latinis in columna aenea insculptum monumento esset ab Sp. Cassio*. Sulla contemporaneità dei due *foedera*, entrambi datati dai moderni al 493, Firpo 2001, 141-161. Sulla loro distinzione, Cornell 1995, 300: «It was probably a separate pact […] rather than a tripartite agreement involving the Latin League as well».

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

partes[211] di terra. Ma, nel mentre che presenta al senato il trattato così formulato, con una successiva (*inde*), quindi separata proposta di *lex agraria* al popolo Cassio tenta di manipolare il contenuto di quelle clausole, imponendo che le *duae partes* sottratte agli Ernici vengano ridistribuite una alla plebe romana e una ai Latini (già alleati nel 493)[212]. La parte della plebe è anche 'aumentata' da una certa quantità ulteriore di agro recuperato da occupanti ritenuti abusivi. Fatto sta però che non solo il senato, ma anche il popolo è contrario a tale proposta: se il senato non vuole perdere terre occupate (l'*aliquantum* di cui si è detto, ma anche l'1/3 che rimaneva agli Ernici), il popolo non vuole che una parte ce l'abbiano i Latini, che ritiene ancora stranieri[213]. Per invogliare almeno quest'ultimo a votare la sua proposta, Cassio emette allora uno *iussum consulare*, con cui distribuisce al popolo i proventi monetari di una certa partita di grano, comprata a spese dell'erario[214]. Ma il popolo nemmeno così si lascia convincere, sicché il mandato di Cassio scade e la sua *lex agraria*, a seguire il testo di Livio, nemmeno viene portata al voto.

Anche per Dionigi la legge è separata dal trattato. A differenza di Livio però i senatori in Dionigi non si oppongono solo a quella, ma contestano già il *foedus* con gli Ernici, perché lo ritengono ἀντίγραφος rispetto a quello con i Latini, nei termini che Dionigi ha già descritto ad *AR* 6.95. Tale parificazione appare al senato eccessiva[215]. Infatti, ai nemici Ernici non verrebbe così tolto proprio nessun territorio e in più, addirittura, avrebbero potuto partecipare, da alleati, alle assegnazioni di bottino nelle prossime guerre.

Anche qui Cassio, deluso dal rifiuto senatorio, rivolge le sue richieste al popolo. In Dionigi la legge non riguarda territori sottratti agli Ernici, perché nell'impostazione di Dionigi non ce ne sono. La terra viene invece sottratta dalla legge secondo Dionigi soltanto ai patrizi, allorché la detengono

---

[211] Liv. 2.41.1: *cum Hernicis foedus ictum; agri partes duae ademptae*. Le fonti sono commentate nel dettaglio in Manzo 2001, 51-55; Gabba 2000, 141-150. Si veda anche la connessione del *foedus* con la *rogatio* in Roselaar 2008, 29-30.

[212] Liv. 2.41.1: *Inde dimidium Latinis, dimidium plebi divisurus consul Cassius erat. Adiciebat hic muneri agri aliquantum, quem publicum possideri a privatis criminabatur … Tum primum lex agraria promulgata est*.

[213] Liv. 2.41.3: *Omni plebe adversante, quae primo coeperat fastidire munus volgatum a civibus isse in socios*.

[214] Liv. 2.41.5: *Iubere pro Siculo frumento pecuniam acceptam retribui populo*.

[215] *AR* 8.69.2: αὐτῶ [Cassio] δοθῆναι τὰς πρὸς Ἕρνικας ἐξήνεγκεν ὁμολογίας· αὗται δ' ἦσαν ἀντίγραφοι τῶν πρὸς Λατίνους γενομένων, ἐφ' αἷς πάνυ ἤχθοντο οἱ πρεσβύτατοί τε καὶ τιμιώτατοι καὶ δι' ὑποψίας αὐτὸν ἐλάμβανον οὐκ ἀξιοῦντες τῆς ἴσης τιμῆς τοῖς συγγενέσι Λατίνοις τοὺς ἀλλοεθεῖς Ἕρνικας τυγχάνειν.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

«lasciandola abbandonata» (παρημελημένη) [216] e distribuita anche a Latini ed Ernici. Questa terra da espropriare ai patrizi Dionigi la chiama χώρα δημοσία, *ager publicum*, ma abbiamo visto che anche Livio usa l'espressione *publicum a privatis possessum* impropriamente [217], perciò non ci torneremo.

Così come in Livio, nemmeno in Dionigi l'operazione riesce, sia pure con esiti alquanto diversi da quelli che abbiamo visto in Livio. Qui infatti il senato accetta che una parte occupata dai senatori venga espropriata e divisa ed emette in proposito un suo senatoconsulto *de agro dividendo*, che il popolo preferisce all'elargizione di Cassio, perché la δημοσία verrebbe divisa per adesso ai soli Romani, e solo in seguito anche a quegli alleati che avessero contribuito alle guerre dei Romani, ma solo qualora il trattato l'avesse previsto [218]. Pacificato il popolo da tale senatoconsulto e per nulla invogliato dalla promessa distribuzione dei proventi del grano di Cassio, anche in Dionigi la legge consolare non arriva nemmeno al voto. Ma con la sostanziale differenza che, invece, è più che valido il senatoconsulto il quale, pur lasciato 'lettera morta' dal lato esecutivo, legittima in Dionigi tutte le future richieste di *ager publicus* da parte della plebe.

Quindi in Dionigi abbiamo un racconto sostanzialmente conforme, ma con tre importanti differenze: (1) il trattato con gli Ernici è identico a quello con i Latini e non prevede espropri; (2) La *lex agraria Cassia* prevede di distribuire *solo* terra espropriata ai patrizi romani e di dare *questa* in tre parti, anche a Latini ed Ernici; (3) il senato emette un decreto concor-

---

[216] *AR* 8.69.3: ἦν γὰρ τις χώρα δημοσία πολλὴ παρημελημένη τε καὶ ὑπὸ εὐπορωτάτων κατεχομένη, ταύτην ἔγνω τῷ δήμῳ διανέμειν.

[217] Più oltre, *AR* 8.70.5, Cassio dirà che i patrizi posseggono questa terra σὺν οὐδενὶ δικαίῳ, in quanto a parole dicono di averla conquistata in battaglia, quando è invece il popolo a essersi reso utile per la libertà (quindi spetterebbe a loro, non ai patrizi e per giunta tutta quanta, non solo quella riservata *in publicum*). Da discorsi come questi però ancora di più si deve evincere che la definizione di *ager publicum* è anacronistica per questi eventi e risponde a tematiche posteriori già nella tradizione.

[218] *AR* 8.76.2: ἄνδρας ἐκ ὑπατικῶν αἱρεθῆναι δέκα τοὺς πρεσβυτάτους, οἵτινες ὁρίσαντες τὴν δημοσίαν χώραν ἀποδείξουσιν, ὅσην τε δεῖ μισθοῦσθαι καὶ ὅσην τῷ δήμῳ διαιρεθῆναι. Lasciamo in questa sede intatta la questione della reminiscenza graccana segnalata a suo tempo da Gabba 1964, 29-41. Essa tuttavia può tranquillamente convivere con una ricostruzione che renda conto di come Dionigi usi i documenti: *foedus Cassianum* e presunto senatoconsulto del 486. Senz'altro vi dovevano essere autori, prima di Dionigi ma anche al suo tempo, predisposti all'assimilazione di Spurio Cassio con Gracco. Ma a noi interessa qui il modo in cui Dionigi cerca di far pensare al suo lettore che le distribuzioni ai Latini potessero rientrare nelle clausole agrarie del trattato: che poi questo lo portasse a concludere che ciò si fosse svolto 'come al tempo di Gracco', può essere un obiettivo del suo ragionamento, non però anche lo strumento, che è comunque lo storico ad organizzare e di cui supervisiona il grado di affidabilità. A noi interessa qui il 'fatto storico' per cui, secondo Dionigi, questo suo peculiare modo di 'provare' e di 'usare' i documenti è corretto: *secondo lui* e diversamente da Livio, che pure è un suo contemporaneo.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

renziale con la *lex agraria Cassia*, consentendo di dividere parte della terra conquistata, ma ai soli Romani. La *lex Cassia* non viene poi votata, ma il senatoconsulto invece è varato, quindi rimarrà operativo e fonderà, in Dionigi, una legittima pretesa tribunizia successiva, di avere *ager publicum* in divisione al popolo.

Queste tre differenze rispondono a un quadro sinottico molto diverso.

Infatti Livio prevede che, una volta rifiutata la proposta di Cassio, non sarebbe più avvenuta alcuna distribuzione di agro, nemmeno ai plebei romani. Pretende che sia la stessa plebe a volere così, per evitare che le elargizioni agrarie si ripercuotano in favoritismi politici per singoli personaggi, la cui emersione potrebbe mettere a rischio il giuramento repubblicano.

Invece in Dionigi la sorte della *lex Cassia* (negata sì, ma risolta nel senatoconsulto del 486) va inserita in un ragionamento complessivo, che riguarda l'intera questione del coinvolgimento degli alleati latino-ernici nelle problematiche romane, l'omogeneità dei trattati, i rapporti paritari di cittadinanza (ἰσοπολιτεία e συγγένεια [219]), la disponibilità del senato a mediare, infine la legittimità di distribuire l'agro pubblico.

Quando arriva ai capitoli sulla *lex Cassia*, il lettore di Dionigi ha già letto che i Romani si recano nelle città latine e ne sposano le donne, che poi si trasferiscono a Roma, dando vita a cittadini di sangue misto [220]. Quando

[219] Per la precisione *AR* 6.18-21 e poi *AR* 6.95, dove è riportato il testo del *foedus Cassianum*. Quanto invece alla ἰσοπολιτεία, introdotta già da Servio Tullio per chi si trasferisce a Roma in *AR* 4.22.3, viene poi concessa da Sesto Tarquinio ai Gabini *AR* 4.58.3. Ad *AR* 6.63.4 e di nuovo a *AR* 7.53.5 persino l'intransigente Appio Claudio si dichiara soddisfatto che sia stata già concessa ai Latini e a *AR* 8.35.2 Gaio Marcio Coriolano la dà già per scontata. Il passo fondamentale è però *AR* 8.70.2: Λατίνους δὲ συγγενεῖς μὲν ὄντας τῆς Ῥωμαίων πόλεως, ἀεὶ δὲ τῆς ἡγεμονίας καὶ τῆς δόξης αὐτῇ φθονοῦντας, εἰς φιλότητα συνήγαγε τῆς ἰσοπολιτείας μεταδούς, ὥστε μηκέτι ἀντίπαλον, ἀλλὰ πατρίδα τὴν Ῥώμην νομίζειν. Questo passo, attribuito alle parole di Spurio Cassio, definisce la ἰσοπλιτεία dei Latini e la lega alla συγγένεια; in questo modo, crea un collegamento diretto con le condizioni del *foedus Cassianum* a *AR* 6.95, anche se lì la ἰσοπλιτεία non viene menzionata. Sulla questione della ἰσοπολιτεία in relazione al *foedus Cassianum*, Bottiglieri 1980, 317-328; Luraschi 1979, 264. Sull'istituto greco della ἰσοπολιτεία, attivo ad esempio presso la lega etolica, consentiva l'accesso a una parte lesa di accedere a un tribunale di una comunità presso la quale non era originario, né stabilmente residente, Walbank 1984, 235-236 e le relative iscrizioni di III sec. a.C.

[220] *AR* 6.1.2. Questo senatoconsulto *de connubiis* del 491, che stabilisce le regole dello *ius connubii* dei Latini, tra l'altro prima ancora del *foedus Cassianum* (che è del 493), va confrontato con la complicata descrizione in Gai. 1.78-80, spiegata anche in Fayer 2005, 410 n. 265. Dionigi ritiene lo *ius connubii* dei Latini risalente a questa data e fissato da senatoconsulto. Crea problemi con questo che Gaio non crede così, ma sostiene che il figlio di un romano e una latina sia un peregrino, *nisi connubium sit*. Gaio però sostiene che sia intervenuta una *lex Minicia* a negare il *connubium* ai Latini. Il punto dirimente, perciò, è se i Latini hanno o meno lo *ius connubii*. Secondo Dionigi ce l'hanno in virtù di questo episodio, secondo Gaio invece non ce l'hanno, ma solo perché secondo lui lo nega la *lex*

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

il lettore legge che il *foedus* con gli Ernici è copia (ἀντίγραφος) di quello con i Latini, sa già che quel *foedus*, nella prospettiva di Dionigi, non mostra un sistema interconnesso di città separate e sovrane, ma istaura una vera e propria area integrata di cittadinanza, dove tutti si sposano con tutti, tutti trovano giustizia nei tribunali di tutti e nessuno toglie terra a nessuno.

Di quel trattato Dionigi ha selezionato proprio quelle clausole che gli garantiscano tale principio. Tra le altre, è ad esempio rilevante la seguente: «Uguali spoglie e bottino per entrambi nelle guerre comuni» [221]. E nulla vieta, almeno in via teorica, di ritenere le terre una parte di «spoglie e bottino», fintantoché in latino le si traduce con *praedia* [222]. Una volta assunto questo peculiare punto d'osservazione è facile poi passare ad ammettere, almeno con i Latini, che l'eventuale divisione anche a loro dell'*ager publicus* sia autorizzata stesso dal *foedus*. A leggere le clausole da sole, ovviamente ciò non parrebbe assicurato. E però, una volta preparato il terreno come Dionigi ha fatto, introducendo termini come συγγένεια e ἰσοπολιτεία, facendovi insistere i suoi personaggi, sottolineando i legami di parentela delle stirpi, alla fine il lettore si convince a leggere quelle poche righe di trattato con l'occhio del loro trascrittore e ammette che effettivamente l'agro è una sorta di bottino di guerra e se il secondo va diviso con i «consanguinei e amici» Latini, perché non anche il primo?

Questa ardita lettura – che va ovviamente distinta da qualsiasi ricerca fattuale sulla condizione reale del rapporto tra i due popoli nel V secolo – si rispecchia proprio nel discorso che Dionigi attribuisce a Spurio Cassio durante la discussione preliminare sul trattato con i Latini: «aggiungiamo la loro terra all'*ager Romanus* e a chi mostra benevolenza per chi li accoglie doniamo di essere cittadini» [223]. Questa opinione Dionigi la presenta come estrema e non accettata dal senato. Però poi la più moderata opinione di Tito Larcio, quella che viene accettata, a ben vedere non è molto diversa da questa: «chi lo vuole, anche se i Latini sono stati sconfitti, scambi pure

---

Minicia, Gai. *Inst.* 1.79: *in lege Minicia quidem nomine peregrinorum comprehenduntur … etiam qui Latini nominantur*. La *lex Minicia*, però, non è così risalente, probabilmente d'età graccana, se Oros. 5.12.5 cita un tribuno Minicio nel 121 a.C., Luraschi 1976, 431-443; 1995, 17-68 part. 54 n. 271; Cherry 1990, 244-266. È quindi per lo meno possibile che la reazione anti-graccana abbia portato con sé la rimozione di uno *ius connubii,* che però in precedenza era probabilmente concesso.

[221] *AR* 6.95.2: λαφύρων τε καὶ λείας τῆς ἐκ πολέμων κοινῶν τὸ ἴσον λαγχανέτωσαν μέρος ἑκάτεροι.

[222] Tra i moderni, ammette che le terre rientrino nel bottino ad esempio Cornell 1995, 301: «Booty consisted of movable goods, livestock, slaves and land».

[223] *AR* 6.20.5: τὴν χώραν αὐτῶν τῇ Ῥωμαίων προσθεῖναι, τῶν δ᾽ ἀνθρώπων τοὺς μὲν εὔνοιάν τινα· πρὸς αὐτοὺς ἀποδειξαμένους ἔχοντας τὰ σφέτερα πολίτας ποιήσεσθαι.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

la πολιτεία con la loro» [224]. E così il lettore, ingarbugliato dalla convinzione che Tito Larcio è quello dalle opinioni più conservatrici, accetta ancora una volta, come nel caso delle donne, la mescolanza tra Latini e Romani, perché di fatto il *mutare civitatem* implica questo, anche quando *duarum civitatum … nemo potest* [225].

Quello che Dionigi suggerisce, d'altra parte, non è la stessa cittadinanza per tutti: è piuttosto che esista un'area di interscambio pan-laziale, per cui le cittadinanze rispettive sarebbero interscambiabili (la prendi, la lasci, la cambi ….). E una volta che venga ammesso questo interscambio, l'obiezione sulle divisioni agrarie anche ai Latini non poteva più essere sollevata, quali che fossero i termini letterali dei trattati: derivava naturalmente – secondo Dionigi – dalla συγγένεια e dalla conseguente ἰσοπολιτεία che i Latini ricevessero pari trattamento con i Romani, purché partecipassero alle guerre. La lettera del trattato sulle «prede», nelle parole di Dionigi, viene quasi naturale interpretarla così. Che poi, a leggere in questo modo, i conti ai moderni non tornino, in questa sede non ci interessa, finché discutiamo le opinioni di Dionigi.

Si comprendono in questo modo i termini secondo cui Dionigi ritiene, fin dai primordi, che la *Latinitas* sia a piena parità di diritto con la *Romanitas*. Si poteva però a questo punto ancora sollevare l'obiezione sulla condizione degli Ernici: su che base Dionigi intende parificarla a quella dei Latini?

La risposta a questa domanda è proprio nei termini del senatoconsulto del 486, sostitutivo del *foedus* con gli Ernici, che in Dionigi il senato non approva: «se sono concittadini o alleati, se in futuro combatteranno con noi e in comune conquisteranno, abbiano una parte secondo gli accordi» [226].

Dionigi è convinto che già i *foedera* consentano una lettura in senso redistributivo, o comunque ne forniscano i prerequisiti minimi (indica le clausole e le legge in questo senso). Questa forma di *foedus* Dionigi pretende di definirla τὰ ἴσα [227] e la radica nella condivisione del vissuto politico e strategico: le etnie vengono messe in secondo piano rispetto al contributo al τὸ κοινόν. I termini così impostati finiscono per rispecchiarsi nella formula del senatoconsulto del 486, che lascia fuori gli Ernici *finché* nemici, però

---

[224] *AR* 6.19.4: τοῖς βουλομένοις τῶν κρατηθέντων παρὰ σφίσι κατοικεῖν πολιτείας μεταδιδόντες. Viene subito in mente la definizione ciceroniana dello *ius mutandae civitatis*, Cic. *Balb.* 27: *Iure enim nostro neque mutare civitatem quisquam invitus potest, neque si velit mutare non potest*. Sherwin-White 1972, 23-58 part. 25-26; 1973, 34; 111-112.

[225] Cic. *Balb.* 28; Luraschi 1979, 41.

[226] *AR* 8.76.2: τοῖς δ' ἰσοπολίταις τε καὶ συμμάχοις, ἐὰν τινα ὕστερον ἐπικτήσωνται κοινῇ στρατευσάμενοι, τὸ ἐπιβάλλον ἑκάστοις κατὰ τὰς ὁμολογίας ὑπάρχειν μέρος.

[227] *AR* 8.69.2.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

comunque decide di lasciar partecipare tutti gli ἰσοπολίται καὶ σύμμαχοι alle distribuzioni di terra. Quindi in futuro, si lascia trasparire, anche gli Ernici verranno inclusi, *ma* a condizione che abbandonino l'ostilità. Rispetto a Livio, che vede i non-Romani comunque come nemici e, se anche sono alleati, rimangono ancora ex-nemici cui qualcosa magari va pure concesso, ma mai la parità giuridica, in Dionigi c'è invece una svolta importante di prospettiva. Alla separazione etnica sostituisce quella concordataria: tutti gli alleati possono partecipare ai diritti comuni, *in quanto* contribuiscono al progetto comunitario.

Si possono fare le più ardite congetture su *cosa* effettivamente abbia avuto Dionigi davanti a sé o, meno probabile, se addirittura abbia voluto inventarsi le parole che cita. Ad ogni modo Dionigi *pensa* che le cose stiano in questi termini, che trova ragionevoli e, per quanto accetti la medesima tradizione nello stesso giro di anni, non è d'accordo con le conclusioni di Livio. Tutto l'episodio va da noi apprezzato, nelle due versioni di Livio e Dionigi, come autonomo ragionamento storico su dei dati tradizionali e documentali, nelle rispettive motivazioni di ricerca.

7.3.2. *Spurio Melio*

La seconda *fabula* sull'eversione riguarda Spurio Melio [228].

Di questa, sia Livio che Dionigi forniscono più o meno lo stesso racconto, mentre poi il solo Dionigi riferisce di una seconda versione solo sulle modalità di esecuzione di Melio, «meno credibile», che legge in Cincio Alimento e in Calpurnio Pisone. Di questa seconda versione, non ci occuperemo [229].

In Livio la *fabula* narra di come, in uno dei ricorrenti periodi di carestia per la città – siamo nel 439 a.C. [230] –, il plebeo Spurio Melio investe il

[228] *AR* 12.1-4 = Liv. 4.13-16.

