



Università degli Studi di Pavia – Dipartimento di Studi Umanistici
Université Haute Alsace - Université de Strasbourg - UMR 7044 Archimède
École Doctorale 519

Dottorato di ricerca in Storia - Ciclo XXX
Doctorat en Sciences de l'Antiquité

**“Politica e Storia nella *Retorica* di Aristotele:
per un commento ad *exempla historica*”**

**“Politique et Histoire dans la Rhétorique d’Aristote:
étude des *exempla historica*”**

Tesi di / thèse de
Giovanni Battista Magnoli Bocchi

Direttrici di tesi / directrices:
Prof. Chiara Carsana
Prof. Maria Teresa Schettino

Membri della commissione / membres du jury:
Prof. Emmanuelle Caire
Prof. Anne Jacquemin
Prof. Carlo Natali
Prof. Cesare Zizza

Anno Accademico 2017-2018
Année universitaire 2017-2018

A Maddalena, Andrea, Yasmine,
Luca, Leonardo e Tito

no passion spent...

Questa tesi è il frutto del lavoro svolto presso l'Università di Pavia (e Université Haute Alsace - Université de Strasbourg) in occasione del XXX ciclo del Dottorato in Storia. Nonostante il lavoro si inserisca in un ben specifico filone di studi in Storia antica, deve al percorso formativo due aspetti particolari, legati agli obiettivi didattici del corso. Uno è la interdisciplinarietà, l'altro la marcata attenzione alla persistenza di alcuni fenomeni storici nel corso dei secoli. Riporto testualmente l'obiettivo didattico del corso di studi: "Esso permette di maturare l'apprendimento e di svolgere analisi sui processi storici in una dimensione plurisecolare, dall'età preclassica all'età contemporanea, negli spazi europei e extraeuropei. Gli approcci di ricerca rimandano in modo particolare al metodo storico comparativo e si caratterizzano per una spiccata interdisciplinarietà, provvedendo a fornire gli elementi di formazione specifici e peculiari ai seguenti ambiti di ricerca". Ogni distorsione rispetto a questo percorso è da attribuirsi unicamente alla responsabilità di chi scrive.

“Una volta emancipati torniamo operai
Maresciallo, quando il mare è calmo tutti marinai”.

Ghali, Ora d'aria

“La storia è scienza o arte? – Questa domanda è stata fatta molte volte; ma l’opinione che se ne ha ordinariamente, nel mondo letterario, è che sia una domanda triviale, di quelle che soltanto il confusionismo volgare si suol proporre e malamente risolvere”.

Benedetto Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell’arte*

Nota introduttiva

La Retorica di Aristotele, per un commento storico.

“La Retorica si compone di soli tre libri, insolitamente lunghi, visto che, come numero di pagine dell’edizione di tutte le opere di Aristotele curata nel secolo XIX da Bekker, non è lontana dall’*Etica Nicomachea*, che è divisa in dieci libri, e dalla *Politica*, che è divisa in otto libri. Di essi i libri I-II formano un trattato organico e continuo, mentre il libro III potrebbe essere un’aggiunta posteriore”¹.

Opera da sempre considerata come atipica, per la difficoltà di una catalogazione tradizionale all’interno degli scritti dello Stagirita, la *Retorica* era considerata, ancora all’inizio del secolo scorso da W.D. Ross,

“una curiosa mescolanza di critica letteraria con una logica, un’etica, una politica, ed una giurisprudenza di seconda qualità, unite all’astuzia di uno che conosce come giocare sulle debolezze del cuore umano”².

Questa visione dello scritto, come minore e farraginoso, ha avuto lunga vita nel passato, fino alla seconda metà del Novecento, quando, negli anni Sessanta, a partire da *Wahrheit und Methode* di Hans-Georg Gadamer, si è aperto un nuovo filone filosofico, che mette il linguaggio al centro dell’ermeneutica filosofica.

L’argomentazione venne quindi ad essere il cuore della speculazione di alcuni filoni filosofici, e un trattato come la *Retorica* tornò ad essere oggetto di una rinnovata attenzione degli studiosi. Da quel momento, le riflessioni sul tema si moltiplicarono esponenzialmente, e tornarono ad invadere altri campi del sapere: la persuasività divenne fondamentale nella politica, nello spettacolo, nel mercato, nell’economia e in molte altre scienze applicate³.

Il pregiudizio che la retorica (e quindi anche la *Retorica*) ha dovuto scontare nei secoli è legato ad una sua presunta contrapposizione con l’etica: quella che dapprima appariva essere un’alleanza, soprattutto con il primo pensiero cristiano, divenne una contrapposizione. La capacità di convincimento era divenuta, nel sentire comune, qualcosa di immorale, vissuta come fosse un trucco per ingannare: è un’opinione antica e resiliente, che carsicamente torna ancora oggi. Del resto, anche nella cultura popolare, la capacità di persuasione è vista, soprattutto dai soggetti culturalmente più fragili, come una malia da rifiutare e combattere.

¹ NATALI 2015, p. 1.

² ROSS 1982, p. 264.

³ In generale WORTHINGTON 1994.

Per Tommaso d'Aquino, nel *De Malo, Articulus 4* (75a-b) - per citare solo un influente teorico del pensiero medievale cristiano -, la persuasione è una delle caratteristiche del demonio, il calunniatore per eccellenza.

“Diabolus non potest esse causa peccati humani sicut directe movens hominis voluntatem, sed solum per modum persuadentis. Persuadet autem aliquid homini dupliciter: visibiliter et invisibiliter. Visibiliter quidem, sicut cum in aliqua specie homini sensibiliter apparet, et ei sensibiliter loquitur, et persuadet peccatum, sicut tentavit primum hominem in Paradiso in specie serpentis, et Christum in deserto in aliqua specie ei visibiliter apparens. Non autem est putandum quod solum sic persuadeat homini; quia sequeretur quod nulla alia peccata fierent ex instinctu Diaboli, nisi quae Diabolus visibiliter apparens persuadet.

Questo pregiudizio rispetto alla capacità persuasiva, lungo a morire ancora oggi, ha penalizzato notevolmente l'arte (o la tecnica - questo è un tema che verrà sviscerato più oltre) retorica, che fa del suo oggetto proprio la persuasione di un uditorio.

In realtà, dopo il recupero novecentesco⁴, il fiorire dell'interesse sul tema è stato crescente: non esistono ambiti in cui la persuasione non abbia ripreso il suo ruolo nella società. Se dopo un dibattito si può scegliere, il ruolo della persuasione consente di decidere liberamente, non aderendo per fede o obbedendo: una possibilità che, con limiti evidenti, appartiene alle società evolute. L'avvento della televisione e della comunicazione di massa, da internet ai social media, ha fatto poi diventare la retorica, e le convinzioni che riesce a generare, uno degli oggetti studiati dalla psicologia sociale, con conseguente suddivisione dell'uditorio in target iper-specifici e messaggi 'customizzati'.

Ma sarebbe oltremodo fallace aprire troppe porte sulla contemporaneità, e per ciò valgano le parole del filosofo del linguaggio Francesca Piazza, la quale inaugura un saggio critico proprio sulla *Retorica* in questo modo:

“Un modo abbastanza diffuso di invogliare alla lettura dei classici è quello di sostenere la loro attualità. Se volessi seguire questa strada, per rispondere a chi domandasse che senso ha ancora leggere la *Retorica*, potrei cavarmela dicendo che essa si occupa di comunicazione o, più esattamente, di comunicazione persuasiva, argomenti che sono senza dubbio di grande attualità. Ma direi soltanto parte della verità, e certo non la più interessante”⁵.

⁴ NATALI 1994 e, ad esempio, GROSS - WALZER 2000.

⁵ PIAZZA 2008, p. 9.

La retorica di Aristotele come disciplina della persuasione.

Nell'*Etica Nicomachea* (1094b, 1) Aristotele descrive la retorica come parte costitutiva e fondamentale della politica:

τοιαύτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται: ... ὁρῶμεν δὲ καὶ τὰς ἐντιμοτάτας τῶν
δυνάμεων ὑπὸ ταύτην οὔσας, οἷον στρατηγικὴν οἰκονομικὴν
ῥητορικὴν.

Gli studiosi sono concordi⁶ nell'attribuire a Platone (*Gorgia* 448d) la prima elaborazione del concetto di Τέχνη ῥητορικὴ, proprio nell'intento di differenziarla dalla filosofia e definirne un suo campo autonomo; ciò accade non senza una certa dose di sottovalutazione che, sebbene talora sembri rasentare quasi lo scherno, può essere considerata una reazione non priva di ragioni. Infatti, il dibattito contro i sofisti aveva posto i discorsi retorici al centro di una discussione che gettava un'ombra negativa su tutto ciò che era 'artificio teso a convincere'; ciò era considerato più vicino al δόλος che alla persuasione positiva. D'altra parte, non è un caso che il potere persuasivo del λόγος abbia da sempre generato diffidenza e sospetto, proprio perché spesso considerato, più o meno esplicitamente, come un sinonimo di fascinazione e manipolazione.

Il discorso, che fin dagli inizi della cultura greca aveva avuto un ruolo fondamentale, viene quindi enucleato specificamente come disciplina (tecnica o arte che fosse) bisognosa di una propria teorizzazione autonoma.

Questo lavoro viene intrapreso dai fondatori mitici della retorica greca, per poi essere ripreso da Aristotele, il quale dedicò appunto alla disciplina un trattato (o due), il quale pone al centro la valenza teoretica, e non si limita alla polemica antisofistica.

Aristotele si pone, rispetto ai suoi discepoli, come un maestro che porta a compimento un dibattito aperto da tempo e proseguito dal suo maestro, con l'intento di mettere ordine e definire una tecnica sulla quale esistono le interpretazioni e le valutazioni più disparate.

La retorica viene conseguentemente avvicinata alla dialettica, alla logica e a discipline più nobili ed allontanata dalla sofistica e da ogni connotazione di artificio e mendacia che le veniva attribuita anche dall'uditorio più semplice. Esercitare la retorica deve, infatti, avvicinare alla verità e non, per forza, allontanarne.

Aristotele definisce fin dall'inizio del primo libro, verso la fine del primo capitolo (1355b, 12-13), ciò che intende per retorica:

καὶ ὅτι οὐ τὸ πείσαι ἔργον αὐτῆς, ἀλλὰ τὸ ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανὰ
περὶ ἕκαστον, καθάπερ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις τέχναις πάσαις.

Come per la medicina – prosegue lo Stagirita – non si tratta di guarire, ma di procedere con la guarigione fino a dove è possibile. Una τέχνη con un compito preciso, paragonata più avanti

⁶ FLORESCU 1971, p.48.

anche alla geometria, all'aritmetica, ma non alla cosmesi o alla cucina, come aveva fatto il Socrate di Platone (*Gorgia* 463b).

Aristotele stesso, all'inizio del secondo capitolo (1355b, 27ss), definisce la retorica come "la facoltà di scoprire il possibile mezzo di persuasione riguardo a ciascun oggetto. Questo compito infatti non appartiene a nessun'altra tecnica". Egli si concentra quindi su una persuasione che potremmo definire orizzontale, cioè rivolta ad un uditorio libero di scegliere, senza alcun artificio autoritativo che invece sarà alla base assiomatica del pensiero medievale. Radica in queste affermazioni, infatti, la convinzione che la persuasione sia figlia dei mezzi della retorica e non di una gerarchia intrinseca agli assunti (come accadrà per secoli).

La persuasione si caratterizza quindi con quell'elemento di libertà che risiede nell'uditore, arbitro di decidere ciò che è vero da ciò che è falso, se adeguatamente informato e convinto. Siamo quindi, secondo Aristotele, di fronte a una facoltà umana che si può studiare anche in modo tecnico, per comprenderne le modalità di funzionamento, ponendo al centro dell'attenzione ogni strumento che porti ad una inferenza logica. L'uso buono della retorica, come accade per la spada o la ricchezza, non dipende quindi da essa stessa, ma dall'intenzione di chi la usa. E per convincere occorrono testimonianze, metafore, paradigmi, esempi, richiami impliciti e tanti altri argomenti, tutti da analizzare.

Descrizione del lavoro.

Questo lavoro si prefigge di indagare i contenuti storici dei tre libri che compongono la *Retorica* di Aristotele. Come è stato giustamente sottolineato a più riprese⁷ il rapporto fra lo Stagirita e la storia è un campo di ricerca assolutamente proficuo, che ha ricevuto negli ultimi dieci anni un'attenzione particolare da parte degli storici. Non stiamo parlando di quanto Aristotele dice direttamente della storia⁸, a partire dal famoso passo della *Poetica* (9), ma dell'uso che fa, ai fini argomentativi, di vari episodi storicamente rilevanti. Se infatti il giudizio negativo rispetto all'Aristotele 'storico', che discende dagli studi di Wilamowitz, ha influenzato ampiamente la storiografia del XX secolo, da qualche anno è in corso un lavoro puntuale di riscoperta di quanto di storicamente interessante è contenuto nell'opera dello Stagirita. Spesso infatti il filosofo fa riferimento ad opere andate perdute, nel *mare magnum* della storiografia del IV secolo, o alla storia contemporanea, alle conoscenze dirette non solo dei discepoli che animavano l'Accademia, Greci delle origini più diverse, ma anche a quello culturale ateniese in senso esteso e generale.

La retorica è intrinsecamente connessa alla storia politica della città, alle sue leggi, alle sue costituzioni e la necessità di persuadere, vera finalità della *Retorica* aristotelica, si nutre proprio di tutto ciò. Questo *corpus* di dati⁹ è oggetto quindi meritevole di una grande attenzione, tesa a

⁷ Ad esempio, [AMBAGLIO 2010](#), [BERTELLI 2007](#), [MOGGI 2010](#), [MOGGI 2013](#) e [ZIZZA 2012](#).

⁸ [POLITO 2014](#) sottolinea come "L'Aristotele della Politica ... riduce il dato storico a quella forma, scarna e atemporale, richiesta dalla sua funzione di exemplum nell'argomentazione. Anche se non fa ... usa la storia".

⁹ Vedi anche [TOYE 1999](#).

metterlo 'in sicurezza' ed a enuclearne quanto di rilevante è contenuto "attraverso" l'opera di Aristotele. Con risultati molto importanti sotto il profilo storiografico.

Quanto viene utilizzato in varia forma nei suoi testi (esempio, paradigma, citazione) può restituirci notazioni storiche, divenendo oggetto di una serie di studi specifici con una metodologia che ultimamente sta interessando in particolare un'opera per certi aspetti molto simile, la *Politica*. Fra tutti gli scritti di Aristotele, la *Retorica* è particolarmente interessante sotto questo profilo, proprio per i suoi contenuti politici e letterari. Essa infatti, nel suo ricostruire la tecnica retorica, è ricca di esempi e di notazioni che al momento non hanno ricevuto adeguata attenzione da parte degli studiosi di storia. Le traduzioni e i relativi commenti nelle principali lingue europee, oltre ai lavori di approfondimento sul testo di altro genere, non ci consentono infatti di essere soddisfatti sotto questo specifico punto di vista. L'opera va quindi indagata in modo nuovo e diverso, per solleccitarla adeguatamente, per verificare quanto il testo possa restituirci nelle sue molte notazioni e aiutarci a ricostruire, oltre ai singoli episodi storici, un ulteriore tassello del rapporto fra Aristotele e la storia.

L'obiettivo è di arrivare a una definizione del materiale documentario sedimentato nel testo per fare tesoro di quanto la *Retorica* ha portato con sé di storico nel corso dei secoli, anche rispetto alla diversa tipologia delle fonti (epigrafiche, letterarie o direttamente storiografiche).

Il metodo.

Questo progetto si propone di raccogliere le notazioni storiche contenute nella *Retorica*, seguendo il modello che ha ispirato tutta l'opera dei *Die Fragmente der griechischen Historiker* di Felix Jacoby (Berlin-Leiden 1923 – 1958), partendo dalla consapevolezza che le citazioni utilizzate da Aristotele possono considerarsi dei veri e propri 'frammenti' di questo mosaico storico.

Ogni singolo frammento che risponde alle caratteristiche di riferimento storico verrà presentato seguendo uno schema che ne metta in risalto principalmente il testo, strutturando un lemma contenente una bibliografia esaustiva dell'argomento, un apparato critico, oltre alla traduzione ed al commento. Proprio nella costruzione di quest'ultimo occorrerà esaminare a fondo tutti i contenuti politici, istituzionali, culturali, religiosi, sociali offerti dalla *Retorica*.

Sarà rivelante indagare l'uso che Aristotele fa di queste notazioni storiche e del loro contenuto. Di come, insomma, lo Stagirita piega la storia ai fini dell'argomentazione della sua opera filosofica.

Da questo rapporto fra realtà, come trasmessaci dalle nostre conoscenze storiche, ed uso che ne viene fatto, potranno infatti uscire ulteriori suggestioni rispetto alle posizioni ideologiche e politiche dello Stagirita.

Gli obiettivi.

Il lavoro si propone di:

- individuare, raccogliere, classificare, tradurre e commentare adeguatamente le notizie storiche utilizzate come esemplificazioni per sostenere le argomentazioni di carattere teorico-filosofico nella *Retorica*;
- definire, da una parte, il ruolo svolto dalle fonti storiografiche e dagli altri tipi di fonti e, dall'altra, i criteri, le modalità che ne hanno regolato la utilizzazione;
- definire il ruolo svolto dalle fonti storiografiche e dagli altri tipi di fonti e dall'altra i criteri e le modalità che ne hanno ispirato e regolato l'utilizzazione;
- valutare la portata e l'incidenza del materiale storico-documentario nella *Retorica*;
- valutare la qualità delle notizie di carattere storico, ponderandone non solo l'attendibilità e la autenticità, ma anche il livello di distorsione rispetto alla tradizione, laddove individuabile e confrontabile;
- analizzare il ruolo che gli eventi storici, o le tradizioni ad essi relative, hanno nella elaborazione del pensiero politico di Aristotele.

Perché un commento storico?

Nel corso della *Conversazione sulla storia* con Umberto Laffi, nella seconda parte, Emilio Gabba premette al ricordo della sua attività di ricerca questa frase dei *Ricordi* (143) di Francesco Guicciardini:

“Parmi che tutti gli storici abbino, non eccettuando alcuno, errato in questo: che hanno lasciato di scrivere molte cose che a tempo loro erano note, presupponendole come note”.

Questo accade, come sottolinea anche Aristotele, proprio perché γινώσκουσι γὰρ πάντες (Rhet., 1357a, 21). È proprio nella *Retorica* che il tema del “sapere tacito” viene infatti descritto come ovvio rispetto ad un uditorio che ha una comune base culturale: “... ad esempio, per dimostrare che Dorieo ha vinto una gara che comporta la corona come premio è sufficiente dire che ha vinto i giochi di Olimpia, e non c'è bisogno di aggiungere che il premio a Olimpia è una corona, in quanto tutti lo sanno”. γινώσκουσι γὰρ πάντες, al tempo. Oggi invece non è più così.

Il ‘sapere tacito’ in essa contenuto è, infatti, intrinsecamente legato all'appartenenza alla democrazia ateniese del IV secolo, alla città, ai discorsi che si pronunciano nelle sue piazze e nei suoi tribunali. È qui invocata e sollecitata una comunità specifica, più larga degli uditori tradizionali dell'Accademia, che coglie gli esempi e rielabora situazioni vissute direttamente o apprese per racconto.

La prima risposta al quesito è quindi la più ovvia: al momento, pur esistendo una letteratura secondaria sterminata su questa opera aristotelica, nessuno dei commentari e delle edizioni nelle maggiori lingue europee consente di avere una visione soddisfacente del testo sotto il profilo dei suoi innumerevoli riferimenti storici. Se la “ricostruzione di contesti quotidiani

perduti” è quindi il vero strumento che consente al racconto di farsi storia e non solo retorica o suggestione, questo è il percorso che avrebbe un senso intraprendere.

Derrida sosteneva che “il n’y a pas de hors-texte”¹⁰. Carlo Ginzburg lo ha chiosato dicendo che “ciò che è fuori del testo, è anche dentro il testo, si annida tra le sue pieghe” ed il mestiere dello storico è quello di “scoprirlo e farlo parlare”¹¹. E sotto il profilo storico anche la *Retorica* di Aristotele ha molto da dire.

La struttura di questa tesi.

Il cuore di questo lavoro è la catalogazione estensiva dell’uso di esempi che Aristotele fa nel corso della *Retorica* (**Appendice**). Una serie di essi, i più significativi, ed anche i più comprensibili e contestualizzabili, sono stati analizzati nel corso di 69 schede (**Schede**). L’attenzione specifica è rivolta ai contesti culturali in cui questi esempi sono maturati e quanto essi possano restituirci rispetto alla storia *tout court*, e alla storia delle idee e culturale nello specifico, del IV secolo a. C. greco. La catalogazione e l’analisi di queste schede ha portato ad alcune considerazioni finali che cercano di evidenziare il contributo originale che un lavoro di questo genere può apportare agli studi esistenti (**Conclusioni**). Il fatto che poi questa ricerca sia fatta su un testo di Aristotele ha imposto alcuni capitoli iniziali che tentano di mettere in fila alcune premesse. Innanzitutto, l’attenzione alla retorica come disciplina non di secondo piano nella vita pubblica della Grecia del V e del IV secolo (**La retorica, disciplina di confine**), sottolineandone gli ambiti che essa andava ad investire. Se la retorica spiega come argomentare per persuadere, l’uso degli esempi storici al suo interno apre la porta ad un doppio approfondimento: cosa sia un esempio per Aristotele, all’interno di un sistema di sapere complesso e articolato, e quale sia il suo valore all’interno dell’argomentazione (**Sistemi di sapere nell’economia argomentativa di Aristotele**). Questa attenzione a comprendere cosa sia per Aristotele un esempio, è stato esteso a tutti gli elementi che costituiscono un evento storico, fra cui il tempo, l’essere un fatto accaduto e l’aver particolari caratteristiche gnoseologiche. Tutti questi elementi sono indagati con il fine di capire se quanto riportato possa ottenere lo statuto di fonte in uno studio storico. Infine, si è enfatizzato come anche la *Retorica* sia importante per cercare di ricostruire il rapporto fra il filosofo e la storia, spesso liquidato limitandosi alle poche affermazioni in merito contenute nella *Poetica* (**Aristotele e la storia**).

¹⁰ DERRIDA 1967, p. 227.

¹¹ GINZBURG 2000, p. 46.

La retorica, una disciplina di confine

Parlare per persuadere, disciplina democratica.

Un libro, pubblicato per la prima volta nel 2016, scritto da Mark Thompson, Ceo del New York Times e ex amministratore delegato della BBC, vede unito a un titolo significativo *La fine del dibattito pubblico*, un sottotitolo esplicativo e abbastanza *tranchant* sulla questione: *Come la retorica sta distruggendo la lingua della democrazia*¹.

Il testo si concentra innanzitutto sul linguaggio dei populismi, che stanno pervadendo il mondo occidentale e ne minano le fondamenta democratiche; alcune considerazioni sulla negatività di questa retorica, e sulla sua potenziale pericolosità, possono essere perfettamente collocate, in un'ottica storica, all'interno di una fase di quell'eterno pendolo che oscilla fra il rifiuto e la valorizzazione dello strumento della parola nel dibattito democratico.

“La retorica è un fenomeno comune in tutte le società, ma più una società è aperta, più il suo ruolo diventa cruciale. È impossibile immaginare una democrazia priva di dibattito pubblico e quindi di competizione nella padronanza della persuasione pubblica. Puoi accettare ciò che ho appena detto e ancora ritenere che la retorica non sia importante, che conti solo la sostanza di quanto si discute, prove, tesi, idee politiche, valori morali e culturali. Ma in realtà, soprattutto nelle democrazie, la sostanza e l'articolazione della politica sono sempre intrecciate, e affermare il contrario è di per sé una classica mossa del gioco retorico”².

Ancora oggi quindi il significato di retorica, parimenti a quello indagato da Aristotele, è legato alla ricerca di un discorso persuasivo: questo fatto non mette però il concetto al riparo dall'assunzione di altre accezioni dispregiative, che nel corso dei secoli si sono sedimentate. In molti casi, infatti, retorica è intesa come generazione di discorsi deboli, strumentali e lontani dalla verità: in politica poi, essa viene posta in contrapposizione con il pragmatismo: il modo di dire che meglio descrive questo sentimento è “fatti, non parole”. Questa idea, che non pone la deliberazione a valle di una consapevole scelta, avvenuta tramite la ponderazione delle varie opzioni e una conseguente discussione in merito, non pare però appartenere alla cultura ateniese, come rimarca lo stesso Tucidide (II, 40, 2)³, facendolo affermare a Pericle:

“In ogni cittadino non si distingue la cura degli affari politici da quella dei domestici e privati problemi, ed è viva in tutti la capacità di adempiere egregiamente agli incarichi pubblici, qualunque sia per

¹ In realtà il titolo originale è *Enough Said: What's gone wrong with the language of politics?*

² THOMPSON 2017, posizioni nel Kindle 480-485.

³ HORNBLLOWER 1991, p. 305-306.

natura la consueta mansione. Poiché unici al mondo non valutiamo tranquillo un individuo in quanto si astiene da quelle attività, ma superfluo. Siamo noi stessi a prendere direttamente le decisioni o almeno a ragionare come si conviene sulle circostanze politiche: non riteniamo nocivo il discutere all'agire, ma il non rendere alla luce, attraverso il dibattito, tutti i particolari possibili di un'operazione, prima di intraprenderla (καὶ οἱ αὐτοὶ ἦτοι κρίνομέν γε ἢ ἐνθυμούμεθα ὀρθῶς τὰ πράγματα, οὐ τοὺς λόγους τοῖς ἔργοις βλάβην ἡγούμενοι, ἀλλὰ μὴ προδιδαχθῆναι μᾶλλον λόγῳ πρότερον ἢ ἐπὶ ᾧ δεῖ ἔργῳ ἐλθεῖν.).

Il discorso, e la persuasione che porta con sé, precede quindi l'azione e viene vissuto come un tratto distintivo della civiltà ateniese, al contrario di quello che accade per gli Spartani.

“Dire prima di fare e riflettere prima di agire: questa caratteristica di Atene vale in un certo senso per lo stesso Pericle che, implicitamente, con la scusa di celebrare la città, tesse l'elogio di se stesso”⁴.

Esiste però anche la possibilità, minando alla radice questa prima fase del processo decisionale, di mandare in crisi l'uditorio e farlo decidere su presupposti fallaci. A difesa delle possibili menzogne di un oratore, fatto contro il quale oggi sono nati diversi strumenti di controllo⁵, al tempo di Aristotele esistevano solo una preghiera e una maledizione⁶. Ma il mentire, camuffandolo come l'unica forma di verità possibile e semplificando la realtà agli estremi, era un artificio del politico in uso anche nel tempo antico, qualcosa di utile per distrarre dalla verità: il suo effetto, ancora oggi, è la capacità di assopire in chi ascolta ogni facoltà di discernimento.

Sottolinea Thompson,

“ovviamente non dovremmo confondere l'antiretorico “dire le cose come stanno” con il dire realmente la verità. Uno dei vantaggi di questo modo di porsi è che l'ascoltatore, una volta convinto che non stai cercando di fregarlo alla maniera classica dei politici normali, può

⁴ AZOULAY 2017, p. 45.

⁵ Non sempre stringenti, come il cosiddetto *fact checking* anglosassone.

⁶ AGAMBEN 2014, posizioni nel Kindle 523-531: “Di qui l'importanza, nel giuramento, della maledizione (ara, imprecatio), che ne accompagna costitutivamente la pronuncia. Già Plutarco, in quella fonte preziosa per la conoscenza delle antichità latine che sono le *Quaestiones romanae*, ci informa che “tutti i giuramenti si concludono con una maledizione dello spergiuro” (eis kataran teleutai tēs epiorkias, 44). Gli studiosi tendono, anzi, a considerare la maledizione come l'essenza stessa del giuramento e a definire, perciò, il giuramento come una maledizione condizionale: “La maledizione appare come la parte essenziale nel giuramento e i giuramenti di imprecazione, poiché in essi questo aspetto essenziale del giuramento si mostrava nel modo più puro e più forte, valevano per questo come i più potenti. La maledizione è l'essenziale e l'originario” (Hirzel, pp. 138-139); “giurare equivale innanzitutto a maledire, a maledirsi nel caso che si dica il falso o non si mantenga ciò che si è promesso (Schradler, in Hirzel, p. 141)”.

disattivare le facoltà critiche che di solito applica ai discorsi politici e perdonarti qualsiasi esagerazione, contraddizione o frase offensiva”⁷.

Nel momento in cui compone il suo trattato, Aristotele si trova già di fronte a questi problemi: egli vuole indagare il discorso persuasivo ridandogli dignità, visto che anche ai suoi tempi gli oratori non si occupano, seguendo la critica di Platone (*Gorgia*, 466b), del bene di ascolta, ma solo di blandire l’uditorio; è ciò che li rende simili ai tiranni⁸.

Lo Stagirita studia quindi (1358a, 36 ss) il discorso e lo fa in tre ambiti precisi: il consesso in cui si loda una persona, sia in occasione di un funerale, di una vittoria o altro (ἐπιδεικτικόν); l’assemblea, luogo democratico per eccellenza, in cui si devono persuadere le persone a prendere delle decisioni per il futuro della collettività (συμβουλευτικόν); il tribunale, nel quale si giocano i destini dei singoli, che siano colpevoli o meno, ma che sono comunque liberi - se viene data la possibilità di convincere i giudici -, di difendersi di fronte a un verdetto che non è segnato in partenza (δικανικόν). Nei tre campi di applicazione previsti da Aristotele, la retorica incide per almeno due di essi su una *res dubia*, una materia incerta e problematica. Gli esiti della persuasione portano quindi lo scenario a cambiare, a seguire una determinata linea politica: così può accadere in assemblea, e così accade nei tribunali, in cui il discorso è ancora più incisivo ai fini del risultato.

Di diverso genere è, infine, il discorso epidittico, perché si occupa di opinioni generalmente condivise in partenza, per cui di *res certae*; il suo ruolo è quindi quello di aumentare o abbassare l’intensità dei concetti già condivisi, temi su cui l’uditorio è già convinto *a priori*. Aristotele si trova quindi a dover specificare cosa egli intende per retorica, visto che i sofisti, prima di lui, ne hanno fatto un uso tale da svilirla⁹, rendendola strumento meramente tattico e privo di nuclei fondanti¹⁰. Anche se la polemica antisofistica, che tanto aveva interessato Platone, e Socrate prima di lui, non è il centro degli interessi di Aristotele in quest’opera¹¹, appare necessario per il filosofo il tentativo di affrontare il tema in modo libero da pregiudizi e da contingenze storiche, in un modo che alcuni hanno definito manualistico. Egli cerca, infatti, di ragionare sulle potenzialità che possiede questa arte, la quale non ha un oggetto preciso, ma si fa mezzo per ottenere un fine il quale, ovviamente, può essere pessimo o ottimo.

Retorica e vita politica, nello specifico quella democratica, restano i due mondi fondamentali intorno ai quali, dai tempi di Aristotele fino ad oggi, si è ragionato ai fini di comprendere la relazione fra parola e convincimento, per sfruttarla al meglio. Certo, non sono i trucchi verbali, l’eloquio suadente, il “parlare ornato”, la capacità di imbonire chi ascolta ciò che interessa Aristotele e quanti si sono avvicinati a questo strumento spinti da buoni propositi. Ma è innegabile che, al giorno d’oggi, il pendolo si stia rispostando, per l’ennesima volta in questo suo moto incessante, verso un approccio all’oratoria politica intesa in chiave negativa, cioè quella

⁷ THOMPSON 2017, posizioni nel Kindle 492-495.

⁸ Sul rapporto fra i diversi approcci di Aristotele e Platone vedi POSTER 1997.

⁹ Sul rapporto fra Aristotele e la sofistica, vedi JACOB 1996.

¹⁰ “Quei concetti fondamentali che ricorrono in vari punti dello sviluppo di una disciplina e hanno perciò valore strutturante e generativo di conoscenze”.

¹¹ Sono altri, tipo nelle *Confutazioni Sofistiche* o nei *Topici*, i passi in cui si applica a questo compito.

che è definibile attraverso la locuzione “vuota retorica”. L’elemento di persuasività contenuto nella parola, la capacità di usarla per ottenere un fine, sono elementi considerati a lungo dalla cultura dominante pericolosi¹², dal momento che contengono inevitabilmente un elemento di manipolazione che consegna, a chi è capace di usare il mezzo, un potere talora superiore a quello della forza fisica.

Non è un caso che la trasformazione da regimi democratici alle dittature, che ha segnato la storia del Novecento, ha visto come principale strumento di creazione del consenso proprio la retorica, cioè l’uso del discorso. E che questo venne fatto proprio a partire dalla manipolazione delle passioni ai fini della costruzione del consenso politico, proprio come per primo se ne interessò Aristotele stesso¹³. Una volta avvenuto il passaggio da regime pluralista alla dittatura, la retorica si trasforma in propaganda, e la persuasione non è più uno strumento di libertà ma di costrizione¹⁴.

Useremo, per allargare un poco la visuale rispetto a questo passaggio, l’esempio della retorica nazista, anche se altre temperie politiche, nel passato come nell’attualità, sarebbero parimenti calzanti per approfondire il concetto¹⁵. La retorica antisemita, somministrata per anni al popolo tedesco (e non solo), è stata alla base culturale dell’accettazione diffusa di tutta la gamma di nefandezze - dall’isolamento, alla segregazione, allo sterminio -, commesse a scapito di alcuni esseri umani, colpevoli unicamente di essere di religione differente dalla maggioranza della popolazione.

L’esempio nazista, nei suoi tredici anni di governo, e soprattutto nei lunghi periodi preparatori, resta un caso limite dell’uso della retorica ai fini della creazione di un sentire comune. Ciò era ampiamente teorizzato e praticato da quello che fu l’ideologo di questa politica del regime nazista, Joseph Goebbels, il quale, da ministro della propaganda, agì innanzitutto con l’intento di una “normalizzazione della sfera pubblica”¹⁶, attraverso una retorica nutrita di discorsi, ma anche di manifesti, striscioni, bacheche nelle quali erano affissi i poster con slogan che venivano rinnovati ogni settimana. Attraverso questi strumenti, i più potenti dei quali erano la radio, il teatro e il cinema, ci si applicò alla “degiudeizzazione della vita culturale” come prodromo della completa epurazione degli ebrei. Non erano quindi solo i discorsi politici, del leader e degli altri politici, a alimentare la paura dei tedeschi, ma tutto un sistema di messaggi capillare, unito ad una significativa capacità organizzativa di eventi pubblici¹⁷, con la caratteristica comune di basarsi sull’uso della parola. La capacità retorica del regime era quindi pervasiva e attenta

¹² L’esempio maggiore è la cultura dei teologi cristiani delle origini. FLORESCU 1971, p. 59 ss.