[229] *AR* 12.4.2: οἱ μὲν δὴ τὰ πιθανώτατά μοι δοκοῦντες γράφειν περὶ τῆς Μαιλίου τελευτῆς οὕτω παραδεδώκασι. λεγέσθω δὲ καὶ ὁ δοκῶν ἧττον εἶναι μοι πιθανὸς λόγος ᾧ κέκρηται Κίγκιος καὶ Καλπούρνιος ἐπιχώριοι συγγραφεῖς. οἵ φασιν οὔτε δικτάτορα ὑπὸ τῆς βουλῆς ἀποδειχθῆναι τὸν Κοίντιον οὔτε ἱππάρχην ὑπὸ τοῦ κοιντίου τὸν Σερουίλιον. Su questa versione già a suo tempo Mommsen 1879, 206-207 aveva stabilito l'anteriorità al racconto vulgato in età augustea. Tale tesi è stata di recente ripresa da Forsythe 2006, 320 e Lowrie 2010, 171-185. Quest'ultima autrice in particolare fornisce approfondita dimostrazione. La tesi di fondo è che in età arcaica la *sacertas* potesse essere comminata dal solo senato, senza né processo né passaggio dal popolo. In questo senso già Fiori 1996, 364-365. Invece Smith 2006, 49-64 part. 57-58 ritiene la *fabula* accreditata da Livio e Dionigi quella più tradizionale.

[230] Livio data in modo circostanziato la carestia al 440 a.C., sotto il consolato di Geganio e Menenio a Liv. 4.12.6 e la prolunga poi nell'anno successivo, dove colloca la *fabula* di Melio.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

proprio patrimonio nell'acquisto di enormi quantità di grano in Etruria, che poi elargisce al popolo [231]. Con questo pretesto, raccoglie consensi e di fatto tiene assemblee. Dati però i tempi di carestia, anche il senato [232] intanto nomina un *praefectus annonae* nella persona di Marco Minucio, con lo specifico incarico di recarsi all'estero a comprare del grano da importare e rivendere (o distribuire) [233]. Esattamente la stessa attività che Melio compie in privato, Minucio la compie per volere del senato. A quel punto, però, i due elargitori vanno in concorrenza e allora Minucio, sentendosene offeso, denuncia l'operato del plebeo di fronte al senato e ai consoli, inquadrando la sua attività come *adfectatio regni* [234]. Il senato allora decide di processare Melio e, per mettere in pratica tale scopo senza che egli possa appellarsi alla tradizionale *provocatio ad populum* [235], nomina un dittatore nella figura di Lucio Quinzio Cincinnato, con *magister equitum* Publio Servilio Ahala. Quando il *magister equitum* convoca Melio a comparire in giudizio l'accusato, invece di seguirlo, cerca di arringare la plebe, perché lo difenda. Essa però, di fronte all'ordine di un *dictator* non osa più sostenerlo – contro un *dictator* la *provocatio* non vale – e così Melio, rimasto isolato, viene lasciato nelle mani di Servilio, che lo uccide seduta stante, per essersi egli opposto all'arresto. Vistasi allora privata del proprio beniamino, la plebe romana insorge contro Servilio. Ma il dittatore si fa avanti a sedare gli animi: almeno parte della plebe viene accontentata dalla spartizione al popolo dei

---

[231] *AR* 12.1.2: διεμέτρει τοῖς πολίταις, ἀντὶ δώδεκα δραχμῶν διδράχμου ἀπομετρῶν τὸν μόδιον. Tanta chiarezza sulla modalità di *largitio* da parte di Melio è ovviamente sospetta, però almeno qualifica l'azione come 'vendta a prezzo ribassato'. In proposito. Livio si esprime in termini più prudenti, Liv. 4.13.2: *largitiones frumenti*, senza specificare se si tratta vendita a prezzo ribassato o semplice donazione. Come nel caso di Minucio (vd. nota più oltre) l'incertezza su questi dettagli rendono assai difficile ricostruire un quadro economico chiaro della situazione.

[232] *AR* 12.1.5: ἔπαρχον ὑπὸ τῆς βουλῆς, ma al contrario Liv. 4.12.8 scrive: [*tribuni*] *perpulere plebem, haud adversante senatu, ut L. Minucius praefectus annonae crearetur*.

[233] *ad. loc.*: περὶ τὴν σιτοδοσίαν. Su Minucio, né Dionigi né Livio specificano mai se questo grano venisse venduto (sia pure a sottocosto) o semplicemente distribuito. Livio utilizza una complessa perifrasi priva di soluzione: Liv. 4.12.9: *revolutus ad dispensationem inopiae*. Questa incertezza è una pietra di inciampo notevole per un'analisi realmente economica della situazione contestuale.

[234] Liv. 4.13.4: *de regno agitare*. Diongi è un po' più sfumato, *AR* 12.1.11: μείζονα ἢ κατ᾽ ἰδιώτην ἐσχὺν ἔχοντος, ma il senso complessivo è identico, nel momento in cui anche Dionigi evidenzia notevoli scorrettezze procedurali nel comportamento di Melio. Del resto, quando Livio specifica: *altiora et non concessa tendere* traduce in latino la stessa l'espressione di Dionigi.

[235] In realtà è solo Livio che a Liv. 4.13.11, nella persona del console Tito Quinzio, avanza questa spiegazione. Dionigi *AR* 12.2.1 dice solo δικτάτορα προχειρίζονται, ma si segnala che in Dionigi Minucio tiene un lungo discorso (per noi caduto) per convincere il senato a questa soluzione. Può essere che la spiegazione sulla *provocatio* fosse inserita lì.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

beni di Melio, grano compreso. I tribuni (secondo Livio uno solo [236]), però, non rinunciano a sostenere l'illegittimità dell'uccisione di Melio. Essi propongono alla plebe una *lex* che elevi i tribuni plebei alla stessa altezza dei consoli. Si trova così il compromesso di istituire un collegio di *tribuni militum consulari potestate*.

Livio approfondisce la datazione dell'episodio. La carestia gli risulta sotto i consoli Geganio e Menenio (440 a.C.), come si è detto. I *libri lintei* gli confermano anche una raddoppiata *cura annonae* di Minucio, tra i personaggi chiave della *fabula* [237]. Quanto al console da opporre a Melio, come abbiamo già accennato, è sicuro che sia un Quinzio, collega di un Menenio Agrippa. Questa eventualità però si presenta sia nel 446 che nel 438 [238], ma i dati sulla carestia e la *curatela annonae*, oltre al fatto che Quinzi saranno anche due dei tre tribuni consolari patrizi, istituiti a seguito di questi eventi, gli rende facilmente più plausibile il 438. Pertanto: la carestia scoppia nel 440, Menenio viene nominato *praefectus* per il 439 *e forse* per il 438, nel 438 Melio viene condannato da un dittatore Lucio Quinzio, nominato dal console del 439, che è anch'egli un (Tito) Quinzio.

La contestazione che i mercanti rivolgono ai *frumentarii* [239] che Livio riporta è possibile assimilarla a un episodio di ribellione all'autorità che confisca gli accumuli ed è verosimile che sia piuttosto questa la vera radice storica della *fabula*, che riguarda appunto il conflitto tra un 'mercante' e il prefetto dell'annona. Il prefetto compra in proprio il grano, per poi rivenderlo/distribuirlo [240] ad un prezzo calmierato dal senato, ma il 'mercante'

---

[236] Liv. 4.21.3-4, per giunta di nome Spurio Melio anche lui, sulla cui incoerenza Raaflaub 2010, 132, anche se non è il caso forse di presumere troppo da incoerenze di questo tipo, trattandosi di antica leggenda, il cui valore è più che altro 'performativo', che non descrittivo. Si veda anche Vigourt 2001, 333-340. Inoltre, Livio conosce (4.16.3) una versione secondo cui lo stesso Minucio sarebbe stato tribuno plebeo e non prefetto patrizio.

[237] Liv. 4.13: *L. Minucius praefectus annonae seu refectus seu, quoad res posceret, in incertum creatus; nihil enim constat, nisi in libros linteos utroque anno relatum inter magistratus praefecti nomen*.

[238] Liv. 4.13.6.

[239] Liv. 4.12.10.

[240] Liv. 4.12.10: *vendere quod usui menstrui superesset*. L'espressione sembra riferirsi a privati, ma in tempi di carestia è forse possibile che tra questi siano maggioritari i *frumentarii* stessi, la merce dei quali potrebbe quindi essere stata comprata forzosamente (si dovrebbe dire: *coempta*) dal prefetto con il pretesto di scongiurare gli accumuli. Evidente sarebbe allora la contestazione dei mercanti e anche l'accenno a gettarsi nel Tevere potrebbe spiegarsi con il gettare piuttosto la merce «in eccesso», sia per protesta, che per evitare poco convenienti vendite forzate. Questa ipotesi motiva anche meglio il gesto di Melio di 'regalare' il grano alla plebe. Piuttosto che venderlo a Minucio in perdita, si ragiona, meglio regalarlo. Ma queste sono suggestioni. In realtà non si può capire il meccanismo, perché né Livio né Dionigi chiariscono cosa Melio e il prefetto Minucio facciano con il

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

compie la stessa operazione e riesce a vendere a un prezzo più basso, se non addirittura esercita pure donazioni. È Livio stesso che, nonostante le insicurezze, impernia l'episodio di Spurio Melio dentro una qualche dinamica economica: per competere con il grano del prefetto, il mercante compra in Etruria tutto il grano che trova in vendita e ciò è di impedimento *ad levandam annonam publica cura* [241], se in Etruria si reca a comprare anche il prefetto. A quel punto, forte della preponderante disponibilità di merce Melio, da vero campione dei mercanti, ostacola l'azione del prefetto opponendosi al calmiere e decide in proprio il prezzo del grano, di fatto sostituendo le sue vendite (private) a quelle 'pubbliche'. Livio, in realtà, non pone fin da subito a Melio l'intenzione, come invece aveva posto per Spurio Cassio di «opporre pericolosi mezzi alla libertà» [242]: dice solo che Melio agisce così perché vuole diventare console [243]. Ma quest'ultimo obiettivo è bloccato: nel V secolo per diventare console bisogna intanto essere patrizio e poi la candidatura viene dal senato e quella Melio non può averla, *invitis patribus*. Con la ricerca di questa alternativa all'elezione regolare Livio spiega la *spes regni* [244], che è tale perché non è basata su delle imprese militari (*merita ad dominationem*) o sullo *splendor familiae*, ma sul *bilibris farri emere libertatem*. Dal momento in cui si oppone a un dittatore, quella di Melio si trasforma in congiura *in domo privata* e come tale è repressa. Melio appare allora circondato non già da tutta la plebe, ma solo da alcuni *circumstantes suorum*: i suoi sostenitori non sono più *favor plebis*, ma sono diventati i *Maeliani*. Il senato in Livio sceglie un dittatore, ma il popolo non è in *tumultus* [245], viene informato a cose fatte, quando può osservare il *miraculum*: le truppe che accerchiano il foro.

Livio è assai accorto a spostare il piano narrativo da quello di una sommossa plebea [246]. Come precisa in modo esplicito a *UC* 4.14.1: quello narra-

---

grano: lo vendono a basso costo, o lo regalano? La differenza è notevole: se lo vendono, si può ipotizzare un litigio sui prezzi. Se lo regalano, questa ipotesi è preclusa e allora obbliga il lettore a ragionare con criteri non commerciali, ma solo politici.

[241] Liv. 4.13.2.

[242] Liv. 2.41.2: *periculosas libertati opes struere*.

[243] Liv. 4.13.3: *consulatum plebeio favore ac spe despondente*. In Livio, persino il dittatore ritiene Melio *insons crimine regni*, Liv. 4.15.1.

[244] Liv. 4.15.4.

[245] Liv. 4.14.4, i plebei si lamentano esplicitamente del fatto che alla nomina del dittatore non fa riscontro alcun *tumultus*, tanto che il *tumultus* i plebei lo fanno *dopo* che Melio è stato ucciso (Liv. 4.15.1).

[246] Non solo, infatti, ribadisce che Liv. 4.13.4: *curationem Maelius privatim agendam susceperat*, ma contrappone i *Maeliani* al resto della plebe (Liv. 4.14.2), *expertes consiliorum regni* i quali non vedono in atto alcun *tumultus*, da cui la 'meraviglia' a vedere le truppe del dittatore che circondano il Foro.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

to non è un *tumultus*. Quando vede i soldati, la plebe si astiene dall'accorrere e Melio e i suoi rimangono soli.

La *concitata multitudo* che circonda Melio non è la *plebs romana*. Quest'ultima si accalca e rumoreggia più tardi, dopo l'omicidio, intorno al dittatore Quinzio, per chiedergli la ragione dell'omicidio di Melio. Il dittatore allora spiega l'evento da una specifica prospettiva. Quinzio racconta alla plebe che Spurio Melio non si è comportato da *civis*, perché non ha rispettato *iura nec leges*. La forza pubblica è intervenuta non perché ad aspirare al regno fosse Melio in persona, ma perché le leggi erano state violate e dichiara esplicitamente (*UC* 4.15.1): *iure caesus*. A questa spiegazione Livio connette due osservazioni: Melio ha respinto il magistrato che lo convocava a giudizio e ha tentato di «comprare la libertà dei cittadini con due libre di farro» [247]. L'accusa di *perlicere populum in servitutem* [248] è connesso al legame personale che scaturirebbe dalla compravendita a prezzo scontato (se non gratuito) da parte di un privato. Rivolta che sia soltanto ai suoi 'amici' o a tutti i cittadini, essa implica comunque un condizionamento, perché orienta l'acquirente alla dipendenza da un'autorità non legittimata. Agli occhi di Livio l'autorità del senato trae legittimità dalla difesa organizzata contro i tiranni e i nemici esterni, fondamento di condivisi e comunitari *ius et lex* [249]. Il grano di Spurio Melio non garantisce altrettanto: al contrario, condiziona e allontana i concittadini dallo *ius iurandum* originario, quello di non accettare più condizionamenti. Lo *iussum* del dittatore Cincinnato fissa nuovi limiti di impiego del profitto sul grano e così controbilancia esattamente la *largitio* di Melio: si deve e si può vendere, ma *sub hasta* a un solo prezzo uguale per tutti e il ricavato va piuttosto versato *in publicum* [250], espressione con cui si intende «la cassa», il cui obiettivo di spesa è la difesa interna ed esterna.

Quanto alla vendita dei *bona* di Melio a favore dell'erario Livio sceglie di contraddire la tradizione. Essa voleva che il *frumentum Maelianum* – di fatto indistinguibile dai suoi *bona* – fosse venduto alla plebe dal prefetto Minucio [251] e non *sub hasta* dai questori su ordine del dittatore. Nella *fabula* tradizionale è probabilmente il prefetto Minucio a concludere la vicenda e

[247] Liv. 4.15.6: *bilibris farris sperasse libertatem se civium suorum emisse*.

[248] Liv. 4.15.6.

[249] Liv. 4.15.3: *natus in iura ac leges … ex qua urbe reges exactos*. Qui Livio sta esattamente ribadendo l'originario *ius iurandum* sul *nec recipi reges*, a suo avviso alla base della convivenza civica, Liv. 2.1.9: *iure iurando adegit* [*populus*] *neminem Romae passuros regnare*. Melio l'ha infranto, perché ha condizionato i suoi concittadini con la *largitio*, in questo modo anteposta al rispetto delle *leges*.

[250] Liv. 4.15.8: *bonaque contacta pretiis regni mercandi publicarentur*.

[251] Liv. 4.16.1.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

a placare la plebe, che in cambio gli fa dono (o, più probabilmente, destina così una parte del ricavato delle vendite) di un «bue dorato» che Livio, Dionigi e persino Plinio [252] ancora vedono fuori Porta Trigemina.

La restaurazione dell'ordine e l'istituzione della nuova magistratura dei *tribuni c.p.* si lega proprio a questo punto: per impedire che si ripeta la possibilità che il popolo venga lusingato da capi plebei e, isolandosi, manchi al patto civico che comprende anche i patrizi, i tribuni e i consoli si organizzano per un governo supremo condiviso. La tradizione fissava qui un collegio consolare di tre patrizi e tre plebei che governano insieme [253].

La storia di Melio nella versione di Livio serve allora ad indicare l'origine, pur nel dualismo istituzionale, di un accordo di massima tra tribuni e consoli sulla corretta conduzione dell'agone politico, dove condiviso è l'impegno ad evitare modalità di azione politica che rinneghino quelli che per Livio sono i principi di una *res publica* costruita sulla *libertas* identificata nelle *leges*. Livio riesce in questo modo non solo a mantenere il dualismo che Dionigi invece tenterà di trascendere in una concezione olistica della πολιτεία, ma lo fa costruendo a suo modo anche quello che è di fatto un progetto cognitivo. Se non si vuole ripetere l'esperienza di Melio, bisogna che i plebei si impegnino a rispettare alcune regole di fondo, che sono al di là dei contenuti politici semplicemente agitati: sono regole che inquadrano il comportamento nei limiti della *libertas* primigenia, quella del giuramento di Bruto. È in base a questa costruzione cognitiva, che i capi plebei non devono *perlicere populum in servitutem*, così come i patrizi non devono più, in futuro, agire il potere dittatoriale contro chi difende la plebe, ma lo rivolgono piuttosto – questo il senso dell'azione di Cincinnato in Livio – contro chi la plebe la vuole asservire, comprandone il condizionamento.

Questo argomento è il vero capolavoro dell'affabulazione di Livio: rappresentare un *dictator* – il massimo del potere senatoriale – che interviene a 'liberare' la *plebs romana*. L'abbiamo già detto: per Livio la *plebs* che segue Spurio Melio non è la 'vera' *plebs romana*: i *Maeliani* non sono cittadini autentici, sono una minoranza piegata a un progetto «folle» (*amens*), perché servile. La scena chiarificatrice, nel racconto di Livio, è il capitolo 15, dove il dittatore Cincinnato ammaestra la 'vera' *plebs* che gli chiede spiegazioni: il dittatore parla al popolo e dettaglia perché sia dovuto intervenire, *anche*

---

[252] Liv. 4.16.1; *AR* 12.4; Plin. *NH* 18.4.15; 34.5.21. La centralità di Minucio nell'aver placato lui la plebe e non il dittatore, è rispecchiata anche nella falsa notizia che fosse tribuno soprannumerario: Liv. 4.16.3: *undecimum tribunum plebis cooptatum seditionem motam ex Maeliana caede sedasse invenio*.

[253] Liv. 4.16.5; 7-8. I plebei sono: Quinto Cecilio, Quinto Giunio e Sesto Titinio. I patrizi sono: Lucio Quinzio Cincinnato, Lucio Quinzio Emilio Mamerco, Lucio Giulio.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

in assenza di un *tumultus*. Egli, spiega, è intervenuto non contro, ma a difesa della *plebs*, però quella 'vera', che rispetta il giuramento sulla *libertas*.

Non ci soffermeremo, ma è evidente che questa è una prospettiva che si scardina dal consueto intendimento delle separazioni patrizio-plebee e tende a una nuova conciliazione di valori, che a Livio nessuna fonte medio-repubblicana avrebbe mai potuto suggerire. Questo *può essere* considerato il pensiero di Livio e va da sé che gli agganci con il suo presente – anche critici: ad esempio contro la politica delle *largitiones* – possono essere molti. La tensione tra *libertas* basata sul progetto repubblicano da un lato e spontaneo consenso popolare dall'altro a scegliersi il paladino delle proprie esigenze conduce Livio a una visione che trovi la quadra, *ma anche* rimanga dualistica. La creazione dei *tribuni militares c.p.* si giustifica così come compromesso radicato nell'esperienza storica della vicenda di Melio.

La storia di Melio come la racconta Dionigi è di interpretazione più agevole. Intanto, per quello che a noi rimane, essa non pare connessa con la creazione dei tribuni militari c.p. La morte di Melio, del resto, pare a Dionigi già di per sé sedare la discordia civile. I pochi che continuano a opporsi alle decisioni del dittatore, vengono messi velocemente a morte [254], né si segnalano rivendicazioni tribunizie. Per il resto, le differenze con Livio sono di dettaglio, ma non per questo meno rilevanti. Da Dionigi il personaggio di Melio viene presentato con più cura: l'autore ci vuole specificare che egli non nasce mercante, ma piuttosto è un proprietario agrario, dotato di οἶκος. Dionigi poi segnala che Melio è escluso dalle magistrature per via della sua giovane età [255]. Questo serve a sensibilizzare il lettore sulle supposte ambizioni psicologiche del sobillatore: la sua spudorata impazienza, l'insofferenza di battere strade istituzionali che gli sarebbero altrimenti state aperte, se solo avesse avuto in animo di attendere. Questo è l'unico episodio in Dionigi dove la parola φιλανθρωπία è usata in termini negativi. Dionigi rappresenta Melio che fa regali e paga debiti «a chi non aveva cibo nemmeno per un giorno» [256]. Si tratta comunque di dettagli enfatici. Livio descrive una situazione identica, solo in termini più sobri. La vera differenza è un'altra: in Livio Melio agisce *privatim*, congiura di nascosto insieme a pochi amici. In Dionigi Melio fa tutto ἐν ἀγορᾷ e persino i senatori che vogliono contestarlo scendono a farlo nel Foro [257]. Dionigi descrive

[254] *AR* 12.4.1.

[255] *AR* 12.1.1: ἡλικίαν δὲ καὶ τάξιν ἔχων ἱππικήν.

[256] *AR* 12.1.2.

[257] Il paragone graccano è anche troppo facile da intravedere (le arringhe nel foro e la fuga presso la bottega del macellaio) e deriva a Dionigi probabilmente dalla versione di Pisone, ma bisogna anche considerare che allusioni alle questioni graccane si intravedono anche nella vicenda di Spurio Cassio e altrove, perciò è probabile che, Pisone a parte,

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

così perché sente il bisogno di far rientrare tutta la questione nell'ambito dell'accordo patrizio-plebeo, ovvero rifiuta il dualismo intrinseco alla politica romana. Le tensioni vanno invece esibite in pubblico per impugnare l''accordo', che per Dionigi è cosa fatta e istituzionale. Melio in Dionigi pronuncia λόγοι αὐθάδεις dall'alto della pedana, come un tribuno si appella ai concittadini invocando «premura per i cittadini» πολιτικὴ εὔνοια [258]. A differenza di ciò che si legge in Livio, il popolo ascolta soddisfatto le parole, accetta i doni e giunge infine a cacciare senatori e prefetto dal Foro. La plebe di Dionigi ama Spurio Melio.

Con questa descrizione, Dionigi ottiene due obiettivi: il primo è che accetta di integrare la storia di Spurio Melio nella vicenda delle lotte plebee. Livio tentava invece di derubricare quella di Melio a congiura di ristretto circolo: non una sollevazione, ma un tentativo eversivo. Dionigi rappresenta il popolo che sostiene Melio, perché poi sarà proprio questo il pretesto per legittimare la repressione. Siccome per lui vige già un preciso accordo su come patrizi e plebei devono condividere la «comunità», cacciare i senatori e il prefetto dal Foro equivale a rompere l'equilibrio garantito. Livio, per il quale tale accordo è ancora in via di irrobustimento, ci tiene a insistere sull'autonomia del senato a voler reprimere la rivolta senza alcuna necessità di una giustificazione pubblica, che verrà poi fornita solo ex-post dal dittatore. Dionigi invece pone i termini della rivolta come quelli di un «attacco» a un ordine legittimo già costituito. Di conseguenza, insiste non già sull'isolamento dei congiurati, ma sulla legittimità delle procedure adatte a reprimerli perché essi, inizialmente legittimati, infine violano i patti acquisiti: oltretutto, usano la violenza per occupare il Foro. Oltre a questo, in Dionigi il dittatore convoca comunque un «tribunale» δικαστήριον, insiste che all'imputato sarà concesso diritto alla «difesa» ἀπολογία [259]. È perché rifiuta i termini a lui stesso concessi e perché quei termini sono legittimi, che per Melio scatta la repressione violenta. La sola convoca del dittatore non sarebbe bastato a legittimarla. Questo concetto è poi ripetuto dal dittatore stesso, che «lenisce» ἀπέλυσε il popolo con un discorso, di cui ci rimane uno stralcio:

> Se almeno [Melio] mi avesse ascoltato e fosse rimasto nell'ambito delle leggi, la sua difesa avrebbe anche avuto una sua influenza (ῥοπή). Sarebbe stata la prova che non tramava contro la patria. Egli, invece, si è messo a fuggire sotto gli occhi di tutti, come possono fare solo quelli che commettono azioni

intervenga la preferenza per una derivazione filo-plebea. Qualcuno ha pensato all'amico di Dionigi Elio Tuberone.

[258] *AR* 12.1.5; 7.

[259] *AR* 2.2.6.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

infami contro coloro che gliene chiedono conto. Perciò ha subito la sua punizione. [*AR* 12.3.1] [260]

Si capisce allora perché in Dionigi il legame di questo episodio con l'istituzione dei tribuni consolari non sia più così vincolante: appellarsi a una procedura giuridica e politologica condivisa sgrava dal dover ritrovare una convenzione di legittimità in un nuovo compromesso, perché nel suo caso tale convenzione già si dà per operante: esiste un «concordato» συγχώρημα patrizio-plebeo. Melio è come Coriolano prima di lui: lo viola. Violato quest'ultimo, l'accordo va ripristinato. Ma esso già c'è, va solo ristabilito.

7.4. Conclusioni: Dionigi a confronto con il 'pluralismo' augusteo

Tiriamo allora un rigo di somma, per evidenziare a cosa porta questo giustapporre Dionigi agli intellettuali del suo tempo. Il gioco delle sfumature fa emergere che, tra gli intellettuali di età augustea, è operante un certo pluralismo interpretativo sul patto originario che dovrebbe tenere insieme la *civitas*. Livio e Dionigi dimostrano entrambi di voler elaborare un discorso sulla legittimità nell'uso della forza nel reprimere l'eversione. Tuttavia, ognuno per conto suo concepiscono due diverse vie a tale legittimità.

Quella di Livio possiamo definirla come 'adesiva'. Il 'patto originario' è motivato da condizioni contingenti: *libertas* nella comunità romana significa per Livio sconfiggere nemici, tiranni e condizionamenti di qualsiasi tipo nella vita pubblica. Chiunque 'aderisca' a questo patto, prende due impegni: non accettare poteri condizionanti al di fuori delle disposizioni dei magistrati. Questi ultimi sono 'eletti', scelti con regolare procedura. Dopodiché su altre questioni vi può anche essere dissidio, però anche il litigio convive con la necessità contingente di non venir meno ai primitivi giuramenti, che tanto valgono *perché* considerati vitali per la sopravvivenza della comunità.

La visione di Dionigi possiamo definirla invece come 'concordataria' o 'corporativa': vige per lui un ordinamento terzo e volontario, dal quale discendono delle procedure che garantiscono legittimità *in quanto* consentono ai vicendevoli interessi di autorappresentarsi in contesti non violenti. L'assunzione di responsabilità vicendevole deriva dal mantenimento di

[260] *AR* 12.3.1: εἰ μὲν οὖν ὑπήκουσέ μοι καὶ παρέσχεν ἑαυτὸν ἐν τοῖς νόμοις μένοντα, μεγίστην ἂν τοῦτ' αὐτῷ παρέσχε ῥοπὴν εἰς τὴν ἀπολογίαν καὶ τεκμήριον οὐκ ἐλάχιστον ἦν τοῦ μηδὲν βεβουλεῦσθαι κατὰ τῆς πατρίδος. νῦν δ' ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλαυνόμενος, ὃ πάσχουσιν ἅπαντες οἱ τὰς ἀνοσίους βουλὰς κατὰ τῶν ἀναγκαιοτάτων σφίσι ποιησάμενοι, τοῦτο ἔπαθε.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

questo 'ordine' e l'ordine va mantenuto perché olisticamente (biologicamente) 'inclusivo'.

Poniamoci allora un'ultima domanda non tanto riguardo alla costruzione di queste rispettive concezioni, perché questo è tutto sommato abbastanza chiaro. Ma piuttosto: che senso dare alla permanenza di due diverse concezioni della *civitas* nella monarchica realtà augustea?

Esiste un tema che riguarda il 'pluralismo' augusteo, ovvero la possibilità che gli intellettuali non si polarizzino tanto a favore o contro la politica pubblica di Augusto, ma riescano ad elaborare interpretazioni costruttive distinte su come essi vogliano ricostruire le proprie istituzioni. Inoltre, fanno questo non già a dispetto, ma *nel contesto* dell'ideologia vigente.

Come è possibile ciò?

Più che una risposta, è possibile un'osservazione, che però non riguarda Livio e Dionigi, ma in generale la realtà augustea e a coglierla in modo perspicuo è proprio Augusto nelle *Res gestae*. In quest'opera ci si ritrova di fronte allo specchio di tutte le riflessioni sui *primordia* di Roma e le sue istituzioni che abbiamo analizzato fin qui. Molti dei problemi sollevati da Augusto sono gli stessi posti da Livio e Dionigi: alcune delle soluzioni sono condivise anche dagli storici, altre divergono. Ma se riusciamo a tenere insieme questi tre testi, allora il quadro complessivo della mentalità culturale augustea appare, nella sua complessità e nelle diverse sfaccettature, tuttavia abbastanza chiaro e distinto.

Quando Augusto si ritrova unico padrone del mondo, dietro di sé ha un'istituzione concreta composta dal popolo e senato di Roma, organizzati già in un certo modo. Egli ne è così consapevole che, ancora alla fine della sua vita, può scrivere che egli ha intrapreso la via dell'*imperium* per garantire la *libertas* contro il rischio di una *dominatio* [261]. Evidentemente, tra le due condizioni, la sua e quella da cui egli prende le distanze, egli intravede una differenza sostanziale. Augusto crede ancora di poter legare alla tradizione religiosa di Roma le proprie vittorie: esalta infatti le 55 suppliche che i senatori avrebbero levato agli dèi per auspicare il suo trionfante ritorno dalle guerre, con relativi senatoconsulti a prescriverle. Ci tiene a ribadire che egli non è un *dictator*, ma «ho voluto liberare il popolo a mie spese» [262]. Rispetto a una simile osservazione, si può allora osservare che i ragionamenti di Livio e Dionigi a proposito degli 'eversori' repubblicani non sono affatto lontani. Augusto padrone del mondo è egli stesso che concepisce il suo regno come un grande macrorganismo: è convinto di essersi accinto al

[261] *RG* 1.1.

[262] *RG* 1.4 l. 25: *privato consilio et privata inpensa … rem publicam a dominatione factionis oppressam in libertatem vindicavi*.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

compito di riordinare leggi e costumi, si sente orgoglioso di presentare una popolazione di *cives* che supera i 4 milioni e, testualmente, di «aver tramandato ai posteri molti esempi da imitare» [263].

Egli è convinto di aver apportato vantaggi, raddrizzato storture, di essersi preso adeguata 'cura' del suo impero. Ma allora si comprende benissimo a cosa puntino i ragionamenti di Dionigi, Livio e tutti gli storici del periodo con il rinnovato interesse per i *primordia*: evidenziare il funzionamento e le motivazioni storiche e sociologiche della società romana, in modo da poter interrogarsi sull'equilibrio istituzionale.

Dalla prospettiva di Augusto è rilevante restaurare il sistema di doppio consenso senato-popolo, in quanto in esso si sostanzia la legittimità repubblicana. E infatti vengono fatte dipendere da questo non solo le tradizionali magistrature, ma anche i massimi onori per l'imperatore [264]. Rimangono però da stabilire le modalità di legittimazione del discorso pubblico. Esso in realtà non si pone ancora come alternativa teorica tra monarchia e democrazia: può sembrare un paradosso, ma ci sono concreti motivi per cui questo tema può essere meglio rappresentato qualche secolo dopo, in tempi assai più autoritari, da Cassio Dione (nel famoso Libro 52). In età augustea, invece, la questione si pone tra modi diversi di intendere il patto civico. Bisogna ad esempio appellarsi alle tradizioni patrie e, di conseguenza, evocare un'identità di popolo e di leggi con le *fabulae* che si raccontavano sui vari istituti, religiosi e civili, a Roma sostanzialmente ancora attivi nel secolo I. Augusto pare essere in effetti andato anche in questo senso, rivestendo tutte le principali cariche religiose, almeno quelle gestite da appositi *collegia* patrizi: del resto, fa inserire il suo nome nel *carmen saliare* [265], una composizione antichissima, ricca di contenuti mitici. Dionigi però segnalava come la plebe romana avesse conservato anche altri riti (*Lupercalia*, *Parilia*, festa degli Argei e tanti altri), che continuava a praticare costruendo attorno ad essi le coordinate, anche, di parte della vita pubblica. Abbiamo altrove rilevato come solo in parte la religiosità di stato augustea si adattava a queste pratiche più radicate, per le quali gli intellettuali potevano agitare più gli studi di Varrone, che non quelli di Ovidio. C'era poi da decidere il ruolo costitutivo del senato, che Augusto aveva in quegli anni rinnovato per ben tre volte [266], compresa la sua specifica legittimità d'azione, che doveva avere per formulare le leggi, rispetto anche a

[263] *RG* 8.14: *Legibus novis me auctore latis multa exempla maiorum exolescentia iam ex nostro saeculo reduxi et ipse multarum rerum exempla imitanda posteris tradidi.*

[264] *RG* 34-35.

[265] *RG* 7; 10.

[266] *RG* 8.2.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

nuove procedure per l'assemblea del popolo, ancora attiva. Livio ricorda allora come i comizi traggano dal patto originario contro i tiranni la loro giustificazione a prendersi cura della città: a giurare davanti a Bruto che rispetterà *iura ac leges* è il popolo tutto, non solo il senato. C'è poi anche la problematica della inclusione nella cittadinanza, a fronte del rispetto delle leggi e dell'impegno militante, anche dei cosiddetti *munera*: terre e bottino. Tale partecipazione viene più volte giustificata da Livio con la partecipazione alle guerre comuni, almeno per i cittadini romani. La sollecitudine con cui Augusto si vanta di aver pagato la pensione ai suoi soldati [267], o di aver fondato nuove colonie «a memoria della mia epoca», affonda proprio in questo meccanismo della legittimità. Eppure, Dionigi interpreta diversamente l'inclusione popolare alla partecipazione ai benefici: la fonda su una costruzione giuridica cosmica ed organicistica, estesa anche ai non romani. Si può comprendere dove poggia l'idea di un patto di cittadinanza su basi 'nuove': non tutta la cittadinanza di Roma, ormai, milita nell'esercito cittadino e la parte plebea inurbata, se anche conta meno nei comizi, nella percezione dei contemporanei allarga comunque il senso di cosa sia una 'città'. La base estremamente allargata della cittadinanza romana va alla ricerca di un nuovo criterio di inclusione, anche se non formalizzato. La teoria eudaimonica della società, concordataria e corporativa com'è costruita, per quanto la si voglia retrodatare alle origini, si adatta molto meglio ai tempi nuovi che non quella 'oplitica'. Chi la pensa in questo modo, interpreta i *munera* nel senso della φιλανθρωπία sovrana, anche perché quelli militanti della *societas civium* proprio non sono più praticabili già da tempo, con un esercito professionale pan-italico.

Le due anime del consenso augusteo, comunque, guardano nella stessa direzione. Non è il caso infatti di polarizzare la visione di Livio come quella senatoriale e quella di Dionigi come plebea o filoellenistica. Il 'pluralismo' augusteo è trasversale. Anche per molti senatori, infatti, la *virtus* che difende la città dai tiranni si fonde con quella che matura una παντελεῖ θεορία sulle vicende umane e vede nelle *leges* uno strumento per la εὐδαιμονία. In effetti, la monarchia non è che una forma del potere. Nulla di per sé vieta che essa si incarni in rappresentazioni differenti di cosa sia o debba essere la *res publica* romana. Conta per noi osservare, semmai, che gli storici dei *primordia* si accomunano nel cercare di dare risposta a cosa tenga insieme la loro società.

La stessa concezione dello spazio pubblico si differenzia: da un lato abbiamo chi, con Livio, vede il foro come il luogo del conflitto, da trascendersi per mezzo di una autorità legislativa che serva a contenerlo. L'altra visione dello spazio civico è quella del Foro come luogo della esibizione

[267] *RG* 16; 17.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

rivendicativa e della παρρησία. In questo caso, l'intera procedura decisionale politica, persino quella che riguarda delegazioni ristrette di plebei e di senatori, è condotta 'in chiaro' e quindi la decisione prende alla fine la forma dell'intesa legittima, perché esibita davanti a tutti.

Problematiche. ambivalenze e intrecci, gli storici per così dire le versano sul tavolo dell'imperatore e dell'intera classe dirigente, che è pertanto chiamata a interrogarsi. Anzi, in realtà le stesse opere storiche sono frutto di interrogazione e discussione della stessa classe dirigente. Essi si interrogano sui propri problemi istituzionali e politici, addirittura teorici, travestendoli però da problemi storici. Che cos'è la 'plebe': come è legittimata a manifestare pubblicamente la sua volontà? Che cos'è una 'legge', come si deve arrivare alla sua formulazione? Che cos'è legittimo e che cosa eversivo? Cos'è un processo pubblico? In che modalità è legittimo punire un cittadino che viola il patto civico? Queste sono le domande da cui scaturisce la storia dei *primordia* romani. Bisogna ammettere che gli autori storici d'età augustea hanno mostrato intelligenza e creatività nel ricucire, dopo le guerre civili, una certa rappresentazione del proprio mondo sociale e politico, che poi è anche quello nel quale avrebbero dovuto muoversi. Se lo rappresentano così, perché sono intenzionati a vivere le conseguenze di ciò che hanno rappresentato. E lo costruiscono proprio a partire da quelle conseguenze che hanno sotto gli occhi, facendosi poi le domande a ritroso: sicché si comprende come così spesso fanno riferimento a monumenti, a ritualità che possono ancora vedere. Siccome Roma la vedono così, cercano di approfondirne l'immagine attraverso la ricerca di quella che interpretano come l''origine'.

Solo a titolo conclusivo sarà forse consentito osservare che questa modalità di lettura 'temporale' del proprio mondo non è la più insignificante per costruirsi un'identità collettiva. Nell'ambito della storia romana, l'età augustea sarà l'ultimo momento in cui tale costruzione viene dotata di una autentica dimensione 'pubblica'. Gli storici imperiali useranno le ricostruzioni storiche quasi solo con uso celebrativo o intimistico, nel senso del recupero antiquario, o dello stimolo morale, per riflessione filosofica. Esistono ovviamente casi in controtendenza: Appiano e Flavio Giuseppe, ad esempio, sono a loro modo ancora convinti dell'utilità pubblica della ricostruzione storica. Per non parlare poi della pur pregevole storiografia cristiana, dove l'impero diventa luogo dell'anima, simbolo dei suoi escatologici travagli. Un timido ritorno a una riflessione politica si avrà appena con i bizantini (Prisco, Eunapio, Olimpiodoro), ma si tratta appena di un'ombra, in quanto essi non hanno a disposizione un luogo politico controverso su cui discutere: salvo alcune significative eccezioni legate alle necessità diplomatiche, hanno di fronte a sé per lo più solo intrighi di corte e avvicendamenti di comandanti militari.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Nell'età augustea, invece, la storiografia è ancora, a suo modo, 'militante' in senso politico. Le personalità intellettuali che abitano questa età credono in una funzione *costruttiva* dell'attività storica. Nel corso della nostra trattazione abbiamo cercato anche di fornire argomenti per ritenere che essi non avessero torto a pensarla così, perché di fatto l'impero non è ancora solo un affare di corte, ma è ancora gestito per mezzo di una rappresentazione collettiva e identitaria delle sue istituzioni politiche, religiose e sociali. Se volessimo usare termini esistenzialistici, diremmo che gli storici augustei nutrono un sincero *engagement* nei confronti del loro tempo. Si farebbe loro un torto a presumere che il solo fatto di avere in sorte un monarca a governarli li potesse privare di una discussione pluralistica su fini e condizioni della società in cui vivono. Dionigi cita Varrone non solo per mettersi al riparo di un'autorità antiquaria riconosciuta dai Romani presso cui scrive, ma perché osserva il mondo che vede e lo riconduce a quello che legge in quelle opere. Non cerca un'autorità che legittimi le sue parole, vuole spiegare i fatti. Quando, un secolo e mezzo dopo, Ateneo cita Posidonio (per fare un esempio) assume toni del tutto diversi: non vuole più spiegare il fatto, ma solo riassumere la conoscenza sugli antichi autori. Si comprende: il luogo e le circostanze della produzione storica sono cambiate. Dionigi pensa di avere di fronte a sé persone che possono, all'occorrenza, facilmente discutere con lui nel merito e sull'opportunità delle sue descrizioni, che possano al limite anche contestarlo, fonti alla mano. Da quello che scrive nei suoi trattati retorici, a quanto pare i suoi amici effettivamente discutono con lui. Perciò si dilunga sulle questioni che gli paiono controverse: se Tarquinio Prisco sia padre o nonno del Superbo, sul numero di tribù originarie di Roma e tante altre simili. Sta semplicemente prolungando per iscritto quelle che per lui sono le 'solite' discussioni con quelli che, come lui, cercano di farsi una ragione del proprio vissuto leggendo i *testimonia*. Ateneo, invece, ha davanti a sé persone che gli chiedono estratti di libri che probabilmente già all'inizio del III secolo non sono più così accessibili e allora si costruisce la cornice giusta per poterli citare per esteso, a favore di lettori ansiosi di ragguagli e spiegazioni su argomenti che a loro paiono piuttosto ardui, se non addirittura estranei.

In conclusione, renderci consapevoli come lettori di quanto concrete siano le esigenze pubbliche che si celano dietro la rappresentazione storica di Dionigi come di Livio, ci restituisce lo spessore vivo dell'argomentazione e ci consente, a patto di metterci su questa linea d'onda interpretativa, di tracciare un percorso più solido dietro i significati dall'autore trasmessi.

Ci dobbiamo interpellare, in definitiva, su cosa vogliamo farne noi, di questo enorme materiale informativo che Dionigi ci lascia. Ma, quale che sia la nostra decisione, quello che definisce i criteri su come recepire il suo

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

pensiero da parte nostra è l'indagine testuale, la quale *già al suo interno* consente di discriminare tra il pensiero politologico di Dionigi – che esiste, ed è coerente – le sue derivazioni e le sue fonti d'informazione. In questa trattazione si è cercato, per esteso, di indagare le forme di questo 'pensiero politologico', proprio con il fine di discriminarlo.

La consistenza di quest'ultimo rende poi possibile istaurare confronti con altri autori coevi, ognuno con la sua posizione. I confronto getta luce su quello che potremmo chiamare il «pluralismo augusteo», ovvero il fenomeno di pensiero per cui, all'interno di una cornice condivisa, si distinguono più sfumature. Può essere definito «augusteo», perché all'ombra della *res publica restituta* nasce una nuova curiosità ricostruttiva sul passato romano e le sue istituzioni. È precisamente questo il motivo per cui Dionigi finisce per retrodatare al V secolo categorie del I: è un motivo di metodo, perciò va compreso ed elaborato come 'mezzo comunicativo' utile al tempo che è il suo. Gli autori – Livio e Diodoro fanno lo stesso – si guardano intorno: reperiscono, individuano, definiscono le strutture all'interno delle quali si trovano ad abitare e ad agire e cercano di ricostruirne un passato per loro accettabile e razionale. Perciò, non va sottovalutato che Dionigi interpreti istituti arcaici in termini ciceroniani, o addirittura come si verificano al tempo suo. È proprio quella la sua motivazione a scrivere: perché mai raccontarci così in dettaglio di Coriolano, se non per scoprire le origini dello *iudicium publicum*? Perché mai rimestare la leggenda sul Monte Sacro, se non per indagare la *tribunicia potestas*?