¹³ Esempio, fra tante altre passioni, l’uso del φόβος. Vedi a proposito CENTRONE 2015, p. 168, il quale sottolinea come “la presenza di una componente cognitiva non esime dal considerare il *pathos*, specialmente in un contesto retorico, un fenomeno reattivo, talvolta irrazionale”.

¹⁴ Come nota Hannah Arendt, questo è sintetizzabile con il fatto che Trockij, “il massimo oratore della rivoluzione d’ottobre”, viene sconfitto e soppiantato da Stalin. ARENDT 2009, p. 499.

¹⁵ A partire da quelle messe in atto dai terroristi del Daesh.

¹⁶ LONGERICH 2015, p. 260.

¹⁷ WELCH 2002, p. 14. “Until this time National Socialist propaganda had been characterised by the comparatively skilful use of rhetoric and by controlled manipulation of meetings, which depended for its success on the organisational skills of local Party cells to stage its own meetings and disrupt those of its political opponents”.

proprio a toccare le corde dell'uditorio con messaggi che sollecitassero le paure, al fine di persuadere i cittadini che gli ebrei erano un problema reale per la loro sopravvivenza.

Per contro, la capacità di "affermare liberamente con la parola" è tipica di quelle società in cui, anche se può apparire tautologico affermarlo, è consentito farlo. Esistono infatti due modalità sociali: la prima prevede la possibilità di agire senza mediazioni discorsive, la seconda introduce la possibilità di indurre l'altro ad agire per via di persuasione. Sono due modi che possono apparire contraddittori, ma che in realtà sono alternativi. Volta per volta, questi sistemi prevalgono laddove le circostanze lo permettono. I sistemi sociali basati su rapporti di subordinazione escludono generalmente forme di persuasione, ma agiscono tramite la mera imposizione della forza; in altre società, basate su relazioni gerarchicamente meno rigide, la persuasione ad operare, basata sulla capacità di mostrare pregi e difetti del risultato atteso, facilitano l'evoluzione dell'assetto sociale. In questo senso, laddove vi è più democrazia, forse sarebbe corretto dire anche una minor gerarchizzazione delle relazioni politiche, la retorica ha un'importanza particolare e centrale.

I cambiamenti di significato del termine nella storia.

Occorre, quindi, affrontare alcune considerazioni sul perché il termine retorica, nel corso della sua storia culturale, abbia subito evoluzioni significative, per cui ci concentreremo nel sottolineare le distanze fra l'idea antica della disciplina, a partire proprio da Aristotele, e l'accezione che ha preso in tempi recenti.

Oggi infatti siamo portati a non cogliere la retorica come appartenente alla sfera filosofica, ma, influenzati da secoli di riflessione sul tema, tendiamo a sovrapporre al concetto antico, la connotazione moderna. Per Aristotele retorica non è una forma di eloquenza ma ha dignità filosofica¹⁸: non è presente in lui alcuna 'letteralizzazione' dello strumento, la quale avverrà solo successivamente con le scuole medievali e la creazione delle cosiddette *artes dictandi*¹⁹. A quel passaggio storico è necessario far risalire la definitiva separazione fra la dimensione persuasiva e quella argomentativa, e la trasformazione finale della retorica in *ars bene dicendi*. Questa concezione dell'oratoria si concentra sul cosiddetto "parlare ornato", qualcosa che assimila l'eloquenza alla cosiddetta prosa d'arte²⁰: le strategie di ordine stilistico finiscono per assumere un ruolo centrale e la retorica diventa una disciplina complementare alla grammatica, una successione di precetti volti soprattutto ad indicare *come* esprimere determinate cose, soprattutto nella lingua scritta. Si compie così uno svuotamento concettuale della retorica, per enfatizzarne la caratteristica qualitativa rispetto alla forma del discorso.

Per la tradizione greca, come per quella latina, retorica è qualcosa di ben diverso, un modo per conoscere e per indirizzare verso ciò che si ritiene verosimile. Fin da Gorgia e Empedocle, il potere magico della parola è qualcosa che colpisce i filosofi: in questo contesto la retorica ha

¹⁸ GARVER 1986, p. 1: "like the *Organon* and the *History of Animals*, the *Rhetoric* will be of philosophic interest without itself being scientific knowledge by Aristotle's standards".

¹⁹ KENNEDY 1994, p. 281

²⁰ VIKERS 1994, p. 299.

una potenza particolare e viene intesa in contrapposizione, potremmo dire aristotelicamente come *antistrofe*, della logica. Essa domina però campi diversi, tipo quelli del verosimile e non del vero, e li pratica con strumenti molto simili e parimenti validi, non il sillogismo ma gli entimemi.

La contrapposizione fra retorica e logica permea la cultura greca: da una parte la dimostrazione logica tende a portare a conclusioni vere, perché “necessarie e inconfutabili”, che producono un’evidenza necessaria che non ammette differenziazione in base all’opinione. Dall’altra parte, la retorica domina il verosimile, e, attraverso le sue argomentazioni, fa giungere a conclusioni non vere ma probabili: ma non per questo è meno rigorosa.

“In uno dei miti delle sue origini, la retorica è una tecnica artificiale con cui ci si appropria delle virtù di un’eloquenza spontanea, ma elitaria, naturale ma non donata, frutto anzi dell’inventiva di pochi e non di per sé prerogativa originaria, connaturata all’uso della parola”²¹.

È una tecnica, quindi, che consente a tutti di prendere possesso di qualità civili fondamentali, e, codificando le forme dell’eloquenza naturale, rende accessibile anche a chi non ne è dotato per propria natura, questa virtù che per alcuni, per contro, è innata.

Non sarebbe quindi un ‘condimento’ del discorso, ma un vero proprio piatto principale:

“si oppone alla necessità e all’evidenza, perché non si delibera dove la soluzione è necessaria, né s’argomenta contro l’evidenza. Il campo dell’argomentazione è quello del verosimile, del probabile, nella misura in cui quest’ultimo sfugge alle certezze del calcolo”²².

Uno degli strumenti attraverso i quali la retorica agisce per mutare il corso delle opinioni è, infine, quello del *paradeigma*, il caso particolare dal quale si inferisce, per via induttiva, una legge universale valida in tutte le circostanze analoghe.

“Esso si presenta di solito come il racconto (o la menzione) di un evento storico, ma anche un episodio tratto dal mito o dalla letteratura può essere adatto allo scopo, purché lo si possa considerare, per l’appunto, esemplare”²³.

Ovviamente questa visione è basata sul presupporre che il reale sia scandito regolarmente da una serie di episodi simili.

“La forza persuasiva dell’*exemplum*, la più rilevante tra le sue funzioni argomentative, risiede nella sua capacità di trasformare il tempo lineare e aperto del presente-futuro in un tempo circolare. Attraverso il confronto con il passato, decidere quale comportamento adottare nel presente diventa più facile, la decisione si spoglia dei margini di

²¹ ELLERO 2017, p. 17.

²² PERELMAN – OLBRECHTS-TYTECA, p. 3.

²³ ELLERO 2017, p. 39.

rischio dovuti all'incertezza del futuro perché, se noi oggi ci comportiamo come, in situazione analoga, si comportò in passato Socrate..., allora il nostro destino futuro sarà analogo al destino di quel personaggio esemplare, un destino che conosciamo, perché già dato, già concluso"²⁴.

Ed è proprio Aristotele il primo ad indicare, come vedremo più avanti, questo ruolo fondamentale, insieme all'entimema, il cosiddetto sillogismo retorico, proprio dell'esempio, a partire da quello storicamente fondato²⁵.

Aristotele, la vita in funzione dell'opera.

Appare fondamentale, al fine di contestualizzare gli episodi storici all'interno di un'opera come la *Retorica*, cercare innanzitutto di fissare cronologicamente gli elementi della vita del filosofo considerati certi, in modo pressoché unanime, dagli studiosi. Questo perché la tipologia di trattato, rivolto a un pubblico di utilizzatori finali fatto di avvocati, politici e oratori in generale, è quello forse più legato alla contingenza del periodo storico in cui l'autore vive. Per quanto il compito che il filosofo si prefigge di svolgere sia quello di concatenare una speculazione generale e non meramente strumentale, poche opere quanto la *Retorica* risultano legate ad alcuni tratti salienti del periodo turbolento in cui Aristotele vive, cioè quelli di una democrazia che sta vedendo venir meno la propria sovranità e quel modello che ha retto fin dai tempi antichi sempre più in pericolo di estinzione.

È necessario quindi delimitare il campo di esistenza della vita del filosofo, affinché si possa distinguere la vita da lui vissuta, dalla nascita alla morte, e la vita teoreticamente attiva, ciò che la precede (e quindi è per lui il passato), e ciò che egli non può cronologicamente aver visto, perché accaduto dopo la sua morte.

Questo tentativo di circoscrivere anche ciò che egli non può aver direttamente conosciuto, è legato al fatto che la *Retorica*, come le altre opere del filosofo, ha subito manipolazioni successive ed è immaginabile che il testo finale, quello che ci è stato tradito, in modo sostanzialmente omogeneo, sia stato, anche marginalmente, interpolato e risistemato.

Rispetto all'amore dei commentatori antichi – ma anche moderni - di 'risistemare' l'opera di un filosofo, Aristotele è sicuramente uno fra gli autori che ha subito in modo significativo questo genere di attenzione postuma; ciò è accaduto anche per il tipo di scritti da lui prodotti, che si prestavano a un riordino ragionato del suo pensiero, nel tentativo di dare una unitarietà

²⁴ ELLERO 2017, p. 42.

²⁵ HAUSER 1968.

concettuale, tesa a dimostrare “un’evoluzione spirituale”²⁶, quasi a prescindere dalla genesi e dal cambiamento di visione che intercorre nella vita di ogni pensatore²⁷.

Di Aristotele sappiamo che, rispetto alle vicende della sua vita, la fonte antica principale e ritenuta più credibile è il suo testamento, come ci è stato riportato da Diogene Laerzio nel V libro della sua opera, dedicato appunto alla vita dello Stagirita (V, 12-16). La critica è stata unanime, nel tempo, a non mettere in discussione questo documento²⁸: si tratterebbe di un testo ripreso da un autografo che racconta le relazioni, i possedimenti e i legami geografici del filosofo e della sua discendenza.

Esistono poi una serie di altre testimonianze testuali, le cosiddette biografie di Aristotele, che è utile elencare per averne un quadro completo, a partire da quella di **Diogene Laerzio**, che data fra il II e il III secolo dopo Cristo, quindi fra i cinquecento e i seicento anni dopo la morte del filosofo. Questa *Vita* avrebbe comunque come fonte una biografia andata perduta del III secolo a. C., per cui abbastanza vicina all’autore, opera, secondo alcuni di Ermippo, che fu bibliotecario ad Alessandria, oppure, secondo un’altra versione, di Aristone di Ceo, che guidò la scuola peripatetica dopo Licone.

Una seconda biografia è attribuita a Esichio, milesio di nascita, grammatico alessandrino che visse a cavallo fra il V e VI secolo dell’era volgare ed è contenuta nella sua opera *Onomatologos*, una raccolta di notizie biografiche su autori pagani, elencati in ordine cronologico e per genere, che prese il nome anche di Περὶ τῶν ἐν παιδείᾳ λαμπρῶν σοφῶν. Questa vita fu tradotta solo nel 1663 da Gilles Ménage, erudito francese dai molteplici interessi, ed è conosciuta come **Vita Menagiana**.

Esiste poi una famiglia di vite, che fanno riferimento ad un unico ceppo: fra di esse tre biografie del V secolo che hanno un interesse particolare; di queste due sono scritte direttamente in greco - la cosiddetta **Vita Marciana** e la **Vita Vulgata** -, a cui si aggiunge un testo in latino, evidentemente traduzione di un originale greco, detto appunto **Vita Latina**; a queste vanno infine legate due in siriano dello stesso periodo e ben quattro biografie arabe del IX secolo dopo Cristo. Questo “pacchetto” di nove opere è tutto debitore – “per comune ammissione”²⁹ - ad un’unica fonte, una biografia perduta, composta per mano di un Tolomeo, detto dagli arabi *el Garib* (lo sconosciuto), probabilmente identificabile con un filosofo neoplatonico del IV secolo d. C., e quindi non certo prossimo alla vita dell’autore.

Tutta questa serie di opere vanno, comunque, maneggiate con grande cura, dal momento che appartengono in modo abbastanza acritico a due filoni, quello laudatorio, teso ad esaltare la figura del filosofo, e quello denigratorio di matrice neoplatonica, impostato essenzialmente nel relativizzarne i meriti, spesso a favore delle tesi del maestro Platone. Queste insidie biografiche

²⁶ NATALI 1991, p. 8.

²⁷ ADEMOLLO - VEGETTI 2016, *posizione nel Kindle 37-40*: “sarebbe far torto ad Aristotele se si esponesse il suo pensiero cercando di appianare, normalizzare, appunto “sistemare” le sue asperità concettuali e i suoi punti critici”, cosa che per altro i commentatori successivi tentarono incessantemente di fare.

²⁸ NATALI 1991B, p. 14 ss.

²⁹ BERTI 1997, p. 59.

hanno portato i commentatori successivi a concentrarsi molto di più sugli scritti del filosofo, costruendo una biografia fatta attraverso l'opera, più che attraverso gli avvenimenti della sua vita.

Un dato preliminare e ineludibile della biografia aristotelica, che va tenuto come linea guida nell'interpretazione di tutti gli episodi della sua vita, è che egli non era un cittadino ateniese; era infatti un meteco, e come tale non ha potuto - alcuni dicono non ha nemmeno voluto³⁰ -, svolgere una funzione pubblica all'interno di quella democrazia cittadina che però tanto studiò e tanto contribuì a far conoscere ai posteri. Come tale,

“doveva pagare una tassa allo stato, mentre i cittadini erano esentati da tasse, procurarsi un *prostates*, un cittadino ateniese che ne fosse il patrono legale, doveva iscriversi come domiciliato in un demo attico (non sappiamo quale), doveva servire, in caso di bisogno, come soldato nell'esercito o nella flotta, non poteva prendere parte alcuna alla vita politica della città, né rivestire magistrature, non poteva possedere beni immobili in Attica; e quest'ultimo punto, ..., avrà un certo rapporto con il problema della fondazione della scuola peripatetica”³¹.

Egli non fu, quindi, uomo politico in nessuna forma, e di lui conosciamo essenzialmente tre aspetti della vita, quello di studente dell'Accademia platonica, gli anni dell'apprendistato e della formazione; quello dei viaggi al nord, dove ha rafforzato l'immagine di studioso a tutto tondo, senza particolari confini gnoseologici; quella di fondatore del Liceo e di insegnante, sistematico e complesso, che tanto influenzò la cultura del Medioevo successivo.

Venendo ai punti fermi della sua vita, accettiamo per certo che egli sia nato nel 384/3 a Stagira, città libera nei pressi della penisola Calcidica, da genitori greci. È proprio il testamento a indicarci come Aristotele possedesse ancora una casa paterna in questo luogo, al momento della sua morte. Figlio di Nicomaco, medico della corte macedone e precisamente di Aminta III, anche se questa è una versione riportata solo da alcuni biografhi, ebbe come madre Festide, una calcidese. Un'altra proprietà immobiliare ci testimonia questa appartenenza: proprio in Eubea egli possedeva la casa dove si rifugiò, appena prima di morire. Terza figura fondamentale nella vita del filosofo fu Prosseno di Atarneo, città costiera posizionata proprio di fronte alle coste di Lesbo, in Asia minore: quest'uomo fece da precettore ad Aristotele, probabilmente dopo la morte precoce del padre, e fu genitore di Nicanore, che Aristotele nomina nel suo testamento come suo erede, in segno di un rapporto familiare duraturo e solido.

Seconda data fondamentale di questa biografia è il 367/6, anno in cui il diciassettenne Aristotele arriva ad Atene per divenire scolaro dell'Accademia platonica; una permanenza all'interno di questa scuola di ben vent'anni che si interrompe nel 348/7, in coincidenza con la morte di Platone. Dai diciassette ai trentasette anni, quindi, lo Stagirita fece organicamente parte del

³⁰ Alcuni commentatori lo descrivono come uomo dedito alla vita privata, alla famiglia e alla contemplazione. È difficile stabilire quale sia la causa e quale l'effetto di tale comportamento, se una reale, pur credibile, propensione o un adattamento ad una necessità.

³¹ NATALI 1991, p. 25.

cenacolo platonico, nel quale si formò, insegnò, iniziò a costruire le sue tesi filosofiche in conseguenza, ma anche in contrasto, con il pensiero del maestro. Fra i suoi docenti, non solo Platone divenne una delle sue guide, ma anche altre figure di spicco della scuola come, ad esempio, il matematico e astronomo Eudosso di Cnido, che fu per Aristotele punto di riferimento culturale costante.

In questa fase, nel 362, quando aveva circa 25 anni, alla morte di Grillo, figlio dello storico Senofonte, sappiamo che Aristotele compose, in forma di dialogo, un testo che trattava di retorica e del quale possediamo solo pochissimi frammenti. Questo episodio è importante, ai nostri fini, per segnalare come l'attenzione al genere retorico sia uno dei primi passi culturali che Aristotele mosse all'interno dell'Accademia. Se pensiamo che il *Gorgia* platonico, il dialogo che si occupa appunto della retorica, venne scritto dal maestro in giovane età, probabilmente prima della nascita di Aristotele, possiamo solo immaginare l'interdipendenza concettuale fra le due opere. Che la retorica sia stata un interesse giovanile dello Stagirita, è attestato inoltre da alcune affermazioni, dal sapore esplicitamente anti-isocrateo, riportate dall'epicureo Filodemo di Gadara³². Del presunto conflitto con Isocrate, dell'opposizione alla sua scuola di retorica e del ruolo che Aristotele avrebbe avuto contro il più famoso oratore, morto 338, abbiamo alcune testimonianze testuali³³; anche se Aristotele³⁴, nella *Retorica*, non sembra avere un atteggiamento pregiudizialmente ostile nei confronti del retore attico³⁵.

“La rivalità tra la scuola di Isocrate e quella di Platone, attestata da più fonti, ed anche dallo scritto di Cefisodoro ..., può aver portato i membri dell'Accademia ad approfondire la natura della persuasione e a tenere conto di certe pretese teoriche di Isocrate; ma non ci pare di poter immaginare una rivalità tra Aristotele e Isocrate sul piano propriamente tecnico della formazione di oratori”³⁶.

Nel 348, il re di Macedonia Filippo II, con la conquista di Olinto, si era saldamente incuneato nella penisola calcidica, arrivando a pochi chilometri da Stagira: la vicinanza del sovrano macedone ai territori propriamente greci e le sue intenzioni, sempre più marcatamente rivolte in modo ostile verso Atene, fecero nascere nella città una forte reazione in chiave antimacedone, legata principalmente all'oratore Demostene.

Che sia stato questo rinnovato clima a spingere Aristotele a lasciare Atene, in difficoltà perché meteco proveniente proprio da terre di confine e comunque legato alla corona macedone, o sia stata la morte del maestro, e il successivo cambio di guida della scuola, non è dato sapere.

³² T. 31 Düring = fr. 132 Gigon. Vedi [DORANDI 1990](#).

³³ A partire dal famoso verso di Euripide che Aristotele avrebbe 'girato' contro Isocrate. Non c'è modo di dubitare di questo dissidio, nato probabilmente ai tempi del *Grillo*. La tensione delle due scuole sarebbe testimoniata dall'opera di Cefisodoro, il quale mise in circolazione quattro libri dal titolo *Contro Aristotele*. Su queste polemiche vedi [FALCON 2017](#), capitolo 1.

³⁴ Come potremo vedere da alcune schede successive.

³⁵ [PINTO 2003](#), p. 62.

³⁶ [NATALI 1991](#), p. 32.

Certo, la concomitanza fra i due episodi rende ragionevole un allontanamento di Aristotele, che dopo vent'anni, abbandonava l'Accademia e la città che gli aveva dato ospitalità per un così lungo periodo, per tornare nelle zone in cui era nato e cresciuto. Lasciata Atene, egli tornò a Atarneo, in Asia minore, la città da cui Prosseno l'aveva indirizzato verso la scuola dell'amico Platone: qui governava Ermia, con il quale si legò in vincoli di parentela.

Nel 345 Aristotele si recò a Mitilene, sull'isola di Lesbo: questa spedizione è importante perché nata all'insegna del legame che egli ebbe con Teofrasto, che era di Ereso sull'isola, suo discepolo e continuatore della sua opera; è incerto infatti se egli lo avesse già conosciuto ad Atene o se si legò a lui solo successivamente, sta di fatto che questa visita, finalizzata all'osservazione di fenomeni naturali, cementò il rapporto fra due.

Nel 343/2 Filippo II conosceva la fama di Aristotele³⁷, che gli aveva già dedicato un'esortazione alla filosofia: lo chiamò nella capitale macedone, che in quel tempo era a Mieza, affinché il filosofo seguisse l'educazione del giovane figlio Alessandro.

Questo episodio, oltre che dalle altre vite, trova riscontro anche nella *Vita di Alessandro* di Plutarco (7, 4), che racconta come ai suoi tempi fosse ancora presente la roccia dove maestro e discepolo si intrattenevano per le lezioni.

“Come luogo per gli studi assegnò loro il Ninfeo di Mieza, ove sino ad oggi indicano i sedili marmorei di Aristotele e gli ombrosi viali del passeggio (ὄπου μέχρι νῦν Ἀριστοτέλους ἔδρας τε λιθίνας καὶ ὑποσκίους περιπάτους δεικνύουσιν)”.

Che Aristotele sia stato uno degli insegnanti di Alessandro Magno pare un fatto indiscutibile, visto che questa notizia è riportata parimenti da quegli autori che hanno cercato poi di trovare una connessione tra la grandezza del condottiero e gli insegnamenti del filosofo, ma anche dalle cosiddette fonti ostili ad Aristotele³⁸. Poco ci è dato sapere del legame fra i due perché, in maniera forse spiegabile ma non del tutto comprensibile, lo Stagirita non cita mai, nel corso dei suoi scritti (quelli che conosciamo), il condottiero macedone, mentre cita il padre Filippo II.

Questo fatto è storicamente oggetto di innumerevoli interpretazioni: la più plausibile è legata al modello di governo che Alessandro impose ai territori conquistati, molto più simile alle monarchie assolute persiane che alla cultura greca che permeava lo Stagirita; un comportamento che li avrebbe irrimediabilmente allontanati. Oppure questa distanza sarebbe segnata anche da alcuni incidenti gravi intercorsi fra i due, fra i quali gli studiosi indicano la messa a morte da parte del sovrano del nipote Callistene³⁹, decisione che avrebbe provocato una vera e propria frattura insanabile.

Nel 340, data approssimativa, Aristotele abbandonò Mieza: leghiamo questa notizia al fatto che il sedicenne Alessandro fu associato al trono dal padre Filippo, il quale, probabilmente,

³⁷ È plausibile che lo conoscesse anche personalmente.

³⁸ Alessino megarico, T. 58 Düring.

³⁹ PRANDI 1985, pp. 25-35.

considerò conclusa la sua formazione. Seguirono cinque anni di ritiro a Stagira, nel frattempo ricostruita dopo la devastazione ad opera di Filippo, e, nel 335, dopo la morte di questo sovrano, egli tornò ad Atene.

Alessandro era divenuto re incontrastato ed aveva iniziato la sua non lunga ma incredibile carriera militare, nel corso della quale, nel 327, durante la spedizione in Persia, mise appunto a morte il nipote di Aristotele, Callistene con l'accusa di aver congiurato contro di lui. È più probabile che il dissidio fra i due fosse nato nel momento in cui il nipote, che era anche storico, si era rifiutato di prestare al giovane sovrano la προσκύνησις, l'atto di sottomissione tipicamente assiro-babilonese che era richiesto alle persone ammesse al cospetto del grande re: un uso barbaro, incomprensibile e inaccettabile agli occhi di una persona formata nella cultura greca⁴⁰.

Nel 335 Aristotele, ritornato oramai in età avanzata ad Atene, fondò il Liceo, la scuola che segnò il destino della sua filosofia e che aveva caratteristiche differenti dall'Accademia platonica, a partire dalla presenza di veri e propri strumenti didattici, come libri, cartine, repertori, materiali di consultazione e, probabilmente, disegni anatomici e astronomici. In una biblioteca posta fisicamente nella scuola⁴¹, erano ragionevolmente raccolte anche una serie di opere che oggi chiameremmo di consultazione, come i trattati dei filosofi presocratici, a partire da Empedocle e Democrito, che egli cita spesso nelle sue opere; i dialoghi platonici, fonte parimenti importante di richiami testuali; testi di medicina, di storia, di politica; la raccolta delle 158 costituzioni preparatorie al lavoro sulla *Politica*, ma anche repertori di proverbi e modi di dire famosi⁴², di cui abbiamo traccia anche negli elenchi delle sue opere, di pubblicazioni dossografiche, oltre alle opere di letteratura, a partire dagli scritti di Omero, per passare ai poeti e alle opere di teatro, che egli cita non solo nella *Poetica*, ma che sono fonte di ispirazione anche per la *Retorica* e per altri scritti. Era un tipo di insegnamento nuovo, più vicino a quello che noi abbiamo imparato a conoscere, strutturato con sistematicità e con una suddivisione precisa dei vari saperi.

Nel 323 arriva ad Atene la notizia della fine della parabola del giovane Alessandro: nonostante il legame, testimoniato anche dal testamento, fra Aristotele e Antipatro, governatore di Atene per incarico reale, il movimento antimacedone fece in modo di far accusare di empietà Aristotele, forse a causa di un inno, ritenuto più degno di un dio che di un mortale, che egli aveva dedicato a Ermia. Memore del destino del maestro del suo maestro, quel Socrate che, per un fatto anagrafico non aveva mai conosciuto, ma di cui aveva praticato intensamente il pensiero, Aristotele lasciò per la seconda - e ultima - volta Atene, per rifugiarsi a Calcide, terra materna, nell'isola di Eubea. Qui trovò la morte dopo solo un anno.

Questa breve biografia, sfrondata di ogni elemento dubbio e discusso, che pur avendo una valenza propria, non ha qui un rilievo significativo, serve a tratteggiare le fasi della vita di questo filosofo che, dal 387 al 322, attraversò il IV secolo, avendo un ruolo particolarmente privilegiato rispetto a quanto la cronaca del suo tempo vedeva succedersi. Facendo partire la sua produzione

⁴⁰ COLLINS 2012.

⁴¹ BRUNSCHWIG 1991.

⁴² LELLI 2006, p. 16 ss.

con il *Grillo*, abbiamo quindi circa quarant'anni di vita intellettuale, di produzione scientifica, all'interno della quale cercheremo di collocare la *Retorica*.

A fianco della sterminata produzione, che sarà oggetto delle considerazioni ulteriori, anche la sua biografia ha alcuni punti fissi che possono aiutare a ricostruirne il profilo dell'intellettuale: un uomo distante dalla politica ma vicino ai fatti di governo, che conobbe bene la vita democratica ateniese, ma, in modo profondo, anche gli episodi della corte macedone. Egli non legò, però, mai la propria opera all'attualità da lui vissuta, quasi a mettere al riparo la produzione di una vita teoretica dagli accadimenti di una vita politica in continuo, e fugace, cambiamento.

La politica del suo tempo e l'attualità entrano infatti nei suoi scritti in modo incidentale, sotto forma di annotazione di episodi di cronaca, o di esempio per chiarificare un concetto particolarmente oscuro o complesso. Lo sfondo, la *big picture*, rimane comunque sempre la teorizzazione dei concetti, che, in quanto tale, cerca di mantenersi generale e universale, proprio per trovare una validità che superi la contingenza.

Un corpus o una gerarchia?

La successione delle opere di Aristotele è stata anch'essa questione di differenti ipotesi. Innanzitutto, si parte da un nucleo di scritti figli del loro utilizzo didattico: sono spesso appunti di lezioni poi divenuti manuali, che probabilmente hanno subito ritocchi costanti nel corso della vita del maestro e dei suoi allievi più prossimi. Una serie di opere 'aperte', quindi, per le quali appare difficile individuare una datazione precisa, che si perfezionarono nel corso della vita delle scuole in cui il maestro insegnò, e che non videro, vivente l'autore, una data precisa di pubblicazione, per cui di preparazione finale del testo. Altri scritti hanno avuto altra genesi, meno lunga e complessa, ma alla fine si è sempre preferito ordinare i due gruppi tutti insieme, in una sequenza concettuale, data anche la difficoltà di immaginarne una sorta di cronotassi.

Come abbiamo già sottolineato per la biografia, i commentatori successivi hanno pesantemente influenzato il riordino dei testi, riuscendo quindi a costruire dei raggruppamenti omogenei, che però non restituiscono alcun senso generativo.

Oggi, dopo la risistemazione, Aristotele può quindi apparire preciso e ordinato nel procedere dei suoi studi, con famiglie di argomenti concatenati in modo puntuale. Difficile, però, che un pensatore articolato come lui, si dedichi, nel corso di una vita, a un tema per volta.

Innanzitutto, esiste il nucleo degli scritti che si occupano di logica, epistemologia e delle teorie dell'argomentazione e della dimostrazione: fra questi gli *Analitici Primi e Secondi*, il cosiddetto *De interpretatione*, i *Topici*, le *Categorie* e il libro settimo della *Metafisica*. La quasi totalità di queste opere andò a comporre un testo dalla fortuna incredibile nel Medioevo, il cosiddetto *Organon*: esso comprende la serie di libri che pongono la logica, e i suoi strumenti come il sillogismo, in premessa ad ogni altro sapere, come se ci trovassimo di fronte all'unico armamentario strumentale utile per accedere alla conoscenza. Vedremo come, a livello

contenutistico, la *Retorica* potrebbe avere un suo posto fra questi prodotti dell'elaborazione, tanto che per la tradizione araba tale era il suo gruppo di appartenenza⁴³.

Esistono poi gli studi che si occupano della filosofia della natura: sono innumerevoli e spaziano dall'astronomia alla zoologia, passando per trattati sui pesci, gli animali e sulla natura in generale. Una serie di dissertazioni in cui Aristotele si occupa delle leggi che regolano la natura, come il tempo, il luogo, il movimento, la struttura del cosmo, le famiglie degli animali, e le varie trasformazioni degli eventi.

Subito dopo le opere di fisica vengono i 14 libri, tormentati nella loro composizione e nel loro assemblaggio successivo, della *Metafisica*, la quale viene, come sottolinea anche il nome, dopo la fisica. Poi trovano spazio le opere di etica, di carattere prettamente morale, come le *Etiche*: va evidenziato come la *Nicomachea* e la *Eudemia*, in tutti i manoscritti, abbiano tre libri identici in comune⁴⁴.

Infine, abbiamo le cosiddette opere di filosofia pratica, quelle che riguardano l'uomo nel suo vivere sociale, come la *Politica*, in otto libri, per finire quindi con quegli scritti di difficile collocazione, tramandati come studi su singole tecniche, che sono la *Retorica* e la *Poetica*. La *Retorica*, storicamente, è sempre stata quindi affiancata alla *Poetica*, in una suddivisione che relega i due testi in una zona 'appartata' del corpus, rispetto agli altri tomi.

Alla fine di tutto, del lavoro di raccolta delle 158 costituzioni, che avrebbero fatto parte della biblioteca del Liceo come altri lavori preparatori, conserviamo solo la *Costituzione degli Ateniesi*, che, essendo stata ritrovata nel 1879, non è presente nell'edizione Bekker.

Quello della comprensione della genesi del pensiero dello Stagirita è un lavoro che ha visto impegnati intellettuali e studiosi in quasi ventitré secoli di sforzi esegetici e che non si può ancora considerare terminato; se mai ciò accadrà.

Oltre a questa categorizzazione per ambiti tematici di applicazione del pensiero, appare quindi necessario ricostruire anche la storia della curatela dei testi, proprio per capire la genesi di tutte le riorganizzazioni fra i vari libri. Perché l'immagine di un *corpus*, quasi fosse congegnato come tale a tavolino, non risponde ovviamente alla necessità di mostrare l'evoluzione del pensiero aristotelico.

Fin dall'antichità possediamo sostanzialmente due liste di lavori di Aristotele:

1. la prima, ma anche la più nota, è quella contenuta nella biografia composta da Diogene Laerzio; questa risalirebbe a un elenco del III secolo a.C. che potrebbe essere il catalogo delle opere di Aristotele presenti nella biblioteca di Alessandria, qualora si consideri vero che Diogene si sia rifatto a Ermippo; oppure potrebbe essere addirittura l'elenco dei lavori contenuti nella biblioteca del Liceo, sempre che la biografia si rifaccia a

⁴³ Vedi sulla relazione fra retorica e logica, ma anche la psicologia, vedi OKSENBERG RORTY 1992, p. 63 e ss. Sulla collocazione nell'*Organon*, Filopono, *In categorias*, 5, 8-14.

⁴⁴ NATALI 2017, p. 93-94.

un'opera di Aristone di Ceo⁴⁵. A questa stessa matrice si rifarebbe anche la lista delle opere presenti nella biografia curata da Esichio.

2. la seconda, contenuta negli scritti dell'arabo Usaibia, farebbe capo alle biografie che si rifanno a Tolomeo, il quale avrebbe riportato un catalogo stilato da Andronico di Rodi, che guidò la scuola del Liceo nel I secolo a.C. Egli ebbe il merito, primo di cui si ha notizia, di curare una famosa edizione delle opere di Aristotele alla quale noi dobbiamo, grosso modo, la scansione che ancora oggi utilizziamo.

Due liste, quindi, una che fotografa la spontaneità del lavoro, non riordinato, del maestro, e l'altra che riporta il catalogo di come la scuola ha rielaborato i testi e li ha riordinati ad uso della posterità.

La prima differenza fra queste due sta nel numero dei titoli: la prima è, infatti, molto più ricca di trattati della seconda, la quale, per contro, contiene molti meno libri ma la totalità delle opere a noi pervenute, alcune evidentemente frutto di accorpamenti; preme sottolineare che ciò non è irrilevante anche ai fini di comprendere la composizione della *Retorica*, la quale originariamente era probabilmente in due libri.

Questo fatto può avere molteplici interpretazioni, visto il periodo differente di stesura dei due elenchi, ma resta il fatto che l'ultima lista sia il frutto della più grande e significativa 'risistemazione' dell'opera dello Stagirita.

I manoscritti delle opere di Aristotele ebbero una storia travagliata, che è raccontata da fonti antiche⁴⁶ come Strabone (XII, 1, 54) e Plutarco (*Vita di Silla*, 26), e che non è il caso qui di richiamare, se non per confermare che l'edizione dell'opera di Aristotele iniziò a Roma per mano del grammatico greco Tirannione, il quale fece una prima parte del lavoro, che fu poi completato da Andronico di Rodi. Ciò non vuol dire che le opere del filosofo, in forme diverse, non siano state conosciute anche durante l'Ellenismo⁴⁷, ma questa notizia ci serve per confermare perché la prima edizione completa la facciamo risalire motivatamente a lui. Andronico ha quindi il merito storico - o la colpa -, di essere il canonizzatore dell'opera di Aristotele come oggi la conosciamo; un lavoro che ha molti pregi ma anche tantissimi difetti che si trascinano nei secoli, come accaduto con molti altri testi, a partire dai Vangeli.