I suoi sono studi importantissimi, anche comprese queste semplificazioni anacronistiche: perché è assai probabile che molti dei personaggi più in vista della nobiltà augustea – il suo pubblico – davvero *pensano* che il loro passato sia come Dionigi lo descrive. Ciò riguarda soprattutto il tema che egli indaga in tante prospettive diverse: la *legittimità*. Ne abbiamo parlato a lungo nel corso di questo libro. Questo tema, quale che sia l'epoca in cui sia posto, è di vitale importanza per come si svolgono le relazioni civiche in ambito decisionale sulla materia pubblica. A seconda di come una società inquadra la 'legittimità' delle proprie istituzioni, prende decisione in ordine a ciò che è accettabile e ciò che non lo è. Molte delle scelte politiche di una classe dirigente dipendono da come sente legittimate le proprie scelte. Perciò Dionigi inventa un sistema di legittimità politica per le proprie: il sistema delle approvazioni assembleari incrociate, affiancate a quelli che chiama i φιλάνθρωπα, ovvero azioni che, *poiché* generano 'benessere' per tutti coloro che ne sono coinvolti, legittimano chi le compie a far prevalere la propria opinione. Questo sistema legittimante poggia, a sua volta, su precise nozioni organiche, diremmo quasi biologiche sul corpo sociale: alcune azioni 'giovano', altre sono 'di danno'. I πλούσοι e πένετες su cui

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

continuamente Dionigi ritorna, non sono per lui elementi duali. Egli contesta la nozione, tutta repubblicana e faziosa, delle *duae res publicae*. Al contrario, per lui il τὸ κοινόν si basa proprio sull'armonia dei poli, che quindi nella loro diversità devono rimanere distinti, non si devono risolvere l'uno nell'altro, per esempio diventando tutti «ricchi». Devono invece rimanere proprio così: «poveri» *e* «ricchi», solo entrambi floridi – anche i «poveri» devono praticare l'εὐ ζῆν, non devono cadere nell'ἄφθονος βίος, o essere ἀδύνατοι, «disperati» – ma collaboranti alla realizzazione dell'εὐδαιμονία, ognuno nella sua differenza. Pensare questo della propria πόλις è quella che Dionigi chiama la πολιτικὴ εὔνοια, una sorta di «buon senso politico», di «premura per la città». Vorrebbe che i suoi allievi la praticassero nel loro βίος, che ne facessero una politica militante. Questa è anche la radice dell'inguaribile 'ottimismo' di questo autore: intravede la materia storica come argomento del possibile. L'εὐδαιμονία è possibile proprio perché, per quanto lo riguarda, è *già avvenuta* nell'*exemplum* dei virtuosi antenati: basta ripeterla. Ma c'è anche un altro motivo, che lo separa dalle scuole a lui precedenti. A suo avviso alla condizione umana rimane sempre disponibile quella che chiama la προαίρεσις, la scelta consapevole. Egli crede che la conoscenza dei fatti passati, studiare questa condizione 'felice' degli antenati, possa portare gli uomini a desiderarla e quindi ad adoperarsi per rifondarne le condizioni. Ma in questo si separa da Platone e Aristotele, che invece vedevano il camminare degli eventi politici sulla base della regolazione del bisogno (la χρεία di Platone) o di una necessitata socializzazione di natura (la κοινωνία di Aristotele). Per Dionigi i popoli, invece, si costruiscono e si scelgono il proprio destino senza condizionamenti (il 'bisogno' o la 'natura' lo sono). Ne consegue che la ὠφέλεια e il χρησμόν, questa 'stoica utilità' di cui Dionigi si professa un fautore, in realtà in lui prende pieghe costruttive e volontaristiche. Gli esseri umani fanno funzionare bene una società perché vi si applicano, praticano quella che egli chiama la «cura» ἐπιμέλεια, orientano le loro scelte sull'opportunità, quella che chiama ἐπιείκεια. Dionigi rifiuta qualsiasi discorso su una τύχη incombente, sovraordinata alla condizione umana: di conseguenza, se l'εὐ οικεῖσθαι, il «buon vivere civile» dipende dalla coesione dei singoli βίοι in un κόσμος ordinato, è possibile procurarselo con le proprie forze.

Il pensiero di Dionigi illustra un aspetto, non irrilevante dell'epoca augustea, che riguarda la percezione di trovarsi in un momento di svolta: da un lato la soluzione alle aporie del contrasto civile è a portata di mano, dall'altro si diffonde l'impressione che si hanno le mani libere di mettersi all'opera. Si tratta di un altro significato concreto da dare alla teoria dell'imitazione. Si solleva in alto un modello, perché è giunto, su quello, il momento di darsi da fare, ricostruire l'intero immaginario civile dei Romani.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Bibliografia

Adler E., Cassius Dio's Agrippa-Maecenas Debate: An Operational Code Analysis, *AJPh* 133.3 (2012), 477-520.

Akar P., *Concordia: un idéal de la classe dirigeante romaine à la fin de la République*, Paris 2013.

Aldrete G.S., *Gestures and Acclamation in Ancient Rome*, Baltimore 1999.

Alesse F., *Panezio di Rodi e la tradizione Stoica*, Napoli 1994.

Alesse F., *Panezio di Rodi, testimonianze, edizione, traduzione e commento*, Napoli 1997.

Alonso Nuñez J.M., L'opposizione contro l'imperialismo romano e contro il principato nella storiografia del tempo di Augusto, *RSA* 12 (1982), 131-141.

Alonso Nuñez J.M., The Anacyclosis in Polybius, *Eranos* 84 (1986), 17-22.

Alonso Nuñez J.M., The Mixed Constitution in Polybius, *Eranos* 97 (1999), 11-19.

Amelotti M., Leggi greche in diritto romano, in *Symposion 1997. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Wien 2001, 225-234.

Ando C., Virgil's Italy: Ethnography and Politics in First-Century Rome, in D.S. Levene - D.P. Nelis (eds.), *Clio and the Poets: Augustan Poetry and the Traditions of Ancient Historiography*, Leiden 2002, 123-142.

Andreau J., *Banking and Business in the Roman World*, Cambridge (MA) 1999.

Angelone R., L'agenzia di un lanista in Pompei all'insegna di un famoso combattimento gladiatorio, *AAP* 38 (1989), 339-359.

Annas J.E., *An Introduction on Plato's Republic*, Oxford 1988.

Annas J.E., Aristotle on Human Nature and Political Virtue, *Review of Metaphysics* 49.4 (1995/1996), 731-753.

Arcaria F. - Licandro O., *Diritto romano* I: *Storia Costituzionale di Roma*, Torino 2014.

Arena P., Crises and Ritual of Ascension to the Throne (First-Third Century A.D.), in O. Hekster *et al.* (eds.), *Crises and the Roman Empire. Proceedings of the Seventh Workshop of the International Network Impact of Empire*, Leiden 2007, 327-336.

Arena V., «Libertas» and «virtus» of the Citizen in Cicero's «De Republica», *SCI* 26 (2007), 39-66.

Arena V., The Consulship of 78 B.C. Catulus versus Lepidus: An Optimates versus Populares Affair, in H. Beck *et al.* (eds.), *Consuls and res publica: Holding High Office in the Roman Republic*, Cambridge 2011, 299-318.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Arnim H. von, s.v. *Chrysippos*, in *RE* 4 (1899), 2502-2509.

Asmis E., A New Kind of Model: Cicero's Roman Constitution in «De republica», *AJPh* 126.3 (2005), 377-416.

Assenmaker P., «Pignus salutis atque imperii»: l'enjeu du Palladium dans le luttes politiques de la fin de la République, *LEC* 75.4 (2007), 381-412.

Assenmaker P., La place du Palladium dans l'idéologie augustéenne: entre mythologie, religion et politique, in I. Baglioni (a cura di), *Storia delle religioni e archeologia: discipline a confronto*, Roma 2010, 35-64.

Astin A.E., Lex annalis before Sulla, *Latomus* 17 (1958), 49-64.

Astin A.E., *Cato the Censor*, Oxford 1978.

Astolfi R., *Il matrimonio nel diritto romano preclassico*, Padova 2002.

Aubert J.-J., *Business Managers in Ancient Rome. A Social and Economic Study of Institores*, Leiden 1994.

Aubert J.-J., En guise d'introduction: contrats publics et cahiers des charges, in Id. (éd.), *Tâches publiques et entreprise privée dans le monde romain*, Neuchâtel 2003, 1-25.

Auget R., *Cruelty and Civilization. The Roman Games*, London 1994.

Aujac G., *Denys d'Halicarnasse. Opuscules Rhétoriques. Tome V*, Paris 1992.

Avonzo F., Coesistenza e connessione tra «iudicium publicum» e «iudicium privatum». Ricerche sul tardo diritto classico, *BIDR* 18/19 (1956), 125-198.

Badian E., From the Iulii to Caesar, in M. Griffin (ed.), *A Companion to Julius Caesar*, Malden 2009, 11-22.

Bakewell G.W., Theatricality and Voting in Eumenides: ψῆφον δ' Ὀρέστηι τήνδ' ἐγὼ προσθήσομαι, in G.W. Mallory Harrison *et al.* (eds.), *Performance in Greek and Roman Theatre*, Cambridge 2013, 149-160.

Balducci A., Intorno al iudicium domesticum, *Archivio Giuridico* 191 (1976), 63-79.

Balot P., À propos de la conspiration de M. Egnatius Rufus, *Latomus* 32.3 (1973), 606-615.

Balot R.K., Pericles' Anatomy of Democratic Courage, *AJPh* 122.4 (2001), 505-526.

Balot R.K., Free Speech, Courage, and Democratic Deliberation in I. Sluiter - R.M. Rosen (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden 2004, 233-259.

Balsdon J.P.V.D., Dionysius on Romulus: A Political Pamphlet?, *JRS* 61 (1971), 18-27.

Bartlett R.C., The «Realism» of Classical Political Science: An Introduction to Aristotle's Best Regime, in R.C. Bartlett - S.D. Collins (eds.), *Action and Contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, New York 1999, 293-313.

Battisti G., Osservazioni sul testo del Περὶ μιμήσεως di Dionigi di Alicarnasso, *QUCC* 59 (1988), 101-114.

Battisti G., *Sull'imitazione. Edizione critica e commento*, Pisa 1997.

Bauman R.A., *The Crimen Maiestatis in the Roman Republic and Augustan Principate*, Johannesburg 1970.

Bauman R.A., *Impietas in principem. A Study of Treason against the Roman Emperor with Special Reference to the First Century A.D.*, München 1974.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Bauman R.A., The Resume of Legislation in Suetonius, *ZRG* 99 (1982), 81-127.

Beard M., *The Roman Triumph*, London 2007.

Beard M. - North J. - Price S., *Religions of Rome* I-II, Cambridge 1998.

Bernardi A., Dai populi albenses ai prisci latini nel Lazio arcaico, *Athenaeum* 42 (1964), 223-260.

Bertoldi F., *Sulle leges Iuliae iudiciariae*, Torino 2001.

Bettini M., Bruto lo sciocco, in AA.VV., *Il protagonismo nella storiografia classica*, Genova 1987, 71-120.

Bickerman E.J., Autonomia. Sur un passage de Thucydde (I, 144, 2), *RIDA* 5 (1958), 313-343.

Bleicken J., *Senatsgericht und Kaisergericht. Eine Studie zur Entwicklung des Prozessrechtes im frühen Prinzipat*, Göttingen 1962.

Bleicken J., *Die Verfassung der Römischen Republik*, Paderborn 1978.

Bleicken J., *Zwischen Republik und Prinzipat. Zum Charakter des zweiten Triumvirats*, Göttingen 1990.

Bleicken J., *Augustus. Eine Biographie*, Berlin 1998.

Bloomer M., *The Contest of Language: Before and beyond Nationalism*, Notre Dame (IN) 2005.

Bolmarcich S., Ὁμοφροσύνη in the 'Odysssey', *CPh* 96.3 (2001), 205-213.

Bompaire J., *Lucien ecrivain: imitaion et création*, Paris 1958.

Bonamente G., Minor Latin Historians of the Fourth Century A.D., in G. Marasco (ed.), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity*, Leiden 2003, 85-125.

Bonner S.F., *The Literary Treatises of Dionysius of Halicarnassus*, Cambridge 1939.

Bonner S.F., *Education in Ancient Rome: From the Elder Cato to the Younger Pliny*, London 1977.

Bottiglieri A., Il foedus Cassianum e il problema dell'ἰσοπλιτεία, *AAP* 29 (1980), 317-328.

Bourdin S., L'ethnographie de l'Italie du IVe siècle avant J.-C. d'après Denys d'Halicarnasse (livres XII à XX), *Pallas* 53 (2000), 205-239.

Bourriot F., *Καλὸς κἀγαθός - καλοκἀγαθία: d'un terme de propagande de sophistes à une notion sociale et philosophique* I-II, Olms 1995.

Bourriot F., Καλοί καὶ ἀγαθοί, καλοκαγαθία à Sparte aux époques archaique et classique, *Historia* 45.2 (1996), 129-140.

Bowersock G.W., *Augustus and the Greek World*, Oxford 1965.

Bowersock G.W., Historical Problems in Late Republican and Augustan Classicism, in H. Flashar (éd.), *Le classicisme à Rome aux prémiers siècles avant et après J.-C.*, Genève 1979, 65-72.

Bowie E.L., Men from Mytilene, in T.A. Schmitz - N. Wiater (eds.), *The Struggle for Identity: Greeks and Their Past in the First Century BCE*, Stuttgart 2011, 181-195.

Bravo B., I Thetes ateniesi e la storia della parola Thes, *AFLPer(class)* 15/16 (1991/1993), 69-97.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Bravo B., *La Chronique d'Apollodore et le Pseudo-Scymnos: érudition antiquaire et littérature géographique dans la seconde moitié du IIe siècle av. J.-C.*, Leuven 2009.

Brélaz C., Publicité, archives et séquences documentaire du contrat public à Rome, in J.-J. Auber (éd.), *Tâches publiques et entreprise privée dans le monde romain*, Neuchâtel 2003, 27-56.

Brennan T.C., *The Praetorship in the Roman Republic*, Oxford 2000.

Breuil J.-L., Κράτος et sa famille chez Homère. Étude sémantique, in M. Casevitz (éd.), *Études homériques*, Lyon 1989, 17-53.

Briquel D., La morte di Lucio Giunio Bruto: sull'origine e lo sviluppo della leggenda di Bruto, in M. Sordi (a cura di), *Dulce et decorum pro patriamori: la morte in combattimento nell'antichità*, Milano 1990, 127-143.

Briquel D., La chute des décemvirs: aux origines d'un récit, in P.-A. Deproost - A. Meurant (éds.), *Images d'origines. Origines d'une image. Hommage à J. Poucet*, Louvain 2004, 139-156.

Briquel D., Le «Livre des Césars» d'Aurelius Victor, in *La divination dans le monde étrusco-italique. Les écrivains du IVe siècle: l'«Etrusca disciplina» dans un monde en mutation: actes de la table ronde*, Tours 2005, 49-53.

Briquel D., Stratifications dans la légende de Servius Tullius: modèle romuléen et figures féminines. in R. Bedon - M. Polfer (éds.), *Être romain: hommages in memoriam Charles Marie Ternes*, Greiner 2007, 199-235.

Broughton T.R.S., *The Magistrates of the Roman Republic* I-II, New York 1960.

Bruns I., Die attizistischen Bestrebungen in der grichischen Literatur, Kaisergeburtsagsrede, in id. (hrsg.), *Vorträge und Ausätze*, München 1905, 194-216.

Brunt P.A., The Lex Valeria Cornelia, *JRS* 51 (1961), 71-83.

Brunt P.A., *Italian Manpower: 225 BC - AD 14*, Oxford 1971a.

Brunt P.A., *Social Conflicts in the Roman Republic*, London 1971b.

Bunson M., *Encyclopedia of the Roman Empire. Revised Edition*, New York 2002².

Burchmüller U., How to Establish the Best State, and the Authenticity of Plato's «Seventh Letter», *Ordia prima* 10 (2011), 43-66.

Burdese A., *Studi sull'ager publicus*, Torino 1952.

Burdese A., Recensione su G. Valditara, Studi sul «magister populi». Dagli ausiliari militari del «rex» ai primi magistrati repubblicani, in id. (a cura di), *Recensioni e commenti: sessant'anni di letture romanistiche*, Padova 2009, 708-723.

Burkert W., *Ancient Mistery Cults*, Cambridge 1987.

Burnyeat M. - Frede M., *The Seventh Platonic Letter. A Seminar*, Oxford 2015.

Busse A., *De Dionysio Halicarnassensi vita et ingenio*, Berolini 1841.

Buxton A., Reading of the Belvedere Altar, *AJA* 118.1 (2014), 91-111.

Calame C., Quand dire c'est faire voir: l'évidence dans la rhétorique antique, *EL* 4 (1991), 3-22.

Calboli Montefusco L., Cicero and the Division of Virtue, in J.G.J. Abbenes *et al.*, *Greek Literary Theory after Aristotle: A Collection of Papers in Honour of D.M. Schekeveld*, Amsterdam 1995, 43-64.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Cancelli F., 'Iuris consensus' nella definizione ciceroniana di 'res publica', *RCCM* 14 (1972), 247-267.

Canfora L., *Giulio Cesare. Il dittatore democratico*, Bari 1999.

Canfora L., *Augusto figlio di Dio*, Bari 2015.

Cantarelli F., *Dionigi di Alicarnasso. Storia di Roma arcaica*, Milano 1984.

Capogrossi Colognesi L., *Cittadini e territorio*, Roma 2000.

Capogrossi Colognesi L., *Diritto e potere nella storia di Roma*, Bologna 2007.

Carandini A., *La nascita di Roma. Dei, Lari, eroi, uomini all'alba di una civiltà*, Torino 1997.

Carandini A., *La leggenda di Roma: dal ratto delle donne al regno di Romolo e Tito Tazio*, Milano 2010.

Carsana C., *La teoria della «Costituzione mista» nell'età imperiale romana*, Como 1990.

Carsana C., Riflessioni sulle Leges Iuliae agrariae del 59 a.C.: giuramento collettivo e principio di inabrogabilità nel II Libro delle Guerre Civili di Appiano, *RAL* 12.2 (2001), 259-274.

Carsana C., Réprésentation du pouvoir à Rome: modèles institutionnels et société dans les «Histoires» de Polybe, *MediterrAnt* 11.1-2 (2008), 47-58.

Carter M.J.D., Gladiators and μονόμαχοι: Greek Attitudes to a Roman «Cultural Performance», in Z. Papakonstantinou (ed.), *Sport in the Cultures of the Ancient World: New Perspectives*, London 2010, 150-174.

Cassola F., Diodoro e la storia romana, *ANRW* 2.30.1 (1982), 724-773.

Castritius H., *Die römische Prinzipat als Republik*, Husum 1982.

Catalano P., *Linee del sistema sovranazionale romano* I-II, Torino 1965.

Cataldi S., Ἀκολασία e ἰσηγορία di meteci e schiavi nell'Atene dello Pseudo-Senofonte. Una riflessione economica, in M. Sordi (a cura di), *L'opposizione nel mondo antico*, Milano 2000, 75-102.

Catenacci C., *Il tiranno e l'eroe. Per un' archeologia del potere nella Grecia antica*, Milano 1996.

Cavallaro M.A., *Spese e spettacoli. Aspetti economici-strutturali degli spettacoli nella Roma giulio-claudia*, Bonn 1984.

Ceausescu P., L'image d'Auguste chez Tacite, *Klio* 56 (1974), 183-198.

Cébeillac-Gervasoni M., *Les magistrats des cités italiennes du la seconde guerre punique à Auguste*: *le Latium et la Campanie*, Roma 1998.

Celada Balanti R., La religione come problema filosofico: una lettura dell' Eutifrone platonico, in W. Lapini (a cura di), *Gli antichi e noi: scritti in onore di Antonio Mario Battegazzore* I, Genova 2009, 45-73.

Celato S., Homonoia e polis greca, *CRDAC* 11 (1980-1981), 265-269.

Charles D., Aristotle on the Highest Good. A New Approach, in J. Aufderheide - R.M. Bader (eds.), *The Highest Good in Aristotle and Kant*, Oxford 2015, 60-82.

Chassignet M., Caton et l'imperialisme romain au IIe siècle av. J.-C., d'après les origines, *Latomus* 46 (1987), 285-300.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Chassignet M., Licinius Macer: du «triumvir monetalis» à l'antiquaire, in J. Champeaux - M. Chassignet (éds.), *«Aere perennius»: en hommage à Hubert Zehnacker*, Paris 2002, 115-124.

Chaston C., Three Models of Authority in the 'Odyssey', *CW* 96.1 (2002/2003), 3-19.

Cherry D., The Minician Law: Marriage and the Roma Citizenship, *Phoenix* 44 (1990), 244-266.

Chiron P., Les attentes du public selon Denys d'Halicarnasse, in L. Calboli Montefusco - M.S. Celentano (eds.), *Papers on Rhetoric 12*, Perugia 2014, 37-47.

Chlup J.T., The Rhetoric of Authority: Alcibiades' Speech to the Spartans in Thuydides, *CEA* 42 (2005), 299-325.

Choitz T., Augustus' Aufstieg zur Alleinherrschaft: Tacitus, Annales 1,2, *AU* 56.6 (2013), 50-53.

Christ W. von - Schmidt W., *Geschichte der griechischen Literatur* 2.1, München 1959[6].

Cinaglia V., Aristotle and Menander on How People Go Wrong, *CQ* 62.2 (2012), 553-566.

Classen C.J., Zur Herkunft der Sage von Romulus und Remus, *Historia* 12 (1963), 447-457.

Classen C.J., St. Paul's Epistles and Ancient Greek and Roman Rhetoric, *Rhetorica* 10 (1992a), 319-344.

Classen C.J., Cicero's Banishment: 'tempora et mores', *Aclass* 35 (1992b), 19-47.

Classen C.J., *Die Welt der Römer: Studien zu ihrer Literatur, Geschichte und Religion*, Berlin 1993.

Cloud J.D., The Lex Iulia maiestatis, *Latomus* 21 (1962), 711-731.

Cloud J.D., The Text of Digest XLVIII, 4: ad legem Iuliam maiestatis, *ZSS* 80 (1963), 206-232.

Cloud J.D., 'Provocatio': Two Cases of Possible Fabrication in the Annalistic Sources, in AA.VV., *Sodalitas: Scriti in onore di A. Guarino*, Napoli 1984, 1365-1376.

Coarelli F., s.v. *Comitium*, in *Lexicon Topographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, Zurich 1981.

Coarelli F., *Palatium: il Palatino dalle origini all'impero*, Roma 2012.

Cohen S., *Visions of Social Control: Crime, Punishment and Classification*, Cambridge 1985.

Cole Th., The Sources and Composition of Polybius VI, *Historia* 13 (1964), 440-486.

Coleman K.M., Valuing Others in the Gladiatorial Barracks, in R.M. Rosen - I. Sluiter (eds.), *Valuing Others in Classical Antiquity*, Leiden 2010, 317-445.

Combet Farnoux B., Fabius Pictor et les origines du thème de la concordia ordinum dans l'historiographie romaine, *AFLNice* 11 (1970), 77-91.

Cooley A.E., *Res gestae divi augusti. Text, Translation and Commentary*, Cambridge 2009.

Cornell T., Aeneas and the Twins: The Development of the Roman Foundation Legend, *PCPS* 201 (1975), 1-32.

Cornell T., Rome: The History of an Anachronism, in A. Motho *et al.* (eds.), *City-States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, Ann Arbor 1994, 53-70.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Cornell T., *The Beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars*, New York 1995.

Cornell T., Coriolanus: Myth, History and Performance, in D.C. Braund - C. Gill (eds.), *Myth, History and Culture in Republican Rome: Studies in Honour of T.P. Wiseman*, London 2003, 73-97.

Cornell T., Political Conflict in Archaic Rome and the Republican Historians, in G. Zecchini (a cura di), *Partiti e fazioni nell'esperienza politica romana*, Milano 2009, 3-30.

Cornell 2013 = Cornell T., *The Fragments of the Roman Historians* I-III, Oxford 2013.

Crawford J.R., De bruma et brumalibus festis, *ByzZ* 23 (1920), 365-396.

Crawford M.H., *Coinage and Money under the Roman Republic*, London 1985.

Crawford M.H., *Roman Statutes* I-II, London 1996.

Crook J.A., Political History, 30 B.C. to A.D. 14, *CAH* 10 (1996), 70-112.

Cugusi P. - Sblendorio Cugusi M.T., *M. Porcio Catone Cesore*, Torino 2001.

Damon C., Aesthetic Response and Technical Analysis in the Rhetorical Writings of Dionysius of Halicarnassus, *Museum Helveticum* 48 (1991), 33-58.

d'Anna G., *Problemi di letteratura latina arcaica*, Roma 1976.

d'Anna G., Il mito di Enea nella documentazione letteraria, in *L'epos greco in Occidente: atti del diciannovesimo convegno di studi sulla Magna Grecia*, Taranto 1989, 231-245.

Dart C.J., *The Social War, 91 to 88 BCE. A History of the Italian Insurgency against the Roman Republic*, Burlington 2014.

Daube D., *Roman Law: Linguistic, Social and Philosophical Aspects*, Edinburgh 1969.

Daverio Rocchi G., La concordia: tema culturale, obiettivo politico e virtù civica, in id. (a cura di), *Tra concordia e pace: parole e valori della Grecia antica. Giornata di studio: Milano, 21 ottobre 2005*, Milano 2007, 3-38.

Davis M., *The Politics of Philosophy: A Commentary on Aristotle's Politics*, Oxford 1996.

de Angeli S., Mimesis e techne, *QUCC* 57 (1988), 27-45.

Debiasi A., *L'epica perduta: Eumelo, il Ciclo, l'occidente*, Roma 2004.

de Francisci P., *Genesi e struttura del principato augusteo*, Roma 1941.

de Francisci P., *Sintesi storica del diritto romano*, Roma 1948.

Degrassi A., Un nuovo frammento dei Fasti dei sodales Augustales Claudiales, *Epigraphica* (1942), 17-22.

Delcourt A., *Lecture des Aniquités romaines de Denys d'Halicarnasse: un historien entre deux mondes*, Bruxelles 2005.

De Luna M.E., Un'oligarchia concorde: il caso di Farsalo (Aristotele, Politica 5.6.10 [1306a 9-12]), in N. Badoud (éd.), *'Philologos Dionysios': mélanges offerts au professeur Denis Knoepfler*, Neuchâtel 2011, 467-477.

Delz J., Der griechische Einfluss auf die Zwolftafelgesetzgebung, *MH* 23 (1966), 69-83.

Demandt A., *Der Idealstaat. Die politische Theorien der Antike*, Köln - Wien 1993.

Demandt A., *Antike Staatsformen. Eine vorgleichende Verfassungsgeschichte der Alten Welt*, Berlin 1995.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

De Martino F., *Storia della costituzione romana*, Napoli 1975.

de Montmollin D., Le sens du terme φιλάνθρωπον dans la Poétique d'Aristote, *Phoenix* 19 (1965), 15-23.

Dennis G., *The Cities and Cemeteries of Etruria* I-II, Cambridge 2010.

Derks T., *Gods, Temples, and Ritual Practices: The Transformation of Religious Ideas and Values in Roman Gaul*, Amsterdam 1998.

de Romilly J., Eunoia in Isocrates or the Political Importance of Creating Good Will, *JHS* 78 (1958), 92-101.

Derose Evans J., *The Art of Persuasion: Political Propaganda from Aeneas to Brutus*, Ann Arbor 1992.

Dettenhofer M.H., *Herrschaft und Widerstand im augusteischen Pricipat: die Konkurrenz zwischen Res publicaund Domus Augusta*, Stuttgart 2000.

Develin R., Comitia tributa plebis, *Athenaeum* 53 (1975), 302-337.

Develin R., Comitia tributa again, *Athenaeum* 55 (1977), 425-426.

Dick A.R., *A Commentary on Cicero, De officiis*, Ann Arbor 1996.

Dick A.R., *A Commentary on Cicero, De Legibus*, Ann Arbor 2004.

Diehl U., Was ist dasa eigentlich, das Fromme? Zu Platons Dialog «Eutyfron», in G. Fitzi (hrsg.), *Platon im Diskurs*, Heidelberg 2006, 147-167.

Di Giuseppe R., Gli attributi del potere e del centro nel De re publica di Cicerone, *AIIS* 12 (1991-1994), 329-346.

Dihle A., Der Beginn des Attizismus, *Antike und Abendland* 23 (1977), 162-173.

Dimatteo G., *Giovenale, Satira 8. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Berlin 2014.

D'Ippolito F., Le XII Tavole: il testo e la storia, in G. Clemente *et al.* (a cura di), *Storia di Roma* 1.1, Torino 1988, 397-413.

Dmitriev S., *The Greek Slogan of Freedom and Early Roman Politics in Greece*, Ofxord 2011.

Dodds E.R., *Plato: Gorgias. Reviewed Text with Introduction and Commentary*, London 1959.

Donadi F., Il «bello» e il «piacere» (osservazioni sul De compositione verborum di Dionigi di Alicarnasso), *SIFC* 4 (1986), 42-63.

Donadi F., *Pseudo-Longino. Del Sublime. Introduzione, traduzione, premessa al testo e note*, Milano 1991.

Donadi F., *Lettura del De compositione verborum di Dionigi D'Alicarnasso*, Padova 2000.

Donlan W., The Origin of καλὸς κἀγαθός, *AJP* 94 (1973), 365-374.

Dosi A., *Così votavano i Romani. Il sistema elettorale*, Roma 2004.

Drechsler W., Plato's «Nomoi» as the Basis of Law & Economics, in S. Scolnicov - L. Brisson (eds.), *Plato's «Laws»: From Theory into Practice. Proceedings of the VI Symposium Platonicum: Selected Papers*, Sankt Augustin 2003, 215-220.

Duburdieu A., *Les origines et le dévelopement du culte des Pénates à Rome*, Roma 1989.

Ducos M., Denys d'Halicarnasse et le droit, *MEFRA* 101.1 (1989), 175-186.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Dueck D. *et al.* (eds.), *Strabo's Cultural Geography. The Making of a Kolossourgia*, Cambridge 2005.

Dufour M., La distinction ἐνέργεια-κίνησις en Metaph. Θ 6: deux manières d'être dans le temps, *RPhA* 19.1 (2001), 3-43.

Duncan-Jones R., *Structure and Scale in the Roman Economy*, Cambridge 1990.

Duncan-Jones R., *Money and Government in the Roman Empire*, Cambridge 1994.

Dunkle R., *Gladiators: Violence and Spectacle in Ancient Rome*, New York 2008.

Dupont F., *Daily Life in Ancient Rome*, Oxford 1992.

Dyck A.R., *A Commentary on Cicero «De officiis»*, Ann Arbor 1996.

Dyck A.R., *A Commentary on Cicero «De legibus»*, Ann Abor 2004.

Dyson S.L., *Community and Society in Roman Italy*, London 1991.

Eck W., Zur Datierung des spätesten Fragments der Fasti Feriarum Latinarum, *ZPE* 185 (2013), 248-250.

Edel A., *Aristotle and His Philosophy*, New York 1996.

Eder W., Augustus and the Power of Tradition: The Augustan Principate as Binding Link between Republic and Empire, in K. Raaflaub (ed.), *Between Repubilc and Empire: Interpretations of Augustus and His Principate*, Berkeley 1990, 71-122.

Edlung I.E., Must a King Die? The Death and Disappearance of Romulus, *PP* 39 (1984), 401-408.

Edmonson J., Dynamic Arenas: Gladiatorial Presentations in the City of Rome and the Construction of Roman Society During the Early Empire, in W.J. Slater (ed.), *Roman Theater and Society: E. Togo Salmon Papers*, Ann Arbor 1996, 69-112.

Edmonson J., Introduction: Approaching the Age of Augustus, in id. (ed.), *Augustus*, Edinburgh 2009, 1-29.

Egger M., *Denys d'Halicarnasse. Essai sur la critique littéraire et la rhétorique chez les Grecs au siècle d'Auguste*, Paris 1902.

Ek S., *Herodotismen in der Römischen Archäologie des Dionys von Halikarnaß. Ein Beitrag zur Beleuchtung des beginnenden Klassizismus*, Lund 1942.

Elsner J., Inventing imperium: Texts and the Propaganda of Monuments in Augustan Rome, in id. (ed.), *Art and Text in Roman Culture*, Cambridge 1996, 32-53.

Faraguna M., Lessico e argomenti politici nello scritto del «Vecchio Oligarca», in C. Bearzot *et al.* (a cura di), *L'Athenaion politeia rivisitata. Il punto su Pseudo-Senofonte*, Milano 2011, 73-97.

Fascione L., *Il mondo nuovo. La costituzione romana nella Storia di Roma arcaica di Dionigi di Alicarnasso*, Napoli 1988.

Fascione L., *Manuale di diritto pubblico romano*, Torino 2013.

Fayer C., *La familia romana. Aspetti giuridici ed antiquari. Sponsalia. Matrimonio. Dote*, Roma 2005.

Feeney D.C., Si licet et fas est: Ovid's Fasti and the Problem of Free Speech under the Principate, in A. Powell (ed.), *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus*, Oxford 1992, 1-25.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Feeney D.C., *Caesar's Calendar. Ancient Time and the Beginnings of History*, Berkeley 2007.

Ferrara G., Commenti al dopoguerra aziaco 3, *Cultura* 8 (1970), 22-39.

Ferrarin A., Homo faber, homo sapiens, or homo politicus? Protagoras and the Myth of Prometheus, *Review of Metaphysics* 54.2 (2000-2001), 289-319.

Ferrary J.L., L'archéologie du De re publica (2.2.4-37; 63). Cicéron entre Polybe et Platon, *JRS* 74 (1984), 87-98.

Ferrary J.L., À propos des pouvoirs d'Auguste, *CGG* 12 (2001), 101-154.

Ferrary J.L., Nature et périodisation du Principat, des juristes humanistes à Mommsen, in id. - J.-L. Scheid (a cura di), *Il princeps romano: autocrate o magistrato. Fattori giuridici e fattori sociali del potere*, Pavia 2015, 3-34.

Festy M., Aurélius Victor, source de l'«Histoire Auguste» et de Nicomaque Flavianus, in F. Paschoud (ed.), *Historiae Augustae Colloquium Genevense*, Basi 1999, 121-133.

FGrHist = F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Berlin 1927-1958.

FHG = K. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Parisiis 1849-1883.

Fikri Alican N., *Rethinking Plato. A Cartesian Quest for the Real Plato*, Amsterdam 2012.

Filippi D., Ricerche e scavi in corso sulle pendici settentrionali del Palatino, *FOLD&R* (2004), http://www.fastionline.org/docs/2004-20.pdf.

Filippi D., Santuario di Vesta: domus regia e delle vestali, in A. Carandini (a cura di), *La leggenda di Romolo* II, Milano 2010, 322-325.

Fiori R., *Homo sacer: dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Napoli 1996.

Firpo G., Spurio Cassio e il «foedus Hernicum», *RIL* 135.1 (2001), 141-161.

Firpo G., La tradizione sulle leges de multa di V secolo a.C. (Aternia Tarpeia 454 v., Menenia Sestia 452 v., Iulia Papiria 430 v.), *Athenaeum* 93.2 (2005), 397-422.

Fishwick D., *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire* I-II, Leiden 1993.

Flaig E., A Coerent Model to Understand the Roman Principate: Acceptance Instead of Legitimacy and the Problem of Usurpation, in J.L. Ferrary - J.-L. Scheid (a cura di), *Il princeps romano: autocrate o magistrato. Fattori giuridici e fattori sociali del potere*, Pavia 2015, 81-100.

Flambard J.-M., Clodius, les collèges, la plèbe et les esclaves. Recherches sur la politique populaire au milieu du Ier siècle, *MEFRA* 89 (1977), 115-156.

Flambard J.-M., Collegia Compitalicia: phénomène associatif, cadres territoriaux et cadres civiques dans le monde romain à l'époque républicaine, *Ktema* 6 (1981), 143-166.

Flamerie de Lachapelle G., Les discours directs dans l'oeuvre de Florus, *AncSoc* 40 (2010), 265-290.

Flashar H., Die klassistische Theorie der Mimesis, in id. (éd.), *Le classicisme à Rome aux Ier siècles avant et après J.C.*, Genève 1979, 79-111.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Flierle J., *Über Nachahmungen des Demosthenes, Thucydides und Xenophon in den Reden der 'Römischen Archäologie' des Dionysius von Halicarnassus*, Leipzig 1890.

Flores E., Il «princeps» o i «principes rei publicae» nel tardo pensiero politico ciceroniano, in L. Torraca (a cura di), *Scritti in onore di Italo Gallo*, Napoli 2002, 289-301.

Fontanier, J.-M., «Honestum» = τὸ καλόν? Sur la prétendue équivalence «honestum» = τὸ καλόν: l'exemple d'Augustin, *RSPh* 82 (1998), 445-461.

Fornaro S., *Dionisio di Alicarnasso. Epistola a Pompeo Gemino*, Stuttgart 1997.

Forsythe G., *A Critical History of Early Rome: From Prehistory to the First Punic War*, Berkeley 2005.

Forsythe G., The Army and Centuriate Organization in Early Rome, in P. Erdkamp (ed.), *A Companion to the Roman Army*, Oxford 2011, 24-42.

Forsythe G., The Beginnings of the Republic from 509 to 390 BC, in B. Mineo (ed.), *A Companion to Livy*, Oxford 2015, 314-326.

Foucault M., *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966.

Fox M., History and Rhetoric in Dionysius of Halicarnassus, *JRS* 83 (1993), 31-47.

Fox M., *Roman Historical Myths. The Regal Period in Augustan Literature*, Oxford 1996.

Fox M., Dionysius, Lucian and the Prejudice against Rhetoric in History, *JRS* 91 (2001), 76-93.

Fraschetti A., *Roma e il principe*, Roma 1990.

Fraschetti A., Servio Tullio e la partizione del corpo civico, *Metis* 8 (1994/1995), 129-141.

Frederiksen M.W., Caesar, Cicero and the Problem of Debt, *JRS* 56 (1966), 128-141.

Frederiksen M.W., *Campania*, Roma 1984.

Frier B.W. - McGinn T.A.J., *A Casebook on Roman Family Law*, Oxford 2004.

Fromentin V., Fondements et crises de la royauté à Rome: les règnes de Servius Tullius et de Tarquin le Superbe chez Tite-Live et Denys d'Halicarnasse, in S. Franchet d'Espèrey (éd.), *Fondements et crises du pouvoir*, Bordeaux 2003, 69-82.

Fuhrmann M., *Einführung in die antike Dichtungtheorie*, Darmstadt 1973.

Fuhrmann M., *Die Dichtungstheorie der Antike: Aristoteles - Horaz - 'Longin': Ein Einführung*, Darmstadt 1992.

Fuhrmann M., *Policizing Roman Empire. Soldiers, Administration and Public Order*, Oxford 2012.

Funari R., *C. Sallusti Crispi, Historiarum Fragmenta: edidit commentarioque instruxit* I-II, Amsterdam 1996.

Futrell A., *Blood in the Arena: The Spectacles of Roman Power*, Austin 1997.

Gabba E., *Appiano e la storia delle guerre civili*, Firenze 1956.

Gabba E., Storici greci dell'impero romano da Augusto ai Severi, *RSI* 71 (1959), 361-381.

Gabba E., Studi su Dionigi di Alicarnasso I: la Costituzione di Romolo, *Athenaeum* 38 (1960), 175-225.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Gabba E., Studi su Dionigi di Alicarnasso II: il regno di Servio Tullio, *Athenaeum* 39, (1961), 98-121.

Gabba E., Studi su Dionigi di Alicarnasso III: la proposta di legge agraria di Spurio Cassio, *Athenaeum* 42 (1964), 29-41.

Gabba E., Storiografia greca e imperialismo romano, *RSI* 86 (1974), 630-641.

Gabba E., Sulla valorizzazione politica della leggenda delle origini troiane di Roma fra III e II sec. a.C., in M. Sordi (a cura di), *I canali della propaganda nel mondo antico*, Milano 1976, 84-101.

Gabba E., La storia romana arcaica di Dionigi di Alicarnasso, *ANRW* II.30 (1982), 799-816.

Gabba E., Dionigi e la dittatura a Roma, in id. (a cura di), *Tria corda. Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, Como 1983, 215-228.

Gabba E., The Historians and Augustus, in F. Millar - E. Seagal (eds.), *Caesar Augustus. Seven Aspects*, Oxford 1984, 61-88.

Gabba E., *Dionysius and the History of Archaic Rome*, Berkeley - Los Angeles - Oxford 1991.

Gabba E., *Aspetti culturali dell'imperialismo romano*, Firenze 1993.

Gabba E., *Dionigi e la storia di Roma arcaica*, Bari 1996.

Gabba E., La nascita dell'idea di Roma nel mondo greco, *RSI* 109 (1997), 425-435.

Gabba E., *Roma arcaica: storia e storiografia*, Roma 2000.

Gagé J., «Rogatio Maecilia»: la querelle agro-militaire autour de Bolae, en 416 av. J.-C., et le probable signification de projects de Sp. Cassius vers 486, *Latomus* 38 (1979), 838-861.

Gagliardi L., *Cesare, Pompeo e la lotta per le magistrature. Anni 52-50 A.C.*, Milano 2011.

Galinski K., Augustus' Legislation on Morals and Marriage, *Philologus* 125 (1981), 126-144.

Galinski K., *Augustan Culture. An Interpretive Introduction*, Cambridge 1996.

Galinski K., Continuity and Change: Religion in the Augustan Semi-Century, in J. Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford 2011, 71-95.

Gallia A.B., *Remembering the Roman Republic: Culture, Politics, and History under the Principate*, Cambridge 2012.

Galsterer H., *Herrschaft und Verwaltung im republikanischen Italien: Die Beziehungen Roms zu den Italischen Gemeinden vom Latinerfrieden 338 v. Chr. bis zum Bundengenossenkrieg 91 v. Chr.*, München 1976.

Gantar K., Horaz zwischen Akademie und Epikur, *ZAnt* 22 (1972), 5-24.

García Mac Gaw C., La deuda y las classes sociales en la primitiva república romana, *Circe* 12 (2008), 243-264.

Gardner J.F., *Being a Roman Citizen*, London 1993.

Garnsey P., *Cities, Peasants and Food in Classical Antiquity: Essays in Social and Economic History*, Cambridge 1998.

Gastaldi S., La giustizia e la forza: le tesi di Callicle nel «Gorgia» di Platone, *QS* 26 (2000), 85-105.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Geertz C., *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York 1973.