Tornando alle liste, vediamo che, pur in forma diversa, si aprono tutte con una serie di titoli che richiamano la produzione platonica: noi sappiamo, a partire da Cicerone⁴⁸, che Aristotele scrisse anche in forma dialogica nella prima parte della sua vita, quella più influenzata dagli studi accademici, ma di questa produzione non ci rimane nulla. Tali riflessioni intorno al pensiero di Platone e molti altri trattati che però non ci sono giunti, dimostrano una importante attenzione non solo agli insegnamenti del maestro, ma anche al pensiero degli altri filosofi che lo precedettero: sappiamo infatti dell'esistenza di scritti dai titoli emblematici: *Sui Pitagorici*, *Su*

⁴⁵ Vedi [MORAUX 1951](#).

⁴⁶ [MCADON 2006](#), p. 81 ss.

⁴⁷ In questo periodo, quando il suo nome viene pronunciato, "il riferimento è per lo più a testi perduti, quali il *Protrettico* o il dialogo *Sulla giustizia*, e solo di rado sono citate altre opere". [FALCON 2017](#), Cap 1.

⁴⁸ Cicerone, *Acad.*, 2, 38, 119.

Archita, Su Democrito, nomi che vedremo tornare, anche solo incidentalmente, in alcuni esempi usati nella *Retorica*.

Troviamo poi titoli che sono stati usati per comporre, in forma di capitoli, opere più complesse, come la *Metafisica*; ai nostri fini è importante sottolineare l'esistenza di un trattato dal titolo *Sull'elocuzione*, che è considerato un libro a sé stante, ma che oggi accettiamo generalmente sia confluito nella *Retorica* come terzo libro.

Oltre a quella per filoni di pensiero e a quella cronologica, è esistita anche un'altra classificazione delle opere di Aristotele, attuata dai commentatori antichi, a partire dall'edizione di Andronico; essa bipartisce gli scritti in due:

1. quelli *esoterici*, di uso interno alla scuola, per cui materiali che si avvicinano a schemi per lezioni orali;
2. quelli detti *essoterici*, da *exo* cioè fuori, rivolti all'esterno, composti per un pubblico più vasto⁴⁹.

Queste sono distinzioni che sappiamo non risalgono ad Aristotele, per il quale scrittura e oralità comportano sì significative differenze, anche se sono entrambe la conseguenza dell'espressione convenzionale dei pensieri; questo è spiegato nel *Περί ἑρμηνείας*, fin dal suo inizio (1, 16a, 3-4).

“Ora, i suoni che sono nella voce sono simboli delle affezioni che sono nell'anima, e i segni scritti lo sono dei suoni che sono nella voce (Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ)”.

Distinguendo semplicemente gli scritti rispetto all'uditorio, a seconda di quanto siano stati preparati per una pubblicazione o siano in una fase ancora embrionale, in cui il testo non è stato ripulito a partire da tutte gli intercalari che si usano nell'esposizione orale. Non esistono trattati di maggiore o minore complessità che abbiano geni compositive differenti, ma abbiamo sostanzialmente le lezioni, come si sono sedimentate negli anni e che successivamente sono state rielaborate, ognuna con un diverso grado di *editing* del testo.

Venendo alla modernità, l'*editio princeps* di tutte le opere di Aristotele fu stampata a Venezia fra il 1495 e il 1498 ad opera di Aldo Manuzio e non fa altro che recepire il canone trasmesso dai manoscritti attraverso tutto il Medioevo.

Una menzione particolare va fatta poi alla prima edizione critica di tutta l'opera aristotelica, che si è basata sul lavoro filologico condotto con serietà sui manoscritti allora esistenti: l'impresa parte, ad opera di Immanuel Bekker, nel 1831 e si conclude nel 1870. Questo sforzo ha assunto un aspetto fondamentale rispetto all'uso dell'opera di Aristotele; anche se per certi aspetti può considerarsi un lavoro superato, le citazioni dei passi del filosofo ancora oggi si rifanno proprio alla stampa di questi libri. La numerazione di un passo avviene a partire dal libro, citato in numero romano, dal capitolo, per il quale si usa un numero arabo, e, per maggiore puntualità

⁴⁹ Vedi [JORI 2008](#), p. 31.

della citazione, si fa riferimento anche alla pagina dell'edizione Bekker, seguita da una lettera che indica la colonna della pagina in cui il passo è riportato - per cui abbiamo o una a) o una b) - e infine il numero della riga di questa stampa.

In questo modo l'opera è ordinata dalla pagina 1 alla 1462 e la collocazione della Retorica va da pagina 1354 a pagina 1420, dove comincia (1420a-1447b) la *Rhetorica ad Alexandrum*, che oggi consideriamo comunque spuria, per concludere con la *Poetica* (1447a-1462b).

Una o tante Retoriche?

La storia di questo scritto di Aristotele, dopo una "shadowy presence"⁵⁰ nella cultura bizantina e a partire dal suo passaggio arabo, attraverso le traduzioni in siriano e i differenti commentari⁵¹, ebbe una fortuna non disprezzabile, anche se il Medioevo latino, attraverso le Università, ne vide una discreta diffusione solo abbastanza tardi. Qui venne studiata in correlazione con le *Etiche* e la *Politica*, ma parimenti era considerata "an integral part of the curriculum in the same way that grammar and dialectic...".

Ora, preso atto che il testo della *Retorica* è frutto della collazione di due trattati, questo si può riscontrare bene analizzando il profilo contenutistico dei tre libri: l'ultimo appare infatti più vicino ha un repertorio di esempi sugli stili, non rielaborato definitivamente, rispetto agli altri due, i quali hanno unitarietà di pensiero e un percorso lineare.

Partendo dall'elenco di Diogene Laerzio, vediamo che più opere si occuparono del tema in questione, a partire dal dialogo *Grillo*, di cui abbiamo parlato e che è andato perduto:

1. Περὶ ῥητορικῆς ἢ Γρύλος α'.

Poi abbiamo un trattato sulla *Retorica*, in due libri, che sono ragionevolmente i primi due dell'opera, come la conosciamo oggi:

2. Τέχνης ῥητορικῆς α' β'.

È segnalata anche un'opera in un libro sugli entimemi, i sillogismi retorici

3. Ἐνθυμήματα ῥητορικὰ α';

un'altra ancora sugli entimemi

4. Ἐνθυμημάτων διαιρέσεις α';

per finire, appunto, con il

5. Περὶ λέξεως, in due libri, che riguarda il messaggio.

⁵⁰ CONLEY 1990A e 1990B, p. 29.

⁵¹ EZZAHER 2008, p. 352 ss. e WATT 1995.

A colmare alcune asperità e incongruenze testuali, come il salto concettuale fra gli ultimi due libri, l'attuale secondo libro si conclude con una riga di raccordo che sottolinea, appunto, come manchino, da trattare, proprio "l'espressione e l'ordine" del discorso:

“λοιπὸν δὲ διελθεῖν περὶ λέξεως καὶ τάξεως”.

Visto questo fiorire di trattati, si può immaginare sia l'interesse di Aristotele per il tema, sia che, nella risistemazione dell'opera, alcuni di questi siano confluiti, in un'opera di assemblaggio, nell'unico scritto che oggi conosciamo.

Tecnica, arte o “arte tecnicamente intesa”?

La *Retorica*, che d'ora in poi considereremo quindi un unico libro, come ci è stato consegnato quasi fin dagli inizi, è innanzitutto una Τέχνη. Tale è il titolo che il suo nucleo centrale ha fin dall'antichità e con il quale il suo autore ha evidentemente voluto indicare un tipo di indagine, i cui confini sono specificati nella *Metafisica* (I, 1, 981a, 5-7). Qui Aristotele spiega come la Τέχνη, che oggi definiamo arte,

“nasce quando da molte nozioni che derivano dall'esperienza si forma una credenza unica e universale intorno ai casi che sono simili (γίνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐνοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις)”.

Ci troviamo quindi di fronte a un lavoro di sistematizzazione di questa disciplina, resosi necessario perché l'autore ritiene evidentemente che quanto teorizzato in precedenza è insufficiente o mal formulato. Questo lavoro può avere un'origine storica nei primi corsi seguiti e tenuti dallo Stagirita nell'Accademia di Platone⁵²; un testo che cerca di essere il proseguimento delle critiche, contenute fin dal *Grillo*, ad Isocrate⁵³ e a tutti quegli autori che hanno una visione ristretta della disciplina, una fatica che va a colmare le mancanze rispetto a una materia che egli ritiene comunque centrale nella vita della *polis*.

Il secondo aspetto che va sottolineato è il recinto concettuale nel quale Aristotele decide di collocare questa arte: il passaggio è contenuto nelle prime battute del libro, luogo nel quale, di consuetudine, lo Stagirita pone gli scopi di quanto seguirà e la loro collocazione teoretica.

L'incipit dell'opera è così formulato:

“Ἡ ῥητορικὴ ἐστὶν ἀντίστροφος τῆ διαλεκτικῆ”

ed è quindi chiaro fin da subito, e lo diverrà sempre di più approfondendo il testo, che il primo legame che Aristotele riconosce alla retorica è quello con la dialettica. Questo sarà ancor più lampante nell'esplicazione degli entimemi, i cosiddetti sillogismi retorici, l'assenza dei quali all'autore appare proprio come il vero tallone d'Achille delle altre opere sull'argomento. Non

⁵² Anche se non è affatto certo che sia mai stato docente lì.

⁵³ Per un parallelo fra i due autori vedi [BENOIT 1990](#).

riconoscere gli entimemi, non vedere quindi l'apparentamento logico dell'opera con la dialettica, vuol dire affrontare una disciplina senza coglierne il senso profondo e generale.

Nell'uso dell'aggettivo ἀντίστροφος⁵⁴ risiede un dialogo fra retorica e dialettica che è antitetico ma anche profondamente embricato. Egli decide, infatti, per segnare la relazione, di usare un termine legato alla tragedia, in cui si sottolinea una risposta, uguale ed opposta, che segnala comunque una corrispondenza.

Questo incipit porterebbe, insieme ad altri elementi dello scritto, rappresentare la ragion sufficiente per spostare concettualmente, nella produzione dello Stagirita, l'opera verso il gruppo degli scritti logici, come normale cascame di un ragionamento sul sapere. La possibile vicinanza della *Retorica* all'*Organon*, e in particolare ai *Topici*, non è solo una supposizione legata allo studio attento dei suoi contenuti, ma ha radici storiche, visto che in alcuni elenchi trasmessi dalla cultura araba, insieme alla *Poetica*⁵⁵, è proprio lì che viene aggregata, come normale proseguimento e appendice di quei ragionamenti⁵⁶.

Ma la retorica è la dialettica che si usa nelle piazze, nei tribunali e nelle assemblee, per cui è sporcata da attività pratiche e quotidiane legate all'uso del linguaggio, agli artifici letterari e poetici e ai contenuti etici che deve possedere la politica.

È quindi una opera che sta su molteplici confini, la cui manualizzazione e collocazione negli *scaffali* del *corpus* non è affatto semplice e intuitiva.

⁵⁴ ROBERTS 1924, p. 345.

⁵⁵ ADEMOLLO – VEGETTI 2015, p. 220

⁵⁶ Su questa linea si mossero anche antichi commentatori come Simplicio e Giovanni Filopono.

Sistemi di sapere nell'economia argomentativa di Aristotele

Aristotele, la storia e il racconto.

Leopold von Ranke, il riconosciuto maestro della storiografia tedesca, racconta di sé un esemplare percorso formativo su come si sia avvicinato alla storia, in prima istanza, attraverso “i principi di rappresentazione”¹ trovati nei romanzi cavallereschi di Walter Scott. Egli narra di come la sua formazione di storico sia stata originata, in realtà, dall’opposizione a questo modo di raccontare i fatti: una volta arrivato, infatti, a consultare direttamente le fonti, Ranke capì che Scott per buona parte inventava ciò che scriveva e, soprattutto, che la vita reale del Medioevo era molto più affascinante di quanto potesse mai esserlo qualsiasi resoconto romanzato della stessa. Fu così che fissò il campo della sua ricerca storica a quei soli fatti che fossero attestati da prova documentaria, imponendosi di reprimere ogni impulso romantico, per limitarsi semplicemente a ciò che era accaduto nel passato. Il grande storico aveva quindi intrapreso un iter che partiva dalla letteratura per arrivare a distinguere nettamente quello che era un racconto romanzato dalla storia come indagine di eventi realmente accaduti.

Sono celebri i passi della *Poetica* di Aristotele nei quali il filosofo mette in relazione il valore della poesia e quello della storia. Al capitolo 9 (1451b, 6 ss), nel corso di una distinzione tra il poeta e lo storico, Aristotele afferma:

“Lo storico e il poeta non sono differenti perché si esprimono in versi oppure in prosa; gli scritti di Erodoto si possono volgere in versi, e resta sempre un’opera di storia con la struttura metrica, come senza metri. Ma la differenza è questa, che lo storico dispone di eventi reali, e il poeta quali fatti possano avvenire (τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο). Perciò la poesia è attività teoretica e più elevata (φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον) della storia: la poesia espone piuttosto una visione del generale, la storia del particolare (τὰ καθόλου/τὰ καθ’ἕκαστον)”.

Questo passaggio, a partire dalle sue interpretazioni successive, ha tormentato la letteratura scientifica rispetto al rapporto fra Aristotele e la storia; risulta quindi importante partire proprio da qui affrontando una ricerca sugli *exempla historica* in un’opera come la *Retorica*, la quale si prefigge come fine quello di individuare le norme che regolano un racconto costruito per persuadere un uditorio (in forma orale, ma questo è al momento poco rilevante).

La poesia, quindi, può giungere direttamente all’universale quando si riferisce a avvenimenti o a persone esistite realmente e quando utilizza per i suoi fini fatti verosimili o possibili: grazie a

¹ CURTHOYS – DOCKER 2015, p. 50

questa ambivalenza si dimostra in grado di costruire il vero. La storia, per contro, parla solo di particolari, cioè, per utilizzare le parole dello stesso Aristotele, di ciò che “Alcibiade fece o subì (τὸ δὲ καθ’ ἕκαστον, τί Ἀλκιβιάδης ἔπραξεν ἢ τί ἔπαθεν)” (*Poetica* 1451b, 10). Se per lo storico è requisito indispensabile che i fatti raccontati siano realmente accaduti, ciò è assolutamente irrilevante per il poeta, il cui ambito è quello delle cose possibili. Calliope ha quindi una gamma di possibilità infinitamente maggiore rispetto a Clio; la storia, come delineata in questo passo, è alla massima distanza rispetto a ogni sua potenzialità filosofica.

In questo passo si è indiscutibilmente ben lontani da ogni concezione nobilitante del mestiere dello storico. Si è infatti sideralmente distanti da una considerazione della storia come, ad esempio, quella di Benedetto Croce che ha visto in essa il “presente prodotto dello spirito”. Il filosofo italiano scrive, infatti, che “la storia è precipuamente un atto di pensiero, la cronaca un atto di volontà”². In Aristotele, per contro, sembra che ci si riferisca solo alla cronaca: “il valore dianoetico della storia appare qui del tutto misconosciuto”. Alla storia non viene riconosciuto alcun valore universalizzante: in questo passo il filosofo la intenderebbe, per contro, “nel senso originario di informazione sui fatti accaduti, in quanto avvenimenti di cronaca, e non nel senso di storiografia o critica storica”³.

Prima di trarre conclusioni, occorrerebbe però soffermarsi su quella che poteva essere, al tempo in cui visse il filosofo, la concezione di storiografia: sappiamo che gli era ragionevolmente noto l'esempio metodologico di Tucidide⁴, ma non mancavano pratiche diffuse di scrittura storica che potessero avvalorare una tesi così ultimativa. A suffragare questo giudizio concorre infatti la fragilità della storiografia del IV secolo a.C., con le sue enormi lacune testuali, che ci rendono difficile un giudizio compiuto.

I rappresentanti più significativi di questa epoca, a parte Senofonte, furono Eforo di Cuma, Teopompo di Chio e Anassimene di Lampsaco, indicati dalla tradizione come allievi di Isocrate. Al netto che ciò abbia un fondamento storico, che abbia senso definire questa storiografia come ‘retorica’⁵, è stato comunque osservato che a partire dal IV secolo a.C. le “tangenze fra storia e retorica saranno d’ora in poi sempre più sensibili”⁶.

Comunque, è a questa storiografia che Aristotele si riferisce, ed è da questa che mutua esempi che possano essere ben chiari al suo lettore/uditore, sia esso, secondo la *Retorica* (1358b, 2-4) uno spettatore (θεωρὸς), un giudice del passato (κριτής τῶν γεγενημένων) o un giudice del futuro (κριτής τῶν μελλόντων). È ragionevole, infatti, pensare che il filosofo utilizzi episodi storici o conosciuti direttamente, o che gli vengono trasmessi da storici disponibili nel suo periodo, la cui credibilità è sancita attraverso un meccanismo di validazione legato alla conoscenza che ne hanno i suoi studenti e i suoi uditori. Egli cita cioè episodi che hanno raggiunto una condivisione sufficiente da essere ritenuti attendibili e verificati storicamente.

² CROCE 2011, p. 17.

³ Aristotele, *Poetica*, a cura di Carlo Gavallotti, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2010, p. 144 ss.

⁴ PELLING 2012, p. 281. Vedi anche HORNBLLOWER 1995, pp.47-68.

⁵ MEISTER 2006, p. 94 e ss.

⁶ SOVERINI 2009, p. 98.

Risulta, infine, significativo che Aristotele affianchi le due discipline, mettendole in relazione: in fondo è per lui comunque un 'raccontar storie' che ha una valenza simile ma una diversa potenzialità filosofica. La valutazione di una maggiore *filosoficità* (φιλοσοφώτερον) del genere poetico, nella sua capacità di giungere agli universalì, alla realtà potenziale, più agilmente, pare avere un chiaro radicamento culturale a partire dalla forza della poesia nella Grecia classica.

È stato notato da Carlo Ginzburg che "l'opera in cui Aristotele parlò più ampiamente della storiografia (o almeno del suo nucleo fondamentale) nel senso che ci è familiare non è la *Poetica* ma la *Retorica*"⁷. La retorica e la storiografia trovano infatti nel pensiero dello Stagirita un legame che non può essere sottovalutato, e che appare necessario indagare alla luce di quello che è stato un dibattito secolare rispetto alle due discipline, a partire da Cicerone, per il quale la storiografia è "*opus oratorium maxime*" (*De Legibus*, 1, 5), quasi una modalità del discorso oratorio. L'Aquinate affronta compiutamente l'analisi della relazione fra i due generi nel *De Oratore* (2, 51), nel quale afferma che la storiografia può solo giovare di un influsso oratorio, visto che per il mondo romano delle origini "*historia nihil aliud nisi annalium confectio*", e come tale cronaca⁸. Un corretto discrimine fra storia e retorica non è stato delineato per un lungo periodo⁹: non esiste, per secoli, un *cleavage* fra queste due discipline che furono vissute come due modi complementari di raccontare fatti.

È significativo come le polemiche più corrosive degli ultimi decenni sul campo di azione della storia insistano ancora su questo confine, senza trovare un punto convincente di equilibrio; a maggior ragione oggi, in un'epoca nella quale la storia raggiunge il grande pubblico non più (e non solo) attraverso la pagina scritta ma tramite innumerevoli forme orali, a partire dai *podcast* ascoltati nei tragitti in automobile o facendo jogging. La specificità della storia, la sua necessaria aderenza al 'fatto vero', rende quindi il suo rapporto con la retorica controverso, e mai completamente risolto. Spesso ci si trova di fronte a semplice racconto che si nutre di fatti storici, metodologicamente più o meno accurati, oppure a resoconto storico che ha bisogno di artifici retorici per sciogliere le sue asperità e rendersi fruibile a un pubblico più ampio. Le regole compositive che si applicano alla storia, e la loro stessa natura, rendono comunque necessario cercare di trovare questo confine: un buon resoconto storico può infatti essere ottima letteratura, ma non è necessariamente vero il contrario. Storia, cronaca, racconto storico, retorica e poesia (che noi chiameremo più ampiamente letteratura) restano tutt'oggi comunque campi con ampie sovrapposizioni e intersezioni.

Infine, va sottolineato come la definizione della storia contenuta nella *Poetica*, pur incidentale e non articolata, lasciò comunque una persistente traccia nella storia delle idee, tanto che a cavallo fra il XIX il XX secolo, Wilhelm Windelband, cimentandosi nel tentativo di differenziare

⁷ GINZBURG 2001, p. 51.

⁸ SOLARO 2008, pp. 117-120. È significativo come il verbo che mette in relazione i due generi sia *orno*, cioè un mero influsso stilistico, migliorativo ma non sostanziale. Cicerone sottolinea poi, come esempio positivo, che appunto Teopompo di Chio e Eforo di Cuma (*duo praestantes ingenio*) siano allievi di Isocrate, e da esso spinti alla loro attività.

⁹ A proposito vedi l'interessante premessa del saggio di FERRUCCI 2010, pp.155-179.

metodologicamente le scienze, per la storia conia il termine di *disciplina idiografica*, che si occupa cioè di casi particolari. Ciò avviene in contrapposizione alle *scienze nomotetiche*, così chiamate in quanto formulano le leggi generali della natura. Le scienze storiche, per Windelband, sarebbero quindi descrittive, tendendo cioè a dare giudizi singolari su oggetti empiricamente dati. Le scienze della cultura – secondo il filosofo neokantiano – non avrebbero interesse per la ricerca di leggi generali e non sarebbe loro compito la ricerca e l'accertamento dei nessi causali¹⁰, sarebbero quindi scienze che si occupano di episodi:

“Le prime (*nomotetiche*) sono scienze di leggi e le seconde sono scienze di avvenimenti; quelle insegnano ciò che è sempre, e queste ciò che è stato una volta”¹¹.

Il rapporto nella narrazione fra verità e menzogna.

Il rapporto fra racconto storico, letteratura e retorica appare più complicato da indagare rispetto a quello che lega la narrativa di invenzione e gli strumenti tipici del raccontare. Per chiudere una porta però, almeno momentaneamente, sulla relazione che lega la retorica e la letteratura, che qui definiremo generalmente come il ‘raccontare storie’ (a prescindere dalla forma letteraria utilizzata), possiamo aggiungere, a quanto sintetizzato da Aristotele, che tutto in questa relazione si gioca nel triangolo verità, menzogna e narrazione.

A proposito della letteratura è stato rimarcato:

“Che quello che ci viene raccontato sia finzione o sia vera e propria bugia (cosa che implica un’intenzionalità), si tratta pur sempre di qualcosa di diverso dalla verità letterale. In tale contesto non importa se esista o meno una giustificazione filosofica per la verità oggettiva, e una corrispondente teoria della verità. Conta il bisogno di distinguere tra verità e non verità”¹².

Non appartiene perciò alla narrazione letteraria alcun legame necessario con la verità dei fatti, questo fin dai tempi più remoti in cui il racconto non aveva ancora assunto forme scritte ma viveva sulla trasmissione orale delle proprie storie. Sappiamo che sono tipiche delle culture orali cinque forme di narrazione: l’epica, il mito, la leggenda, la fiaba, e le narrazioni biografiche. Come si può notare non esiste uno spazio definito per la storia nella narrazione orale. Esiste l’epica, una forma di invenzione che trae sovente ispirazione da gesta eroiche compiute sui campi di battaglia: non è quindi storia militare ma racconto amplificato di battaglie, un genere di poesia narrativa che celebra le imprese di personaggi storici appartenenti alla tradizione. Ha quindi molto in comune con i primi racconti storici dell’antichità greca, ma ne differisce significativamente per i suoi elementi fondanti: è Omero, ma non Tucidide. Più articolato

¹⁰ MORRONE 2013.

¹¹ WINDELBAND 1977, pp. 317 - 320. Suggestivo il richiamo aristotelico al “τὰ καθ’ἕκαστον”.

¹² GOODY 2008, p. 21.

sarebbe definire il discrimine nelle opere di Erodoto e dei logografi; del resto proprio nel mondo greco la musa Clio è legata al canto epico e alla storia allo stesso modo.

In Cina, paese che non ha avuto un'epica, il primo racconto paragonabile a un romanzo appare solo nel XII secolo d.C. In questa cultura la storiografia ha un ruolo centrale anche come forma narrativa: la lettura di opere storiografiche (e quindi la loro scrittura) è un elemento centrale della filosofia sociale confuciana fin dai primordi. Il passato veniva raccontato però non tramite esagerazioni letterarie o mitologiche ma attraverso scritti in cui l'elemento storico veniva salvaguardato nella sua aderenza a quanto era realmente accaduto. Nella cultura tradizionale cinese vi fu quindi l'assoluto predominio della storiografia che esercitò "una grande influenza su tutti i generi letterari, alti e bassi" che fossero. Tanto che, quando nacque, il romanzo cinese si formò sulla simulazione del genere storiografico, "così come le prime fotografie tendevano a imitare la pittura, i primi film s'ispiravano a spettacoli teatrali"¹³.

Questo parallelo, questa comparazione di incomparabili¹⁴, è utile per mostrare come in quella cinese antica si intraprenda un percorso cronologicamente inverso - nella relazione fra *fiction* e storia - rispetto a quanto delineato nella nostra cultura classica. I fatti del passato, se vengono considerati storicamente validi, diventano l'infrastruttura di un racconto che successivamente si può trasformare in romanzo, esattamente all'inverso di quanto accade nella cultura occidentale in cui dalle nebbie di un racconto mitologico (o epico) si procede verso una maggiore chiarezza storiografica per passaggi intermedi e con una certa lentezza.

La correlazione ci è utile per segnalare come soprattutto le fasi intermedie, le zone grigie, siano quelle nelle quali è difficile definire dei confini precisi e attuare un accurato distinguo fra generi. Questa transizione, questa sovrapposizione, dovrebbe quindi in definitiva farci apprezzare come Aristotele in realtà, nel passo della *Poetica*, faccia una distinzione ben chiara, cioè segni una differenziazione avanzata fra i due generi, poesia e storia, pur in termini poco lusinghieri nei confronti di quest'ultima. Aristotele rimarca cioè una separazione accurata, che faticherà comunque nei secoli ad affermarsi correttamente. Ancora oggi, infatti, il confine fra le discipline, quelle letterarie e quelle storiche, è messo in discussione in modo continuo.

La storia non è semplice racconto.

Un osservatore poco attento, alla banale domanda se vi sia più storia siciliana dell'Ottocento nel romanzo *I Viceré* di Federico de Roberto o in una nuda cronologia degli abati dell'Abbazia benedettina di San Nicolò di Catania, che pure è uno dei luoghi di riferimento in cui si svolge l'azione del romanzo, potrebbe entrare in crisi facilmente. Perché a nessuno sfugge, di primo acchito, che il romanzo storico, per quanto opera di fantasia, trasmette più particolari di una cronaca e restituisce un clima che al nostro orecchio suona molto più vicino alla storia rispetto a una mera elencazione di fatti o eventi.

¹³ ZHAO 2008, p. 50.

¹⁴ DETIENNE 2009.

Mentre, in realtà, sappiamo che è contenuta molta più verità storica in una fonte, quale la cronologia potenzialmente è, che in una riscrittura di eventi che obbedisce a scopi confinanti con quelli di uno storico, ma ben differenti. Il romanzo trova infatti nella trama inventata e nella tesi dimostrativa dello scrittore i due punti di costruzione e di guida fondamentali.

Cambiando esempio, una statua, che è una fonte archeologica e (ovviamente) muta, poiché a prima vista non dice di sé null'altro di quanto la nostra percezione sensibile riesca a cogliere, acquisisce un senso di fonte storica solo se messa in relazione ad una serie di contesti. Sono questi che non solo la fanno parlare, ma le fanno dire ciò che può, relegandone il mero aspetto estetico in secondo piano. Tanto che, di tutti i manufatti, non sono necessariamente quelli esteticamente migliori a poter dare più soddisfazione ad uno storico alla ricerca di fonti. Parimenti, un elenco di nomi risalenti a secoli fa non ci dice nulla, se non, come accade per tutte le fonti mute, poco più di quanto ci mostra: ha valenza se considerato la porta per approfondimenti, i quali saranno poi la base dell'intelaiatura del lavoro dello storico, la definizione dei contesti. La fonte è letteralmente l'origine del lavoro dello storico, di ogni impalcatura che sulla stessa si voglia costruire.

Abbiamo quindi fissato due punti fondamentali: chi si occupa di scienze idiografiche ha sempre la necessità di ricostruire contesti e, in secondo luogo, di raccontarli accuratamente per vincere il rischio di autoreferenzialità insito in ogni scritto. Forse è più corretto dire che la necessità di stabilire contesti si risolve solo raccontandoli; è infatti la costruzione testuale che spiega l'evento storico, che ne istituisce i nessi cognitivi, che ne smussa le aporie, riducendole a discorso di senso.

È nella tessitura del racconto, nella costruzione per quanto accurata e documentata, nella scrittura tecnica della storia, sostenuta da citazioni di fonti e rinfrancata dall'uso di qualche *auctoritas* (che precedentemente ha analizzato i singoli anelli del ragionamento), che si segna la distinzione netta della storia come genere scientifico e non letterario. Perché è nel metodo di costruzione delle argomentazioni che si distinguono i due generi e si biforca la strada che con l'esempio de *I Viceré* rischiava di portare l'osservatore fuori strada.

Il metodo di "scrittura della storia" (*Geschichtsschreibung*) resta comunque il vero tema centrale di ogni teoria storiografica, poiché

“tra gli stati di fatto storici e la loro annotazione linguistica sussiste una tensione che si manifesta di continuo e che comporta inevitabilmente la necessità di riscrivere una storia a suo tempo già scritta e stabilita”¹⁵.

Va sottolineato come fino alla Rivoluzione Francese la storia era considerata un'arte meramente letteraria e solo con il XIX secolo si cominciò a separare la storia dalla narrazione: fu allora che la fruibilità narrativa fu vista come ostacolo alla veridicità storica. Se dopo l'Illuminismo non vi

¹⁵ KOSELLECK 2009.

erano dubbi particolari sulla possibilità che esistesse una ‘coscienza storica’¹⁶ – e l’esempio di Ranke è centrale –, è con il Novecento che si tornano a rifiutare le pretese della storia di occupare un posto fra le scienze.

C’è chi, come Hayden White, ha messo in discussione anche l’efficacia conoscitiva della scrittura storica, avvicinandola e annullandola in un vicolo cieco fatto di racconto che non restituisce verità. Per White l’opera storica è una “struttura verbale in forma di discorso”¹⁷ e in prosa narrativa e poco più. La confutazione che viene mossa da White va a colpire proprio la capacità di generalizzazione rispetto a singoli eventi, quasi sulle orme del giudizio aristotelico. Egli mette in discussione la narrazione storica nel suo tracciare sequenze di eventi che “conducono da fasi inaugurali a fasi conclusive, come se un percorso compiuto fosse sempre possibile”. In realtà la storicizzazione non è lineare e non è una successione ordinata di eventi collegati.

La discussione torna a colpire quindi la distinzione che si fa fra lo storico che trova le sue teorie nei fatti ed il narratore che, per conto suo, le inventa. Il tema non è però limitato alla scrittura della storia ma allargato a cosa si intende per “pensare storicamente”. In questa ottica la filosofia della storia costituirebbe un pericolo per la storiografia, in quanto tende a rendere esplicite le strategie esplicative e narrative che rimangono implicite nell’opera dello storico professionista. Questo costringe, secondo White, la storia a fare i conti con la descrizione verbale dei processi storici. È in questo rapporto che ‘la crisi epistemologica’ degli studi storici subisce i suoi colpi più duri¹⁸, fino a giungere a mettere in discussione la nostra capacità di collocare noi stessi nel tempo.

Queste teorie rischiano però di portarci a una *impasse* difficilmente superabile, ed è stato anche sottolineato il pericolo che degenerino in una sorta di negazionismo¹⁹. Resta a tutt’oggi valido, a parziale argine rispetto ai dubbi sulla conoscibilità del passato, il richiamo fatto da Arnaldo Momigliano nel suo celebre saggio *Le regole del giuoco nello studio della storia antica*. Discutendo di varie questioni epistemologiche sulla “natura, validità, limite della nostra conoscenza obiettiva della realtà”, egli mette in guardia sulle differenze fra un romanziere e uno storico²⁰. Nei confronti del problema della verità, Momigliano fissa una regola che può apparire dogmatica ma che è una clausola di salvaguardia per la professione dello storico:

“se un epistemologo gli (*allo storico*) dimostra limiti invalicabili della conoscenza, lo storico dovrà certo tenerne conto, ma solo per definire più rigorosamente i limiti della sua ricerca”²¹.

Resta però difficilmente discutibile l’intuizione che gli eventi storici subiscono una profonda riorganizzazione nel momento in cui si decide di riportarli alla memoria in forma scritta, e che

¹⁶ Vedi MIEGGE 2004.

¹⁷ WHITE 1973, p. 14 e ss.

¹⁸ HAMAN 1989, pp. 879-907.

¹⁹ GINZBURG 2006.

²⁰ La distinzione radica nel fatto che il primo è “libero di inventare i fatti” mentre il secondo “non inventa fatti”.

²¹ MOMIGLIANO 1987.

sostanzialmente è la costruzione testuale che spiega l'evento. Se la riscrittura storiografica è infatti potenzialmente infinita, portando alle estreme conseguenze questo ragionamento e incrinandone il mito della obiettività, lo è anche la storia raccontata?

Tutta questa premessa ci porta quindi a fissare alcuni concetti utili nel dare una sistematizzazione metodologica all'utilizzo di parti della *Retorica* di Aristotele ai fini storici, nello specifico gli *exempla*, che avremo modo di vedere sono, per lo più, di carattere storico o poetico-epico. Innanzitutto, appare chiaro che ci sia una cesura ben delineata dal filosofo fra storia e poesia (letteratura), una differenza non stilistica ma fondamentale: egli distingue i due generi in modo molto preciso, definendo un confine che nei secoli non è sempre apparso così chiaro.

Tutti gli uomini aspirano per natura alla conoscenza.