Geertz C., Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture, in Y.S. Lincoln - N.K. Denzin (eds.), *Turning Points in Qualitative Research*, Oxford 2003, 143-168.

Gelzer Th., *Cicero, ein Biographischer Versuch*, Wiesbaden 1969.

Gelzer Th., Klassizismus, Attizismus, Asianismus, in H. Flashar (éd.), *Le classicisme à Rome aux Ier siècle avant et après J.C.*, Genève 1979, 1-50.

Gentili B., Il De Compositione verborum di Dionigi di Alicarnasso: parola, metro e ritmo nella comunicazione letteraria, *QUCC* 36 (0000), 7-21.

Giardina A., *L'Italia romana: storie di un'identità incompiuta*, Bari 1997.

Giardina A., Dionigi di Alicarnasso e gli strani Greci di Roma, in M. Pani (a cura di), *Epigrafia e territorio, politica e società* 5, Bari 1999, 277-285.

Ginestet P., *Les organisations de la jeunesse dans l'Occident romain*, Bruxelles 1991.

Giovannini A., *Consulare imperium*, Basel 1983.

Giovannini A., Les pouvoirs d'Auguste de 27 à 23 av. J.-C. Une relecture de l'ordinnance de Kymè de l'an 27 (IK 5, no. 17), *ZPE* 124 (1999), 95-105.

Girardet K.M., Die Entmachung des Konsulates im Übergang von der Republik zur Monarchie und die Rechtsgrundlagen des augusteischen Prinzipats, in W. Görler - S. Koster (hrsgg.), *Pratum Saraviense. Festgabe für P. Steinmetz*, Stuttgart 1990.

Giunti P., *Adulterio e leggi regie. Un reato fra storia e propaganda*, Milano 1990.

Glinister F., Kingship and Tyranny in Archaic Rome, in S. Lewis (ed.), *Ancient Tyranny*, Edinburgh 2006, 17-32.

Goffaux B., «Schola»: vocabulaire et architecture collégiale sous l'Haut-Empire en Occident, *REA* 113.1 (2011), 47-67.

Goold G.P., A Greek Professional Circle at Rome, *TAPhA* 92 (1961), 168-192.

Goudriaan K., *Over Classicisme. Dionysius of Halicarnassus en zijn program van welsprekendheld, cultur en politik*, Amsterdam 1989.

Gould J.B., *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden 1970, 177-179.

Gowing A.M., *The Triumviral Narratives of Appian and Cassius Dio*, Ann Arbor 1992.

Gowing A.M., Memory and Silence in Cicero's Brutus, *Eranos* 98 (2000), 39-64.

Gozzoli S., Polibio e Dionigi d'Alicarnasso, *SCO* 25 (1976), 149-176.

Grabarek G.P., *Men of Letters: The Oratorical and Philosophical Relationship between Cicero and Brutus*, Bloomington (IN) 2010.

Graeber A., *Auctoritas patrum. Formen und Wege der Senatsherrschaft zwischen Politik und Tradition*, Berlin 2001.

Grandazzi A., *Alba Longa. Histoire d'une légende*, Roma 2008.

Grelle F., *Diritto e società nel mondo romano*, Roma 2005.

Grilli A., La costituzione romana in Cicerone, *A&R* 44.1-2 (1999), 44-52.

Grimaldi W.M.A., *Aristotle, Rhetoric I. A Commentary*, New York 1990.

Grube G.M.A., Dionysius of Halicarnassus on Thucydides, *Phoenix* 4.3 (1950), 95-110.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Grube G.M.A., *The Greek and Roman Critics*, London 1965.

Gruen E.S., *The Last Generation of the Roman Republic*, Berkeley 1995².

Guarino A., *Le origini quiritarie*, Napoli 1973.

Guarino A., *Storia del diritto romano*, Napoli 1975.

Guarino A., Gli aspetti giuridici del prinipato, *ANRW* 2.13 (1980), 3-60.

Guarino A., «Ineptiae iuris Romani»: X, *Labeo* 38.3 (1992), 314-334.

Guarino A., Le tavole dei decemviri, *AAP* 56 (2007), 253-255.

Guarino A., *La coda dell'occhio: appunti e disappunti di un giurista*, Padova 2009.

Gullino S., Il Bene come principio in Aristotele: «Metafisica», *AIV* 168.1 (2009-2010), 147-173.

Gurval R.A., *Actium and Augustus. The Politics and Emotions of Civil War*, Ann Arbor 1995.

Hahn I., Demos und Kratos, *Homonoia* 5 (1983), 69-114.

Hahn I., Appian und Rom, *ANRW* 2.34.1 (1997), 364-402.

Haines W.A., Aristotle on the Unity of the Just, *Méthexis* 19 (2006), 57-77.

Hall J., Cicero's «Brutus» and the Criticism of Oratorical Performance, *CJ* 110.1 (2014-2015), 43-59.

Halliwell F.S., Aristotelian Mimesis Reevaluated, *JHPh* 28 (1990), 487-510.

Halliwell F.S., *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton 2002.

Hansen M.H., *The Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*, Oxford 1999.

Hansen M.H., Ancient Democratic «eleutheria» and Modern Liberal Democrats' Conception of Freedom, in P. Pasquino *et al.* (éds.), *Démocratie athénienne - démocratie moderne: tradition et influences*, Genève - Vandoeuvres 2010, 307-353.

Hanslik R., Cicero und das erste Triumvirat, *RhM* 98 (1955), 324-334.

Harris W.V., Roman Warfare in the Economic Context of the Fourth Century BC, in W. Eder (hrsg.), *Staat und Staatlichkeit der frühen römischen Republik*, Stuttgart 1990, 494-510.

Hartmann N., *Ethik*, Berlin 1926.

Hartog F., *Le miroir d' Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris 1980.

Haselberger L., A Debate on the Horologium of Augustus: Controversy and Clarifications, *JRA* 24.1 (2011), 47-73.

Hathaway R.F., Cicero, De re publica II, and His Socratic View of History, *JHI* 29 (1968), 3-12.

Havas L., Il ritratto di Augusto nella storiografia in lingua latina del primo periodo Antonino, in I. Tar - G. Wojtilla (hrsgg.), *Speculum regis*, Szeged 1994, 21-29.

Havelock E.A., War in the Modern World, in E. Gareau (éd.), *Valeurs antiques et temps modernes / Classical Values and the Modern World*, Ottawa 1972, 53-78.

Heath M., Dionysius of Halicarnassus on Imitation, *Hermes* 117 (1989), 370-373.

Hedrick C.W., *History and Silence. The Purge and Rehabilitation of Memory in Late Antiquity*, Austin 2000.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Henry G., *The Vigour of Prophecy: A Study of Virgil's Aeneid*, Carbondale 1989.

Hewitt A., Universal Justice and Epieikeia in Aristotle, *Polis* 25.1 (2008), 115-130.

Hidber T., *Das klassizistische Manifest des Dionys von Halikarnass. Die praefatio zu De oratoribus veteribus: Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Stuttgart 1996.

Hölkeskamp K.J., The Roman Republic: Government of the People, by the People, for the People, *SCI* 19 (2000), 203-223.

Hölkeskamp K.J., *Die Entstehung der Nobilität. Studien zur sozialen und politischen Geschichte der Römischen Republik im 4. Jh. v. Chr.*, Stuttgart 2011[2].

Holladay A.J., The Election of Magistrates in the Early Principate, *Latomus* 37 (1978), 874-893.

Holmes B., The Poetic of Anthropogony: Men, Women, and Children in Lucretius, Book Five, *Eugesta* 4 (2014), 135-174.

Horst Roseman C., Reflection of Philosophy: Strabo and Geographical Sources, in D. Dueck *et al.* (eds.), *Strabo's Cultural Geography. The Making of a Kolossourgia*, Cambridge 2005, 27-41.

HRR1 = Peter H., *Historicorum Romanorum Reliquiae*, Lipsia 1870.

HRR2 = Peter H., *Historicorum Romanorum Reliquiae*, Lipsia 1906.

Humbert M., Le tribunat de la plèbe et le tribunal du peuple. Remarques sur l'histoire de la provocatio ad populum, *MEFRA* 100 (1988), 431-503.

Humbert M., La normativité des plébiscites selon la tradition annalistique, in id. (éd.), *Mélanges à la mémoire d'André Magdelaine*, Paris 1998, 211-238.

Humbert M., La codificazione decemvirale: tentativo di interpretazione, in id. (a cura di), *Le Dodici Tavole. Dai Decemviri agli Umanisti*, Pavia 2005, 5-50.

Humbert M., I «plebiscita» prima dell'equiparazione alle leggi (con la lex Hortensia del 287 a.C.), in J.-L. Ferrary (a cura di), *Leges publicae: la legge nell'esperienza giuridica romana*, Pavia 2012, 303-337.

Humm M., *Appius Claudius Caecus: la République accomplie*, Paris 2005.

Hunter R., The Ugly Peasant and the Naked Virgins: Dionysius of Halicarnassus, On Imitation, in id. (ed.), *Critical Moments in Classical Literature. Studies in the Ancient Views of Literature and Its Uses*, Cambridge 2009, 107-127.

Hurst A., Un critique grec dans la Rome d'Auguste: Denys d'Halicarnasse, *ANRW* 2.30 (1982), 839-864.

Inamura K., *Justice and Reciprocity in Aristotle's Political Philosophy*, Cambridge 2015.

Inwood I., *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford 1985.

Irwin T.H., *Plato's Ethics*, New York 1995.

Jackson S.B., Marcus Caelius Rufus, *Hermathena* 126 (1979), 55-67.

Jacoby F., *De Apollodori Atheniensis Chronicis*, Berlin 1900.

Janik J., Eleutheria in Greek Literature of the 5th Century BC, in D. Brodka *et al.* (eds.), *Freedom and Its Limits in the Ancient World: Proceedings of a Colloquium Held at the Jagiellonian University*, Kraków 2003, 11-20.

Jehne M., Einführung: Zur Debatte um die Rolle des Volkes in der römischen Politik, in id. (hrsg.) *Demokratie in Rom? Die Rolle des Volkes in der römischen Politik*, Stuttgart 1995, 1-9.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Jehne M., Feeding the Plebs with Words: The Significance of Senatorial Public Oratory in the Small World of Roman Politics, in C. Steel - H. van der Blom (eds.), *Community and Communication: Oratory and Politics in Republican Rome*, Oxford 2013, 50-62.

Jones A.H.M., The Elections under Augustus, *JRS* 45 (1955), 7-21.

Jones A.H.M., *The Criminal Courts of the Roman Republic and Principate*, Toiowa 1972.

Jonge C. de, Dionysius of Halicarnassus as a Historian of Linguistics: The History of the Theory of the 'Parts of Speech' in De Compositione verborum 2, *Henry Sweet Society Bulletin* 44 (2005), 5-18.

Jonge C. de, *Between Grammar and Rhetoric. Dionysius of Halicarnassus on Language, Linguistics and Literature*, Leiden - Boston 2008.

Kaibel G., Dionysios von Halikarnassos und die Sophistik, *Hermes* 20 (1885), 497-513.

Karup P., Cicerone e l'imperium Romanum. Un contributo all'interpretazione del De re publica di Cicerone, *ARID* 5 (1969), 7-23.

Kasai Y., A Space for ἐπιείκεια in Greek Law, in *Symposion 2009. Vorträge zur griechischen und hellenistichen Rechtsgeschichte*, Wien 2010, 117-126.

Kaser M., *Das römische Zivilprozessrecht*, Berlin 1966.

Keaveney A., *Rome and the Unification of Italy*, London 1987.

Kelly G.P., *A History of Exile in the Roman Republic*, Cambridge 2006.

Kemezis A.M., *Greek Narratives of the Roman Empire under the Severans*, Cambridge 2014.

Kennedy D.F., «Augustan» and «anti-Augustan», in A. Powell (ed.), *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus*, Oxford 1992, 26-58.

Kennedy G., *The Art of Rhetoric in the Roman World, 300 B.C. - A.D. 3*00, Princeton 1972.

Kennedy G., *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton 1994.

Kienast D., *Augustus: Prinzeps und Monarch*, Darmstadt 1999.

Kienast D., Augustus und Caesar, *Chiron* 31 (2001), 1-26.

Kim N.D., Justice and Lawfulness (τὸ νομιμόν) in Plato's «Republic», in L. Calboli Montefusco (ed.), *Papers on Rhetoric* 11, Perugia 2012, 145-153.

Kofanov L., I sodales nelle XII Tavole e il carattere della proprietà comune, *BIDR* 3a (1997), 457-465.

Kornemann E., Zum Augustusjahr, *Klio* 31 (1938), 81-91.

Kraut R., *Aristotle: Political Philosophy*, Oxford 2002.

Kuehnert B., Populus Romanus und sentina Urbis: zur Terminologie der plebs urbana der späten Republik bei Cicero, *Klio* 71 (1989), 432-41.

Kuhlmann P.A., Die Maecenas-Rede bei Cassius Dio: Anachronismen und intertextuelle Bezüge, in D. Pausch (hrsg.), *Stimmen der Geschichte: Funktionen von Reden in der antiken Historiographie*, New York 2010, 109-121.

Kunkel W., *Untersuchungen zur Entwicklung des römischen Kriminalverfahrens in vorsullanischer Zeit*, München 1962.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Lacey W.K., *Augustus and the Principate: The Evolution of the System*, Leeds 1996.

Laffi U., I senati locali nell'italia repubblicana, in *Les «bourgeoisies» municipales italiennes aux IIe et Ie siècle av. J.-C.*, Paris - Napoli 1983, 59-74.

Laffi U., Il sistema di alleanze italico, in G. Clemente *et al.* (a cura di), *Storia di Roma* 2.1, Torino 1989, 285-304.

Lagioia A., Diomede e il Palladio: il mito repubblicano, la revisione augustea e l'esegesi tardoantica, in AA.VV., *Auctores nostri: studi e testi di letteratura cristiana anrtica IV. Interpretare e comunicare: tradizioni di scuola nella letteratura latina tra III e IV secolo*, Bari 2007, 39-67.

Lamp K.S., *A City of Marble: The Rhetoric of Augustan Rome*, Columbia 2013.

Lange C.H., *Res publica constituta: Actium, Apollo and the Accomplishment of the Triumviral Assignment*, Oxford 2009.

La Rocca E., Der Frieden der Ara Pacis, in R. Asskamp - T. Esch (hrsgg.), *«Imperium»: Varus und seine Zeit. Beiträge zum internazionalen Kolloquium des LWL-Römermuseums am 28. Und 29. April 2008 in Münster*, Münster 2010, 211-223.

La Rosa F., Le attribuzioni dei «comitia curiata», *Index* 28 (2000), 181-185.

Laurence R., The Urban Vicus: The Spatial Organisation of Power in the Roman City, in E. Herring *et al.* (eds.), *The Archaeology of Power I. Papers of the Fourth Conference of Italian Archaeology*, London 1991, 145-152.

Laurence R., *Roman Pompeii. Space and Society*, New York 2007[2].

Leitner P., Die Plautinischen Komödien als Quellen des Römischen Rechts, in E. Cantarella - L. Gagliardi (a cura di), *Diritto e teatro in Grecia e a Roma*, Milano 2007, 69-93.

Lendle O., *Einführung in die griechische Geschichtschreibung von Hekataos bis Zosimos*, Darmstadt 1992.

Lepore E., L'Italia nella formazione della comunità romano-italica, *Klearchos* 5 (1963), 89-113.

Letta C., L'Italia dei mores romani nelle Origines di Catone, *Athenaeum* 62 (1984), 3-30; 416-439.

Levene D.S., *Religion in Livy*, Leiden 1993.

Levick B.M., Imperial Control of the Elections Under the Early Principate: Commendatio, Suffragatio, Nominatio, *Historia* 16 (1967), 297-230.

Levick B.M., Poena Legis Maiestatis, *Historia* 28 (1979), 358-379.

Levick B.M., *Augustus, Image and Substance*, New York 2010.

Levick B.M., Tacitus in the Twenty-First Century: The Struggle for Truth in Annals 1-6, in V.E. Pagán (ed.), *A Companion to Tacitus*, Oxford 2012, 260-281.

Levick B.M., Historical Context of the Ab Urbe Condita, in B. Mineo (ed.), *A Companion to Livy*, Oxford 2015, 24-36.

Lewis V.B., The Rhetoric of Philosophical Politics in Plato's «Seventh Letter», *Ph&Rh* 33.1 (2000), 22-38.

Liddle P., Μεταβολὴ πολιτεῖων as Universal History, in P. Liddel - A.T. Fear (eds.), *«Historiae mundi»: Studies in Universal History*, London 2010, 15-29.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Linderski J., *Roman Questions II. Selected Papers*, Stuttgart 2007.

Lintott A.W., Provocatio. From the Struggle of the Orders to the Principate, *ANRW* I.1 (1972), 226-265.

Lintott A.W., *The Constitution of Roman Republic*, Oxford 1999a.

Lintott A.W., *Violence in Republican Rome*, Oxford 1999²b.

Lintott A.W., The Tradition of Violence in the Annals of the Early Republic, *Historia* 19 (1970), 12-29.

Lintott A.W., How High a Priority Did Public Order and Public Security Have under the Republic, in C. Brélaz - P. Liou - B. Gille, La sanction des leges sacratae et l'adfectatio regni: Spurius Cass[i]us, Spurius Maelius et Manlius Capitolinus, *PP* 51 (1996), 151-197.

Lintott A.W., Provocatio e iudicium populi dopo Kunkel, in B. Santalucia (a cura di), *La repressione criminale nella Roma repubblicana fra norma e persuasione*, Pavia 2009, 15-24.

Liou-Gille B., Les rois de Rome et la ligue latine: définitions et interprétations, *Latomus* 56.4 (1997), 729-764.

Liou-Gille B., La Ligue latine ou les Ligues latines? Féderations au temps des roi romains, in P. Defosse (éd.), *Hommages à Carl Deroux III. Histoire et épigraphie*, Bruxelles 2003, 282-293.

Liou-Gille B., Le gouvernement fédéral de la Ligue latine sous la royauté romaine: dictateur fédéral, roi fédéral, ἡγεμῶν τοῦ ἐθνοῦς, *REA* 106.2 (2004), 421-443.

Liske M.-T., Kinesis und Energeia bei Aristoteles, *Phronesis* 36 (1991), 161-178.

Littlewood R.J., *A Commentary on Ovid's Fasti, Book 6*, Oxford 2006.

Lloyd-Jones H., Zeus, Prometheus, and Greek ethics, *HSPh* 101 (2003), 49-72.

Lo Cascio E., Le procedure di recensus dalla tarda repubblica al tardo antico e il calcolo della popolazione di Roma, in *La Rome impériale: démographie et logistique. Actes de la Table Ronde: Rome, 25 mars 1994*, Roma 1997, 3-38.

Lo Cascio E., *Il princeps e il suo impero: studi di storia amministrativa e finanziaria romana*, Bari 2000.

Lomas K., *Roman Italy, 338 BC - AD 200: A Sourcebook*, Oxford 2014.

Lott J.B., *The Neighborhoods of Augustan Rome*, Cambridge 2004.

Lowrie M., Spurius Maelius: Dictatorship and the «homo sacer», in B.W. Breed *et al.* (eds.), *Citizens of Discord: Rome an Its Civil Wars*, Oxford 2010, 171-185.

Luraschi G., Sulla data e sui destinatari della Lex Minicia de liberis, *SDHI* 42 (1976), 431-443.

Luraschi G., *Foedus Ius Latii civitas: aspetti costituzionali della romanizzazione in Transpadana*, Milano 1979.

Luraschi G., La questione della cittadinanza nell'ultimo secolo della repubblica, *SDHI* 61 (1995), 17-68.

Luzzatto M.T., L'oratoria, la retorica e la critica letteraria, in F. Montanari (a cura di), *Da Omero agli Alessandrini*, Roma 1988, 207-256.

Madvig N., *Verfassung und Verwaltung der römischen Staates*, 2 voll., Leipzig 1881-1882.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Maffi A., Hans Julius Wolff e gli studi di diritto greco a trent'anni dal I Symposion, *Dike* 4 (2001), 269-291.

Maffi A., Origine et application du principe de majorité dans la Grèce ancienne, in *Symposion 2011. Vorträge zur griechischen und hellenistichen Rechtsgeschichte*, Wien 2011, 21-32.

Mahoney T.A., The Charmides: Socratic σωφροσύνη, human σωφροσύνη, *SJPh* 34.2 (1996), 183-199.

Mantovani D., Il profilo greco della costituzione romana, *Athenaeum* 86.2 (1998), 497-504.

Mantovani D., Leges et iura p(opuli) R(omani) restituit: principe e diritto in un aureo di Ottaviano, *Athenaeum* 96 (2008), 5-54.

Manuwald B., *Cassius Dio und Augustus: Philologische Untersuchungen zu den Büchern 45-56 des Dionischen Geschichtswerkes*, Wiesbaden 1979.

Manzo A., *La Lex Licinia Sextia de modo agrorum. Lotte e leggi agrarie tra il V e il IV sec. a.C.*, Napoli 2001.

Marastoni S., *Servio Tullio e l'ideologia sillana*, Roma 2009.

Marchesi A., L'«oretikòs nous» e l'«arexis dianoetiké» di Aristotele come riferimento basilare dell'agire morale umano, in C.Ciancio (a cura di), *Metafisica del desiderio*, Milano 2003, 151-172.