Le considerazioni riduttive sulla storia non impediscono comunque ad Aristotele di servirsi di essa per chiarire alcuni aspetti del suo pensiero. Ciò avviene attraverso l'uso dell'esemplificazione, che, cercheremo di dimostrare qui di seguito, ha uno statuto e una forza particolari nel sistema di sapere aristotelico. Questo appare più immediato in un'opera come la *Politica*, in cui l'esempio storico è spesso la concretizzazione passata di ciò che si vuole teorizzare, ma ha un suo rilievo anche nella *Retorica*, un'opera sì politica ma che ragiona appunto al confine fra tanti generi, tutti connessi alla narrazione e alla capacità, attraverso l'azione del raccontare, di persuadere un uditorio. Per arrivare a collocare correttamente l'esempio, e la sua validità nella gnoseologia di Aristotele, occorre inquadrare brevemente la sua teoria della conoscenza. Essa è sintetizzabile con la frase posta all'apertura del primo libro della *Metafisica* (I, 980a): "Tutti gli uomini aspirano per natura alla conoscenza (πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει)". Questa affermazione potrebbe infatti essere il vero assunto da cui parte tutto lo sforzo di una vita filosofica, la quale si caratterizza, appunto, come una lunghissima e approfondita ricerca per provare a organizzare sistematicamente e dare sostanza a questa premessa. Con questo sforzo Aristotele si impegna nella costruzione di una enciclopedia del sapere che occupa la sua intera carriera, fatta di ricerca e insegnamento: tutti i suoi trattati e i corsi vanno infatti a comporre questa impresa filosofico-scientifica "senza precedenti per ampiezza di sguardo e originalità di contenuti teorici"²².

Nel suo sistema Aristotele indica sempre il sapere come qualcosa che è acquisibile da parte dell'uomo, nel senso che ogni individuo non nasce possessore delle nozioni ma per natura è spinto ad acquisirle. Egli rifiuta quindi la visione platonica della conoscenza e articola una sua teoria autonoma rispetto ai processi cognitivi. Secondo il filosofo quindi non è solo una possibilità, ma qualcosa di radicato nella profonda natura dell'uomo la ricerca del sapere. Essa prevede diversi gradi di complessità, che partono dal più basso, quello che passa dalla percezione sensibile, salendo fino ad arrivare alle forme più alte, quelle capaci di cogliere gli universali, come la *techne* e l'*episteme*, cioè l'arte (tecnicamente intesa) o la scienza²³.

²² VEGETTI- ADEMOLLO 2016, p.31.

²³ BERTI 2008, p.34-35.

Nella suddivisione della scienza che fa il filosofo (*Metafisica* VI, 1025b, 25) troviamo tre categorie differenti: la prima è quella delle scienze pratiche, fra le quali possiamo annoverare l'etica e la politica; la seconda raggruppa le scienze poietiche, come la poesia e la medicina; la terza quelle teoretiche, come la fisica, la matematica e la metafisica. Le scienze teoriche sono quelle dotate di maggior rigore, mentre tutte le altre sono dichiaratamente più deboli dal punto scientifico.

A questo punto tralascieremo come non pertinenti alla nostra ricerca le scienze teoretiche, quelle cioè rivolte specificamente alla speculazione, e ci concentreremo su quelle pratiche, finalizzate alla prassi, e su quelle poietiche, indirizzate alla produzione: quelle cioè che studiano le azioni umane.

È lo stesso Aristotele, nell'*Etica Nicomachea* (I, 1, 1094b, 26 ss.), a sottolineare la diversificazione netta, anche sotto il profilo metodologico, fra i tipi di discipline affermando che:

“sarebbe assurdo ammettere che un matematico ricorra alla persuasione retorica, o attendersi che un retore compia dimostrazioni scientifiche”.

Sono discipline diverse, opposte, con diversi criteri di azione. I saperi relativi all'uomo appartengono all'ambito delle scienze pratiche, il fine delle quali non è la conoscenza ma l'azione. Questa teorizzazione di una filosofia pratica per tutti i saperi antropologici ne inficia ovviamente la qualità epistemica; tutte le scelte che ci portano all'azione dipendono – sempre secondo Berti - “da una costellazione di fattori così complessa da non consentire una teorizzazione rigorosa e universalmente valida”.

Nel pensiero di Aristotele, l'enorme variabilità dei comportamenti umani non permette dunque di raggiungere quel grado di precisione accettabile, che è tipico di tutte le discipline teoriche, gli oggetti delle quali si comportano 'sempre' nello stesso modo. Per le azioni umane, quindi, il massimo che si può ottenere è il probabile, una concomitanza più che una spiegazione causale, un 'per lo più' (ἐπι τὸ πᾶν): si può dire cioè che “per lo più accade così”, dal momento che viene meno un rapporto di causalità stringente. L'imprevedibilità, anche residuale, dei comportamenti umani rende queste discipline non in grado di produrre una nuova conoscenza²⁴; esse possono cercare nella pluralità dei fatti analizzati una coerenza, una verisimiglianza (εἰκόσ)²⁵, rendendone il racconto più solido concettualmente e più persuasivo *erga omnes*.

Questo è il massimo grado di conoscenza che si può trarre da ciò che è già accaduto, un dato che si posiziona come medio fra ciò che è strettamente necessario, cioè figlio di un rapporto causa-effetto assolutamente meccanico, e ciò che invece è accidentale, casuale.

A questo proposito è corretto richiamare il passo degli *Analitici Secondi* (I, 30, 87b, 19 ss) in cui è lo stesso filosofo che sottolinea come

“d'altra parte, ciò che dipende dal caso non è oggetto di scienza dimostrativa.
In realtà, ciò che dipende dal caso non si presenta né come qualcosa di

²⁴ BORUTTI 1993, p. 76.

²⁵ ARRIGHETTI 1988, pp. 97-107.

necessario, né come qualcosa che accade per lo più, ma è piuttosto ciò che si verifica a prescindere da questi due aspetti”.

È, infine, nella *Retorica* e nell'*Etica Nicomachea* che egli sottolinea come l'azione umana, e la deliberazione che da essa ha origine facendo nascere l'azione, rientrano definitivamente nell'ambito del *per lo più*.

Un fatto accaduto nel passato è un qualcosa che potrebbe verificarsi di nuovo perché *per lo più* le azioni umane tendono ad assomigliarsi nel tempo, ma potrebbe anche dare esiti lievemente o marcatamente differenti; non vi è una stretta necessità nelle azioni umane che possa farci affermare che un esempio che parla di un fatto o di un avvenimento contenga in sé una probabilità del ripetersi degli stessi comportamenti in circostanze analoghe.

È la base del “sapere congetturale”²⁶, definito *stocastico*, che lega, per Aristotele, molte discipline, fra le quali la medicina è quella principale, ma, alla sua stregua, la storiografia, l'arte della navigazione, le retorica giudiziaria, la caccia. Si opera in queste discipline per indizi, per approssimazioni congetturali: ciò che è *per lo più*, infatti, è diverso da ciò che è accidentale o casuale, ma anche da ciò che è necessario, cioè da ciò che non può essere diverso da ciò che è. La logica del *per lo più* tende a dare dignità scientifica anche a ciò che per sua stessa natura “ha una regolarità approssimativa” e si applica a ciò che non è certo, come etica e retorica.

Occorre infine sottolineare un altro concetto fondamentale (e pur controverso) del lessico aristotelico: l'*εἰκός*, per il quale sono state avanzate innumerevoli proposte di traduzione che comunque sono circostanziate al campo semantico del verosimile (legato al contesto in cui viene usato nella *Poetica*), del probabile o del plausibile²⁷.

L'*εἰκός*, che ha dieci attestazioni nella *Retorica*, produce una conoscenza intrinsecamente instabile ma non per questo infondata o ingannevole. È qui (1357a, 32) che riceve la sua definizione più stringente:

“il verosimile è quanto si verifica per lo più... (τὸ μὲν γὰρ εἰκός ἐστι τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γινόμενον)”.

Genera un sapere non necessario ma attendibile, in cui i due termini, *εἰκός* e *per lo più* sembrano sfumare l'uno nell'altro, anche se non si identificano mai completamente. Appartiene quindi al triangolo fra verità (intesa come ἀλήθεια), persuasività e consenso, che sono nozioni inesorabilmente intrecciate. È la via che la storiografia greca, a partire da Erodoto, utilizza fin dai primordi per sottrarsi “allo scacco dell'ignoto”²⁸, del parzialmente noto. È un concetto che pur non essendo una garanzia di verità, presenta una notevole forza persuasiva. È forse questo il vero *trait d'union* semantico che distingue ma lega gnoseologicamente il racconto letterario e quello storico.

²⁶ DI PIAZZA 2011.

²⁷ RIU 2012, pp. 96-111.

²⁸ Sul concetto di *εἰκός*, diffusamente vedi PIAZZA – DI PIAZZA 2012.

La logica: la deduzione e l'induzione.

Il lavoro di Aristotele non si concentra unicamente sui saperi della natura, su quelli dell'uomo e su altre varie forme culturali (fra le quali annoveriamo la *Retorica*). Egli indaga soprattutto i 'tessuti connettivi', le strutture di senso, i presupposti ontologici e metafisici, del sapere; è questo il risvolto più propriamente teoretico della sua ricerca. È la dimensione attiva del sapere che lo impegna particolarmente: Aristotele identifica la forma logica con cui è organizzata una scienza in un *sistema deduttivo assiomatizzato*, rintracciandone i meccanismi causali, perché *scienza è conoscenza della causa*. Egli è sempre attento a spiegare cosa significhi dimostrare scientificamente una tesi e quali siano le condizioni di validità e correttezza della dimostrazione.

Per il filosofo è la logica la disciplina che si occupa della forma che deve avere qualsiasi tipo di discorso per essere gnoseologicamente accurato. È questo lo strumento cioè che mostra in quale modo il pensiero procede, quale sia la struttura di un ragionamento e quali ne siano gli elementi fondanti. Essa possiede un vero e proprio statuto di scienza che trova il suo oggetto teorico costituito dalle operazioni che il pensiero fa per raggiungere i suoi fini. La logica "è una sorta di propedeutica a tutte le discipline"²⁹; è necessario averne una conoscenza approfondita prima di procedere allo studio di qualsiasi altra forma di conoscenza.

Nella sua opera si trova ripetutamente un'opposizione fra il procedere deduttivo e induttivo, una contrapposizione di due modi logici fondamentali, ma differenti, di avanzare nel pensiero. Il primo parte dall'universale per arrivare al particolare, il secondo dal particolare all'universale; il primo è più stringente, il secondo è "più intelligibile in termini di sensazione". Tralascieremo in questa sede tutto il vastissimo campo che riguarda il metodo deduttivo (con l'uso del sillogismo) e ci concentreremo in particolare sull'induzione, l'ἐπαγωγή.

"La natura profonda dell'induzione – afferma Ross – sembra consistere nel fatto che una persona è condotta (*epagein*) da un'altra persona da una conoscenza particolare a quella universale, che siano necessari un solo esempio, o pochi, o molti o tutti, dipende dall'intelligibilità relativa dell'argomento"³⁰.

Questo è un tema molto meno approfondito nel pensiero di Aristotele rispetto al sillogismo, che è il cardine del metodo deduttivo, ma nel nostro caso riveste sicuramente un interesse maggiore proprio perché l'induzione è un processo cognitivo che, oltre a essere alla base dei principi primi indimostrabili della scienza, ha una stretta connessione con il contenuto degli esempi. Essi sono infatti particolari essenziali per dimostrare una teoria generale o, quantomeno, un singolo assunto o una semplice affermazione nel costrutto di una asserzione.

È importante infine rimarcare che, con l'induzione, è l'uso dei casi che ci porta ad arrivare a una conclusione generale. Non parliamo solamente di astrazione di una conclusione generale da un singolo caso ma dell'uso di casi (o esempi particolari) per dare forza a un principio generale. In

²⁹ ORI 2003, p. 53 e ss.

³⁰ ROSS 1946, p. 58.

questo frangente, “cosa Alcibiade fece o che cosa subì”³¹, diventa rilevante nel sistema della conoscenza.

L'induzione, in questo contesto, è un metodo argomentativo tramite il quale si arriva a vedere una certa conclusione generale:

“essa comporterà l'uso di casi particolari a sostegno di una posizione generale e, poiché per Aristotele esiste uno stretto legame tra particolari e percezione sensibile, comporterà anche l'uso di ciò che la percezione sensibile è in grado di dirci”³².

Quando giungiamo alla cognizione di un principio, quando arriviamo cioè al termine di un processo induttivo, il nostro stato mentale sarà quello del *nous*. Quando invece arriveremo a una conoscenza attraverso la dimostrazione saremmo messi in uno stato di *episteme*. Il *nous* è quindi una facoltà di tipo intuitivo, un tipo di intellesione, al contrario dell'*episteme* che è intrinsecamente dimostrativa. La letteratura in materia tende globalmente a sottolineare come, rispetto alla deduzione, il concetto di induzione in Aristotele sia “incompleto, mal concepito, non sistematico e generalmente insoddisfacente”³³. Questo metodo è valorizzato soprattutto per sfuggire alle aporie del sillogismo, per evitare una circolarità di pensiero che sarebbe esiziale.

Sebbene il concetto di induzione in Aristotele sia così imperfetto, riveste un ruolo di sicura importanza rispetto a molte dimostrazioni scientifiche³⁴.

Sarà utile, infine, in questo contesto richiamare alcuni passi in cui Aristotele sottolinea il ruolo dell'induzione nel suo sistema del sapere.

Il primo è nei *Topici* (I, 12, 105a, 12-17), in cui viene definita l'induzione come

“la via che dagli oggetti singoli porta l'universale: se ad esempio il nocchiero che sa risulta il migliore e così pure l'auriga, anche da un punto di vista universale conoscitore di ciascun oggetto sarà colui che eccelle supremamente. L'induzione è qualcosa di più persuasivo, di più chiaro, di più conoscibile nella sfera della sensazione, e alla portata della grande maggioranza delle persone; il sillogismo invece è più possente e più efficace contro gli esperti nell'arte di contraddire”.

Veniamo quindi all'induzione come viene descritta negli *Analitici primi* (II, 23). Qui si afferma che si matura una convinzione o attraverso il sillogismo o in base ad un'induzione. Senza entrare

³¹ Spesso l'uso degli esempi storici assume la valenza di luogo comune in cui a poco conta chi fece l'azione, ma piuttosto l'apologo che essa contiene.

³² HAMLIN 2006, p. 264 ss.

³³ THOMPSON 1975, p. 81.

³⁴ UPTON 1981, p.172.

nello specifico del sillogismo in base a induzione, occorre, in questa sede, sottolineare che fino a questo punto, l'induzione non era mai stata presa in considerazione nel sistema sapere.

Negli *Analitici Secondi* (II, 19, 100b 3-5), Aristotele sottolinea come:

“Allora ci è chiaro che è necessario conoscere le realtà prime (i principi) per induzione, ed è infatti così che la percezione ingenera in noi l'universale”.

Nelle *Categorie* (11, 13b, 36 - 14a, 1), infine, se ne fa esplicitamente ricorso per mostrare che a un bene è necessariamente contrario un male; ciò risulta chiaro per induzione dai singoli casi, alla salute per esempio è contraria la malattia, alla giustizia l'ingiustizia, al coraggio la viltà.

La forza argomentativa dell'esempio.

Dopo aver fatto quindi una breve rassegna di ciò che è il sistema della conoscenza in Aristotele, cerchiamo ora di capire il ruolo dell'esempio all'interno dell'argomentazione persuasiva, di cui è un elemento specifico fondamentale. Comprendere come Aristotele utilizza gli esempi, ci consente di superare l'*impasse* epistemologico di fronte al quale siamo messi nell'utilizzare brani concepiti ad uso argomentativo come fonte storiograficamente accettabile ai giorni nostri. Questo è possibile se riusciamo a contestualizzare il valore dell'esempio – che abbiamo visto essere intrinsecamente collegato al metodo induttivo – e a metterlo alla prova di ciò che consideriamo uno standard qualitativo di informazione che abbia valenza di fonte storiograficamente accettabile in uno studio contemporaneo.

È proprio nella *Retorica* (I, 1356b, 2-3) che il termine παράδειγμα riceve la sua definizione sistematica rispetto a tutto l'armamentario dell'oratore. Parlando a lungo degli argomenti con i quali si dimostra qualcosa, accanto al sillogismo, all'entimema, viene elencato l'esempio, che è una induzione (ἔστιν γὰρ τὸ μὲν παράδειγμα ἐπαγωγή). Tutti gli oratori, chiosa Aristotele, costruiscono persuasioni mostrando o esempi o entimemi, non essendoci altro che questi (ἢ παραδείγματα λέγοντες ἢ ἐνθυμήματα, καὶ παρὰ ταῦτα οὐδέν).

Appare quindi interessante mettere in relazione il valore, ai fini storiografici, che noi possiamo dare agli esempi che egli decide di utilizzare in un'opera come la *Retorica*. Semplificando, quanto contenuto di verità può esserci in un esempio? Se è costituito da un evento storico, possiamo prenderlo per un fatto realmente accaduto, o quantomeno creduto tale da tutti? Possiamo distinguerne il contenuto, quindi, differenziandolo dalla invenzione ai fini letterari? O dobbiamo constatare che una citazione di Omero, o di un altro poeta, va considerata alla stessa stregua di una riflessione su Dionisio o sull'Areopago?

L'esempio, il *paradeigma* quindi, va contestualizzato all'interno di un sistema complesso della conoscenza e messo in rapporto con il valore dell'esemplificazione nelle discipline linguistiche attuali, per comprendere se abbia uno statuto peculiare e intrinseco ancora oggi all'interno delle teorie dell'argomentazione non antiche ma anche contemporanee.

Il dizionario della Lingua italiana Treccani traccia i confini di senso del termine *esempio* in modo compiuto:

“Fatto particolare che serve a illustrare un’affermazione generica, a dare evidenza a un principio teorico”.

Partendo da questo versante, è quindi utile iniziare dal *Trattato dell’argomentazione. La nuova retorica* di Caim Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, il quale categorizza anch’esso l’utilizzo degli esempi in quel tipo di argomentazione che “ricorre al caso particolare”. Nello specifico l’uso di casi particolari avviene o con gli esempi, che permettono una generalizzazione, o con le illustrazioni o con i modelli, che però hanno finalità argomentative differenti. Spesso l’uso dell’esempio garantisce quindi quella che viene definita argomentazione dal particolare al particolare; sul passaggio dall’esempio alla regola generale la forma di ragionamento si basa sull’inerzia. Gli autori stabiliscono infine quello che essi stessi definiscono come lo statuto dell’esempio:

“Quali che siano il modo in cui l’esempio è presentato e il campo in cui si svolge l’argomentazione, l’esempio invocato dovrà, per essere considerato tale, avere lo statuto di fatto... Il rifiuto dell’esempio, sia perché contrario alla verità storica, sia perché si possono opporre ragioni convincenti alla generalizzazione proposta, indebolirà notevolmente l’adesione alla tesi che si voleva promuovere”³⁵.

È in questa definizione che capiamo come la scelta dell’esempio sia in qualche modo impegnativa per chi la attua: è infatti necessaria una veridicità della frase utilizzata, proprio perché si suppone che la solidità “della tesi dipenda di necessità dall’argomentazione che pretende di stabilirla”. All’interno della novità che il filosofo antico introduce rispetto alle esperienze precedenti, sia nell’ambito della produzione che in quello della comunicazione del sapere, occorre porre enfasi sul ruolo dell’utilizzatore di questo sforzo, cioè alla figura dell’ascoltatore-allievo che diviene, in un secondo tempo, anche semplice lettore.

L’esempio vede la compartecipazione conoscitiva di chi parla con chi ascolta, e se è fragile storicamente, l’argomento crolla. A maggior ragione se non è vero, o considerato tale. Per questa via si sancisce quindi come l’esempio sia non solo vincolante per chi lo produce, ma anche intrinsecamente portatore di senso rispetto all’asserzione che si vuole fare. Non ha infatti alcuna *ratio* il proporre degli esempi che siano innanzitutto non congrui alla tesi che si vuole sostenere, o che siano anche privi di veridicità. Quest’ultimo fatto farebbe infatti crollare l’argomentazione, rendendola priva di senso all’orecchio di chi ascolta (e quindi deve essere convinto). Per cui possiamo indicare almeno un punto fisso: un’esemplificazione priva di fondamento rischia di essere retoricamente, ma anche filosoficamente, un *boomerang*.

Di certo l’uso del passato come elemento esemplare supporta, per analogia, una proposta destinata al presente o al futuro. L’idea di servirsi di modelli ed esempi per individuare la giusta

³⁵ PERELMAN – OLBRECHTS-TYTECA 2013, p. 370 ss.

linea di azione nelle molteplici situazioni pratiche ed avere un successo nelle proprie scelte, non è certo tramontata nei secoli successivi a quelli dell'antichità. Partiamo da una definizione che muteremo dalla filosofia politica contemporanea ma che ben può adattarsi anche al contesto aristotelico. Il filosofo della politica Alessandro Ferrara definisce l'esempio come "la forza di ciò che è come dovrebbe essere"³⁶, creando un terzo elemento rispetto alla più canonica distinzione fra *ciò che è* e *ciò che dovrebbe essere*. Se accettiamo che l'esempio possieda la forza argomentativa di *essere ciò che è come dovrebbe essere*, per cui ha una forza particolare, stabiliamo l'ultimo punto fondamentale nella nostra ricerca, che è quello ridare all'esempio uno statuto speciale all'interno dell'argomentazione. Ferrara evidenzia infatti come "talvolta ciò che è esemplare incorpora e riflette una normatività di cui siamo già consapevoli: sappiamo già di che cosa l'esempio è un esempio". Egli evidenzia inoltre come:

"l'esemplarità dell'esempio è così pura e innovativa che dapprima ne abbiamo solo una vaga sensazione, grazie al rifarci ad analogie con esperienze passate, e solo in seguito riusciamo a identificare quel momento normativo così potentemente riflesso nell'oggetto o nell'azione che abbiamo di fronte".

Partendo quindi da questi assunti appare chiaro che possiamo considerare l'esempio come una parte del discorso che contiene in sé quantomeno un tasso significativo di relazione fra l'ipotesi e la realtà del fatto che deve dare senso alla frase che lo sostiene. Insomma, non si andrà molto lontano dal vero a sottolineare come gli esempi contengano un tasso di verità condivisa fra chi parla e chi ascolta che si avvicina all'affidabilità di una fonte. Non sono solo verosimili, possibili, ma veri (o creduti tali).

Questo ci consente, proprio in un'opera particolare come la *Retorica*, di definire un confine tra ciò che è, ai nostri occhi, accettabile storiograficamente e ciò che invece appare più sensato scartare. Nel corso di un lavoro di classificazione dell'utilizzo di esempi, questo assunto ci consente di ottenere un'affidabilità maggiore degli esempi rispetto a considerarli un mero repertorio di singoli casi scollegati fra loro: in questo caso essi hanno sicuramente la pregevole valenza di illuminarci rispetto alle conoscenze dell'uditorio di Aristotele al suo tempo, ma che rischiano di non passare ad un vaglio attento teso a qualificarle come fonti attendibili dal punto di vista storiografico. Questo è altresì utile laddove la comparazione con fonti esistenti, con altri tipi di reperti che possono aiutarci a convalidare quanto sappiamo di una singola citazione, rischiano di fallire. Laddove cioè, il contesto non è facilmente ricostruibile.

³⁶ FERRARA 2008, p. 18.

L'esempio di ciò che è già avvenuto.

“Non è possibile avere principi da cui dedurre esattamente cosa fare nei vari casi che ci si presentano giorno per giorno”³⁷.

Risiede proprio nella mancanza di necessità nelle nostre azioni di uomini, l'utilità dell'uso di esempi, soprattutto di quelli che traggono la loro forza dal passato. Per sapere come agire in determinate circostanze, è utile quindi servirsi come esempio di ciò che hanno fatto altri in circostanze analoghe. Per lo più è un metodo che funziona. L'esempio di un fatto accaduto serve allora a inferire dal passato opinioni probabili su cosa convenga fare.

Nella *Retorica* (I, 1394a 7-8) si afferma che per le deliberazioni il tipo più utile di esempi, ciò che va richiamato all'orecchio dell'uditore, è quello che

“parte da fatti realmente avvenuti, dato che per lo più il futuro è simile al passato (ὁμοια γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὰ μέλλοντα τοῖς γεγυρόσιν)”.

Aristotele si fonda sul principio che essendo il passato già accaduto, su quello che è già avvenuto si ha una sorta di sicurezza; condivide con Isocrate l'idea che il passato sia comunque un patrimonio comune della *polis*, anche se non chiaro, nello stesso modo e allo stesso tempo, alla totalità delle persone. Per quanto riguarda il futuro, inoltre, il filosofo ritiene che sia impossibile costruire deduzioni necessarie almeno per quanto concerne le azioni degli uomini, ma si possa solo comparare ciò che è passato alle opinioni prevalenti su quello che forse convenga fare.

Se esiste quindi una costanza relativa che le azioni umane tendono a ripetersi, e proprio su questa antropologia che Aristotele può costruire la sua interpretazione dell'uso degli esempi. Egli in questo tende a differenziarsi da tutta la scuola retorica a lui contemporanea, e a quella di Isocrate in particolare, per la profondità dell'analisi con cui cerca di evidenziare l'importanza dell'esempio e i risvolti filosofici a livello di conoscenza di questo tipo di strumento. Non solo quindi prescrive l'uso degli esempi per un buon oratore deliberativo, ma dà anche indicazioni precise su come essi funzionino dal punto di vista pratico.

Già negli oratori del IV secolo³⁸, l'uso del paradigma era circostanziato al modello di uso che ne hanno fatto altri in circostanze analoghe, cioè al fine di sapere come agire in determinate circostanze. Possiamo qui citare, ad esempio, Lisia, il quale dice:

“quindi, giudici, è necessario servirsi delle cose avvenute in precedenza come di modelli (τοῖς πρότερον γεγενημένοις παραδείγμασι), decidendo su quanto avverrà in futuro”³⁹.

Ma sono molti i passi di oratori che riprendono il concetto, sottolineando l'utilità di un esempio passato, rispetto a ciò che potrebbe accadere nel futuro. Il *paradeigma* quindi, sia per gli oratori

³⁷ NATALI 1985, p. 17.

³⁸ TREVETT 1996, pp. 371–379.

³⁹ Lisia, XXV, 23.

attici che per il filosofo, è sempre un evento singolo, un fatto compiuto, un caso particolare che serve a chiarire e a fare luce su un problema pratico presente. È questo quindi il campo di azione dell'esempio in Aristotele, ed è ben diverso da tutta la precettistica retorica successiva che sarà portata a mettere in ombra la valenza induttiva dell'esempio. L'*exemplum* latino, infatti, è molto più vicino a una pura similitudine e non viene valorizzato filosoficamente dagli autori che hanno studiato la retorica, a partire da Cicerone e Quintiliano, con un'indagine su quale sia la base logica del convincimento che ne deriva. Per non parlare dell'epoca moderna, a partire dall'etica normativa, nella quale il *dover essere* ha dogmaticamente soppiantato l'aspetto un po' consuetudinario dell'esempio.

Aristotele e la storia

Farsi *historikos*.

“Giova deliberare senza conoscere? Al deliberare deve, invero, seguire l’azione. Si delibera se si sa di potere attuare; non ci si decide per ostentazione velleitaria infeconda. Ma alla deliberazione immatura nulla segue. Si è fatto il conto delle leggi rimaste lettera vana, perché al primo tentare di attuarle sorgono difficoltà che si dovevano prevedere, che erano state previste, ma le critiche erano state tenute in non cale, quasi i contraddittori parlassero per partito preso? Le leggi frettolose partoriscono nuove leggi intese ad emendare, a perfezionare; ma le nuove, essendo dettate dall’urgenza di rimediare a difetti propri di quelle male studiate, sono, inapplicabili, se non a costo di sotterfugi, e fa d’uopo perfezionarle ancora, sicché ben presto il tutto diventa un groviglio inestricabile, da cui nessuno cava più i piedi; e si è costretti a scegliere la via di minor resistenza, che è di non far niente e frattanto tenere adunanze e scrivere rapporti e tirare stipendi in uffici occupatissimi a pestar l’acqua nel mortaio delle riforme urgenti. L’azione va incontro all’insuccesso anche perché non di rado le conoscenze radunate con fervore di zelo non erano guidate da un filo conduttore. Non conosce chi cerca, bensì colui che sa cercare”¹.

Luigi Einaudi, economista e politico, secondo presidente della Repubblica italiana dal 1948 al 1955, in una delle sue celebri *Prediche inutili*, che prese il titolo di *Conoscere per deliberare*, indicava la necessità per chi è chiamato a prendere decisioni di governo, di averne cognizione, prima di muoversi per qualsiasi azione.

Non è dato sapere con quanta consapevolezza lo statista stava riprendendo uno dei capitoli più celebri – e più politici – della *Retorica*: il quarto del I libro (1359a, 30 ss), nel quale Aristotele si sofferma appunto sul genere deliberativo.

Questo passaggio dell’opera è doppiamente interessante ai nostri fini, perché qui il filosofo spiega l’utilità dell’uso della ricerca storica, la quale viene delineata come non marginale; ruolo che, al contrario, le viene assegnato nella *Poetica*.

Innanzitutto, occupandosi di questo specifico genere retorico, lo Stagirita inquadra il tema affermando che non si può deliberare su tutto, ma solo sulle cose possibili; per cui il campo delle azioni che si possono mettere in atto è comunque definito. L’obiettivo principale è quello di giungere a una scelta, dopo una discussione pubblica, la *συμβουλή*; per fare ciò è molto

¹ EINAUDI 1964, p. 12.

importante che la retorica segua dei principi rigorosi, per istruire la decisione e per indirizzare al meglio i convenuti, chiamati a decidere. Per raggiungere i suoi scopi essa si avvale di una sua duplice caratteristica: cioè di essere la sintesi fra una scienza analitica e una scienza politica; il suo elemento analitico è tributario, per un verso della dialettica, per un altro dei discorsi sofistici.

Proceduralmente, è utile dapprima esporre tutti quegli elementi che sono utili per portare avanti un'analisi compiuta, lasciando infine l'indagine vera e propria alla scienza politica (τῆ πολιτικῆ ἐπιστήμη): si prefigura quindi un ruolo della retorica preminentemente istruttorio rispetto alla decisione che pertiene, alla fine, alla politica.

I temi su cui un'assemblea è chiamata a deliberare ai tempi di Aristotele sono cinque e colpisce notare come questi restino i nodi centrali della politica anche con l'avvento degli Stati nazionali:

“riguardano le risorse, la guerra e la pace, la difesa del territorio, le importazioni e le esportazioni, e l'attività legislativa in generale (πέντε τὸν ἀριθμὸν ὄντα: ταῦτα δ' ἐστὶν περὶ τε πόρων, καὶ πολέμου καὶ εἰρήνης, ἔτι δὲ περὶ φυλακῆς τῆς χώρας, καὶ τῶν εἰσαγομένων καὶ ἐξαγομένων, καὶ νομοθεσίας)”.

E così chi si accinge a consigliare sulle risorse dovrebbe conoscerne alcuni elementi fondamentali, come le entrate della città, le spese ed altro ancora. Ma ciò non è possibile se ci si limita solo alle esperienze locali e, per avere un quadro completo di tutta la vicenda, è necessario che si sia capaci di indagare ciò che è stato scoperto anche dagli altri popoli.

Il termine usato da Aristotele per rappresentare questo lavoro di ricerca è sintetizzato nel farsi ἱστορικόν dell'oratore, cioè ricercatore capace di studiare la storia di ogni singolo problema, in modo da consigliare al meglio chi deve decidere.

Questo passaggio, che trasforma il retore anche in un ἱστορικός, è accompagnato, in Aristotele, da una disamina puntuale di come questo lavoro di ricerca debba avvenire, di quali ne siano i pregi e le peculiarità.

Sulla guerra e sulla pace occorre, infatti, conoscere la potenza della propria città, reale e potenziale, e quali guerre essa abbia combattuto nel passato. Questa conoscenza non si deve limitare solo alla propria città, ma anche a quelle confinanti e a quelle dei potenziali nemici: essa serve per rimanere in pace con i più forti, e muovere guerra contro i più deboli. Questa capacità di discernere chi tenere come amico, e chi considerare potenzialmente aggredibile, può avvenire solo conoscendo la storia e la forza dei soggetti presi in considerazione: questi sono gli unici strumenti che possono indicarci il loro grado di superiorità o inferiorità.

Anche riguardo alla difesa del territorio vale questo metodo e occorre infatti sapere tutto sulle postazioni di difesa territoriali, affinché, qualora si consideri la protezione carente, si possa procedere a rinforzarla, e, se la si ritiene eccessiva, la si possa ridurre. Per quanto riguarda l'approvvigionamento di materiali bellici, occorre sapere quanto si è in grado di spendere, ciò che ci si può procurare dall'esterno, cosa occorre importare e cosa (e a chi) si possa esportare.

È fondamentale, infatti, essere corretti nei confronti dei popoli più forti ma anche di quelli, pur più deboli, verso cui si ha comunque un interesse commerciale.

L'elenco delle cose che è necessario sapere per essere dei buoni oratori procede in modo analitico, fino ad arrivare a ciò che è più utile per legiferare: qui bisogna guardare quale costituzione nel passato sia stata la più utile, ma anche conoscere quelle che sono in vigore presso gli altri popoli: un mix fra storia e comparazione legislativa che induce comunque ad essere sempre informati su ciò che fanno gli altri. Da ciò si può ben intuire, conclude Aristotele, che, ai fini della promulgazione delle leggi, sono proficui i resoconti dei viaggi (αἱ τῆς γῆς περίοδοι χρήσιμοι), perché si può imparare molto dai costumi degli altri popoli, mentre per i consigli in ambito politico, sono fondamentali le indagini di chi scrive di azione umane (1360a, 35 ss.- πρὸς δὲ τὰς πολιτικὰς συμβουλὰς αἱ τῶν περὶ τὰς πράξεις γραφόντων ἱστορίαι). Tutti questi argomenti, conclude il filosofo, sono compito della politica e della retorica (ἅπαντα δὲ ταῦτα πολιτικῆς ἀλλ'οὐ ῥητορικῆς ἔργον ἐστίν).

L'attenta osservazione di questo capitolo ci consente di enucleare alcuni elementi fondamentali del pensiero aristotelico in merito alle conoscenze storiche: per una decisione politica consapevole occorrono sia gli strumenti propri della scienza politica, sia gli strumenti logici che la retorica è in grado di apportare. Ma tutto ciò non è sufficiente, visto che ogni grande tema su cui si è chiamati a decidere ha bisogno di approfondimenti, e di un lavoro di ricerca che pone la metodologia storica al centro di una riflessione più che banale.

Sappiamo che il termine ἱστορία ha qui una matrice precisamente erodotea, ma più che a quale modello Aristotele abbia intenzione di riferirsi, è interessante evidenziare la valorizzazione di un lavoro complesso, iniziato nel passato e fondamentale per la giusta decisione che renda migliore il futuro ai cittadini. Il termine prenderà poi il significato che noi conosciamo solo molto più avanti, sotto Polibio, ma è interessante sottolineare come Aristotele ne evidenzii l'aspetto della ricerca, che segue un metodo e che ha una sua utilità non ancillare.