Marcone A., Le relazioni di patronato e la crisi della Repubblica romana, in M. Citroni (a cura di), *Letteratura e «civitas»: transizioni dalla Repubblica all'Impero: in ricordo di Emanuele Narducci*, Pisa 2012, 33-46.

Marcone A., La prospettiva sociologica (dal Permerstein in poi) e l'apporto di nuovi documenti, in J.L. Ferrary - J.-L. Scheid (a cura di), *Il princeps romano: autocrate o magistrato. Fattori giuridici e fattori sociali del potere*, Pavia 2015, 123-140.

Marenghi G., Colpa e castigo nel Prometeo legato, *Maia* 9 (1957), 83-94.

Marincola J., *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, Cambridge 1997.

Martin P.-M., La propagande augustéenne dans les Antiquités romaines de Denys d'Halicarnasse (livre I), *REL* 49 (1971), 162-179.

Martin P.-M., Des tentatvies de tyrannies à Rome de V^{e}-IVe siècles?, in W. Eder (hrsg.), *Staat und Staatlichkeitin derführen römischen Republik*, Stuttgart 1990, 49-72.

Martin P.-M., *L'idée de royauté à Rome. Haine de la royauté et séductions monarchiques (du IVe siècle avant J.-C. au principat augustéen)*, Clermont-Ferrand 1994.

Martínez Pinna J., Poder y predestinación en la Roma arcaica, in E. Smadja - E. Geny (éds.), *Pouvoir, divination, prédestination dans le monde antique*, Paris 1999, 205-221.

Mastrocinque A., Tarquin the Superb and the Proclamation of the Roman Republic, in B. Mineo (ed.), *A Companion to Livy*, Oxford 2015, 301-313.

Maurice L., *The Teacher in Ancient Rome: The Magister and His World*, Plymouth 2013.

May H.E., *Aristotle's «Ethics»: Moral Development and Human Nature*, London 2010.

Mazzarino S., *Il pensiero storico classico* I-III, Bari 1966.

McCabe E., *An Examination of the Isis Cult with Preliminary Exploration into New Testament Studies*, Lanham 2008.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

McCullagh M., Mediality and Rationality in Aristotle's Account of Excellence of Character, *Apeiron* 28.4 (1995), 155-174.

McGinn T.A.J., The Augustan Marriage Legislation and Social Practice: Elite Endogamy versus Male 'Marrying Down', in J.-J. Aubert - B. Sirks (eds.), *«Speculum iuris»: Roman Law as a Reflection of Social and Economic Life in Antiquity*, Ann Arbor 2002, 46-93.

McKerlie D., Aristotle's Theory of Justice, *SJPh* 39.1 (2001), 119-141.

Mehl A., *Römische Geschichtschreibung*, Stuttgart 2001.

Ménager L.R., Nature et mobiles de l'opposition entre la plèbe et le patriciat, *RIDA* 19 (1972), 367-397.

Merklin H., Zum Verhältnis von Theorie und Praxis in Ciceros De re publica, in O. von Herding - E. Olshausen (hrsgg.), *Wegweisende Antike. Zur Aktualität humanistischer Bildung. Festgabe für Günter Wöhrle*, Stuttgart 1986, 51-66.

Meyer-Laurin H., *Gesetz und Billigkeit im attischen Prozess*, Weimar 1965.

Migliorati G., Forme politiche e tipi di governo nella Roma etrusca del VI sec. a.C., *Historia* 52.1 (2003), 39-66.

Millar F., Triumvirate and Principate, *JRS* 63 (1973), 50-67.

Millar F., The Political Character of the Classical Roman Republic, 200-151 B.C., *JRS* 74 (1984), 1-19.

Millar F., Politics, Persuasion, and the People before Social War (150-90 B.C.), *JRS* 76 (1986), 1-11.

Millar F., Italy and the Roman Empire. From Augustus to Constantine, *Phoenix* 40 (1986), 295-318.

Millar F., Political Power in Mid-Republican Rome: curia or comitium?, *JRS* 79 (1989), 138-150.

Millar F., *The Crowd in Rome in the Late Republic*, Ann Arbor 1998.

Millar F., Triumvirate and Principate, in J. Edmonson (ed.), *Augustus*, Edinburgh 2009, 60-89.

Millar F., The Roman Republic and the Augustan Revolution, in H.M. Cotton - G.M. Rogers (eds.), *Rome, the Greek World and the East* II, London 2002, 241-270.

Millar F. - Seagal E., *Caesar Augustus. Seven Aspects*, Oxford 1984.

Miller J., Democratic Characterizations of Democracy: Liberty's Relationship to Equality and Speech in Ancient Athens, *HPTh* 22.3 (2001), 400-417.

Miller J., Warning the Demos: Political Communication with a Democratic Audience in Demosthenes, *HPTh* 23.3 (2002), 401-417.

Miller J., *Apollo, Augustus and the Poets*, Cambridge 2009.

Mineo B., Le «pompéianisme» de Tite-Live, in O. Devillers - J. Meyers (éds.), *Pouvoirs des hommes, pouvoir desmots, des Gracques à Trajan: hommage au professeur Paul Marius Martin*, Leuven 2009, 277-289.

Mitchell R.E., The Definition of Patres and Plebs. An End to the Struggle of the Orders, in K. Raaflaub, *Social Struggles in Archaic Rome. New Perspectives on the Conflict of the Orders*, Berkeley 1986, 130-174.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Moatti C., Mobility and Identity between the Second and the Fourth Centuries: The 'Cosmopolization' of the Roman Empire, in C. Rapp - H.A. Drake (eds.), *The City in the Classical and Post-Classical World: Changing Contexts of Power and Identity*, Oxford 2007, 130-152.

Momigliano A., *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1966.

Momigliano A., *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1969.

Momigliano A., *La storiografia greca*, Torino 1982.

Mommsen Th., *Römische Geschichte* I, Leipzig 1868[2].

Mommseh Th., Die Erzählunhg von Cn. Marcius Coriolanus, *Hermes* 4 (1870), 1-26.

Mommsen Th., *Geschichte der Römischer Republik*, Leipzig 1877.

Mora F., *Il pensiero storico-religioso antico: autori greci e Romani* I: *Dionigi d'Alicarnasso*, Roma 1995.

Mora F., «Irrazionailsmo» nazionalistico nel pensiero teologico di Cicerone, *BStudLat* 33.1 (2003), 3-26.

Morford M., *The Roman Philosophers. From the Time of Cato the Censor to the Death of Marcus Aurelius*, London 2002.

Morgan K., The Education of Athens: Politics and Rhetoric in Isocrates and Plato, in T. Poulakos - D. Depew (eds.), *Isocrates and Civic Education*, Austin 2004, 125-156.

Morstein-Marx R., *Mass Oratory and Political Power in the Late Roman Republic*, Cambridge 2004.

Mouritsen H., *Italian Unification: A Study in Ancient and Modern Historiopgraphy*, London 1998.

Mouritsen H., *Plebs and Politics in the Late Roman Republic*, Cambridge 2004.

Mouritsen H., Caius Gracchus and the Cives sine suffragio, *Historia* 55 (2006), 418-425.

Mouritsen H., The civitas sine suffragio: Acient Concepts and Modern Ideology, *Historia* 56 (2007), 141-158.

Mouritsen H., The Gracchi, the Latins and the Italian Allies, in L. de Ligt - S. Northwood (eds.), *People, Land and Politics in the Roman Republic*, Leiden 2008, 471-484.

Muccioli F., Aspetti della translatio imperii in Diodoro: le dinastie degli Antigonidi e dei Seleucidi, in C. Bearzot - F. Landucci (a cura di), *Diodoro e l'altra Grecia. Macedonia, Occidente, Ellenismo nella Biblioteca storica*, Milano 2005, 183-222.

Musti D., *Tendenze nella storiografia romana e greca. Studi su Livio e Dionigi d'Alicarnasso*, Urbino 1970.

Musti D., 'Patres conscripti' (e 'minores gentes'), *MEFRA* 101 (1989), 207-227.

Mutschler F.-H., The Problem of «imperial historiography» in Rome, in F.-H. Mutschler - A. Mittag (eds.), *Conceiving the Empire: China and Rome Compared*, Oxford 2008, 119-141.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Natali C., *La saggezza di Aristotele*, Napoli 1989.

Nava Contreras M., Del concepto de «sociedad» en el pensamiento antiguo, *Argos* 26 (2002), 103-109.

Neel J., *Legendary Rivals: Collegiality and Ambition in the Tales of Early Rome*, Leiden 2014.

Németh G., On Solon's Land Reform, *AAntHung* 45 (2005), 321-328.

Newell W.R., *Ruling Passion: The Erotics of Satecraft in Platonic Political Philosophy*, New York 2000.

Nicolai R., *La storiografia nell'educazione antica*, Pisa 1992.

Nicolet C., *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris 1976.

Nicolet C., *Tributum: recherches sur la fiscalité directe sous la république romaine*, Bonn 1976.

Nicolet C., Plèbe et tribus: les statuts de Lucius Antonius et le testament d'Auguste, *MEFRA* 97 (1985), 799-839.

Niehbur B.G., *Vorträge über römische Geschichte, an der Universität zu Bonn gehalten* I-III, Berlin 1846-1848.

Nippel W., *Public Order in Ancient Rome*, Cambridge 1995.

Nisbet R.G.M. - Hubbard M., *A Commentary on Horace, Odes Book II*, Oxford 1978.

Norden E., *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance* I-II, Berlin 1905.

North J.A., *Roman Religion*, Oxford 2000.

Northwood S., Cenus and tributum, in L. de Ligt - S. Northwood (eds.), *People, Land and Politics: Demographic Developments and the Transformation of Roman Italy 300 BC - AD 14*, Leiden 2008, 257-270.

Oakley S.P., Single Combat in Roman Republic, *CQ* 35 (1985), 392-410.

Ogilvie R.M., *A Commentary on Livy Books 1-5*, Oxford 1965.

Orlin E., *Foreign Cults in Rome: Creating a Roman Empire*, Oxford 2010.

O' Sullivan N., Caecilius, the «Canons» of Writers, and the Origins of Atticism, in W.J. Dominik (ed.), *Roman Eloquence: Rhetoric in Society and Literature*, London 1997, 32-49.

Page T.E., *'Roman Antiquities' of Dionysius of Halicarnassus* I, Cambridge 1960.

Pakaluk M., *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*, Cambridge 2005.

Paladino I., Cesare e Iuppiter, in G. Sfameni Gasparro (a cura di), *Ἀγαθὴ ἐλπίς. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, Roma 1994, 187-202.

Palmer R.E.A., *The Archaic Community of the Romans*, Cambridge 1970.

Pani M., *Tendenze politiche della successione al principato di Augusto*, Bari 1979.

Pečirka J., A Note on Aristotle's Conception of Citizenship and the Role of Foreigners in Fourth Century Athens, *Eirene* 6 (1967), 23-26.

Pelham H.F., The imperium of Augustus and His Successors, *JPh* 17 (1888), 27-52.

Pelikan Pittenger M.R., *Contested Triumphs. Politics, Pageantry, and Performance in Livy's Republican Rome*, Berkeley 2008.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Pelling B., The Triumviral Period, *CAH*[2] 10 (1996), 1-69.

Peppe L., Storie di parole, storie di istituti. Sul diritto matrimoniale romano arcaico, *SDHI* 63 (1997), 123-196.

Peppe L., La nozione di populus e le sue valenze. Con un'indagine sulla terminologia pubblicistica nelle formule della evocatio e della devotio, in W. Eder (hrsg.), *Staat und Sttatlichkeit in der Frühen Römischen Republik*, Stuttgart 1990, 312-343.

Pera R., L'imperatore e il divino: il simbolismo del Palladio, in M. Caccamo Caltabiano *et al.* (a cura di), *La tradizione iconica come fonte storica: il ruolo della numismatica negli studi di iconografia*, Reggio Calabria 2004, 75-91.

Perelli L., *Il De republica e il pensiero politico di Cicerone*, Torino 1977.

Perelli L., Note sul tribunato della plebe nella riflessione ciceroniana, *QS* 10 (1979), 285-303.

Perelli L., *Il pensiero politico di Cicerone: tra filosofia greca e ideologia aristocratica romana*, Firenze 1990.

Peter C., *Zur Kritik der Quellen der älteren römischen Geschichte*, Halle 1879.

Petersen H.J., 'Mimesis' versus 'Nachahmung'. Die Poeik des Aristoteles: nochmals neu gelesen, *Arcadia* 27 (1992), 3-46.

Petersmann H., Homer und das Märchen, *WS* 15 (1981), 43-68.

Pettinger A., *The Republic in Danger: Drusus Libo and the Succession of Tiberius*, Oxford 2012.

Pfeiffer R., *History of Classical Scholarship from the Beginning to the End of the Hellenistic Age*, Oxford 1968.

Phillips D.A., The Conspiracy of Egnatius Rufus and the Election of Suffect Consuls under Augustus, *Historia* 46 (1997), 103-112.

Phillips J.-O., Law, Compulsion and Community in Plato's «Republic», *Polis* 28 (2011), 108-125.

Pina Polo F., *The Consul at Rome. The Civil Functions of the Consuls in the Roman Republic*, Cambridge 2011.

Pina Polo F., Consuls as curatores pacis deorum, in H. Beck *et al.* (eds.), *Consuls and res publica: Holfing High Office in the Roman Republic*, Cambridge 2011, 97-115.

Pinkster H., Notes on the Language of Marcus Caelius Rufus, in E. Dickey - A. Chahoud (eds.), *Colloquial and Literary Latin*, Cambridge 2010, 186-202.

Pittia S., *Fragment d'historiens grecs. Autour Denys d'Halicarnasse*, Roma 2002.

Pittia S., *Denys d'Halicarnasse. Rome et la conquête de l'Italie*, Paris 2005.

Platner S.B., *A Topograhical Dictionary of Ancient Rome*, Oxford 2015.

Podes S., Polybius and His Theory of Anacyclosis: Problems of not Just Ancient Political Theory, *HPTh* 12 (1991), 577-587.

Pohl K., *Die Lehre von den drei Wortfügungsarten, Untersuchungen zu Dionysios von Halikarnass, De compositione verborum*, Tübingen 1968.

Pohlenz M., Eine politische Tendenzschrift aus Caesars Zeit, *Hermes* 59 (1924), 157-189.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Pohlenz M., *L'ideale di vita attiva secondo Panezio nel de Officiis di Cicerone*, Brescia 1970.

Poletti S., Il Servio Tullio di Livio e le sue «contraddizioni»: a proposito dell'elezione ritardata in Liv. 1.46.1 e di altri stratagemmi liviani, *SCO* 59 (2013), 117-151.

Poma G., Dionigi di Alicarnasso e la cittadinanza romana, *MEFRA* 101.1 (1989), 187-205.

Poma G., Lex quoque sacrata militaris lata est. Livio VII, 41, 4, *RSA* 17-18 (1987-1988), 97-114.

Porter J.I., Feeling Classical: Classicism and Ancient Literary Criticism, in id. (ed.), *Classical Pasts: The Classical Traditions of Greece and Rome*, Cambridge 2006, 301-352.

Potter D., Performance, Power, and Justice in the High Empire, in W.J. Slater (ed.), *Roman Theater and Society. E. Togo Salmon Papers* I, Michigan 1996, 129-159.

Poulakos J., Rhetoric and Civic Education: From the Sophists to Isocrates, in T. Poulakos - D. Depew (eds.), *Isocrates and Civic Education*, Austin 2004, 69-83.

Pouncey P.R., *The Necessities of War. A Study of Thucydides' Pessimism*, New York 1980.

Powell A., *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus*, London 1992.

Premerstein A. von, *Vom Werden und Wesen des Prinzipat*, München 1937.

Price S.R.F., The Place of Religion: Rome in the Early Empire, *CAH* 10 (1996), 813-847.

Pritchett W.K., *Dionysius of Halicarnassus. On Thucydides*, Berkeley 1975.

Pugliese G., Linee generali dell'evoluzione del diritto penale pubblico durante il principato, *ANRW* 14.2 (1982), 723-789.

Pugliese G., *Lezioni di istituzioni di diritto romano* I-II, Pisa 1985.

Raaflaub K.A., Between Myth and History: Rome's Rise from Village to Empire (the Eight Century to 264), in N. Rosenstein - R. Morstein-Marx (eds.), *A Companion to the Roman Republic*, Oxford 2010, 125-146.

Raaflaub K.A. - Samsons L.J., Opposition to Augustus, in K.A. Raaflaub *et al.* (eds.), *Between Republic and Empire. Interpretations of Augustus and His Principate*, Berkeley 1990, 417-454.

Radermacher L., s.v. *Dionysios von Halikarnassos*, in *RE* 5 (1905), 861-971.

Raditsa L.F., Augustus' Legislation Concerning Marriage, Procreation, Love Affairs and Adultery, *ANRW* 2.13 (1980), 278-339.

Ramelli I., Il concetto di iure caesus e la sua corrispondenza con quello di bellum iustum, in M. Sordi (a cura di), *Guerra e diritto nel mondo greco e romano*, Milano 2002, 13-28.

RE = G. Wissowa *et al.* (hrsgg.), *Paulys Realencyclopädie der Klassichen Altertumwissenschaft*, Stuttgart 1893-1978.

Reid R.S., Dionysius of Halicarnassus' Theory of Compositional Style and the Theory of Literate Consciousness, *RhetR* 15.1 (1996), 46-64.

Reid R.S., 'Neither Oatory nor Dialogue': Dionysius of Halicarnassus and the Genre of Plato's Apology, *Rhetoric Society Quaterly* 27.4 (1997), 63-90.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Reinhold M., *From Republic to Principate: An Historical Commentary on Cassius Dio Books 49-52 (36-29 B.C.)*, Atlanta 1988.

Rhys Roberts W., The Literary Circle of Dionysius of Halicarnassus, *CR* 14 (1900), 439-442.

Rhys Roberts W., *Dionysius of Halicarnassus. The Three Literary Letters*, Cambridge 1901.

Ricci C., *Gladiatori e attori nella Roma Giulio-Claudia. Studi sul senatoconsulto di Larino*, Milano 2006.

Rich J.W., *Cassius Dio: The Augustan Settlement. Roman History 53-55.9*, Warminster 1990.

Rich J.W., The Second Triumvirate. Review of Jochen Bleicken, *CR* 42 (1992), 112-114.

Rich J.W., Augustus, War and Peace, in L. De Blois *et al.* (eds.), *The Representation and Perception of Roman Imperial Power*, Amsterdam 2003, 329-357.

Rich J.W., Octavian and the Thunderbolt: The Temple of Apollo Palatinus and Roman Traditions of Temple Building, *CQ* 56 (2006), 149-168.

Rich J.W., Making the Emergency Permanent: auctoritas, potestas and the Evolution of the Principate of Augustus, in Y. Rivière (éd.), *Des réforms augustéennes*, Roma 2012, 37-121.

Rich J.W. - Williams J.H.C., Leges et iura p.R. restituit: A New Aureus of Octavian and the Settlement of 28-27 B.C., *NC* 159 (1999), 169-213.

Richard J.-C., *Les origines de la plèbe romaine: essai sur la formation du dualisme patricio-plébéien*, Paris 1978.

Richard J.-C., Sur trois problèmes du premier âge républicain, *MEFRA* 97.2 (1985), 751-784.

Richard J.-C., Sur la rogatio Titia agraria (Obseq. 46), *MEFRA* 103.2 (1991), 589-603.

Richard J.-C., Patricians and Plebeians: The Origins of a Social Dichotomy, in K.A. Raaflaub, *Social Struggles in Ancient Rome*, Oxford 2005², 107-127.

Richardson J.H., L. Iunius Brutus the Patrician and the Political Allegiance of Q. Aelius Tubero, *CPh* 106.2 (2011a), 155-160.

Richardson J.H., *The Fabii and the Gauls. Studies in Historical Thought and Historiography in Republican Rome*, Stuttgart 2011b.

Richardson J.H., Ap. Claudius Caecus and the Corruption of the Roman Voting Assemblies: A New Interpretation of Livy 9.46.11, *Hermes* 139.4 (2011c), 454-463.

Richardson J.S., *Augustan Rome 44 BC to AD 14: The Restoration of the Republic and the Establishment of the Empire*, Edinburgh 2012.

Ricoeur P., Can There Be a Scientific Concept of Ideology?, in J. Bien (ed.), *Phenomenology and the Social Science: A Dialogue*, The Hague 1978, 44-59.

Ridley R.T., Livy and the concilium plebis, *Klio* 62 (1980), 337-354.

Ridley R.T., Eulogy of the Lost Republic or Acceptance of the New Monarchy? Livi's «Ab urbe condita», *Antichton* 44 (2010), 68-95.

Riesenberg P., *Citizenship in the Western Tradition: Plato to Rousseau*, Chapel Hill (NC) 1992.

Ripoli F., La restitution du palladium à Énée chez Silius Italicus (Punica XIII, 30-81), *LEC* 69.4 (2001), 353-368.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Rodríguez H. - Miguel A., Diodoro, Tito Livio y su público, *Myrtia* 27 (2012), 89-110.

Rogers R.S., Treason in the Early Empire, *JRS* 49 (1959), 90-94.

Rohr K., *Herrschaft, Gesetz und Gerechtigkeit. Eine Betrachtung der staatsphilosophischen Werke Platons*, München 2007.

Rorty R., The Historiography of Philosophy: Four Genres, in C. Taylor *et al.* (eds.), *Philosophy in History. Ideas in Context*, Cambridge 1984, 41-56.

Rosche S., *Die tribunicia potestas im Prinzipat des Augustus*, Berlin 2003.