Se l'Aristotele della *Poetica* sembra meno interessato a "ciò che Alcibiade fece o subì", quindi a una sorta di rendicontazione evenemenziale, nel passo in questione della *Retorica* egli mostra una particolare attenzione ai processi storici, teorizzata nella sua utilità civile, e ben delineata nei suoi profili.

Non è la storia cronologica quindi, non è la concatenazione dei fatti, che colpisce lo Stagirita, ma l'attenzione ai fenomeni complessi che iniziano nel passato ed hanno riflessi nel presente. Questi nutrono la retorica e anche la politica, e sono fondamentali per il raggiungimento dello scopo che le due discipline si prefiggono.

A mo' di suggestione, riportiamo alla fine di questa riflessione, la sintesi fatta da Benedetto Croce sull'idea di storia, contenuta in *Etica e politica*:

"Il mondo non è un semplice ammasso di cose, ma cresce su se stesso.
In altre parole, siamo in grado di trovare la coerenza che induce le
azioni a produrre il momento successivo che si basa sul precedente,

sia pure in maniera del tutto imprevedibile. Poiché troviamo una coerenza cumulativa, il processo di cambiamento continuo è storia”².

Fra *Poetica* e *Retorica*, quale ruolo per la storia?

Quale sia il rapporto di Aristotele con la storiografia, e non soltanto con la storia da lui vissuta in prima persona o quella del suo popolo, è oggetto di supposizioni da secoli, visto che nella sua sconfinata produzione egli tocca innumerevoli settori dello scibile umano, ma non affronta mai organicamente una riflessione sul ruolo dello storico e sullo scrivere di storia. I celebri passi, quello della *Retorica* qui analizzato, e quelli, forse anche più celebri, della *Poetica* (9 e 23³) rappresentano posizioni opposte, anche se non necessariamente inconciliabili, che gli studiosi hanno preso in considerazione per dimostrare, in maniera antitetica, l’atteggiamento del filosofo nei confronti della storia.

Banalizzando, risulterebbe semplice sottolineare come chi ha sempre considerato trascurabile il rapporto fra questo intellettuale e la disciplina storica, sia sempre partito dalle notazioni presenti nella *Poetica*. Per contro, la scuola storiografica più recente che, a partire da Mauro Moggi, Lucio Bertelli e Delfino Ambaglio⁴, ha cercato di valorizzare il lavoro storico fatto da Aristotele - in particolar modo nella *Politica* e nella raccolta delle *Politeiai* -, non ha potuto prescindere dalla valorizzazione di questo passo della *Retorica*.

Il presente lavoro, proprio a partire dall’ipotesi di ricerca, si colloca naturalmente dalla parte di chi, nel passato come nel presente, ritiene che per una disciplina come la storia greca, Aristotele sia una fonte importante sia rispetto al periodo in cui egli visse e operò, ma anche nei confronti dell’indagine sul portato culturale del contesto ateniese del IV secolo.

Ma limitarsi a riflettere su ciò che Aristotele “fece o subì”, frustrerebbe di gran lunga il campo di azione del lavoro di ricerca: perché analizzare singoli *exempla historica* in un’opera come la *Retorica* non può limitarsi semplicemente ad un approccio che considera questo scritto come una semplice miniera, pur preziosa, da cui cavare ciò che si ritiene utile, in modo specifico e chirurgico.

D’altro canto, sarebbe parimenti erroneo un approccio che cerchi nella *Retorica*, ma abbiamo visto anche nelle altre opere rimaste, una disamina metodologica su una disciplina, quale è la storia, che ai tempi non era giunta ad una codificazione disciplinare e metodologica sufficiente per attirare l’attenzione dello Stagirita.

² CROCE 1967, pp. 167-168.

³ I poemi epici ... “non devono essere simili alle storie, nelle quali è necessario che si faccia l’esposizione non di una sola azione, ma di un solo tempo: tutte quelle cose che in esso sono avvenute nell’ambito di una sola persona o di più persone, cose delle quali ciascuna si rapporta vicendevolmente alle altre come capita. Infatti, come negli stessi tempi si verificarono la battaglia navale di Salamina e la battaglia dei Cartaginesi in Sicilia, le quali non tendono affatto al medesimo fine, così anche nei tempi successivi una cosa talvolta si verifica dopo un’altra, ma da esse non si produce nessun fine unitario”.

⁴ L’elenco è, ovviamente, ben più lungo ed ora si può parlare di un vero e proprio filone di ricerca.

Lo *status questionis* sul rapporto fra Aristotele e la storia si può affidare interamente a quanto scritto recentemente da Mauro Moggi, il quale motiva il suo interesse al tema perché:

“attratto dalla ricchezza e dalla qualità delle notazioni storiche che Aristotele ha disseminato - a supporto esplicativo, dimostrativo e conclusivo delle sue argomentazioni - in questa opera (*la Politica*) ...”⁵.

Questo saggio ben racchiude tutta la genesi e l’evoluzione di una discussione, nata da Wilamowitz e proseguita con Moses I. Finley, i quali sono da considerarsi però “fra i critici più severi” rispetto al giudizio su “Aristotele come storico o anche più semplicemente sul problema del suo rapporto con la storia”.

Come risulta ovvio, la presa di posizione di Wilamowitz, del 1893, ha pesantemente influenzato tutta la critica successiva, lasciando un’impronta degna della reverenza che la tradizione nutre per questo grande studioso.

Non ha senso ripercorrere qui analiticamente le argomentazioni dei due versanti storiografici che si sono confrontati e ben rappresentati nel saggio di Moggi. La scelta di campo attuata, come anticipato, è contenuta nella premessa del nostro lavoro: si ritiene utile affrontare uno studio di questo genere, riguardante gli *exempla historica* aristotelici e può essere proficuo, a supporto di questa premessa, qui rimarcare due elementi sottolineati da Moggi e ritenuti fondamentali (oltre che difficilmente discutibili):

1. gli *exempla historica* aristotelici risultano, anche nella *Retorica*, particolarmente “indicativi della ricchezza della rilevanza delle notizie che possiamo ricavare ... ai fini della ricostruzione delle vicende storiche delle *poleis*, degli assetti politico-istituzionali, e delle loro dinamiche”;
2. quello che importa è che Aristotele ci ha trasmesso del materiale storico di grande interesse e questo a prescindere dalle sue capacità, dalle sue attitudini e dalla sua inclinazione nei confronti della storia.

La rassegna degli *exempla* seguenti ci darà prova ulteriore di questa ricchezza di notazioni, e il punto di partenza della discussione può essere arricchito da ulteriori riflessioni, a partire da quella di Raymond Weil⁶, studioso della *Politica* di Aristotele. Egli indicò come le valutazioni contenute nella *Poetica* non andassero lette come un giudizio definitivo sulla storia in sé stessa, quanto nell’ottica di una polemica antiplatonica. Del resto, se prendiamo l’elenco estensivo delle opere di Aristotele, troviamo scritti che si occupano di ricerche storiche sugli sviluppi delle costituzioni e sulla democrazia ateniese, come opere minori, sempre di contenuto storiograficamente rilevante, quali possono essere cataloghi di vincitori olimpici e pitici, o altri lavori di repertoriazione di informazioni, come accade per i proverbi.

⁵ MOGGI 2013, p. 9.

⁶ WEIL 1960.

Esiste infine un versante gnoseologico riguardo alla capacità di ricerca storica del filosofo di Stagira, ed è stato ben indagato da Lucio Bertelli, il quale arriva alla conclusione che:

“Aristotle’s history is a peculiar history based on a theory of scientific research and knowledge that we do not usually find in historians, but we cannot deny that Aristotle’s circumstantial processes are very similar to those of Thucydides”⁷.

Perché non va dimenticato che Aristotele è un filosofo⁸, e come tale, nella sua costruzione di un sistema di sapere coerente, si occupa di una serie di elementi che sono profondamente correlati allo studio delle discipline storiche. Se quindi può apparire ovvio che egli non sia interessato a una pura cronaca, sullo stile del Marmor Parium, è comunque interessante cercare di cogliere, a fianco dei singoli episodi utilizzati come esempi, gli elementi di *cultural history*⁹ contenuti nei suoi scritti. Bertelli elenca una serie di passaggi contenuti in varie opere, e di questi può essere particolarmente utile soffermarsi su due, collegati fra di loro, ma comunque analizzati come concetti a sé stanti: il tempo (χρόνος) e gli accadimenti passati (γεγόμενα).

Il tempo e la storia.

È infatti la dimensione temporale, intesa come quella che genera il passato, che è stata poco indagata in relazione alla storia, nel pensiero aristotelico, per comprendere che collocazione gnoseologica egli immagini per il passato, che è la dimensione propria di ogni ricerca storica.

Perché per chiedersi il rapporto fra Aristotele e la storia dobbiamo interrogare il corpus delle opere rimaste e, a lato delle due considerazioni che contrappongono *Poetica* e *Retorica*, può non essere infruttuoso cercare di capire quale sia la relazione e il valore gnoseologico che lo Stagirita attribuisce a questi due elementi, gli uni (i fatti accaduti) figli dell’altro (il tempo). Questo sentiero è stato, ad oggi, poco praticato, perché per Aristotele il tempo è uno degli elementi della fisica, e come tale sfugge all’interesse degli studiosi che non si occupano prioritariamente di filosofia della scienza.

In premessa va affermato che cercare di comprendere l’idea di tempo in Aristotele, non è un’istanza che risponde a questioni di interesse filosofico, ma anche storiografico. Si sono moltiplicati, negli ultimi tempi, interrogativi su quanto la questione del tempo cronologico, inteso in modo occidentale, abbia influenzato la lettura di un passato, a partire da quello precristiano, o comunque non conformato a culture monoteiste, imponendo concezioni che poco c’entrano con la percezione della storia nei tempi presi in considerazione.

⁷ BERTELLI 2014.

⁸ CARLI 2011, p. 323-324. “*Philosophia* is the highest form of knowledge that moves from what is first for us to what is first in itself, that is to say, from sensible to intelligible objects”.

⁹ BERTELLI 2014, “I will begin with Aristotle’s ‘cameo’ of *cultural history* in the first book of the *Metaphysics*, a passage that immediately follows his theory of the epistemological process (*aisthesis-mneme-empeiria-techné* or *episteme*) and that aims to confirm this sequence with historical facts”.

Partiremo, come supporto storiografico che dia dignità a questa parte dell'indagine¹⁰, dal libro curato nel 2011 da Alexandra Lianeri, *The Western Time of Ancient History: Historiographical Encounters with the Greek and Roman Pasts*. In esso, illustri contributori, hanno cercato di analizzare proprio questo profilo dello studio della storia, sul presupposto che:

“A historiographical focus on time implies a shift from a series of historical instances that follow one another to historical temporalities, in other words, to the multiple ways of experiencing and conceptualising time which take shape within history and through which history becomes meaningful. This transition defines time as a field in historical research...”¹¹.

Per Aristotele il tempo è, come detto, un elemento della fisica, ed è analizzato nel IV libro dell'omonimo scritto, nei capitoli 10-14. Dopo aver parlato di spazio, luogo, vuoto e movimento, lo Stagirita analizza il tempo come naturale evoluzione di quest'ultimo. Aristotele, rispetto ai presocratici e a Platone, è il primo a teorizzare l'oscurità del tempo: sappiamo che esso esiste in base alla nostra esperienza, ma, parimenti, nella ferrea logica aristotelica, si può arrivare a sostenere che non esiste, perché “una parte di esso è stata e non è più, e una parte sta per essere e non è ancora”.

La riflessione non è quindi più mitologicamente impostata¹², come accadeva nei presocratici, ma incorpora il dubbio sostanziale della sofistica sul tempo; per Gorgia, ad esempio, si può arrivare a negare ogni concetto di tempo. “I rapporti temporali diventano impossibili e impossibile è ogni giudizio su di essi”¹³. Gorgia arriva all'estremo di negare la realtà del passato, del presente e del futuro.

Occorre, per comprendere appieno il contesto culturale, soffermarsi anche sui paradossi di Zenone, come quello della freccia, la quale si muove in ogni istante, restando ferma in un determinato spazio; egli, in questo modo, dimostra che nulla si muove nell'istante e giunge quindi al paradosso che la freccia non si sta muovendo dal momento che nulla si muove nell'istante. La freccia, in ciascuno degli spazi di tempo in cui si trova durante il movimento, rimane ferma.

Aristotele fa suo il punto di partenza della riflessione sofistica e sostiene che si potrebbe sospettare che il tempo non esista affatto; che la sua esistenza sia oscura o appena riscontrabile: le parti in cui egli suddivide il tempo sono il passato e futuro, il prima e il poi, comunque parti in completo mutamento e che, in quanto tali, rischiano di perdere la qualità dell'essere. Il presente non sarebbe quindi altro che l'istante che costituisce il limite che divide il passato dal futuro;

¹⁰ HARTOG 2014, p. 17. “Depuis peu, le temps est venu au centre des préoccupations. Livres, numéros de revues, colloques, un peu partout, en témoignent”.

¹¹ LIANERI 2011, p. 10.

¹² BETTINI 2006, p. 199. “If we define a discourse as mythos today, it means that credibility is dubious, that we are dealing with something poetic and fascinating, an enchanting tale that cannot, however, satisfy the requirements of rationality. Aristotle gives a more technical meaning to *mythos*, one that contributes significantly to the development of our literary criticism”.

¹³ TARONI 2012, p. 59.

l'istante del presente non è quindi una misura del tempo, bensì è ciò che ne costituisce la continuità.

Al contrario che per Platone, per lo Stagirita il tempo non è movimento, per quanto esso non possa esistere senza il cambiamento. In questo modo il tempo diventa lo strumento che misura il movimento e ciò fa sì che l'istante sia sempre diverso, perché se fosse sempre uguale a sé stesso non esisterebbe.

Fissando un primo punto, affermiamo che per Aristotele il tempo è un insieme di istanti e l'istante è per il tempo ciò che il punto è per la linea.

“La concezione aristotelica del tempo - come quella della fisica contemporanea - non è in grado di rendere conto del fatto che col passare del tempo le cose invecchiano, perché il tempo di Aristotele, come quello fisico, è simmetrico”¹⁴.

Ogni istante è uguale, nel passato come nel futuro¹⁵, come lo sono i singoli punti di una linea. Il tempo segna il nascere e il perire di tutte le cose, e il fatto che la natura consista di continui cambiamenti impercettibili e improvvisi porta a un continuo oblio e alla perpetua distruzione.

Alla fine, il tempo per Aristotele è solo un numero che isola i singoli istanti, mettendoli in ordine¹⁶. Mentre il tempo per l'uomo è qualcosa di completamente differente, basato sulla percezione dei singoli istanti e non su una misura oggettiva e inesorabile.

“Ogni città o villaggio aveva una meridiana che accertava il momento in cui il sole era al mezzodì e permetteva di regolare l'orologio del campanile, che tutti potevano vedere. Il sole non arriva al mezzodì nello stesso momento a Lecce, Venezia, Firenze o Torino, perché il sole va da est verso ovest. Mezzodì arriva prima a Venezia e assai più tardi a Torino, e gli orologi di Venezia sono stati per secoli una buona mezz'ora in anticipo su quelli di Torino. Ogni paesello aveva la sua «ora» peculiare”¹⁷.

E non deve stupire che siano proprio i fisici, come Carlo Rovelli, a evidenziare come il tempo immaginato da Aristotele, porti ad un'aporia.

“Aristotele è il primo di cui abbiamo conoscenza che si è posto il problema di cosa sia il tempo, ed è arrivato a questa conclusione: il tempo è la misura del cambiamento. Le cose cambiano in

¹⁴ TARONI 2012, p. 78.

¹⁵ HARRY 2015, p. 38. “Aristotle easily demonstrates that the past and future do not actually exist, i.e., we can clearly think about them, but they cannot be perceived, and now Aristotle sets out to understand “now.” Vedi anche BOSTOCK 2006 e ROARK 2011.

¹⁶ WAGNER 2008, p. 150. “his assertion that “time is this: number (*arithmos*) relating to motion by virtue of (*kata*) before and after” [IV, 219b, 2] or some of his remarks on the now (*to nun*)”.

¹⁷ ROVELLI 2017, posizioni nel Kindle 633-672.

continuazione: chiamiamo «tempo» la misura, la contabilità di questo cambiare. L'idea di Aristotele è solida: il tempo è ciò a cui ci riferiamo quando chiediamo «quando?». ... Ma allora, se nulla cambia, se nulla si muove, il tempo non passa? Aristotele pensava fosse così. Se nulla cambia, il tempo non passa, perché il tempo è il nostro modo per localizzarci rispetto al cambiare delle cose: il nostro situarci rispetto al conto dei giorni. Il tempo è la misura del cambiamento: se nulla cambia, non c'è tempo”.

Una riflessione che si è trascinata nel tempo, e che è stata affrontata anche dal filosofo che ha più indagato la dimensione del tempo rispetto alla storia. Se per Hegel, infatti, *Geist ist Zeit*, parimenti la sua riflessione si concentra sulla difficoltà di descrivere ciò che accade nel tempo:

“Nella storia si narra ciò che è mutevole, ciò che è accaduto, ciò che è passato, ciò che è stato, ciò che è finito dentro la notte del passato, ciò che non è più. Senonché, il pensiero vero ed essenziale non è suscettibile di nessun mutamento, è eterno, non è qualcosa che è stato o che è passato, ma è qualcosa che esiste. Dunque, la questione è sapere come stanno le cose rispetto a ciò che si trova fuori dalla storia, dal momento che è sottratto al mutamento”¹⁸.

Per arrivare a una prima conclusione, appare chiaro che l'idea di tempo come misura di istanti, di punti, corrisponde al “cosa Alcibiade fece o subì” e ciò è assolutamente poco interessante, nell'ottica di un filosofo che cerca regole generali. Perché quanto avvenuto in un istante non è ripetibile e il suo “essere nel tempo” è subalterno al contenuto dell'accadimento, che però viene analizzato e valorizzato da altre discipline¹⁹. Se infatti Alcibiade subì qualcosa di politicamente rilevante, leggeremo questo fatto con gli occhiali della politica; se fece qualcosa di eticamente interessante, sarà l'etica a interpretare l'azione e a sistematizzarla in un contesto generale.

Il tempo produce quindi, tornando alla *Poetica*, episodi legati a “cose individuali” che, presi singolarmente, non hanno capacità di raggiungere un universale. Ma il tempo fisico, infine, non è il tempo della storia, almeno nella storiografia attuale: il rapporto con queste differenti qualità di tempo è notevolmente cambiato, in prospettiva storica, mutando anche la valutazione storiografica dell'approccio al tema. Il primo a segnare distinzioni significative in questo campo è stato sicuramente Fernand Braudel, seguito poi da Reinhart Koselleck:

“In particolare, l'opera braudeliana è costruita su una nozione di temporalità articolata su tre livelli differenti: un tempo immobile (o di struttura) della storia, un tempo ritmato e un tempo evenemenziale. ... Tanto per Koselleck quanto per Braudel, il corso temporale della storia, che si snoda di giorno in giorno, di anno in anno, di secolo in

¹⁸ HEGEL 2013, posizioni nel Kindle 1057-1061.

¹⁹ PRESS 1977, p. 287. “Aristotle said that poetry is more philosophical than history, but he also seemed to think that history, in the sense of accurate information about a subject, was useful or necessary as a prerequisite to the properly philosophical enterprise of learning the causes”. PIERRE 1955.

secolo, non è mai l'unica storia. Al contrario, all'interno del corso lineare della storia, della storia dell'azione, della *histoire événementielle*, si situa un ulteriore e più profondo «strato storico», costituito da una storia che scorre più lentamente, che non si dissolve nell'istantaneità dell'evento e che va ripetendosi²⁰.

È forse questo lo “strato storico” che interessa a Aristotele? È questo che cerca nelle costituzioni, nelle pratiche degli oratori, nell'analisi dei regimi politici, nei proverbi, nel racconto di innumerevoli episodi accaduti nel passato e che animano i suoi scritti?

Sta di fatto che egli non ama cogliere questi aspetti nella loro temporalità, ma nella loro assolutezza. C'è la ricerca dell'universale, che spesso avviene anche attraverso il passato, ma non esiste assolutamente la concezione, che si afferma solo con il cristianesimo, che la storia abbia un *τέλος*²¹; anzi, per lo Stagirita si può concepire al massimo una circolarità, come insegna il movimento degli astri e il susseguirsi delle stagioni: in quest'ottica il passato non ha autorità²² e l'*historia* non è *magistra vitae*.

Aristotele e la conoscenza della storia del suo tempo.

Infine, nella ricerca del rapporto fra il filosofo e la storia, restano due strade da percorrere per cercare una completezza nell'approccio. La prima sta nel sottolineare che nel corso dei suoi scritti egli ha affrontato tutti i temi che riguardano la ricerca storica: dal tempo, come sopra sottolineato, allo scrivere storia, al passato, luogo dove è generato il “ciò che è accaduto”, alla memoria. È difficile perciò immaginare che una persona attenta ai fenomeni conoscitivi come Aristotele non si sia soffermato, nella sua riflessione, sul valore del racconto del passato, rispetto a una prospettiva esemplare verso i comportamenti futuri.

Ma i suoi scritti, a parte qualche lacerto testuale sul tema (o intorno agli elementi che costituiscono il concetto di storia), ci ha lasciato essenzialmente solo i due passi, quello della *Poetica* e quello della *Retorica*, e l'interpretazione che molti studiosi, in sensi spesso opposti, hanno dato di questi. Le fonti testuali non ci consentono quindi di andare oltre i concetti contenuti in questi due testi, per cui ogni ipotesi sull'idea che il filosofo poteva avere della storiografia appartiene al campo delle supposizioni. Ciò rende, ai nostri occhi, ancora più importante l'analisi degli esempi storici che l'autore utilizza, non solo per coglierne il contenuto di informazione che racchiudono - e stabilirne quindi la qualità di fonte -, ma anche per la possibilità di cercare di universalizzare, attraverso singoli casi, il rapporto del filosofo ha con il passato e il suo racconto.

In seconda istanza, può essere utile, con un approccio a volo d'uccello, il passare in rassegna la sua conoscenza degli storici che ha incontrato, alcuni culturalmente, altri immaginiamo anche

²⁰ FUSARO 2013, p. 12.

²¹ Come accade per quelle civiltà che vedono il tempo come un “movimento del mondo dalla sua creazione alla sua fine”, GUREVIČ 1983, p. 97.

²² Inteso come in HARTOG 2011.

personalmente, nella sua vita. È facile partire da due molto diversi fra loro, Erodoto e Callistene: il primo è citato, sia direttamente, che attraverso episodi tratti dalle *Storie*, più volte nel *corpus aristotelicum*; il secondo ne fu parente e pupillo ed è certo che lo Stagirita ne conoscesse il ruolo presso la spedizione di Alessandro.

Partendo dal ‘padre della storia’, il rapporto fra Aristotele e Erodoto è quello che si ha con una fonte degna di credito. Dei tanti episodi che utilizza, il più citato è quello sull’invenzione della geometria attribuita agli Egiziani²³: lo Stagirita racconta l’episodio usando lo storico come fonte, e così accade per altri esempi, anche nella *Retorica*, che vedremo più avanti. È chiaro che la logografia appare al filosofo come una terra di confine fra il mondo del mito (e della poesia), e quello della storia di fatti realmente accaduti. “Hérodote et Thucydide sont là pour nous montrer que les logographes sont aussi des historiopoiètes”²⁴, e ancora “Thucydide n’hésite pas à se fonder sur le témoignage d’un poète tel que Homère”, cosa che, per altro, fa ampiamente anche Aristotele.

Sul rapporto fra Aristotele e Tucidide sono stati spesi i proverbiali ‘fiumi di inchiostro’, e, anche se non esiste una citazione diretta dello Stagirita²⁵, in molti temi da lui indagati possono riecheggiare ragionamenti fatti dallo storico, soprattutto per le considerazioni in materia di scienza politica e di assetti costituzionali delle città greca. Le affinità di pensiero maggiori fra i due sono state identificate soprattutto nelle riflessioni sulla democrazia e sul giudizio del periodo pericleo²⁶. Tucidide è anche celebre per i discorsi²⁷, come quelli di Pericle, dei quali troviamo citazioni nella *Retorica*, le quali però paiono appartenere ad un’altra tradizione testuale²⁸.

È una storiografia, quella con cui viene a contatto Aristotele, ancora molto legata alla narrazione di confine fra mito e storia: è stato notato come, probabilmente, il giudizio negativo che il filosofo sembra avere rispetto alla storiografia a lui precedente, possa essere non inusuale fra i pensatori del suo tempo:

“Aristotle’s reaction may not be untypical of later Greek readers of the fifth-century historians”²⁹.

Per quanto riguarda i rapporti con Senofonte, il cui legame culturale è all’insegna degli insegnamenti socratici; è chiaro il legame, anche biografico, fra i due. Sembra però prevalere,

²³ Hdt. II, 109 ss.

²⁴ CALAME 2005, p. 32.

²⁵ C’è chi ha visto in questo un trattamento di favore da parte dello Stagirita; PIPPIDI 1948.

²⁶ MUSTI 2013: “Tra lo storico e Aristotele c’è un richiamo lessicale fortissimo (hamartánein/hemartéthe/hamártema), e comune è il quadro cronologico: Aristotele si riferisce in generale alla politica imperialistica di Atene, ma con un’attenzione particolare alla spedizione di Sicilia, a fatti, cioè, avvenuti prima del 411, inizio dell’ottava “repubblica” in Atene. Tra i due testi, di Tucidide e di Aristotele, non mancano altri legami, come il richiamo alla responsabilità dei “demagoghi” nel disastro di Sicilia”. Posizioni nel Kindle 4739-4743.

²⁷ PELLING 2012.

²⁸ SHANSKE 2006, p. 43.

²⁹ THOMAS 2011, p. 229.

nell'interesse di Aristotele verso quest'ultimo, il talento del poligrafo su quello dello storico. Vi sono ambiti di ricerca comuni, come quelli giuridici sulle *politeiai*, economici e sui tributi, nei quali entrambe si cimentarono, con legami non indifferenti e significativi, mentre l'attività dello 'scrivere storia' di Senofonte non sembra, a prima vista, attirare particolarmente il filosofo di Stagira.

Infine, rispetto alla storiografia a lui coeva, i nomi che tradizionalmente si fanno per il IV secolo, come Eforo di Cuma o Teopompo di Chio, hanno legami biografici chiari con l'Atene del periodo, ed è riconosciuto il loro tributo alle conoscenze del tempo su temi politici e costituzionali, come per quanto riguarda Sparta e Creta.

È stato sottolineato come il IV secolo sia il periodo in cui la storiografia ha acquisito un'identità come disciplina, ma ciò non toglie che spesso figure intellettuali che si dedicavano alla storia, facessero parte della più ampia famiglia degli scrittori che si occupavano di una pluralità di materie, senza una specifica specializzazione. Si scrive di storia, ma anche di economia, di aneddotica e così via.

Infine, ad Aristotele viene attribuita una paternità storiografica, con un filone che ebbe una discreta fortuna fra il IV e il III secolo e che tradizionalmente prende il nome di storiografia tragica³⁰ o mimetica: i fondatori e principali esponenti di questa modalità di scrivere storia sono Duride di Samo e Filarco. Nata in contrasto con la storiografia retorica, di cui Eforo e Teopompo furono i principali esponenti e che aveva una matrice chiaramente isocratea, si sviluppò sotto alcune caratteristiche metodologiche ben precise. Il filone concettuale a cui si rifà questo modo di scrivere storia è proprio legato al famoso passo della *Poetica* e ad un tentativo successivo di avvicinare la storiografia alla tragedia, mescolando i due generi letterari per contaminare, e quindi migliorare, il racconto storico con la poesia.

Le basi teoriche di questo nuovo genere sarebbero da ricercare nello scritto interamente perduto, citato da Diogene Laerzio (V, 47) e da Cicerone³¹ (*Orator*, 39), dal titolo *Sulla storia* di Teofrasto, l'erede diretto di Aristotele, e che ha trovato una sua realizzazione pratica nell'allievo di lui Duride di Samo³².

Ad oggi non possediamo più né lo scritto di Teofrasto, né gran parte della produzione di Duride, il quale visse fra il 340 e il 270 in Sicilia e a Samo: fu anche tiranno della propria isola natale, allievo del Peripato e appassionato studioso e scrittore di trattati storico-letterari. Scrisse una monografia in quattro libri sul tiranno siciliano Agatocle e si occupò di storia locale dell'isola di Samo. Il suo capolavoro, in almeno 23 libri, è una storia macedone che andava dalla morte di Aminta al 281 circa. Ci troviamo di fronte a una storiografia dichiaratamente incentrata sull'imitazione (*mimesis*) e sul piacere (*hedone*)³³, due concetti cardine della *Poetica* che

³⁰ JUCHNEVIČIENĖ 2015.

³¹ "Alter enim sine ullis salebris quasi sedatus amnis fluit, alter incitator fertur et de bellicis rebus canit etiam quodam modo bellicum; primisque ab his, ut ait Theophrastus, historia commota est, ut auferret uberius quam superiores et ornatus dicere".

³² GATTINONI 1997, p. 52.

³³ Importante anche rispetto alle passioni nella *Retorica*.

contribuivano ad arricchire il racconto di ciò che era realmente accaduto. La drammatizzazione della storia, il rendere vivide le immagini del passato, con una lingua figurativa e colorita, arricchiva, in età ellenistica, la narrazione dei fatti. Ovviamente un conto è il rigore, un altro è un eccesso di letterarietà che spesso è sfociata nell'invenzione e ha generato una cattiva considerazione dell'opera di Duride e, in generale, di tutta questa modalità di scrivere storia. Alcuni hanno preferito alla definizione di storiografia tragica o drammatica, quella di storia mimetica, o anche sensazionalistica; a questo filone sono riconducibili anche le opere di Ctesia di Cnido e del nipote dello Stagirita Callistene³⁴.

È chiaro che l'anello di congiunzione fra Aristotele e questi storici, è stato Teofrasto³⁵, con il suo *Περὶ ἱστορίας*: non possedendo più traccia di questo scritto è complesso ricostruire il percorso che ha messo in connessione (anche se esiste una *querelle* interpretativa su questo punto non indifferente), il pensiero dello Stagirita e un intero genere storiografico.

³⁴ ZAMBRINI 2007, p. 219.

³⁵ PORCIANI 2001, p. 48.

Guida alla lettura delle schede

Ogni scheda seguente è così strutturata:

- 1) Il numero progressivo di questa raccolta.
- 2) L'indicazione testuale, composta:
 - a) dal libro (ex. II);
 - b) dalla numerazione della pagina e dalla lettera della colonna dell'edizione dell'*Opera omnia* di Aristotele (1859), a cura di August Immanuel Bekker (ex. 1398b);
 - c) dalle linee prese in considerazione (ex. 16-20)
- 3) Il passo in greco, con testo tratto dall'edizione critica Aristotele (1959), *Aristotelis Ars Rhetorica*, W. D. Ross Ed., Oxford.
- 4) La traduzione è riadattata da chi scrive, su traccia di quella proposta da Bompiani: Aristotele (2014), *Retorica*, a cura di Fabio Cannavò, Bompiani, Milano¹.
- 5) Un box che contiene
 - a) Le varianti testuali contenute nelle due edizioni critiche del Ross e del Kassel, R., Aristotele (1976), *Aristotelis ars rhetorica*, Walter de Gruyter.
 - b) I loci paralleli dell'episodio in questione, partendo dal *Corpus Aristotelicum*, per allargarsi alle altre fonti antiche.
 - c) La collocazione del commento nei principali commenti pubblicati dalla metà dell'Ottocento ad oggi; questi sono:
 1. **COPE 1877**: *The Rhetoric of Aristotle*, with an commentary by the late Edward Meredith Cope, revised and edited for the syndics of the University press by John Edwin Sandys (in tre volumi; ristampa Cambridge Library Collection, CUP, 2009).
 2. **GRIMALDI 1980**: Aristotle, *Rhetoric I. A commentary*, ed. William M. A. Grimaldi, S.J., Fordham University Press, New York.
 3. **GRIMALDI 1988**: Aristotle, *Rhetoric II. A commentary*, ed. William M. A. Grimaldi, S.J., Fordham University Press, New York.
 4. **ARNHART 1981**: Arnhart L. (1981), *Aristotle on Political Reasoning: a Commentary on the Rhetoric*, Northern Illinois University Press (Reprint edizione 1986).
 5. **QUINTÍN RACIONERO 1990**: Aristóteles, *Retórica*, introducción, traducción y notas por Quintín Racionero, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos.
 6. **DORATI 1996**: Aristotele, *Retorica*, a cura di Marco Dorati, Mondadori, Milano.
 7. **RAPP 2002**: Aristoteles, *Rhetorik: 4*, Kommentar von Christof Rapp, Walter De Gruyter Inc, Berlino.
 8. **ZANATTA 2004**: Aristotele, *Retorica e poetica*, a cura di Marcello Zanatta, Utet, Torino.
 9. **KENNEDY 2007**: Aristotle, *On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*, translated with Introduction, Notes, and Appendices by George A. Kennedy, OUP Usa.
 10. **GASTALDI 2014**: Aristotele, *Retorica*, introduzione, traduzione e commento di Silvia Gastaldi, Carocci, Roma.
 - d) I cosiddetti testi guida, ovvero quelle produzioni scientifiche utili al lettore per inquadrare il contesto generale (storico, letterario o antropologico) del passo e dei personaggi che lo animano.
- 6) Il commento.

¹ Questa edizione è stata considerata la più utile, perché molto letterale e vicina al testo greco. Dove ritenuto necessario, è stata modificata.

- 7) La bibliografia, che è dedicata alla singola scheda, è evidenziata in nota. Questa, come tutti i riferimenti bibliografici, è compilata con il metodo APA (*Publication manual of the American Psychological Association*).