Roselaar S.T., *Public Land in the Roman Republic: A Social and Econmic History of the Ager Publicus*, Leiden 2008.

Ross Taylor L., *Roman Voting Assemblies*, Oxford 1966.

Rotondi G., *Leges publicae populi Romani*, Milano 1912.

Rowe G., Reconsidering the Auctoritas of Augustus, *JRS* 103 (2013), 1-15.

Rüpke J., *Fasti Sacerdotum: die Mitglieder der Piesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Chr.*, Stuttgart 2005.

Russell D., *Plato on Pleasure and the Good Life*, Oxford 2005.

Sacks K.S., Historiography in the Rhetorical Works of Dionysius of Halicarnass, *Athenaeum* 61 (1983), 65-87.

Sacks K.S., *Diodorus Siculus and the First Century*, Princeton 1990.

Said D., *Sophiste et tyran, ou Le problème du Prométhée enchainé*, Paris 1985.

Sakezles P.K., The Aristotelian Origins of Stoic Determinism, in J. Cleary - G.M. Gurtler (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Leiden 2009, 163-196.

Sallares R., *The Ecology of the Ancient Greek World*, Oxford 1991.

Saller R.P., Roman Dowry and the Devolution of Property in the Principate, *CQ* 34 (1984), 195-205.

Salmon E.T., *Samnium and the Samnites*, Oxford 1967.

Sammons L.J., Opposition to Augustus, in K. Raaflaub - M. Toher (eds.), *Between Republic and Empire: Interpretations of Augustus and His Principate*, Berkeley 1990, 417-454.

Sanfilippo C., *Istituzioni di diritto romano*, Soveria Mannelli 2002[10].

Santalucia B., *Studi di diritto penale romano*, Roma 1994.

Santalucia B., *Altri studi di diritto penale romano*, Milano 2009.

Sblendorio Cugusi M.T. - Cugusi P., Problematica catoniana. Rassegna di studi 1978-1993 e contributi critici, *BulStudLat* 26 (1996), 82-218.

Scapini M., *Temi greci e citazioni da Erodoto nelle storie di Roma arcaica*, Nordhausen 2011.

Scheid J., Honorer le prince et vénérer les dieux: culte public, cultes des quartiers et culte impérial dans la Rome augustéenne, in N. Belayche (éd.), *Rome, les Césars et la Ville aux deux premiers siècles de nôtre ère*, Rennes 2001, 85-105.

Scheid J., *Res gestae divi Augusti. Hauts faits du divin Auguste*, Paris 2007.

Scheid J., Livy and Religion, in B. Mineo (ed.), *A Companion to Livy*, Oxford 2015, 78-89.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Schenkeveld D.M., Theories of Evaluation in the Rethorical Treatises of Dionysius of Halicarnassus, *Museum Philologicum Londiniense* 1 (1975), 93-107.

Schenkeveld D.M., Linguistic Theories in the Rhetorical Works of Dionysius of Halicarnassus, *Glotta* 61 (1983), 67-94.

Schmidt P.L., Cicero De re publica. Die Forschung der letzen fünf Dezennien, *ANRW* 1.4 (1973), 262-233.

Schöpsdau K., Der Staatsentwurf der Nomoi zwischen Ideal und Wirklichkeit: zue Plato leg. 7.739a und 745e und 746d, *RhM* 134 (1991), 136-152.

Schultze C., Dionysius of Halicarnassus and His Audience, in I.S. Moxon *et al.* (eds.), *Past Perspectives: Studies in Greek and Roman Historical Writing*, Cambridge 1986, 121-141.

Schultze C., Negotiating the Plupast: Dionysius of Halicarnassus and Roman Self-Definition, in J. Grethelein - C.B. Krebs (eds.), *Time and Narrative in Ancient Historiography*, Cambridge 2012, 113-138.

Schwartz E., s.v. *Dionysius von Halikarnassos*, in *RE* 5 (1905), 934-961.

Sciarrino E., Putting Cato the Censor's «Origines» in Its Place, *ClAnt* 23.2 (2004), 323-357.

Sciarrino E., *Cato the Censor and the Beginnigs of Latin Prose: From Poetic Translation to Elite Transcription*, Columbus 2011.

Scuderi R., Il mito eneico in età augustea. Aspetti filoetruschi e filoellenici, *Aevum* 52.1 (1978), 88-99.

Seguin B.A., Denys d'Halicarnasse et la prise de Rome par les Gaulois: réflexions sur la méthode d'un rhéteur historien, *MEFRA* 101.1 (1989), 143-157.

Serrao F., *Impresa e responsabilità a Roma nell'età commerciale. Forme giuridiche di un'economia-mondo*, Pisa 1989.

Setaioli A., La notion éthique de «kalós/kalón» en latin, *Prometheus* 34.2 (2008), 160-180.

Severy B., *Augustus and the Family at the Birth of the Roman Empire*, New York 2003.

Shaw B.D., Debt in Sallust, *Latomus* 34 (1975), 187-196.

Sheridan B., Diodorus' Reading of Polybius' Universalism', in P. Liddel - A.T. Fear (eds.), «Historiae mundi»: Studies in Universal History, London 2010, 41-55.

Sherwin-White A.N., *The Roman Citizenship*, Cambridge 1939.

Sherwin-White A.N., The Roman Citizenship. A Survey of Its Development into a World Franchise, *ANRW* 1 (1972), 23-58.

Sherwin-White A.N., *The Roman Citizenship*, Oxford 1973.

Simón F.M., The Feriae Latinae as Religious Legitimation of the Consuls' imperium, in H. Beck *et al.*, *Consuls and res publica: Holding High Office in the Roman Republic*, Cambridge 2011, 116-132.

Sinclair K., *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge 1988.

Sirago V.A., *Principato di Augusto. Concentrazione di proprietà e di poteri nelle mani dell'imperatore*, Bari 1978.

Sluiter I., *Ancient Grammar in Context: Contributions to the Study of Ancient Linguistic Thought*, Amsterdam 1990.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Sluiter I., Metatexts and the Principle of Charity, in P. Schmitte - M. van der Wal (eds.), *Metahistoriography. Theoretical and Methodological Aspects of the Historiography of Linguistics*, Münster 1998, 11-27.

Smith C.J., Rhetorical History: The Struggle of the Orders in Livy, in D.H. Berry - A. Erskine (eds.), *Form and Function in Roman Oratory*, Oxford 2010, 264-280.

Smith C.J., «Adfectatio regni» in the Roman Republic, in S. Lewis (ed.), *Ancient Tiranny*, Edinburgh 2006, 49-64.

Smith P.M., Aineiadai as Patrons of Iliad XX and the Homeric Hymn to Aphrodite, *HSPh* 85 (1981), 15-58.

Sordi M., *Roma e i Sanniti nel IV secolo a.C.*, Milano 1969.

Sordi M., La sacrosanctitas tribunizia e la sovranità popolare in un discorso di Tiberio Gracco, *CISA* 7 (1981), 124-130.

Sordi M., Timagene di Alessandria: uno storico ellenocentrico e filobarbaro, *ANRW* 30.1 (1982), 775-797.

Sordi M., Città e stati federali nel mondo greco, in M.A. Levi - A. Biscardi (a cura di), *La città antica come fatto di cultura. Atti del Convegno di Como e Bellagio 16-19 giugno 1979*, Como 1983, 185-193.

Sordi M., La 'Costituzione di Romolo' e le critiche di Dionigi di Alicarnasso alla Roma del suo tempo, *Pallas* 39 (1993), 111-120.

Sordi M., *Scritti di storia romana*, Milano 2002.

Sordi M., Caesar, il nuovo nome del potere, *ACD* 38-39 (2002-2003), 205-213.

Späth T., Das Politische und der Einzeilne: Figurenkonstruktion in Biographie und Geschichtschreibung, in *The Statesman in Plutarch's Society: Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society* II, Leiden 2005, 27-42.

Stahl M., Auctoritas und Charisma: die Bedeutung des Persönlichen in der Herrschaft des Augustus, *Potestas* 1 (2008), 23-34.

Stähli A., Mimesis als Aufführung und Darstellung, in G. Koch *et al.* (hrsgg.), *Die Mimesis und ihre Künste*, München 2010, 43-67.

Stauffer D.A., *Plato's Introduction to the Question of Justice*, New York 2001.

Stauffer D.A., *The Unity of Plato's «Gorgias»: Rhetoric, Justice and the Philosophic Life*, Cambridge 2006.

Staveley E., Provocatio During the Fifth and Fourth Centuries BC, *Historia* 3 (1954/1955), 412-428.

Stolfi E., 'Lex est … virorum prudentium consultum …'. Osservazioni su (Pap. 1 DEF.) D. 1.3.1, *SDHI* 70 (2004), 441-479.

Sumi G.S., *Ceremony and Power. Performing Politics in Rome between Republic and Empire*, Ann Arbor 2009.

SVF = J. von Arnim (ed.), *Stoicorum Veterorum Fragmenta* I-III, Stuttgart 1944.

Swain S.C.R., *Hellenism and Empire: Language, Classicism and Power in the Greek World*, *AD 50-250*, Oxford 1996.

Swan P.M., *The Augustan Settlement. An Historical Commentary on Cassius Dio's Roman History Books 55-56*, New York 2004.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Syme R., *The Roman Revolution*, Oxford 1939.

Syme R., *The Augustean Aristocracy*, Oxford 1986.

Taeger F., *Die Archaeologie des Polybios*, Stuttgart 1922.

Taïphakos I.G., Il De re publica di Cicerone e il modello dicearcheo della costituzione mista, *Platon* 31 (1979), 128-135.

Tamopolsky C.H., *Prudes, Perverts, and Tyrants: Plato's Gorgias and the Politics of Shame*, Oxford 2010.

Tarpin M., Le triomphe d'Auguste: héritage de la République ou révolution?, in F. Hurlet - B. Mineo (éds.), *Le principat d'Auguste: réalités et représentations du pouvoir Autour de la Res publica restituta*, Rennes 2009, 129-142.

Tarpin M., *Vici et pagi dans l'Occident Romain*, Paris 2003.

Tassi Scandone E., *«Leges Valeriae de provocatione»: repressione criminale e garanzie costituzionali nella Roma repubblicana*, Napoli 2008.

Temelini M.A., 'Concordia' and the Failure of the 'rogatio Servilia agraria', *CEA* 43 (2006), 49-60.

Temin P., Financial Intermediation in the Early Roman Empire, *JEH* 64.3 (2004), 705-733.

Too Y.L., *The Rhetoric of Identity in Isocrates: Text, Power, Pedagogy*, Cambridge 1995.

Too Y.L., *The Idea of the Library in the Ancient World*, Oxford 2010.

Torelli M.R., *Benevento romana*, Roma 2002.

Tortorella S., I rilievi del Louvre con «suovetaurilia»: un documento del culto imperiale, *Ostraka* 1.1 (1992), 81-104.

Toye D.L., Dionysius of Halicarnassus on the First Greek Historians, *AJPh* 106 (1995), 279-302.

Treves P., La cosmopoli di Posidonio e l'impero di Roma, in *La filosofia greca e il diritto romano (Colloquio italo-francese, Roma 14-17 aprile 1973)* I, Roma 1976, 27-65.

Tromp S., De vocis quae est φιλανθρωπία significatione atque usu, *Memnosyne* 59 (1931), 271-306.

Troncoso V.A., L'institution de l'hégémonie: entre la coutume et le droit écrit, in *Symposion 1999. Vorträge zur griechische und hellenistichen Rechtsgeschichte*, Wien 2003, 339-354.

Trott A.M., *Aristotle on the Nature of Community*, Cambridge 2014.

Ungern-Sternberg von J., The Formation of the 'Annalistic Tradition': The Example of the Decemvirate, in K.A. Raaflaub (ed.), *Social Struggles in Ancient Rome*, Oxford 2005², 75-97.

Urso G., *Cassio Dione e i magistrati: le origini della repubblica nei frammenti della Storia romana*, Milano 2005.

Usher S., The Style of Dionysius of Halicarnassus in the 'Antiquitates Romanae', *ANRW* 2.30.1 (1982), 817-838.

Usher S., *Greek Oratory: Tradition and Originality*, Oxford 1999.

Vaathera J., Phonetics and Euphony in Dionysius of Halicarnassus, *Memnosyne* 50 (1997), 586-595.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Valvo A., Le vicende del 44-43 a.C. nella tradizione di Livio e Dionigi su Spurio Melio, in M. Sordi (a cura di), *Storiografia e propaganda*, Milano 1976, 169-178.

Vanotti G., *L'altro Enea: la testimonianza di Dionigi di Alicarnasso*, Roma 1995.

Vasaly A., *Livy's Political Philosophy*, Cambridge 2015.

Venturini C., *Processo penale e società nella Roma repubblicana*, Pisa 1996.

Venturini C., «Quaestiones perpetuae constitutae» (per una riconsiderazione della «lex Calpurnia repetundarum»), *Iura* 48 (1997), 1-76.

Venturini C., Per una riconsiderazione della «provocatio ad populum», *RSA* 35 (2005), 235-266.

Verboven K., Friendship among the Romans, in M. Peachin (ed.), *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, Oxford 2011, 404-421.

Verboven K., The Freedman Economy of Roman Italy, in S. Bell - T.R. Ramsey (eds.), *Free at Last! The Impact of freed Slaves on the Roman Empire*, London 2012, 88-109.

Versnel H.S., Apollo and Mars One Hundred Years after Roscher, in Th.P. van Baaren *et al.* (eds.), *Visible Religion. Annual for Religious Iconography* IV-V: *Approaches to Iconology*, Leiden 1986, 134-172.

Vervaet F.J., The «lex Valeria» and Sulla's Empowerment as Dictator (82-79 BCE), *CCG* 15 (2004), 37-84.

Vervaet F.J., On the Order of Appearance in Imperator Caesar's Third Triumph (15 August 29 BCE), *Latomus* 70 (2011), 96-102.

Veyne P., *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris 1976.

Vickers M., Alcibiades on Stage: Aristophanes' Birds, *Historia* 38 (1989), 267-299.

Vigourt A., L'intention criminelle et son châtiment: les condamnations des aspirants à la tyrannie, in M. Coudry - T. Späth (éds.), *L'invention des grands hommes de la Rome antique: actes du colloque du Collegium Beatus Rhenanus, August 16-18 septembre 1999*, Paris 2001, 271-287.

Vigourt A., Les «adfectores regni» et les normes sociales, in M. Coudry - T. Späth (éds.), *L'invention des grands hommes de la Rome antique: actes du colloque du Collegium Beatus Rhenanus, August 16-18 septembre 1999*, Paris 2001, 333-340.

Viljama T., From Grammar to Rhetoric. First Exercises in Composition According to Quintilian, Inst. 1.9, *Arctos* 22 (1988), 179-201.

Vimercati E., *Il mediostoicismo di Panezio*, Milano 2004.

Vimercati E., La legge del più forte: il dibattito su utilità e giustizia in Tucidide V.84-116 e Platone, Repubblica I-II: un confronto, *RFN* 100.4 (2008), 463-503.

Virlouvet C., *Famines et émeutes à Rome des origines de la République à la mort de Neron*, Roma 1985.

Vogt K.M., The Good Is Benefit: On the Stoic Definition of the Good, in J.J. Cleary - G.M. Gurtler (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy 23*, Leiden 2008, 155-186.

Walbank F.W., Polybius on the Roman Constitution, *CQ* 37 (1943), 73-89.

Walbank F.W., *Polybius*, Berkeley 1972.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Walbank F.W., Macedonia and Greece, *CAH* 7.1 (1984), 221-242.

Walker J., Dionysius of Halicarnassus and the Notion of 'Rhetorical Criticism', *Annuario filosofico* 31.2 (1998), 581-601.

Wallace-Hadrill A., The Streets of Rome as a Representation of Imperial Power, in L. de Blois (ed.), *The Representation and Perception of Roman Imperial Power: Proceedings of the Third Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C. - A.D. 476)*, Amsterdam 2003, 189-206.

Wardy R., *The Birth of Rhetoric: Gorgias, Plato and Their Successors*, Oxford 1996.

Warehe T., *The Theory and Practice of Life: Isocrates and the Philosophers*, Cambridge 2012.

Watts E.J., *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley 2006.

Weaire G.A., The Relationship between Dionysius of Halicarnassus' De imitatione and Epistula ad Pompeium, *CPh* 97 (2002), 351-359.

Weaire G.A., Dionysius of Halicarnassus' Professional Situation and the De Thucydide, *Phoenix* 69 (2005), 246-266.

Weinstock S., *Divus Julius*, Oxford 1971.

Welch K.E., *The Roman Amphitheatre: From Its Origins to the Colosseum*, Cambridge 2007, 108-125.

White H., The Task of Intellectual History, *The Monist* 53 (1969), 606-630.

White H., *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore 1973.

White M.J., Aristotle's Concept of θεορία and the ἐνέργεια, *JHPh* 18 (1980), 253-263.

Wiater A., *The Ideology of Classicism: Language, History, and Identity in Dionysius of Halicarnassus*, Berlin - New York 2011.

Wilamowitz-Moellendorf U., Attizismus und Asianismus, *Hermes* 35 (1900), 1-52.

Willoughby H.R., *Pagan Regeneration. A Study of Mistery Initiations in the Graeco-Roman World*, Chicago 1960².

Wilson W.T., *The Mysteries of Righteousness: The Literary Composition and Genre of the Sentenxe of Pseudo-Phocylides*, Tübingen 1994, 47-74.

Wiseman T.P. *Clio's Cosmetics: Three Studies in Greco-Roman Literature*, Leicester 1979.

Wiseman T.P., Roman Legend and Oral Tradition, *JRS* 79 (1989), 129-137.

Wiseman T.P., *Historiography and Imagination. Eight Essays on Roman Culture*, Exeter 1994.

Wiseman T.P., *Remembering the Roman People: Essays on Late-Republican Politics and Literature*, Oxford 2009.

Wisse J., *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*, Amsterdam 1989.

Wisse J., Greeks, Romans and the Rise of Atticism, in J.G.J. Abbenes (ed.), *Greek Literary Theory after Aristotle: A Collection of Papers in Honour of D.M. Schenkeveld*, Amsterdam 1995, 65-82.

Wisse J., Latin in Use, in *Amsterdam Studies in the Pragmatics of Latin*, Amsterdam 1998, 1-17.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi

Wisse J., Atticists, Academics and Epicureans: Response to Robert Gaines, in C. Auvray-Assayas - D. Delattre (éds.), *Cicéron et Philodème: la polémique en philosophie*, Paris 2001, 273-282.

Woerther F., La «materia» de la rhétorique d'après Hermagoras de Temnos, *GRBS* 51.3 (2011), 435-460.

Wolf E., *Griechisches Rechtsdenken* I: *Vorsokratiker und fruhe Dichter*, Frankfurt 1950.

Wolf E., *Griechisches Rechrsdenken* III.2: *Die Umformung des Rechtsgedankens durch historik und rhetorik*, Frankfurt 1956.

Wolf E., *Griechisches Rechtsdenken* IV.1: *Platon. Frühdialoge und Politeia*, Frankfurt 1966.

Wolf J.G., Das Stigma ignominia, *ZRG* 126 (2009), 55-113.

Wolff H.J., Prozessrechtliches und materiellrechtliches Denken in rechtsgeschichtlicher Beleuchtung, in AA.VV., *L'Europa e il diritto romano. Studi in onore di P. Koschaker*, Milano 1954, 405-423.

Wolff H.J., Diritto greco-diritto tolemaico (trad. A. Maffi), *Dike* 16 (2013), 97-122.

Woodruff P.B., Justice as a Virtue of the Soul, in R. Kamtekar (ed.), *Virtue and Happiness: Essays in Honour of Julia Annas*, Oxford 2012, 89-101.

Woolf R., *Cicero: The Philosophy of a Roman Sceptic*, New York 2015.

Wooten C.W., Dionysius of Halicarnassus and Hermogenes on the Style of Demosthenes, *AJP* 110.4 (1989), 576-588.

Wooten C.W., The Peripatetic Tradition in the Literary Essays of Dionysius of Halicarnassus, in W.W. Fortenbaugh - D.C. Mirhady (eds.), *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*, London 1994.

Worthington I., *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, London 1994.

Zamorani P., La lex Publilia del 339 a.C. e l'auctoritas preventiva, *AUFG* 2 (1988), 3-18.

Zamorani P., Ancora sul problema dei patrizi e dei plebei in epoca repubblicana, *SDHI* 57 (1991), 301-334.

Zecchini G., *Il pensiero politico romano. Dall'età arcaica alla tarda antichità*, Roma 1997.

Zetzel J.E.G., Natural Law and Poetic Justice: A Carnadean Debate in Cicero and Vergil, *CPh* 91.4 (1996), 297-319.

Zanker P., *Augusto e il potere delle immagini*, Torino 1989 (*Augustus und die Macht der Bilder*, München 1987).

Zevi F., Dionigi e il valore dell'archeologia, in M. Pani (a cura di), *Epigrafia e territorio. Politica e società: temi di antichità romane* 5, Bari 1999, 286-293.

Ziolkowski A., La scomparsa della clientela arcaica: un'ipotesi, *Athenaeum* 87.2 (1999), 369-382.

Zugravu N., Le idee politiche di un homo novus della tarda antichità: Sesto Aurelio Vittore, *C&C* 7 (2012), 249-266.

Zuiderhoek A., *The Politics of Munificence in the Roman Empire. Citizens, Elites and Benefactors in Asia Minor*, Cambridge 2009.

E. Santamato - *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea* - Milano, LED, 2018
ISBN 978-88-7916-864-9 - http://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/pages/view/quaderni-erga-logoi