Schede
Libro Primo

1

(I - 1354a, 21-25)

Nell'Areopago occorre attenersi al fatto

ἄπαντες γὰρ οἱ μὲν οἴονται δεῖν οὕτω τοὺς νόμους ἀγορεύειν, οἱ δὲ καὶ χρῶνται καὶ κωλύουσιν ἕξω τοῦ πράγματος λέγειν, καθάπερ καὶ ἐν Ἀρείῳ πάγῳ, ὀρθῶς τοῦτο νομίζοντες: οὐ γὰρ δεῖ τὸν δικαστὴν διαστρέφειν εἰς ὀργὴν προάγοντας ἢ φθόνον ἢ ἔλεον

infatti tutti, ragionando in modo corretto, ritengono che spetti alle leggi regolarci in certo modo e che chi le applica impedisce inoltre di parlare di cose estranee ai fatti, come succede nell'Areopago. Non si deve infatti fuorviare il giudice portandolo all'ira, all'invidia o alla pietà

Varianti testuali: 25 φόβον ἢ ἔχθραν A m. Γ

Loci paralleli: ARIST. ATH. POL. 67, 1 – ISOC. 7, 38 – DEM. 23,64-65 – AESCHIN. 1, 92 – AESCH. EUM. 681-710 – LYC. 1, 11-13

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (I), 7 – GRIMALDI 1980, 11 – ARNHART 1981, 21-22 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 164 – DORATI 1996, 5 – RAPP 2002, 45-47 – ZANATTA 2004, 142 – KENNEDY 2007, 31 – GASTALDI 2014, 356-357

Testi guida: BEARZOT 1990 – GAGARIN & COHEN 2005 – LANNI 2008 – WALLACE 1989

Il passo in questione è posto all'inizio dell'opera, nell'incipit nel quale si avvalorava la necessità della stesura di un testo sulla retorica che vada oltre i confini entro i quali si limitano usualmente quanti scrivono una *Tecnica retorica*. Essi enfatizzano infatti usualmente la parte suggestiva del discorso retorico, laddove il pregiudizio, la compassione, l'ira e simili emozioni dell'anima vengono usate, più di altri mezzi, per influenzare chi giudica. Ma il primato della legge, per Aristotele, deve sovrastare ogni suggestione tesa a muovere i sentimenti. Anzi, andrebbe addirittura formalmente impedito di parlare "fuori dall'oggetto", come accade nell'Areopago. Non si deve infatti, facendo un'arringa, distorcere il giudizio di chi giudica, conclude l'autore, conducendolo all'ira, all'odio o alla compassione. Occorre, per contro, limitarsi a mostrare se un fatto sia vero o meno; la valutazione finale, infatti, spetta al giudice e non a chi intenta la causa.

Il non parlare al di fuori del fatto (ἔξω τοῦ πράγματος λέγειν)¹ nel passo aristotelico in questione riporta ad una pratica in uso presso l'Areopago, ma probabilmente consolidata (*Costituzione degli Ateniesi*, 67,1)² anche presso altri tribunali ateniesi. Non era infatti considerato possibile, intentata una causa, che l'accusatore parlasse alla giuria di ulteriori crimini commessi dall'accusato e non oggetto del dibattimento processuale in corso.

Con questo passo Aristotele sottolinea quindi come esemplare una procedura processuale ateniese in uso nel tribunale cittadino più prestigioso, un costume che porta con sé due finalità correlate, anche se distinte.

La prima è quella che il processo veda l'accusato rispondere di una imputazione alla volta, una garanzia fondamentale per chi è chiamato a difendersi. Restare a tema vuole infatti dire essere certi in partenza di ciò di cui si deve rispondere ed essere pronti a ribattere su quello e non su altro. Questo uso si è poi radicato nei sistemi giuridici successivi e permane ancora nella nostra Procedura Penale nel *Decreto che dispone il giudizio* (Art. 42.9 *Codice P.P.*) che richiede, fra l'altro, "l'enunciazione, in forma chiara e precisa, del fatto".

In secondo luogo, l'inserimento di altre accuse però non era solo funzionale ad accertare un nuovo fatto, ma anche a mettere in cattiva luce l'accusato. Il racconto di crimini o comportamenti deprecabili passati aveva infatti la finalità di muovere i giudici a giudicare in base ad un quadro falsato e non limitatamente alla sola vicenda in oggetto.

Le fonti antiche rimaste non si soffermano a sufficienza su cosa venisse considerato fuori contesto, anche se il divieto è un tema ricorrente. Questo è richiamato in numerosi testi: lo troviamo, ad esempio, in Lisia nel *Contro Simone, Discorso di difesa* (44-46). In questa orazione, tenuta di fronte all'Areopago per un'accusa di omicidio volontario, l'autore si rivolge ai giudici cercando di tratteggiare il carattere violento dell'imputato Simone, ma dichiara di doversi limitare proprio perché "di fronte a voi non è ammesso parlare al di fuori dell'argomento (ἔξω τοῦ πράγματος)". Non è possibile quindi, con episodi estranei al tema in questione, evocare un profilo dell'accusato che disponga l'animo dei giudici verso un giudizio positivo o negativo.

Similmente Licurgo, nelle premesse del *Contro Leocrate* (11-13), annuncia che parlerà senza mentire e senza uscire dall'argomento prefissato (ἔξω τοῦ πράγματος), evitando quindi divagazioni. Un processo non si può fare, aggiunge, screditando l'avversario. Non si può infatti deliberare secondo giustizia se l'accusa è stata costruita "contro giustizia". La serietà dell'istituzione dell'Areopago richiede prassi particolarmente rette: i suoi giudici sono talmente irreprensibili da rendere quel tribunale "di tanto superiore agli altri tribunali che sono i condannati stessi a riconoscere come giuste le sue sentenze". L'oratore ritorna poi sul concetto verso la fine (149), in un passo nel quale rivendica di aver tenuto una condotta processuale irreprensibile.

L'impossibilità di introdurre quindi nel processo argomentazioni ultronee, come le definisce l'attuale lessico giuridico, per Aristotele, è chiaramente legata ai potenziali effetti distorsivi che

¹ Cfr. BEARZOT 1990.

² Cfr. *passim* RHODES 1981B.

può avere sui giudici. Questa modalità processuale, che evidentemente limita notevolmente le possibilità di manovra dell'oratore, suscita l'interesse in seguito anche di Quintiliano (*Institutio Oratoria* VI,1,7), che racconta come sia costume delle corti ateniesi la proibizione per l'oratore di muovere chi giudica ad emozione (*quia Athenis adfectus movere etiam per praeconem prohibebatur orator*).

Ai tempi di Aristotele l'Areopago ha preminentemente la sua funzione storica di tribunale che si occupa degli omicidi volontari, una sorta di Corte d'Assise, ma sta tornando a vedere aumentate le proprie competenze dopo le deprivazioni intervenute con la riforma voluta da Efialte nel 462³.

L'Areopago, che deve il suo nome alla collina di Ares di fronte all'Acropoli, è una delle più antiche istituzioni ateniesi; la sua occupazione prevalente e continua fu quella di giudicare gli omicidi volontari, come sottolineato anche dalla trama delle *Eumenidi* (vv. 681-710) di Eschilo, opera in cui ne vengono esaltate origini mitiche. Il tragediografo attribuisce a Atena la fondazione del tribunale presso lo spiazzo dove le Amazzoni, in guerra contro Teseo, avevano fatto sacrifici a Ares. La dea invita il popolo Ateniese, fondando "un tribunale che la corruzione non sfiora, venerando, ferreo dentro, vedetta sempre all'erta su una città quieta", ad essere probo "venerando la maestà del tribunale".

Spesso l'Areopago viene considerato un elemento aristocratico nel panorama delle istituzioni Ateniesi, proprio per via della sua composizione che consente ai giudici di avere un *cursus honorum* tale da collocarsi al massimo dell'esperienza e della credibilità. Gli ex arconti, finito il loro incarico annuale, andavano a far parte di questo tribunale a vita, solo dopo una verifica sulla idoneità personale rispetto alla carica. Questa conformazione dell'organismo dava al tribunale un'aura di rispettabilità e di insindacabilità che ricorda una Corte suprema e la sua austerità rituale.

Secondo Eschine (*Contro Timarco*, 92) gli Ateniesi tenevano l'Areopago in così alta reputazione (τῷ ἀκριβεστάτῳ συνεδρίῳ τῶν ἐν τῇ πόλει) perché non vi si prestava attenzione a quanto bene o male i litiganti presentassero i loro casi: l'esito della votazione prescindeva infatti dalla qualità dell'esposizione delle parti perché i giudici non se ne lasciavano influenzare.

Nel corso della sua storia la composizione e le competenze cambiarono più volte, ma anche nei momenti più bui il prestigio dell'istituzione rimase immutato. Nell'*Areopagico* (38), Isocrate lamenta per i suoi tempi la totale negligenza nella selezione dei magistrati, ma sottolinea come, una volta giunti come giudici nel tribunale, questi "esitano a seguire la propria natura e si attengono più alle sue tradizioni che alle loro tendenze perverse".

Nonostante, nel corso dei secoli, l'Areopago, che aveva visto nelle riforme di Solone e di Efialte due momenti cruciali, avesse perso molte prerogative, nel IV secolo il prestigio dell'istituzione stava tornando ad essere molto forte, come sottolinea anche Demostene nel *Contro Aristocrate* (XXIII, 64-65).

³ LANNI 2008, p. 17. Una riflessione più generale sui tribunali in BEARZOT – LODDO 2015.

Fra le competenze che ebbe occorre ricordare il controllo e la conservazione delle leggi (nella *Costituzione degli Ateniesi* - IV, 4 - lo si definisce φύλαξ ... τῶν νόμων)⁴, la facoltà di valutare (δοκιμασία) gli arconti prima che prendessero servizio e di sentire il loro rendiconto (εὔθυναί) alla fine del mandato e la giurisdizione sugli ulivi dell'Attica.

⁴ RHODES 1981B, p.

2

(I - 1357a, 19-21)

Dorieo vincitore a Olimpia

οἷον ὅτι Δωριεὺς στεφανίτην ἀγῶνα νενίκηκεν: ἰκανὸν γὰρ εἰπεῖν ὅτι Ὀλύμπια νενίκηκεν, τὸ δ' ὅτι στεφανίτης τὰ Ὀλύμπια οὐδὲ δεῖ προσθεῖναι: γινώσκουσι γὰρ πάντες.

ad esempio non di deve affermare che Dorieo ha vinto la competizione che ha in palio una corona, infatti è sufficiente dire che ha vinto le Olimpiadi: non c'è infatti bisogno di aggiungere che alle Olimpiadi il premio è una corona, dal momento che lo sanno tutti.

Varianti testuali: **20** γὰρ A²Δ : om. F : post ἰκανὸν transp. Spengel, sed vid. Vahlen¹ 4, qui cont. 1395^a 28 **21** οὐδὲν Δ : οὐδ' A² (οὐδὲν Dresd.) : οὐδὲν F vid. ad 18

Loci paralleli: PIND. O., 7 – PAUS. VII, 1 – XEN. HELL., I, 5, 19 – DIOD. XIII, 38, 5

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (I), 42 – GRIMALDI 1980, 59 – ARNHART 1981, 43 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 184 – DORATI 1996, 19 – RAPP 2002, 191 – ZANATTA 2004, 151 – KENNEDY 2007, 42 – GASTALDI 2014, 365-366

Testi guida: BEARZOT 2010 – CROWTHER NIGEL 2004 – FINLEY 1976 – MORETTI 1957 – MORETTI 1953 – PAUL 2012

Il passo è di particolare rilievo dal momento che rappresenta la prima esemplificazione di quello che deve essere per Aristotele l'uso dell'entimema, il cosiddetto sillogismo retorico, la "più importante delle *pisteis*" (κυριώτατον τῶν πίστειων)¹. Viene qui introdotta nell'opera una illustrazione delle basi concettuali sulle quali la figura si fonda, cioè la conoscenza condivisa e diffusa di un dato che, in conseguenza della sua scontatezza, può venire omesso dal discorso.

Aristotele illustra perché un entimema o un esempio, forme semplici di spiegazione, siano preferibili da usare al fine della persuasione di chi ascolta. Se infatti è possibile formare sillogismi e trarre conclusioni da premesse deducibili ma non esplicitate, un ragionamento lungo ed ellittico può infatti confondere l'interlocutore, anche perché esistono ascoltatori o giudici 'semplici' (ὁ γὰρ κριτής ὑπόκειται εἶναι ἀπλοῦς). Ma l'entimema, come l'esempio, ha bisogno solo di poche premesse, anche più elementari di quelle dalle quali si trae il primo sillogismo. Se infatti una premessa è nota, non occorre esplicitarla: sarà l'ascoltatore ad aggiungerla mentalmente senza alcuno sforzo.

¹ *Retorica*. 1355a, 7-8. Del tema Aristotele parla anche nel secondo libro, 1395b – 1403a.

Ad esempio, non è necessario specificare che Dorieo ha vinto una competizione che mette in palio una corona (στεφανίτης), quando è più semplice ricordare che ha vinto le Olimpiadi. Non occorre infatti sottolineare che le gare olimpiche hanno come premio la sola corona, perché lo fanno tutti.

È necessario rilevare in prima battuta che l'autore non intende sottolineare con il γινώσκουσι γὰρ πάντες chi fosse Dorieo, ma il legame fra la gara olimpica e il suo premio. Il nome dell'atleta, il pancratista rodio, è sicuramente considerato da Aristotele² come riconoscibile da chi ascolta ma, data anche la non contemporaneità fra lo sportivo e l'uditorio e la significativa distanza temporale dalle sue vittorie, non è questa l'informazione che può essere data per scontata (che tutti conoscono). Ovvio è invece la nozione che la corona sia il premio delle gare Olimpiche. Questo è ciò che sono in grado di comprendere tutti, anche i più sprovvisti e semplici, e che, in forza di questa notorietà, può essere omissivo.

Il passo in oggetto consente di concentrarsi sulle tre notazioni che Aristotele vuole evidenziare. La prima è sulla natura stessa dell'entimema e sulla sua essenza, la seconda sulla conoscenza puntuale da parte dell'uditorio anche più semplice dei meccanismi che regolano le maggiori gare sportive, a partire appunto da quelle di Olimpia e infine la scelta, nel novero dei tanti atleti che potevano essere presi in considerazione, di Dorieo di Rodi.

L'entimema è il sillogismo retorico, cardine del metodo dimostrativo che Aristotele ritiene vada applicato alla retorica. Il tema centrale in discussione è quello delle premesse, che, se nel sillogismo tradizionale possono essere complesse e dedotte da ragionamenti precedenti, nell'entimema devono essere le più semplici ed intuibili, tanto da poter essere, in alcuni casi, omesse³. Il sillogismo retorico non ha infatti finalità conclusive ma meramente persuasive.

Sulla definizione di entimema, a partire dall'uso non univoco che fa del termine lo stesso Aristotele, esiste un'ampia letteratura soprattutto con approccio filosofico, ma occorre comunque sottolineare che, quando l'autore tratta il tema, sembra dare per scontato che il vocabolo sia correttamente inteso da chi lo ascolta, indicandolo senza ulteriori precisazioni nel novero dei mezzi di persuasione. Questo fatto ha indotto a pensare che il termine preesistesse nel lessico filosofico, con un suo etimo ben preciso, derivato dal verbo ἐνθυμέομαι, "farsi venire in mente"⁴.

Ma quello che interessa al commentatore storico è che per esemplificare l'entimema, cioè per far comprendere immediatamente a chi ascolta di cosa si stia parlando, venga usato l'esempio sportivo, e in particolare il nome dell'atleta Dorieo, un campione rodio di pancrazio⁵ che, se si

² La vita di Dorieo non si era limitata infatti alle comunque significative vittorie olimpiche, ma aveva avuto un seguito politico che ben noto e ricordato da diverse fonti.

³ Per una disamina approfondita del tema vedi [PIAZZA 2010](#), p. 122 e ss. e, in generale, [PIAZZA 2000](#).

⁴ Una valida rassegna in [KRAUS 2012](#).

⁵ Il pancrazio era considerato comunemente lo sport più duro, che richiedeva appunto il massimo della forza individuale ed aveva poche regole e pochi divieti, fra i quali il mordere e il cavare gli occhi all'avversario. La gara terminava solo allo sfinimento proclamato da uno dei due contendenti: una gara quindi dall'aura mitica, anche se i vincitori nella corsa erano generalmente considerati atleti più affascinanti.

accetta lo spettro temporale più alto per la composizione della *Retorica*⁶, ha vinto una settantina di anni prima.

Ma il cuore dell'esempio, come sottolineato, è il legame fra le gare e il premio che comportano, la corona. Le gare panelleniche, a partire dalle più famose, quelle di Olimpia, avevano tutte come premio una corona simbolica, non solo perché il prestigio che ne derivava dalla vittoria era considerato il premio reale, ma anche perché i tributi economici venivano dati successivamente ai vincitori nelle rispettive città di provenienza. Per le quattro gare più importanti per tutta l'epoca classica cambiava solo la tipologia di vegetale con cui la corona veniva confezionata: per Olimpia era di foglie di ulivo, per le Pitiche di alloro, per le Nemee di sedano selvatico e per le Istmiche di pino in un primo tempo e di sedano selvatico poi. Il prestigio delle quattro gare del circuito tradizionale era considerato infatti sufficiente per non prevedere un premio che servisse da attrazione per gli atleti, cosa che invece capitava per gare minori, che avevano la necessità di offrire premi quantificati in precedenza per essere prese in considerazione⁷.

Resta la questione del soggetto scelto da Aristotele per sottolineare questa correlazione. Per quanto, come vedremo in seguito, Dorieo potesse essere un nome celebre anche dopo un centinaio di anni dalle sue vittorie, non era sicuramente l'atleta per antonomasia per il pubblico ateniese.

Rodio di Ialiso, oligarchico e anti-ateniese per posizioni politiche, Dorieo assommava al pregio di venire da una famiglia di atleti molto conosciuti, una carriera militare che ne aveva consacrato il nome anche in un ambito non strettamente sportivo. Era il figlio più piccolo del pugile Diagora di Rodi, noto per la vittoria Olimpica del 464, il cui nome è stato consacrato da Pindaro (*Oi.* 7), il quale racconta la storia della famiglia e della provenienza rodia con lontane origini messene.

Di Diagora, come del resto di tutti i suoi figli atleti, esisteva un gruppo di statue nel recinto dell'Altis ad Olimpia di cui ci dà notizie approfondite Pausania (*Paus.* VII, 1 ss). Oltre a quella del padre, vi erano le effigi dei due figli più grandi, Damageto⁸ e Acusilao⁹, e quella del giovane Dorieo, che si impose ad Olimpia nella disciplina più dura di tutte nel 432, nel 428 e nel 424¹⁰. Oltre a loro, la famiglia proseguì nell'eccellenza sportiva con il pugile Eucle, nipote di Diagora per parte di madre, Callipateira¹¹, vincitore nel 395 e Pisirodo.

L'elenco delle vittorie di Dorieo aiuta a comprendere al meglio la caratura dello sportivo.

⁶ Cioè una prima stesura durante il primo soggiorno di Aristotele ad Atene, COPE 1867, p. 37.

⁷ REMIJSEN 2012.

⁸ Vincitore olimpico nel pancrazio nel 452 a.C. e nel 448 a.C.

⁹ Pugile, vincitore nel 448 a.C.

¹⁰ Per le datazioni MORETTI 1953 p. 57 ss., MORETTI 1957 p. 105, e CHRISTESEN 2012 pp. 171-172.

¹¹ La storia di Callipateira (detta anche Φερηνίκης, anche se in alcune ricorrenze sono due persone differenti) ha assunto una valenza paradigmatica (*Paus.* V, 6, 7-8). Travestitasi da uomo per seguire il figlio e aggirare il divieto di partecipazione delle donne alle Olimpiadi, venne scoperta. Non fu punita per la fama della famiglia ma da allora i giochi prevedero la partecipazione senza vestiti. Il *FHG F264 apud scholiast Pindar Olympian VII inscr.* dà una versione differente della vicenda.

Anno	Vittoria	Vittoria
438 a.C.	Pitiche	Istmiche
437 a.C.		Nemee
436 a.C.	Olimpiche	Istmiche
435 a.C.		Nemee
434 a.C.	Pitiche	Istmiche
433 a.C.		Nemee
432 a.C.	Olimpiche	Istmiche
431 a.C.		Nemee
430 a.C.	Pitiche	Istmiche
429 a.C.		Nemee
428 a.C.	Olimpiche	Istmiche
427 a.C.		Nemee
426 a.C.	Pitiche	Istmiche
425 a.C.		Nemee
424 a.C.		Istmiche

La datazione della seconda affermazione, che serve come termine sul quale costruire le altre, ci viene da Tucidide (III, 8, 1)¹²: anche se lo storico¹³ registra raramente l'andamento delle Olimpiadi, qui sottolinea la data con il nome del rodio. È corretto pensare che lo nomini qui perché particolarmente famoso e memorabile; se usualmente infatti per rammentare una Olimpiade veniva usato il vincitore nella gara per eccellenza, quello dello *stadion*, in questo caso viene scelto un lottatore, probabilmente perché leggendario¹⁴. Va notato anche che Tucidide cita Dorieo per due volte ma non fa nessuna connessione fra l'atleta e il politico, che pur nomina più avanti (VIII, 35, 1)¹⁵.

Se si accetta la ricostruzione temporale prevalente delle vittorie di Dorieo¹⁶, la sequenza delle gare στεφανίτης vinte da lui è di grande impatto. Ha vinto per ben tre volte di seguito l'intero ciclo di competizioni maggiori, il περίοδος e per questo viene definito un περιοδονίκης¹⁷. A queste imprese vanno poi aggiunte quattro vittorie alle *Panatenee* in Atene¹⁸, quattro *Asclepiee* a Epidauro, tre *Hekatonbaia* ad Argo e tre *Lykaia* in Arcadia. Questa sequenza ci consente di

¹² HORNBLLOWER 1991, p. 389-390.

¹³ HORNBLLOWER 2006, p. 10.

¹⁴ Esiste un'ampia discussione, ben rappresentata in HORNBLLOWER 2010, pp. 389-391.

¹⁵ HORNBLLOWER 2008, p. 847.

¹⁶ In realtà c'è ampia consonanza con una differenziazione che, fatta salva la scansione delle tre Olimpiadi, l'87°, l'88° e la 89°, abbassa la prima vittoria della Pitiche di quattro anni e quella alle Istmiche di due, come il KLEE 1918. Ma ciò non cambia la sostanza che per quattordici anni tutte le gare panelleniche di Pancrazio furono vinte da Dorieo.

¹⁷ La definizione unitaria di *periodos* come circuito delle quattro gare è successiva all'epoca in cui gareggiava l'atleta rodio, ma è diventata dal XIX secolo una definizione corrente. Cfr. REMIJSSEN 2012 p. 98.

¹⁸ Per una datazione di questa quattro vittorie nelle Grandi Panatenee si può plausibilmente pensare al 438, 434, 430, 426.

comprendere che gareggiò in tutto il territorio greco, a partire dalla stessa città di Atene, aumentando di conseguenza la sua fama.

Al pari suo solo quarantasei atleti ottennero nell'antichità le quattro vittorie, e fra questi anche il padre Diagora. La notorietà quindi era, al tempo di Aristotele, quella riservata a pochi. Ma nonostante ciò possiamo escludere che il suo nome fosse, solo per il dato sportivo, quello più noto di tutti.

Sicuramente il fatto che l'atleta rodio non fosse stato un semplice, seppur grande, atleta ma anche un militare e politico consentì che la sua fama si consolidasse. Della famiglia, di origine rodia e di tendenze oligarchiche, si è detto¹⁹. Dorieo viene esiliato dall'isola nei primi anni della guerra del Peloponneso e si rifugia, presumibilmente nel 434/433, a Turi: in alcune iscrizioni infatti compare proprio come proveniente da questa colonia del sud Italia.

Si schiera, coerentemente con la formazione familiare, con gli Spartani e combatte contro gli Ateniesi. Guida navi turie nell'interesse spartano nel 412-411, quando viene fermato dagli Ateniesi guidati da Fanostene. Su di lui pendeva (*Senofonte, Elleniche, I, 5, 19*) una condanna a morte, ad Atene e a Rodi, che non venne eseguita. Pausania racconta che quando gli ateniesi giunsero in Assemblea per decidere il da farsi e videro quest'uomo "grande e famoso" (ἄνδρα οὔτω μέγαν καὶ δόξης²⁰), deliberarono di lasciarlo andare, al contrario del suo equipaggio²⁰. E' inviato da Mindaro, l'ammiraglio spartano, ad Abido (Diodoro, *XIII, 38, 5*) a sedare una rivolta antilacedemone e democratica, cosa che fa. Viene ucciso su ordine degli Spartani, che non lo considerarono comunque mai persona gradita, intorno al 395. Le circostanze della morte²¹ sono narrate nell'*Atthis* di Androzio (*FgrHist. 324 F.46*) ed è importante rilevare infine come quest'opera sia stata una delle fonti per l'*Athenaion Politeia* di Aristotele²².

¹⁹ Le origini messene erano dovute a un matrimonio che aveva introdotto in famiglia Aristomene, l'eroe della seconda guerra messenica che morì proprio a Ialiso, una delle città della Pentapoli dorica. Tutte queste informazioni derivano da *Pynd. Ol. VII*.

²⁰ Appare riduttiva la convinzione di alcuni autori che fu liberato solo per le sue vittorie alle Panatenee. Cfr. *VAN GELDER 1900*, p. 82.

²¹ *WESTLAKE 1983*, p. 342 ss.

²² *BEARZOT 2010*, p. 114 ss. - *RHODES 1981B*, p. 17.

3

(I - 1357b, 30-36)

Dionisio, Pisistrato, Teagene e la scorta

οἷον ὅτι ἐπεβούλευε τυραννίδι Διονύσιος αἰτῶν τὴν φυλακὴν: καὶ γὰρ Πεισίστρατος πρότερον ἐπιβουλεύων ἦτει φυλακὴν καὶ λαβῶν ἐτυράννησε, καὶ Θεαγένης ἐν Μεγάροις: καὶ ἄλλοι ὅσους ἴσασι, παράδειγμα πάντες γίνονται τοῦ Διονυσίου, ὃν οὐκ ἴσασιν πω εἰ διὰ τοῦτο αἰτεῖ. πάντα δὲ ταῦτα ὑπὸ τὸ αὐτὸ καθόλου, ὅτι ὁ ἐπιβουλεύων τυραννίδι φυλακὴν αἰτεῖ.

Ad esempio, Dionisio aspira alla tirannide, perchè ha domandato una scorta: infatti, anche Pisistrato in precedenza, complottando, aveva chiesto una scorta, e, dopo averla ottenuta, conquistò la tirannide - e lo stesso fece Teagene a Megara; e anche gli altri che l'uditorio conosce diventano esempi per Dionisio, del quale non si sa ancora se fa la sua richiesta per questo scopo. Tutti questi esempi fanno parte dello stesso concetto universale, cioè che colui che aspira alla tirannide domanda una scorta.

Varianti testuali: 31 ἐπεβουλεύει ΓΖ^{rec} E : ἐπεβούλενεν A, -εύει intactis ceteris A^{rec} : ἐπεβούλευε β 33 ἐτυράννησε Fζ : -ισε Co : -ευσεν A 36 ὁ Αζ : om. FCo

Loci paralleli:

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (I), 47 – GRIMALDI 1980, I,69 – ARNHART 1981, 47 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 188-189 – DORATI 1996, 23 – RAPP 2002, 208 – ZANATTA 2004, 153 – KENNEDY 2007, 43 – GASTALDI 2014, 369-370

Testi guida: DILLON – GARLAND 2005

Viene qui introdotto il concetto di esempio (παράδειγμα), che è definito come una induzione (ἐπαγωγή): i discorsi che procedono con esempi non sono meno persuasivi di altri – afferma Aristotele -, ma è l'utilizzo degli entimemi quello che suscita più applausi. Ciò è insito nella spiegazione di cosa è un esempio, del suo essere relazione fra una parte e una parte, senza intendimenti generali e universali.

Ad esempio, si può comprendere il desiderio di Dionisio (*parte*) verso la tirannide perché ha chiesto una tutela alla sua persona, così come era accaduto per Pisistrato (*parte*) o Teagene (*parte*). L'uditorio, ricollegando i due eventi - tutela personale/aspirazione alla tirannide -,

associa a Dionisio una serie di episodi dello stesso tenore, i quali sono evidentemente ben conosciuti da chi ascolta. Così facendo, si genera una correlazione che non è di causa ed effetto, perché non c'è alcuna relazione fra il 'farsi la scorta' e l'aspirare alla tirannide, tanto che occorrono ben tre esempi per creare una catena logica che porti ad una associazione.

L'argomentazione utilizzata da Aristotele è molto attenta all'uso retorico dell'esempio, più che al suo contenuto storico, e coglie in pochi termini quella che oggi chiameremmo una associazione di idee, la quale doveva apparire immediata al pubblico ateniese del tempo. Già la sequenza di nomi, Pisistrato, Teagene, Dionisio (il vecchio), induce nell'uditore un concetto che può essere già noto, ma che non è necessario sia immediato all'intuito.

Qui le immagini fondamentali da evidenziare sono due: da una parte la sequenza di nomi, che indicano uomini che hanno sovvertito, nella storia più o meno recente, un ordine costituzionale; dall'altra il concetto di guardia del corpo, di protezione personale che allude al distaccarsi dal popolo comune per crearsi una protezione (φυλακή) che è tipica dei monocrati¹ e, in questo caso, dei tiranni.

Non occorre qui richiamare la biografia dei tre personaggi, che, come abbiamo visto, sono talmente noti all'uditorio da essere usati come particolari che conducono ad un medesimo universale; dei tre, Aristotele parla nella *Politica* (V, 1305a, 25 ss.)², sottolineando come nei tempi antichi i demagoghi spesso si trasformassero in tiranni - un fenomeno più frequente allora, sottolinea lo Stagirita, del periodo in cui egli scrive.

Il collegamento è fra la perizia delle armi e la tendenza tirannica, figlia di una fiducia del popolo, ottenuta in contrapposizione con i ricchi, come accadde appunto per Pisistrato, Teagene e Dionisio (1305a, 22). In questa parte della *Politica*, Aristotele cita i tre uomini, ma non fa menzione della guardia del corpo, cosa che farà solo poco più avanti nell'opera (1311a, 7-8) quando, sottolineando le differenze fra un re e un tiranno, afferma che "la guardia del corpo (φυλακή) di un re è formata da cittadini, quella di un tiranno da stranieri"³.

Sulla richiesta della φυλακή, come prodromica alla tirannide, occorre rifarsi a Platone, il quale nella *Repubblica* (VIII, 566b) racconta:

"A questo punto tutti coloro che si sono spinti fin qui tirano fuori la famosa richiesta dei tiranni: chiedono al popolo delle guardie del corpo per garantire l'incolumità del loro difensore (τὸ δὴ τυραννικὸν αἴτημα τὸ πολυθρύλητον ἐπὶ τούτῳ πάντες οἱ εἰς τοῦτο προβεβηκότες ἐξευρίσκουσιν, αἰτεῖν τὸν δῆμον φύλακὰς τινας τοῦ σώματος, ἵνα σῶς αὐτοῖς ᾖ ὁ τοῦ δήμου βοηθός)".

La discussione procede più avanti sulla tipologia di queste guardie del corpo (567d-e), a sottolineare come φυλακή e tirannide siano concetti che si saldano in una sorta di endiadi

¹ FORSDYKE 2009, p. 108.

² Aristotele, *Politica...*, V, p. 350 ss. - Si rimanda qui per un approfondita ricostruzione storico-politica dei fatti che coinvolsero i tre uomini.

³ Aristotele, *Politica...*, V, p. 457-459.

concettuale⁴. Il formarsi di questa richiesta rappresenta comunque il segnale, in una società, di una *escalation* di violenza, che vede un mondo sostanzialmente ‘sotto controllo’⁵ iniziare un percorso di militarizzazione che prelude comunque ad attività di governo meno condivisa, proprio perché necessita di una certa quantità di aggressività, usata come deterrenza, per mantenere la quiete sociale.

Un tema, questo, che torna nella letteratura successiva, con gli aggiustamenti del caso, visto che dalla guardia del corpo, uno stratagemma per contesti piccoli e gestibili, si viene a teorizzare per il tiranno un esercito privato, una forza paramilitare di assoluta fiducia personale⁶.

Niccolò Machiavelli, nei *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio* (Libro III, cap. 6 – *Delle congiure*), richiama proprio il legame giù qui evidenziato da Aristotele e da Platone prima di lui, ricalcandone precisamente tutti i *topoi* già sottolineati in antico:

“Quanto allo inganno ed all’arte, avendo Pisistrato ateniese vinti i Megarensi, e per questo acquistata grazia nel popolo, uscì una mattina fuori, ferito, dicendo che la Nobiltà per invidia lo aveva ingiuriato, e domandò di potere menare armati seco per guardia sua. Da questa autorità facilmente salse a tanta grandezza, che diventò tiranno di Atene”.

⁴ Sul legame fra guardia del corpo e tirannia, vedi DILLON – GARLAND 2005, p. 35 e 44-46.

⁵ DICKINSON 2017, pp. 24-25.

⁶ BOESCHE 2010, p. 78 e p. 131.

4

(I – 1361a, 10-12)

Spartani e ruolo istituzionale delle donne

ὄσοις γὰρ τὰ κατὰ γυναῖκας φαῦλα ὥσπερ Λακεδαιμονίοις, σχεδὸν κατὰ τὸ ἥμισυ οὐκ εὐδαιμονοῦσιν.

Infatti, tutti quelli che, come gli Spartani, danno poca importanza al ruolo delle donne sono per metà infelici.

Varianti testuali: -

Loci paralleli: ARISTOT. POL., 1269B, 12-17 – PLAT. LAWS, 780E-781B – PLUT. LYC., 14, 1 – PLUT. APOPH.

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (I), 79 – GRIMALDI 1980, 110 – ARNHART 1981, 61-64 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 208 – DORATI 1996, 39 – RAPP 2002, 343 – ZANATTA 2004, 163 – KENNEDY 2007, 58 – GASTALDI 2014, 387

Testi guida: CARTLEDGE 1979 – CARTLEDGE 1981 – POMEROY 2002

Questo passo, che richiama una visione stereotipata, complessivamente negativa, del ruolo della donna a Sparta, ha una valenza particolare perché è uno dei luoghi testuali che legano la *Retorica* con la *Politica*, opera nella quale, nel libro II, Aristotele affronta più approfonditamente e analiticamente il tema del ruolo sociale delle donne lacedemoni¹. Qui, però, non vi è un approfondimento, ma il tema è solo accennato in un contesto in cui si parla più diffusamente del funzionamento di una buona società.

Risulta centrale quindi sottolineare il legame con il passo più lungo e approfondito della *Politica* (1269b, 19-23)², nel quale il contenuto viene sviluppato, con una significativa similitudine di argomentazione fra le due esposizioni, anche sul piano lessicale. Questa correlazione non ci consente comunque di ottenere elementi utili per stabilire un rapporto cronologico fra i due testi, anche se, l'accenno nella *Retorica*, strumentale ad un uso non analitico, sembra rimandare ad un argomento già noto e dibattuto a chi legge o ascolta.

La tesi di fondo, portata avanti da Aristotele, è che una società che non si preoccupa di dare un giusto ruolo alle donne, inteso anche come frutto dell'istituzionalizzazione dei diritti e dei doveri,

¹ POWELL 2017, p. 6, nota come "Aristotle argues that Spartan women in several ways were over-assertive and had been responsible for Sparta's decline. Women, for Aristotle, are implicated in Sparta's drift away from official egalitarianism and towards the concentration of wealth in dangerously few hands".

² Aristotele, *Politica*, II, p. 313.

è per metà infelice: la collettività che risulta da questa mancanza di ordinamento è infatti squilibrata e, per ciò, priva di εὐδαιμονία. Non dare un giusto ruolo alle donne, quindi, rende le città instabili, *per metà* squilibrate, e in quanto tali, nel loro complesso, imperfette e predisposte alla degenerazione.

La condizione di εὐδαιμονία, termine centrale nel vocabolario aristotelico, comporta per un regime politico quell'equilibrio che è fondamentale per una buona riuscita della sua organizzazione: è felicità e realizzazione completa, anche se la complessità che comporta la traduzione letterale dei vocaboli dell'etica aristotelica rischia di mutilarne il senso³. È stato notato, infatti, che questo equilibrio perfetto della dimensione etica⁴ contiene sì un elemento divino, come l'etimologia vorrebbe indicare, ma per Aristotele resta un'armonia tesa al *dover essere* delle cose, un bilanciamento che non appartiene a tutti gli animali, ma solo alla parte divina contenuta in alcuni di essi.

Il caso del ruolo delle donne nel sistema politico spartano⁵ è quindi affrontato prioritariamente nella *Politica* e qui viene solo richiamato brevemente: la tesi è che come una famiglia, o una casa, è costituita dalla parte maschile e da quella femminile, così avviene per una forma più complessa di organizzazione quale è una società. Come non è data, per Aristotele, una famiglia senza questi due elementi fondamentali, per analogia, ciò va esteso ad un popolo: senza una pariteticità della componente maschile e di quella femminile, senza una regolazione dei compiti, pur nella diversità, non si avrà mai una famiglia o una società in equilibrio. Non sarà presente, cioè, quel bilanciamento che apre le porte alla perfezione.

Siamo ovviamente lontanissimi da ogni forma di teorizzazione di un'eguaglianza di stato, di compiti e doveri; uomini e donne non sono uguali, non hanno le stesse prerogative e non devono avere ruoli sociali simili. Il discorso aristotelico sottolinea semplicemente come l'equilibrio, che porta quindi all'εὐδαιμονία, non sia irraggiungibile se non si trova una regolazione dei comportamenti *anche* per le donne. L'accusa al sistema spartano, che Aristotele⁶ riprende e che gli preesiste tanto da essere quasi un *topos* antilacedemone, è che a Sparta le donne godano di un'eccessiva libertà, talora assoluta, che le porta ad essere completamente fuori controllo: questa mancanza di ordine le spinge (e con loro la società) a sfociare nella licenza e nella dissolutezza.

Non va relativizzato come lo Stagirita si ponga, con questo passaggio, all'interno della più vasta e forte tradizione circa la valutazione negativa della condotta delle donne a Sparta, ma occorre sottolineare che non è qui formulato un giudizio negativo specifico sui comportamenti o sulla natura delle donne.

³ Il vocabolo venne reso in latino con *felicitas*, in inglese con *flourishing*, crescita vigorosa, fioritura. Sarebbe pretenzioso rappresentarne in poche righe la pienezza del senso del termine, se non si sottolineasse che per Aristotele il bene supremo è rappresentato da uno stato di pieno appagamento e contentezza, una gioia che viene dal lato immortale presente in ognuno di noi, e quindi non limitatamente dalla parte fisica.

⁴ Vedi [NAGEL 1972](#).

⁵ [FIGUEIRA 2010](#).

⁶ [SAUNDERS 1995](#), p. 91 ss.

Il filosofo si concentra sul fatto che il legislatore - e in questo caso Licurgo -, dando troppa importanza alla regolamentazione della vita dell'uomo, ha di fatto sbilanciato l'impianto generale della società. Incentrando il modello delle leggi che reggono Sparta sulle virtù maschili, egli avrebbe omesso di tenere in conto della necessità di preoccuparsi dell'altra metà della società, quella femminile, mancando l'obiettivo di una pariteticità che è l'unica che consente l'equilibrio.

Non vi è una connotazione quindi giudicante della condotta delle donne, elemento che non manca di certo nella società greca, ma vi è una notazione più generale. Aristotele quindi non cerca, qui come anche nella *Politica*, di indicare ciò che le donne possono o devono fare, ma sottolinea, in una analisi sociale portata sul piano istituzionale, che un legislatore non può occuparsi solo di determinati settori del corpo cittadino, ma deve aver sempre presente il tutto nella sua complessità.

Anche il termine usato da Aristotele nella *Retorica* richiama direttamente il passo della *Politica* in cui si affronta lo squilibrio del regime spartano; se qui il filosofo usa il termine *φαῦλα*, in modo esattamente identico lo stesso comportamento è descritto (*Pol.* 1269b, 17)⁷ come “ὥστ' ἐν ὄσαιοις πολιτείαις φαύλωσ ἔχει τὸ περὶ τὰς γυναῖκασ, τὸ ἥμισυ τῆσ πόλεωσ εἶναι δεῖ νομίζειν ἀνομοθέτητον”. La mancanza di regole mette infatti in discussione l'equilibrio complessivo, perché “metà della città” diviene ἀνομοθέτητον.

Nell'arbitrio concesso alle donne è quindi contenuto l'elemento più distruttivo agli occhi Aristotele, cioè che ciò *naturaliter* porta le donne a governare sugli uomini. La conseguenza principale di questa intemperanza femminile a Sparta sta nel fatto che le donne non sono così semplicemente inutili, come accade presso altri popoli, ma anche dannose perché producono confusione.

Su questo specifico punto, la valutazione più dura è quella di Platone, il quale nelle *Leggi* (VI 780e - 781 b) fa sottolineare all'Ateniese, a margine di un giudizio positivo sui *sissizi* maschili, quanto l'aver lasciato le donne senza alcuna legislazione (ancora ἀνομοθέτητον) sia stato a Sparta del tutto errato. Platone introduce una valutazione negativa rispetto alle qualità della donna, che nel passo non è semplicemente trattata come la metà della città: egli tiene a sottolineare come la natura femminile è inferiore in virtù rispetto a quella maschile “di più di due volte tanto”. L'aver abbandonato il genere femminile al disordine è quindi una colpa grave del legislatore, una negligenza che ha portato le cose ad andare male. Quindi, conclude, è meglio per il benessere della città (πρὸσ πόλεωσ εὐδαιμονίαν) riprendere questa materia, correggerla e regolarne tutti i risvolti. Il richiamo quindi è identico a quello aristotelico, con il fatto che la valutazione di Platone è più dura ed ha un'accezione marcatamente più severa, rispetto all'intrinseche qualità del genere femminile.

Valutazioni difformi del sistema spartano sono presenti però in molti altri autori contemporanei e successivi, come Senofonte (*La Costituzione degli Spartani*), o Plutarco, il quale nella *Vita di Licurgo*, smentisce esplicitamente la tesi aristotelica. Nel narrare la vita del legislatore spartano,

⁷ Aristotele, *Politica*, II, p. 312-313.

lo storico (14, 1 e ss.) sottolinea come Licurgo “si occupò con la dovuta attenzione” anche delle donne “al contrario di quanto sostiene Aristotele (οὐ γάρ, ὡς Ἀριστοτέλης φησίν, ἐπιχειρήσας σωφρονίζειν τὰς γυναῖκας)”. E elenca, di seguito, il ruolo e l’importanza dell’educazione sportiva e morale delle donne, che le ha portate – questo sì - quasi ad una effettiva supremazia sul genere maschile.

Questa contraddittoria valutazione fra i due filosofi e la letteratura successiva rispetto al singolo tema del ruolo femminile, ci porta a ripercorrere rapidamente quella che era la valutazione del ruolo della donna a Sparta nel mondo classico. Da una parte, secondo Platone e Aristotele, è eccesso di arbitrio che porta squilibrio, dall’altra è saldezza, e autonomia, che rinforza - e quasi rende possibile - una società guerriera.

Mentre Erodoto e Tucidide ci dicono qualcosa rispetto al sistema politico spartano, ma niente di particolare sul suo sistema sociale, bisogna arrivare a Senofonte, e ai suoi successori, per avere descrizioni più dettagliate della vita quotidiana spartana.

È con la cerchia socratica infatti, che il modello di Sparta viene elevato a una sorta di utopia realizzata che, come tale, va indagata con attenzione. Quella città guerriera rappresenta, anche grazie ai suoi successi, una sorta di mondo ideale alla quale ispirarsi: questo atteggiamento di totale fascinazione è stato definito come *laconomania*⁸, da cui però lo Stagirita risulta immune. La particolarità di questo atteggiamento è che non viene enfatizzata una società idealizzata, come poteva accadere per quella persiana o addirittura indiana, delle quali in fondo si conosceva ben poco; ma si parte dal fatto che Sparta sia una città greca, un modello vicino e come tale ‘possibile’.

In questo processo di idealizzazione, il racconto della centralità della riforma di Licurgo tende ad appiattare un percorso generativo delle istituzioni spartane, che in realtà si sono sedimentate nei secoli, non convivendo mai nel modo privo di prospettiva in cui ci vengono descritte.

All’interno di questa attenzione verso il modello spartano, il ruolo femminile⁹ resta centrale nella curiosità di chi si appresta a studiare il sistema sociale lacedemone. La donna spartana viene sempre trattata come un elemento anomalo, diversa dalle consimili delle altre città greche. Non sta chiusa in casa a tessere la tela, come il modello omerico pareva aver cristallizzato, ma si esercita negli sport, nella lotta ed è dotata di una libertà che sconfinava nella licenza. È Lampito, la donna spartana della *Lisistrata* di Aristofane (v. 80), l’incarnazione di questa diversità: essa è talmente forte che sarebbe in grado di strangolare un toro (κὰν ταῦρον ἄγχοις), grazie alla ginnastica e all’attività fisiche inusuali per le altre greche. E non è solo la cultura del fisico, ma anche una certa licenziosità sessuale, a partire dai giudizi su Elena di Sparta (poi di Troia), ad attirare l’attenzione degli altri greci, come se una certa liberalità fosse conaturata a una società di marcata impronta militaristica.

⁸ Cfr. [CARTLEDGE 1981](#), p. 86.

⁹ Per un’ampia bibliografia sul ruolo della donna a Sparta vedi [MILLENDER 2017B](#), p. 520-524.

Ancora Plutarco, negli *Ἀποφθέγματα Λακωνικά*¹⁰, raccoglie e cataloga una serie di detti, tutti in genere tesi a sottolineare la virtù di madri che lodano o rinnegano i figli (o i fratelli, o i mariti) in base al loro comportamento in battaglia, restituendo un'immagine stereotipata di virtù militare portata fin nel privato dei legami familiari più intimi.

Perché nelle donne la naturale intemperanza di fondo, in contrasto con l'ascetismo dell'uomo, unita alla tendenza a prendere il controllo degli affari maschili mentre gli uomini sono impegnati in battaglia, era considerata negativa ed era il centro della critica che abbiamo visto trasferirsi da Platone ad Aristotele.

Il cercare di essere troppo simili agli uomini, il mutuarne alcuni comportamenti, sbilanciava l'equilibrio della società, rendendo cruciale la necessità di una regolamentazione senza la quale questo mondo utopico comunque, pur affascinando, non trovava un suo equilibrio¹¹.

È stato rimarcato come di prove scritte riguardo la vita delle donne spartane rimanga pochissimo, se non da parte di chi propone una valutazione negativa del sistema sociale spartano rispetto a questo particolare elemento della vita comune¹², per cui è difficile ricostruirne il ruolo femminile al di fuori degli stereotipi.

L'attenzione rispetto questa diversità muliebre, nel bene e nel male, non verrà meno neanche nel corso del III secolo e nei periodi successivi, concentrandosi sempre su una diversità che non smise mai di attirare l'attenzione degli studiosi dei modelli politici. Era una parte fondamentale di quella che è stata definita "la leggenda di Sparta", i cui segreti sono stati indagati nel corso dei secoli più volte, tanto da divenire un esempio anche per Montaigne, il quale, nei suoi *Saggi*, indica le Lacedemoni come donne resistenti a qualsiasi tipo di dolore, e quindi esempio ideale per le donne svizzere, anch'esse sempre al seguito dei mariti combattenti.

"Je laisse à part les femmes Lacédémoniennes: mais aux Suisses parmi nos gens de pied, quel changement y trouvez-vous? Sinon que trottant après leurs maris, vous les voyez aujourd'hui porter au col l'enfant qu'elles avaient hier au ventre."¹³

¹⁰ Plutarco, *Le virtù di Sparta*, Adelphi, Milano 1996.

¹¹ REDFIELD 1978, p. 151.

¹² POMEROY 2002, p. 163. BERTELLI 2004.

¹³ DE MONTAIGNE 2012, p. 96.

5

(I – 1361b, 3-6)

Erodico e la vita nella malattia

σώματος δὲ ἀρετὴ ὑγίεια, αὕτη δὲ οὕτως ὥστε ἀνόσους εἶναι χρωμένους τοῖς σώμασιν: πολλοὶ γὰρ ὑγιαίνουσιν, ὥσπερ Ἡρόδικος λέγεται, οὐς οὐδεὶς ἂν εὐδαιμονίσειε τῆς ὑγιείας διὰ τὸ πάντων ἀπέχεσθαι τῶν ἀνθρωπίνων ἢ τῶν πλείστων.

Virtù del fisico è la salute, ed essa lo è in questo modo: tale da far sì che le assenze delle malattie siano utili ai corpi. Molti in effetti sono in salute nel senso in cui lo si dice di Erodico: nessuno li considererebbe felici di essere sani, dal momento che si astengono da tutte o dalla maggior parte delle normali attività umane.

Varianti testuali: 5 οὐς A Δ: ὄν A²F -ίσειεν ΔVet : -ήσειε(v) AF

Loci paralleli: PLAT. REP., 406 A-C – PLAT. PHAEDRUS, 227D, 3-4 – PLUT. DE SERA, 554C – PLAT. PROT., 316E – ARISTOT. NIC. ETH., 1105B, 17

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (I), 87 – GRIMALDI 1980, 115 – ARNHART 1981, 61-64 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 210 – DORATI 1996, 41 – RAPP 2002, 347 – ZANATTA 2004, 165 – KENNEDY 2007, 59 – GASTALDI 2014, 389

Testi guida: CAMBIANO 2016 – JORI 1993 – MANETTI 2005 – VEGETTI 1995

Nel prendere in rassegna le virtù ottimali del corpo, Aristotele inizia l'elencazione partendo dalla principale di esse, cioè la salute, ch'egli definisce come l'assoluta assenza da ogni malattia. Nell'indicare l'essere sani come una condizione *in negativo*, cioè di assenza da infermità, egli chiosa citando l'esempio opposto di Erodico, il quale teorizzava il mantenersi in salute compatibile al convivere con la malattia. Ciò però in un modo che lo Stagirita non ritiene auspicabile per nessuno: non andrebbe, infatti, considerata salute quella condizione di convivenza con la malattia che porta gli uomini ad essere costretti, per tutta la vita, ad astenersi dalla maggior parte delle attività umane al fine evitare la morte.

Ne esce quindi una visione aristotelica di 'stato di salute' come 'stato di integrità' che deve consentire di essere nella pienezza delle forze costantemente. Ciò è legato anche alla prospettiva che prevede, al contrario di quanto sarà in età moderna, che anima e corpo appartengano alla stessa sostanza, come elementi congiunti e inseparabili.

La vita di quest'uomo, e il racconto che ne fece per primo Platone, rimase emblematica anche per un intellettuale del '900 come Michel Foucault, il quale nella *Storia della sessualità*, nel secondo volume, quello dedicato a *L'uso dei piaceri*, riprende proprio il racconto su Erodico. Parlando delle insidie dei regimi salutari, il filosofo francese ci descrive come

“il miglior esempio di questo eccesso è offerto, secondo Platone, da colui che passava per uno dei fondatori della dietetica, Erodico, un direttore di palestra, occupato com'era a non infrangere la più piccola regola del regime che si era imposto, avrebbe penosamente condotto per anni una vita da moribondo. A tale atteggiamento, Platone muove due rimproveri: è cosa da oziosi che non sono di alcuna utilità allo Stato (quanto sono più seri, al loro confronto, quei bravi artigiani che non si fasciano la testa alla prima emicrania, perché non hanno tempo da perdere con simili piccolezze!). Ma è anche l'atteggiamento tipico di coloro che, pur di non perdere la vita, cercano come possono di ritardare il termine fissato dalla natura. La pratica del regime comporta questo pericolo - morale ma anche politico - di accordare al proprio corpo una cura esagerata”¹.

Quello che sappiamo di Erodico, ci viene in larga parte dagli scritti platonici: sappiamo innanzitutto che un contemporaneo di Protagora e quindi possiamo collocarlo circa fra il 480 e il 410 avanti Cristo; è originariamente detto di Megara, stabilitosi poi a Selimbria, e si era allenato come atleta per molti anni.

Appare corretto quindi identificare nell'Erodico aristotelico, l'uomo citato a più riprese da Platone proprio in relazione alla caratteristica della sua salute e di come affrontare le infermità. Va comunque rimarcato che Erodico di Selimbria è stato spesso confuso con l'omonimo medico proveniente da Cnido² - inventore di alcune terapie particolari e appartenente alla cerchia ipocratica -, mentre qui ci troveremmo invece di fronte a un direttore di ginnasio, a suo modo uno sportivo e al racconto di come affrontò una condizione di infermità. Anche se spesso, nella letteratura successiva, la confusione fra i due è stata frequente, appare difficile – se non impossibile - stabilire con precisione se le due figure si sovrappongano in alcune loro caratteristiche specifiche, tanto da confondersi³. Per fissare un punto certo, risulta chiaro che la citazione aristotelica rimandi direttamente all'uomo indicato da Platone, quindi all'atleta di Selimbria, e il tema dell'equivoco, per l'episodio in discussione qui, non pare porsi particolarmente.

In questo passo della *Retorica*, Aristotele indica la condizione di salute come l'assenza di ogni male, e il richiamo più diretto appare quello alla *Repubblica* Platone (406a-c): è qui, nel libro terzo, nel corso di una discussione sui regimi dietetici (o comunque sull'importanza di alcuni

¹ FOUCAULT 2004, p. 108.

² KEYSER – IRBY – MASSIE 2008, p. 381.

³ Erodico di Cnido si sarebbe occupato di medicina dietetica, intesa come legata all'alimentazione, mentre per l'omonimo di Selimbria si parla di dieta intesa come regime di vita, legato alla ginnastica.

comportamenti virtuosi rispetto alla salute degli uomini), che si discute sull'educazione del corpo come di una delle principali fonti di salute e benessere per l'uomo. Sono infatti la ginnastica e la medicina che possono prendersi cura dell'uomo, ma in un rapporto non meccanico, ragionevole e sensato: e a questo punto arriva la critica al mix di allenamento e medicina teorizzato da Erodico.

È innanzitutto interessante sottolineare come Platone si senta in dovere di presentare la figura ai suoi ascoltatori: questo ci indica come non stia parlando di una persona nota a tutti. La descrizione è quella di un insegnante di ginnastica (παιδοτρίβης) che, ammalatosi, usò medicina e ginnastica in modo congiunto (μείξας γυμναστικὴν ἰατρικῆ) per curare la propria infermità, e questo non valse solo per lui, ma anche per una serie di discepoli che lo seguirono. La valutazione di questo esperimento è negativa per Socrate, il quale stigmatizza l'incapacità di Erodico di curarsi in modo definitivo, costringendosi a vivere tutta la vita da malato, seguendo un regime durissimo e giungendo alla vecchiaia in uno stato di continua ed estenuante lotta contro la morte. Asclepio, sottolinea Platone, conosceva questo metodo di cura ma non aveva voluto trasmetterlo agli uomini perché - diremmo oggi - socialmente insostenibile. Dedicarsi interamente alla propria malattia è un lusso e potersi curare tutta la vita un privilegio concesso a pochissimi: se così si comportassero tutti gli uomini, la società non progredirebbe.

Platone cita Erodico anche in altri due suoi dialoghi:

- nel *Fedro* (227d 3-4), Erodico è indicato come qualcuno che sarebbe capace di concepire una passeggiata da Atene alle mura di Megara e ritorno. È un richiamo iperbolico tramite il quale Socrate vuole dimostrare la sua massima attenzione all'interlocutore del momento, dicendosi disponibile ad ascoltarlo per la durata di una passeggiata di una lunghezza insensata. Gli strumenti a nostra disposizione ci consentono facilmente non solo di misurare la distanza, la quale in andata e ritorno è complessivamente di 80 km, ma anche di stimare una passeggiata di circa 16 ore. Plutarco, nei *Moralia*, nel *De sera numinis vindicta* (554C)⁴, operetta che si occupa di un viaggio nel mondo dei morti, riprende questa tradizione platonica che vuole Erodico come l'iniziatore del regime che unisce ginnastica e medicina per combattere la consunzione (εἰς φθίσιν) e riprende il tema delle passeggiate, come se fossero una consuetudine terapeutica;
- nel *Protagora* (316 e), Erodico è citato come valente sofista, ancora vivente nel momento in cui viene composto il dialogo, indicato come di Selimbria, ma originario di Megara e citato in relazione alla ginnastica.

Come possiamo facilmente capire le tre citazioni di Platone ci forniscono sostanzialmente tutte le informazioni che oggi possediamo rispetto alla vita di questo uomo.

⁴ Plutarco, *Tutti i moralia...*, p. 1047, "Infatti Platone afferma che, come a Erodico di Selimbria venne la tisi, un male inguaribile, e mescolando per primo la ginnastica alle cure mediche non fece altro che prolungare la morte per sé e per gli altri malati, così anche tra i malvagi quelli che sembrano essere sfuggiti al colpo immediato, scontano non dopo molto tempo ma in più tempo un castigo più lungo, non più lento ad arrivare e non vengono puniti da vecchi ma invecchiano mentre vengono puniti".

È importante poi indugiare sulla correlazione che viene rimarcata più volte del rapporto fra atletica e pratiche mediche: sarebbe quindi proprio Erodico l'iniziatore di questa convivenza fra le due discipline, una 'invenzione' che, portata agli eccessi, non trova il consenso di Platone e stando la citazione della *Retorica*, neanche di Aristotele. Non vi è solo una valutazione morale nel prolungare la vita troppo lungo a qualsiasi costo, ma un giudizio sul concentrarsi troppo su una malattia ritenuta incurabile⁵ (forse oggi diremmo cronica), che costringe l'uomo a vivere da malato e come tale a morire; quindi, per tornare al giudizio di Aristotele, non in una condizione di assenza di malattia, unica vera salute.

Sappiamo che la valutazione di Platone rispetto alla medicina cambiò nel tempo⁶, ma la critica mossa nella *Repubblica* al regime creato da Erodico ha una connotazione sostanzialmente sociale e non terapeutica: infatti, anziché guarire, questa tecnica popola la città di malati cronici e, in quanto tali, non abili allo svolgimento della loro funzione propria di cittadini. Ciò avviene arrecando grave danno a tutto il corpo sociale, perché, per estensione, se la città viene "a popolarsi di personaggi portatori di funzioni non necessarie"⁷, diventa un organismo malato.

Questo giudizio accompagnò a lungo la medicina dietetica, e appare interessante cercare di comprendere come la valutazione negativa si mantenga in un autore come Aristotele, il quale si occupò anche di medicina nei suoi scritti, essendo figlio medico e lui stesso studioso di biologia e anatomia.

I riferimenti alla medicina sono infatti molto frequenti in quasi tutte le sue opere⁸, a partire dall'*Etica Nicomachea*. Qui, nel primo libro, egli sottolinea come la medicina abbia come finalità la salute, parimenti all'arte navale che ha quella di costruire navi, alla scienza militare che cerca la vittoria e all'economia che persegue la ricchezza. Ogni arte ha una sua finalità: questo è un concetto ricorrente, che viene ripreso in tutta l'opera aristotelica, cioè la relazione fra τέχνη e obiettivo che essa deve perseguire. Una cura quindi che non si ponga il fine ultimo della salute, ma quello della convivenza con la malattia, risulta, anche filosoficamente, qualcosa di distorto da non assecondare⁹. E ciò può essere sintetizzato nell'affermazione (*Eth. Nic* 1105b, 17) in cui egli stigmatizza chi, curandosi, non guarirà mai il proprio corpo, paragonandolo a chi filosofa senza migliorare la propria anima.

Quella aristotelica resta quindi l'obiezione di fondo che viene da Platone (*Rep.* 407b): Erodico ha in realtà trovato una cura che nutre la malattia, la *nosotrophia*, la *nutritio morbi*; l'idea di regime si trasforma "in un minuzioso rituale igienico, privo di fiducia nella *tecne*"¹⁰: una condizione che, per lo Stagirita, non consente alcun equilibrio (οὐδείς ἂν εὐδαιμονίσειε τῆς ὑγείας) e che nega l'accesso alla virtù della salute (ἀρετὴ ὑγείας).

⁵ MILLER 2004, p. 178-179.

⁶ VEGETTI 1995.

⁷ CAMBIANO 2016, p. 90.

⁸ VAN DER EIJK 2005, p. 139 ss.

⁹ JAEGER 1957, da p. 58.

¹⁰ VEGETTI 1995.

6

(I – 1364a, 19-23)

Leodamante accusa Callistrato e Cabria

ὥσπερ ὁ Λεωδάμας κατηγορῶν ἔφη Καλλιστράτου τὸν βουλευσάντα τοῦ πράξαντος μᾶλλον ἀδικεῖν: οὐ γὰρ ἂν πραχθῆναι μὴ βουλευσάντος: πάλιν δὲ καὶ Χαβρίου, τὸν πράξαντα τοῦ βουλευσάντος: οὐ γὰρ ἂν γενέσθαι, εἰ μὴ ἦν ὁ πράξων: τούτου γὰρ ἔνεκα ἐπιβουλεύειν, ὅπως πράξωσιν.

Così Leodamante, accusando Callistrato disse che chi aveva consigliato era stato più ingiusto di chi aveva eseguito, dal momento che senza chi consiglia, la cosa non si sarebbe realizzata. Al contrario, nell'accusare pure Cabria, disse che chi esegue è più ingiusto di chi consiglia, giacché il fatto non si sarebbe verificato se non vi fosse stato l'esecutore: infatti è per questo che si consiglia, in modo che ci sia chi metta in pratica.

Varianti testuali: 19 καλλιστράτου Αζ : -ω F : -στρατον Co 21 καὶ β : eras. in A, om. Γ

Loci paralleli: PLUT. VIT. DEC., 807D – AESCHIN. 3, 138-139 – DEM. 20, 501 – D. L., III, 23-24

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (I), 129 – GRIMALDI 1980, 155 – ARNHART 1981, 69 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 227 – DORATI 1996, 57 – RAPP 2002, 373 – ZANATTA 2004, 175 – KENNEDY 2007, 67 – GASTALDI 2014, 398-399

Testi guida: BEARZOT 1987 – BEARZOT 1990 – BIANCO 2000 – CANEVARO 2009 – SEALEY 1955 – SEALEY 1956

“Causa è chi ha preso una decisione (ὁ βουλευσας), il padre è causa del figlio, e in generale, chi fa è causa di ciò che viene fatto (τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου) e ciò che è capace di produrre mutamento è causa di ciò che subisce mutamento (τὸ μεταβλητικὸν τοῦ μεταβάλλοντος)”. Questo passo della *Metafisica* (Delta, 2, 1013a 31 ss) spiega il terzo significato di causa, che per Aristotele è la cosiddetta *causa efficiente o motrice*, una delle quattro da lui previste, quella da cui proviene il movimento.

Nell'esempio in questione Leodamante, oratore attico, utilizza l'argomento della causa efficiente per dimostrare, all'opposto, due tesi che sembrano contraddittorie. In una prima istanza, sostiene che chi consiglia è più colpevole di chi esegue il consiglio; in un secondo caso sostiene che chi agisce è più responsabile di chi suggerisce: per semplificare mutueremo d'ora in poi dalle consuetudini moderne due termini, il mandante e l'esecutore.

Il contesto del ragionamento qui è quello della graduazione di importanza delle argomentazioni, in cui ciò che è *più*, è più forte di ciò che è *meno*. Il passo in questione non è privo di criticità interpretativa, tanto che Cope¹ lo definisce un errore di Aristotele: infatti l'episodio mischierebbe in un'unica frase due fatti avvenuti in tempi diversi. La dimostrazione della causa e dell'effetto delle scelte appare troppo contraddittoria, così rimarcata in un unico contesto processuale. Come si potrebbe affermare che il mandante è peggio dell'esecutore, e il suo esatto contrario, nello stesso discorso? Per Cope, Aristotele cita due orazioni e due processi avvenuti in tempi diversi, o più semplicemente, si sbaglia a riferire gli stessi episodi a Leodamante.

Ma una così stringente logica, basata sulla coerenza argomentativa processuale e suffragata solo dall'uso del *πάλιν*, che rimanderebbe a un tempo precedente, rischia forse di chiudere l'esempio in un vicolo di *non senso* difficilmente reversibile.

Comprendere il contesto diviene fondamentale e quindi, andando con ordine, introduciamo i tre *dramatis personae* dell'esempio:

- 1) **Leodamante di Acarne**², figlio di Feace, ateniese, fu un famoso oratore di cui non ci resta nulla di scritto. Noto per le sue posizioni pro-tebane. Sappiamo fu allievo della scuola di Isocrate da una notazione di Plutarco nelle *Vitae decem oratorum (Moralia, 837D)*³. Eschine, che pure non è disinteressato nel giudizio, nel *Contro Ctesifonte* (139) ci dice che era migliore di Demostene nella grazia delle sue orazioni (Λεωδάμας ὁ Ἀχαρνεύς, οὐχ ἦττον Δημοσθένους λέγειν δυνάμενος, ἀλλ' ἔμοιγε καὶ ἡδίωv). Qualcuno successivamente lo identifica anche come il maestro di Eschine; dal *Contro Leptine* (501)⁴ apprendiamo da Demostene che fu l'accusatore del decreto che concesse onori a Cabria, dopo la vittoria di Nasso nel 376. Nel corso di questo processo maturò una ostilità contro il generale ateniese, che lo spinse a partecipare sia alla accusa della legge voluta da Leptine, sia, successivamente, al processo contro Cabria stesso e Callistrato per la resa di Oropo del 366/5. Gli viene, infine, attribuita la partecipazione ad un'ambasciata a Tebe (*Contro Ctesifonte*, 138), probabilmente quella che preparò la pace con Sparta del 371. Sempre Eschine ci informa che nel 330 non era più in vita.
- 2) **Cabria**⁵ fu un generale ateniese eletto per 13 volte stratego; si distinse nel corso della vita per aver guidato truppe non solo greche e fu anche al servizio dei re di Egitto in chiave antipersiana. Vinse a Nasso nel 376 la flotta peloponnesiaca, e nel 366 fu attore nella perdita di Oropo, per la quale venne appunto accusato di connivenza con i Tebani. Nel 357, durante un combattimento nel porto di Chio, di cui parla diffusamente Demostene nel *Contra Leptines*, morì. Per alcuni fu vittima di un'atto di imprudenza, per

¹ COPE 1877, Vol. 1, p. 128, n. 1.

² Kirchner, J. (1901), *Prosopographia attica (Vol. 1 e 2)*, typis et impensis G. Reimeri, d'ora in poi P.A seguito dal numero che distingue la persona citata. P.A. 9077.

³ Plutarco, *Tutti i moralia...*, p. 1603.

⁴ “πρῶτον μὲν πρὸς Λεωδάμαντα. οὗτος ἐγράψατο τὴν Χαβρίου δωρεῖαν, ἐν ἧ τοῦτ' ἔνεστιν τὸ τῆς ἀτελείας τῶν ἐκείνω τι δοθέντων, καὶ πρὸς ὑμᾶς εἰσελθῶν ἠττήθη”.

⁵ P.A. 15086.

altri, fra i quali l'oratore ateniese, pagò un fortissimo senso di patriottismo⁶: la sua sorte era però già segnata e la sua figura accompagnata da una diffusa impopolarità.

- 3) **Callistrato di Aphidna**⁷ fu politico ateniese. Fece parte di diverse spedizioni diplomatiche; in principio antispertano, nel 372/71, convintosi che il pericolo non veniva più dai Lacedemoni⁸, si prodigò per una pace che legava Atene e Sparta ai danni di Tebe: questo accordo divenne poi una alleanza militare. Nel 366, con la perdita di Oropo da parte degli Ateniesi a favore dei Beoti, Sparta non onorò l'accordo e non intervenne: di questo fu data colpa allo stesso Callistrato (e a Cabria) e fu l'inizio della fine della sua carriera, che terminò con una condanna a morte in contumacia. Si occupò nella sua vita anche di amministrazione delle finanze per la ricostituzione della potenza ateniese.

Presentati i protagonisti dell'episodio, con maggiore attenzione all'oratore, che è comunque il soggetto di cui Aristotele ci parla, comprendiamo come diventi centrale l'episodio di Oropo. Del processo che seguì alla perdita della città ai confini fra Attica e Beozia, abbiamo notizie anche nella *Vita di Platone* di Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*, III, 23-24), il quale ci dice che Platone stesso fu l'unico che accettò di prendere le difese di Cabria (ἀνιόντι αὐτῷ εἰς τὴν ἀκρόπολιν σὺν τῷ Χαβρίᾳ), suo antico studente. L'episodio è narrato al fine di sottolineare come il filosofo sia disposto ad affrontare il pericolo di vita, per un reale sentimento di amicizia (διὰ φίλον ὑπομενῶ).

Il fatto che Platone abbia preso le difese di Cabria in questo stesso processo ci può indicare inoltre come l'episodio sia ben presente alla memoria, non solo della cerchia platonica e di Aristotele stesso, ma anche degli allievi delle rispettive scuole.

Quindi, Aristotele richiama un episodio, quello della perdita di Oropo del 366, che causò un processo per tradimento sia a Cabria che a Callistrato (che appaiono amici)⁹. Oropo era un luogo simbolico, sede di un importante santuario, e sempre conteso fra Attica e Beozia: evidentemente fu perso non a causa di uno scontro ma, molto più probabilmente, per abbandono. Questo sensatamente vale l'accusa al politico Callistrato di aver deciso di abbandonare perché corrotto. Il generale che guida le truppe è Cabria, il quale evidentemente obbedisce, almeno secondo l'accenno di Aristotele, alla volontà di Callistrato, meritando anch'esso l'accusa alla pena capitale per tradimento.

Nel corso del processo, Leodamante muove l'accusa e usa argomentazioni contrastanti all'interno dello stesso discorso. Cioè dapprima dice che è più grave essere il mandante di un'azione, in questo caso rivelandoci il ruolo di Callistrato nella perdita di Oropo, e successivamente dice che è più grave eseguire un ordine sbagliato, accusando Cabria.

⁶ BEARZOT 1990, p. 98 ss.

⁷ P.A. 8157.

⁸ MOSSÉ 1974, p. 221 ss.

⁹ SEALEY 1955, p. 80. Sui rapporti fra i due e la loro relazione anche con Timoteo vedi SEALEY 1957, p. 109 ss.

Anche se il testo non appare lineare, e l'apparente incongruenza può lasciare perplessi¹⁰, non sembra vi sia un errore di Aristotele: il πάλιν sarebbe qui da leggere come un *al contrario*¹¹.

Diversamente da quanto può apparire, Aristotele non vuole stigmatizzare il metodo argomentativo di Leodamante, che ad una lettura superficiale può apparire grossolano, da sofista nel senso deteriore del termine: lo Stagirita usa questo esempio proprio per mostrare come in un'orazione sia importante enfatizzare il rapporto fra causa ed effetto. L'apparente incongruenza, qui serve ad Aristotele semplicemente per rafforzare la sua tesi, e cioè che non conti un fatto in sé, in seno ad una argomentazione, ma il suo essere maggiore. Perché ciò che è causa, e parimenti ciò che è effetto, è più rilevante di ciò che non lo è. Sarebbe invece più difficile immaginare, come è anche stato fatto, che Aristotele si prenda la briga di citare due differenti processi, distanti nel tempo, nel corso dei quali, a sua memoria, lo stesso oratore, che non era l'unico accusatore, avrebbe usato tesi discordanti.

A maggior ragione, quindi, nel corso dello stesso dibattito, in cui si attaccano due sodali, la relazione fra di loro di mandante ed esecutore venga enfatizzata in modo opposto, per dimostrarne la pariteticità della colpa. Perché causa, tornando alla *Metafisica* ἀίτιος, è chi ha preso una decisione e *anche* chi la esegue rendendola effettiva.

¹⁰ SEALEY 1956, p. 195 parla addirittura di due processi, uno in fila all'altro.

¹¹ Cfr. LIDDELL – SCOTT – JONES 1996, p. 1292.

7

(I – 1365a, 24-29)

Epigramma olimpico e Ificrate

ὄθεν καὶ τὸ ἐπίγραμμα τῷ Ὀλυμπιονίκῃ:

“πρόσθε μὲν ἀμφ’ ὤμοισιν ἔχων τραχεῖαν ἄσπιλλαν

ἰχθῦς ἐξ’ Ἄργους εἰς Τεγέαν ἔφερον,

καὶ ὁ ἴφικράτης αὐτὸν ἐνεκωμιάζε λέγων ἐξ ὧν ὑπῆρξεν ταῦτα.

Di qui l’epigramma per chi vince nei giochi olimpici: “prima sulle spalle tenendo ruvido giogo, pesci portavo da Argo a Tegea”. E Ificrate lodava se stesso raccontando da quali condizioni ebbero inizio i suoi risultati.

Varianti testuali: 26 πρόσθε(ν) μὲν ἀμφ’ ὤμ- ἔχων τρ- ἄσ- ω anon : προσθε (sic) μεν τρ- εχων ὤμ- ἄσ- A² γρ πρόσθε A anon : -εν β 27 εἰς τεγέαν A anon : εἰς τεγέην La : εἰς τέγαιαν F : *in terram* Guil : εἰ στέγαιεν CoTu tertium versum adiecit A^{rec} ... 28 ὁ Reeve : ὁ ω cf. 1374b 25

Locci paralleli: *PLAT. REP., 601C, 11 – PLAT. SYM., 221E – AESOP. 309*

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (I), 145 – GRIMALDI 1980, 156-157 – ARNHART 1981, 70 – QUINTIN RACIONERO 1990, 234 – DORATI 1996, 61 – RAPP 2002, 378 – ZANATTA 2004, 180 – KENNEDY 2007, 71 – GASTALDI 2014, 402-403

Testi guida: BELL 1978 – BIANCO 1997 – SCETTINO 1998

Nel parlare sempre di maggiore o minore utilità, del fatto che ciò ‘che è di più’ ha un valore maggiore di ciò che non lo è, Aristotele cita l’esempio di chi, partendo da condizioni svantaggiate, riesce a emergere. Lo sforzo di questi - e il risultato che ne consegue - diviene ancora più significativo ed esemplare: se si riesce ad andare al di sopra delle proprie possibilità, si otterrà ‘la grandezza delle cose belle e buone e giuste’ (ἔξει μέγεθος καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν καὶ δικαίων).

Introdotta da ciò che ci resta del frammento 163 [Bergk] di Simonide¹, in cui si esalta un olimpionico di umili origini, viene presentata la figura centrale dell’esempio, il celebre generale ateniese Ificrate². Egli fu attivo nella prima metà del IV secolo e la caratteristica per cui è

¹ Cfr. n. 193, J. M. Edmonds, *Lyra Graeca*, III, p. 400. Sul rapporto fra Aristotele e Simonide, vedi BELL 1978.

² P.A. 7737.

ricordato anche da Aristotele è il provenire da una famiglia di origini molto umili, fatto di cui evidentemente si vantava lui stesso di frequente.

Il padre era infatti σκυτεύς (σκυτέως πατρός dice la Suda): il termine oggi viene variamente tradotto, sia come conciatore di pelli o, per altri *sutor*³, un calzolaio. Platone (*Rep.* X, 601c, 11) usa il termine per dirci che va riferito a un 'lavoratore del cuoio' che, nel caso da lui citato, si occupa di produrre briglie e morsi di cavalli. Ancora Platone (*Simposio* 221e), sottolineando come Socrate parli spesso di episodi e professioni umili, indica fra queste “σκυτοτόμους καὶ βυρσοδέψας”, ciabattini e conciapelli (βυρσοδέψης è quindi il termine più appropriato per conciatore, ed è ancora in uso nel greco moderno).

Anche se una professione non esclude l'altra, ci troviamo comunque di fronte a un mestiere della filiera della lavorazione della pelle, una fra le più dure anche per il contesto ambientale in cui si è costretti ad operare. La pelle putrescibile, prima di essere lavorata, viene infatti conciata con tecniche che restano fra le più invasive, soprattutto sul piano artigianale, che non ha mutato, ancora oggi, di molto le tecniche usate nell'antichità.

I conciatori e i ciabattini (qualora non fossero schiavi) si collocavano nella parte più bassa della scala sociale e non godevano di buona fama per l'attività che li costringeva a vivere in contatto quotidiano con animali morti, oltre che per l'odore che si portavano dietro⁴ che li costringeva spesso a vivere fuori città. Conciatori (βυρσοδέψης) sono presenti anche in Esopo, come nella favola (309) del ricco e del conciapelli in cui, alla fine, è l'uomo abbiente che si abitua alla puzza prodotta dall'artigiano, suo vicino di casa. Nei *Cavalieri* di Aristofane, raffigurato sotto la figura dello schiavo Paflagone, c'è un altro famoso conciapelli (v. 44 - βυρσοδέψην Παφλαγόνα) che rimanda al demagogo Cleone, figlio appunto di un conciatore.

Ificrate era noto quindi come persona che 'si era fatta da sé', grazie a una volontà che gli valse una carriera militare fra le più importanti del periodo. Si sposò con la figlia del re di Tracia⁵ nel 386, proprio grazie al ruolo acquisito in ambito militare: di lui si ricorda soprattutto la vittoria del 392 in cui arrestò a Corinto l'avanzata degli spartani verso Atene. Fece ciò grazie all'uso dei peltasti, soldati armati con un piccolissimo scudo, simili a una fanteria armata alla leggera, e dotati di un giavellotto come arma, dei quali le fonti sottolineano la probabile origine tracia⁶. Fu la tecnica militare adottata, una sorta di guerriglia fatta attraverso l'uso di piccole compagini che attaccavano il nemico in modo sporadico e attraverso scorrerie, che permise di arrestare l'avanzata lacedemone e soprattutto di attendere l'arrivo dei rinforzi mandati da Atene.

Sarebbe lungo elencare qui tutte le imprese attribuite a Ificrate, al quale è dedicata più avanti una scheda, che le fonti ci tramandano, anche perché, oltre che militare, egli fu oratore e agì come accusatore di Timoteo; fu poi alleato di Callistrato, il politico di cui abbiamo precedentemente tracciato la biografia. Sempre in chiave antispartana, mosse guerra nel

³ Celebre il detto riferito da Plinio a Apelle, che ha lasciato importanti tracce anche nella lingua inglese, “Ne sutor ultra crepidam”.

⁴ Così sottolinea anche Claudio Eliano, *De Natura animalium*, I, 38.

⁵ HARRIS 1989. Vedi anche quanto dice Polieno, in SCETTINO 1998.

⁶ FORNIS VAQUERO 2004.

Chersoneso tracio, azione che gli valse il matrimonio con la figlia del re Coti. Fu al servizio dei persiani, tornò poi ad operare per Atene, ma dal 369 la sua fortuna mutò, soprattutto a causa degli scontri contro Epaminonda. Lavorò alla ripresa di Anfipoli in chiave ateniese negli anni 368-365 e poi si ritirò in Tracia. Seguì la sorte di molti generali ateniesi, cioè venne messo sotto accusa per un'azione militare, ma, nonostante l'assoluzione, ciò segnò comunque la fine della sua carriera.

Aristotele nomina di frequente Ificrate, e ciò ha dato adito a molte supposizioni, fra le quali che egli avesse accesso agli scritti dello stesso generale e oratore⁷, anche se le citazioni possono tranquillamente essere tratte da una tradizione orale, visto che non sono mai particolarmente puntuali.

⁷ TREVETT 1996, p. 374.

8

(I – 1367a, 29-32)

Sparta e i capelli lunghi simbolo di libertà

οἷον ἐν Λακεδαιμόνι κομᾶν καλόν: ἐλευθέρου γὰρ σημεῖον: οὐ γὰρ ἐστὶν κομῶντα ῥάδιον οὐδὲν ποιεῖν ἔργον θητικόν. καὶ τὸ μηδεμίαν ἐργάζεσθαι βάνουσον τέχνην: ἐλευθέρου γὰρ τὸ μὴ πρὸς ἄλλον ζῆν.

Ad esempio a Sparta è bello portare i capelli lunghi, perché questo è segno dell'essere un uomo libero: non è infatti facile per chi ha una lunga chioma fare alcuna opera servile. Ed è bello il non avere niente a che fare con una professione manuale: è infatti da uomo libero vivere senza dipendere dagli altri.

Varianti testuali: 29 ἐλευθέρου AΔVet : ἐλευθερίας F 32 ἐλευθέρου AΔVet : ἐλευθέριον F τὰ βA^{rec} anon : om. A

Loci paralleli: HDT., I, 82, 7 – PLAT. PHAEDO, 89 B-C – PLUT. LYS., 1, 2

Commenti: COPE – SANDYS 1877 (I), 171 – GRIMALDI 1980, 207 – ARNHART 1981, 81 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 247 – DORATI 1996, 73 – RAPP 2002, 417 – ZANATTA 2004, 187 – KENNEDY 2007, 79 – GASTALDI 2014, 414

Testi guida: DAVID 1992 – EHRHARDT 1971 – FRANCHI 2009 – LEE 2015

Proseguido nell'elencazione delle categorie a cui il buon oratore deve rivolgersi per ottenere l'attenzione del suo pubblico ed essere persuasivo, Aristotele passa a sottolineare come la virtù sia meglio del vizio e il bello preferibile al turpe. In una consueta elencazione per specificare meglio il concetto, lo Stagirita si sofferma sul fatto che sono belle le usanze proprie di ciascun popolo: in questo contesto viene esplicitato l'esempio in questione, che offre molti spunti di riflessione, soprattutto sul piano antropologico.

Il testo è molto lineare: i popoli, come gli Spartani, presso i quali i capelli lunghi sono considerati un valore, denotano grande libertà, perché le lunghe chiome - e la cura che richiedono - sono incompatibili con i lavori manuali e sono indice di libertà del soggetto (anche dal lavoro e dalle contingenze materiali)¹.

¹ VAN WEES 2017, p. 216 vi è una discussione su questo passaggio della *Retorica*: "Long hair and a long beard required laborious maintenance and therefore some leisure or even the help of a servant, especially in Sparta, where hair was elaborately groomed and to be unkempt was such a disgrace that Klearchos, in captivity in Persia, is said to have given his personal signet ring in exchange for the use of a comb. Indeed,

Il tema dei capelli, lunghi, corti, tagliati, strappati, è ricorrente nella letteratura antica non solo greca, a partire dall'esempio più noto di Sansone (*Giudici*, XIII –XVI), definito come un figlio inatteso “sulla cui testa non passerà rasoio”, e come tale dalla folta capigliatura, nella quale risiedevano tutte le sue straordinarie energie fisiche. Vittima di uno dei tanti matrimoni sbagliati della storia, il povero Sansone si concesse la leggerezza di rivelare alla moglie il segreto della sua forza: “se fossi rasato, la mia forza si ritirerebbe da me, diventerei debole e sarei come un uomo qualunque”. Dalila, moglie ma non amica, non solo proditoriamente lo rasò, ma lo vendette ai suoi nemici che lo uccisero.

Questo episodio, che nella simbologia del mondo occidentale è il più forte in relazione al rapporto fra capelli e vigore fisico, trova omologhi in molte culture di tutto il mondo; basti solo sottolineare come esempio che, per disonorare un samurai nell'antico Giappone, veniva tagliato il codino di capelli della sua particolare pettinatura distintiva, il *chonmage*. Oppure si può indicare la pratica ancora in uso del *Kesh*, come i Sikh chiamano la scelta di non tagliare i capelli e di lasciarli crescere all'infinito, in onore alla perfezione del creato. Infine si può sottolineare la pratica dei nativi americani di togliere lo scalpo, consuetudine che ha animato molti film western della cinematografia hollywoodiana. Anche questo rituale, che in realtà fu in vigore presso molti altri popoli, altro non era che il modo simbolico di impossessarsi delle doti del nemico ucciso, che risiederebbero appunto nei capelli.

Comunque per ogni popolo il ‘linguaggio’ delle acconciature ha sempre avuto un'importanza particolare, almeno quanto l'abbigliamento, visto che rappresenta uno degli elementi di distinzione più marcati e visibili.

L'abitudine di portare i capelli molto lunghi nel mondo greco è già attestata in età minoica e micenea: un'indagine archeologica accurata sui vasi mostra come questo costume sia presente e ricorrente in molte immagini, come in un frammento di cratere protoargivo del VII secolo che rappresenta Odisseo con i capelli lunghi raccolti sulle spalle².

Così accade anche in Omero e in molti altri poeti, nei quali uno dei riferimenti fisiognomici principali è proprio quello ai capelli o alla barba del personaggio di cui parla³: gli achei in generale sono detti ‘dalla bella chioma’ o ‘dalla lunga chioma’. La capigliatura lunga è una caratteristica che contraddistingue gli dei, i combattenti e le persone con un certo rilievo sociale, una moda che resta molto diffusa fino alle guerre persiane in tutta la Grecia.

Venendo a Sparta, è Erodoto (I, 82, 7 ss.) a narrarci l'inizio del costume che lega i Lacedemoni e le lunghe chiome⁴: gli Argivi, sconfitti nella cosiddetta battaglia dei Campioni, iniziarono a rasarsi i capelli in segno di lutto per la *débâcle*. Gli Spartani, per contro, usciti vincitori da questo scontro per il possesso della Tireatide in Argolide, fecero l'opposto e iniziarono a tenere i capelli lunghi,

in wearing long hair and beard but no moustache, the Spartans adopted the most laborious style of all, requiring both daily shaving and grooming of hair and beard. A different explanation of this custom argued that long hair was the ‘most inexpensive kind of ornament’”.

² FRANCHI 2009, p. 72.

³ EHRHARDT 1971, p. 15.

⁴ FRANCHI 2009, p. 63 ss.

mutuando il costume che in precedenza era degli Argivi (οὐ γὰρ κομῶντες πρὸ τούτου ἀπὸ τούτου κομᾶν). Molti commentatori hanno visto il gesto dei soccombenti come una manifestazione di lutto, comunque temporanea e legata alla ripresa di Thyrea, mentre è più difficile trovare una giustificazione del nuovo uso spartano: perché i Lacedemoni avrebbero dovuto iniziare a farsi crescere i capelli⁵? L'episodio ebbe grande risonanza, tanto che è Platone (*Fedone*, 89b-c) a far citare l'episodio a Socrate a proposito di Fedone che, essendo uomo dell'Elide, anche se non più giovinetto si permette di tenere i capelli lunghi. Per Socrate non andranno tagliati (τὰς καλὰς ταύτας κόμας ἀποκερῆ ... ὥσπερ Ἄργεϊοι) in caso di lutto (imminente, peraltro), ma solo in caso di sconfitta intellettuale.

Sappiamo che compiuti i 12 anni di età, gli Spartiati venivano rasati, per poi tornare a farsi crescere i capelli in età adulta⁶: il resto dei greci alla fine dell'età arcaica abbandonò questo costume che segna il confine con l'età adulta, mentre i lacedemoni lo mantennero fino a farne un tratto distintivo e presso di loro i capelli rasati degli adulti finirono per denotare i vinti e i sottomessi.

Nella *Vita di Lisandro* di Plutarco (1, 2), lo stesso generale viene presentato come dai lunghi capelli (Λυσάνδρου δέ ἐστὶν εἰκονικός, εἶ μάλα κομῶντος ἔθει τῷ παλαιῷ), alla maniera antica, e con una lunga barba. Plutarco rifiuta però l'episodio erodoteo citato, e sostiene che questo costume sia legato alla volontà di Licurgo⁷, il legislatore, che avrebbe stabilito che la chioma dà "ai belli un aspetto più distinto e ai brutti uno più terrificante" (ἡ κόμη τοὺς μὲν καλοὺς εὐπρεπεστέρους ὀρθῶσθαι ποιεῖ, τοὺς δὲ αἰσχροὺς φοβερωτέρους).

È sempre Erodoto (VII, 208, 3) a dirci che gli Spartani portavano capelli lunghi ancora nel 480 alle Termopili (τοὺς μὲν δὴ ὥρα γυμναζομένους τῶν ἀνδρῶν, τοὺς δὲ τὰς κόμας κτενιζομένους).

Nella commedia attica i capelli lunghi sono simbolo di *laconomania*: negli *Uccelli* di Aristofane (vv. 1280-1283) è l'araldo che ricorda che prima della fondazione della città degli uccelli tutti erano filo Spartani e questi Ateniesi sono raffigurati con i capelli lunghi (ἐλακωνομάνουν ἅπαντες ἄνθρωποι τότε, ἐκόμων ...), sudici e volutamente malconci. Le commedie di Aristofane sono ricche di riferimenti di questo genere, variamente utilizzati per adombrare anche una omosessualità passiva. Nei *Cavalieri* (v. 580) è il coro che chiede di poter tornare a portare i capelli lunghi; gli scoli di questo passo sottolineano come abbinare i capelli lunghi all'opulenza era costume radicato.

Plutarco sottolinea come l'attenzione alla capigliatura sia il modo più semplice per coltivare un ornamento naturale: negli *Apophthegmata Laconica* (230B, 2) attribuisce a Nicandro la seguente affermazione:

⁵ Ovviamente esiste una ampia bibliografia che si cimenta su questo interrogativo, che però non appare al centro del nostro interesse.

⁶ VIDAL-NAQUET 1981, p. 202 ss in cui l'offerta della chioma è vista come rito di passaggio.

⁷ La stessa frase viene anche ripresa, sempre sullo stesso tema, nella *Vita di Licurgo*, 22, 2.

Quando un uomo gli chiese perché si facessero crescere la barba e i capelli, rispose: «Perché l'ornamento più bello e il meno costoso di tutti, per un uomo, è il proprio»⁸.

Questo tratto estetico è stato interpretato come un elemento fondamentale della *visual propaganda*⁹ dei soldati spartani: un soldato si presentava in battaglia fisicamente allenato, con capelli lunghi e barba fluente ma con i baffi rasati, una sorta di maschera che si ripeteva su tutti gli uomini creando un'uniformità non data solo dall'abbigliamento ma da tutta la *facies* nel suo insieme.

Per gli spartani era disonorevole affrontare attività produttive e soprattutto occupazioni manuali ma era concesso loro sufficiente tempo libero per occuparsi delle attività militari e della politica (Aristotele, *Politica*, 1269a, 34ss)¹⁰. Il legame quindi con la libertà e i capelli lunghi aveva un senso profondo, un legame che Aristotele riprende nella *Retorica* come qualcosa di noto, non solo nel fenomeno ma nella correlazione che rappresenta con la libertà da incombenze servili.

Arrivando infine alla *Costituzione degli Spartani* (11, 3) di Senofonte, che pare l'opera più vicina ad Aristotele, anche questo autore rimanda l'usanza dei capelli lunghi a Licurgo, e sottolinea come questo costume renda gli Spartiati più alti, più terrificanti, ma soprattutto più liberi (ἐλευθεριωτέρους ... φαίνεσθαι). È significativo sottolineare come il legame fra chioma lunga e libertà sia evidenziata da Senofonte e da Aristotele al contempo, e che il termine ricorra nel primo come ἐλευθεριωτέρους e nel secondo come ἐλευθέρου γὰρ σημεῖον. Aristotele, per il suo lavoro sulla politica conosce probabilmente questo testo o ha una fonte comune allo stesso e ne mutua, oltre al racconto, la notazione sociale della moda tricologica lacedemone.

⁸ Plutarco, *Tutti i moralia*, a cura di Lelli E. – Pisani G, Bompiani, Milano, 2017, p. 425.

⁹ POWELL 2016, p. 244.

¹⁰ Aristotele, *Politica*, II, p. 309-310.

9

(I – 1368a, 15-21)

Isocrate e i discorsi giudiziari

καὶ εἰ τὰ προτρέποντα καὶ τιμῶντα διὰ τοῦτον εὐρηται καὶ κατεσκευάσθη, καὶ εἰς τοῦτον πρῶτον ἐγκώμιον ἐποιήθη, οἷον εἰς Ἴππόλοχον, καὶ εἰς Ἀρμόδιον καὶ Ἀριστογείτονα τὸ ἐν ἀγορᾷ σταθῆναι: ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἐναντίων. κἄν μὴ καθ' αὐτὸν εὐπορῆς, πρὸς ἄλλους ἀντιπαραβάλλειν, ὅπερ Ἴσοκράτης ἐποίει διὰ τὴν ἀσυνήθειαν τοῦ δικολογεῖν.

E se è per lei che sono state trovate e istituite cose che siano da incitamento e degne di onore, e ancora se per tale persona sia stato composto per prima un encomio, come ad esempio a Ippoloco, e se è stata eretta nell'agorà una statua come ad Armodio e a Aristogitone. Lo stesso vale per i casi opposti. E se a causa del soggetto non si ha abbondanza di argomenti, come faceva Isocrate perchè non aveva consuetudine con i discorsi giudiziari.

Varianti testuali: 15 προτρέποντα AFG anon : πρέπ- ΔA^{rec} 16-17 καὶ εἰς ὄ(v) πρ- ... οἷον εἰς ἱππ- ω (καὶ εἰς ὄν πρ- etiam anon) : οἷον πρ- ... [οἷον] εἰς ἱππ- Vahlen¹ 69; leniore remedio usus additamentum Aristoteleum secrevi 17 ὄν AΔ anon : ὄ F ὡς δι' scripsi duce Vaterno (qui καὶ δι') : καὶ ω 20 ὁ A : om. β anon 21 συνήθ- FG : ἀσυνήθ- A (steph) : συνήθ- καὶ ἀσυνήθ- Δ cf. 1419^b 34 ss. δικολ- A : δικαιολ- β

Loci paralleli: ARISTOT. MET., 995A, 2 – ISOC. 15, 2-3 – PLAT. PHAEDRUS, 261 A-B – ISOC. 13, 19-20

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (I), 184 – GRIMALDI 1980, 218 – ARNHART 1981, 85 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 252 – DORATI 1996, 77-78 – RAPP 2002, 428-429 – ZANATTA 2004, 190 – KENNEDY 2007, 82 – GASTALDI 2014, 418

Testi guida: BENOIT 1990 – COOPER 2007 – HARRIS 2002 – TOO 2008

Nell'elencaire i mezzi di ciò che Aristotele definisce come amplificazione (nell'uso figurato dell'aggettivo αὐξητικός), egli sottolinea come sia importante evidenziare se il soggetto, in una determinata circostanza, abbia agito per primo, da solo o con l'ausilio di pochi altri, perché tutte queste circostanze sono, a livello argomentativo, positive. Le amplificazioni, secondo il filosofo, sono utili anche se il soggetto ha compiuto con successo più volte la stessa azione: questo è infatti segno che il suo ruolo è stato fondamentale e che non ha ottenuto i risultati voluti solo grazie alla sorte.

A questo punto interviene l'episodio citato, del quale ci interessa soprattutto il giudizio su Isocrate. Aristotele ci dice che per Ippoloco è stato composto un encomio notorio, e per Armodio e Aristogitone¹ una statua nell'agorà, la quale rappresenta in modo esemplare l'atto eroico che i due tirannicidi hanno portato a compimento.

Se, per contro, non si posseggono elementi distintivi così forti, cioè segni tangibili della valorizzazione di azioni svolte da un soggetto, si può procedere all'opposto, cioè usando il confronto, come appunto faceva Isocrate a causa della sua inesperienza (ἀσυνήθειαν – Ross) a tenere discorsi giudiziari.

Il termine inesperienza (ἀσυνήθεια) nel passato è stato messo in discussione come errore di tradizione dei manoscritti e si è voluto che il testo usasse un termine esattamente opposto, συνήθεια (Kassel). Questo avveniva per esigenze di senso: forse anche per rispetto a Isocrate, verso il quale nella *Retorica* c'è sempre un atteggiamento riguardoso, difficilmente conciliabile con l'affermazione che fosse inesperto in uno dei tre generi retorici. Ma non pare questa sia una *lectio* plausibile, anche perché stravolgerebbe di molto il senso di tutta la frase e per altre motivazioni che di seguito cercheremo di illustrare.

Aristotele usa il vocabolo ἀσυνήθεια anche nel secondo libro della *Metafisica* (995a, 2), passo in cui il termine trova la sua resa migliore con la locuzione italiana *manca di abitudine*, una circostanza in cui le cose ci appaiono "più sconosciute e più estranee (ἀγνωστότερα καὶ ξενικώτερα): ciò che è abituale infatti è più noto". Per contro, usa il termine συνήθεια due volte proprio all'inizio della *Retorica*, nelle prime righe, per distinguere coloro che hanno un talento naturale (e casuale) rispetto a coloro che hanno appreso qualcosa per una consuetudine.

Sulla dimestichezza giudiziaria o meno di Isocrate, le fonti sono discordanti: da una parte la tradizione ci racconta di un oratore che, almeno negli anni giovanili, fu scrittore di discorsi giudiziari; dall'altra è lui stesso che rigetta veementemente, in più passi dei suoi scritti, quella che ritiene un'accusa infondata.

Cicerone, nel *Brutus* (48), utilizzando fonti comunque aristoteliche, fornisce il racconto dell'attività di logografo che avrebbe caratterizzato l'inizio della carriera di Isocrate, il quale si sarebbe cimentato nella scrittura di orazioni giudiziarie a pagamento con scritti che venivano poi recitati dagli accusatori o accusati (*quibus in iudiciis uterentur*). L'oratore romano afferma che poi avrebbe smesso di comporre questi discorsi per problemi giudiziari² e si sarebbe infine dedicato esclusivamente alla composizione di trattati teorici sulla retorica.

¹ La statua di Armodio e Aristogitone era molto famosa e quindi evocata come qualcosa di noto a tutti. Le statue dei due subirono numerose vicissitudini ma il fatto che fossero riprodotte ancora in età romana è indice del forte legame simbolico che esprimevano in chiave antitirannica. Per Ippoloco, i commentatori non si sono mai sbilanciati, anche perché l'episodio di un encomio a questa figura non ci è noto. Per la conformazione dell'opera, e i suoi esempi, non è affatto da scartare la possibilità che sia uno dei personaggi omerici. Οἰπλόλοχος figlio di Antimaco, decapitato da Agamennone (*Il. XI, 122*), oppure il licio, figlio di Bellerofonte e padre di Glauco (*Il. VI, 206*).

² Qui c'è una sovrapposizione di Cicerone con la legge romana, perché in realtà l'attività logografica a Atene non fu mai proibita.

Nell’*Antidosi* (2-3), l’orazione in cui parla dell’istituto giuridico dello scambio degli averi, è lo stesso Isocrate che, nel sottolineare l’innovatività di questo discorso, se la prende con taluni sofisti che diffonderebbero calunnie sul suo conto, accusandolo di svolgere ancora l’attività di scrittore di discorsi forensi (λέγοντας ὡς ἔστι περὶ δικογραφίαν). Queste affermazioni offendono profondamente l’oratore, il quale chiosa che sarebbe come accusare Fidia di essere, diremmo oggi, un marmista da cimitero³. Egli rigetta infatti l’idea di occuparsi di queste cose e ritiene di aver chiarito a tutti

“che ho scelto di parlare e di scrivere non di contratti privati (λέγειν καὶ γράφειν οὐ περὶ τῶν ἰδίων συμβολαίων) ma di argomenti di tale portata e di tale natura che nessun altro oserebbe affrontare, eccetto i miei discepoli e chi li vuole imitare”.

Ancora più avanti (48-49), il giudizio si fa tagliente sui retori forensi, la cui arte dura solo il giorno della causa e che è già screditata la terza volta in cui si presentano nei tribunali⁴, sempre con gli stessi argomenti.

Di tenore simile sono le affermazioni della orazione *Contro i sofisti* (19-20), che rimandano a una valutazione profondamente negativa della retorica giudiziaria, già presente in Platone, nel *Fedro* (261a-b) in cui Socrate sottolinea di come la retorica dovrebbe occuparsi della direzione delle anime (ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων)⁵.

Il *Panatinaico* (1-14) è l’orazione nella quale Isocrate si esercita in una lunga introduzione in cui ci racconta la sua vita: qui sottolinea come, fin dalla giovane età, decise di non cimentarsi in quei discorsi per le cause giudiziarie “composti con semplicità e privi di ogni eleganza”. Compone questa orazione quando ha 94 anni e tiene a sottolineare che il desiderio di parlare di sé viene soprattutto dalla necessità di dare una risposta a quei detrattori che, evidentemente, lo perseguitano da una vita. Nel corso dell’orazione, racconta come gli siano sempre mancate due caratteristiche fondamentali per svolgere l’attività oratoria, cioè una voce robusta e il coraggio, l’ardire. Consideratosi fallito nella vita politica, decise di rifugiarsi nella filosofia, nel lavoro e nello scrivere il frutto delle sue riflessioni, cercando di orientarsi su argomenti non di poco conto: non voleva occuparsi di piccoli affari privati (*da tribunale*) ma di temi più generali riguardanti i greci, i re, e gli affari della città. Questo – egli pensa – gli avrebbe dovuto valere ogni onore, ma così non è stato: gli altri oratori infatti si occupano di parlare al popolo anche di questioni minute, solo per trarne vantaggi personali; si insultano a vicenda nelle assemblee o accusano falsamente chiunque altro per profitto (ἢ τῶν ἄλλων ὄν ἂν τύχῃσι συκοφαντοῦντας - usa il termine, non certo lusinghiero, di sicofanti)⁶.

Ne esce un quadro della retorica forense intesa come qualcosa di basso, strumentale a un guadagno e priva di ogni fascino rispetto a quello che è il discorso politico, soprattutto se rivolto alla concordia degli Ateniesi contro i barbari. Vi è una visione elitaria della professione oratoria

³ “Figurinista”.

⁴ HASKINS 2000, p. 20.

⁵ COOPER 2007, p.130 ss; in generale HARRIS 2002.

⁶ WILCOX 1943, p. 119.

e non stupisce quindi, nel complesso, che Isocrate e la retorica giudiziaria non abbiano una buona sintonia.

Per completare la rassegna delle fonti riguardo all'attitudine forense di Isocrate, è Dionigi di Alicarnasso, nella biografia *Isocrate*, nel corso della sua rassegna sugli oratori attici, che ci tramanda la notizia che ai suoi tempi sono rimasti sei discorsi giudiziari di Isocrate⁷. Questi sono tutti ascrivibili al periodo giovanile e sono poi stati ricusati in un giudizio complessivo sulla oratoria forense che abbiamo visto con *l'Antidosi*: sono il *Contro Lochite*, *l'Aegineticus*, il *Contro Euthynus*, il *Trapeziticus*⁸, il *περὶ τοῦ ζεύγους* e il *Contro Callimaco*, tutti di un periodo che va dal 403 al 394.

Sul rapporto fra Isocrate e Aristotele è stato scritto molto, ed è stato fatto notare come, nella *Retorica*, il filosofo usi spesso esempi che rimandano a discorsi dell'oratore; ma l'attenzione a comparare le due figure, nella letteratura, appare relativamente recente. Rappresenta un interesse scientifico sicuramente più attuale rispetto agli studi sulle relazioni fra Platone e Aristotele, o su quelle, conflittuali, che legano lo stesso Platone e Isocrate.

Nonostante due date di nascita significativamente lontane, possiamo dire che i due attraversarono il IV secolo insieme, ciò anche grazie alla estrema longevità del primo. Le differenze fra le due figure sono significative: uno ateniese e l'altro straniero, uno con una formazione plurale e l'altro direttamente studente di Platone, ma entrambi legati dall'attività di educazione dei giovani e da una marcata passione politica, pur di segno diverso.

Ad oggi non abbiamo alcuna certezza del fatto che Isocrate si sia cimentato nella scrittura di un manuale di retorica; parimenti non siamo in possesso di tutta l'opera su questo tema di Aristotele, a partire dal *Grillo* e dalle altre opere minori. Questo rende difficile quindi un parallelo metodologico fra i due autori, visto che di uno possediamo le orazioni, cioè il prodotto finale dell'arte retorica, e dell'altro un trattato teorico, contenente le indicazioni usate per formare gli studenti.

Sappiamo che entrambi⁹ considerano la retorica come qualcosa di volto a un'azione pratica, che porti alla persuasione e che conduca i comportamenti degli uomini dove desiderato, sempre rispetto a questioni contingenti: in entrambi siamo lontani sia da Platone che dai sofisti.

Isocrate marca molto di più la carica etica del mestiere del retore, fino a chiamarlo *filosofia*, cosa che in Aristotele non è; la retorica per lo Stagirita non è che un tassello, liminale e strumentale, di un ben più vasto sistema di sapere. Esistono infatti significative differenze rispetto alla capacità teoretica fra i due, ma questo appare superfluo da sottolineare.

Visti i giudizi reiterati dell'ateniese su quella che era l'oratoria forense - a suo avviso quasi un'arte da praticanti -, non deve stupire il contenuto dell'esempio usato da Aristotele, che forse non è neppure ironico.

⁷ Gli stessi che sono arrivati anche a noi.

⁸ Sui dubbi di attribuzione vedi anche [SEAGER 1967](#).

⁹ Vedi più diffusamente [BENOIT 1990](#).

Questo potrebbe apparire quindi di più semplice interpretazione, rispetto a quanto sia stato fatto nel passato; innanzitutto ci sembra più credibile il termine ἀσυνήθεια rispetto al suo contrario. Forse sarebbe solo necessaria una resa terminologica che enfatizzi non tanto l'incapacità o la poca dimestichezza, ma la distanza culturale e la disabitudine rispetto al genere. Isocrate disprezza l'oratoria forense, da qui la sua ἀσυνήθεια rispetto alle argomentazioni che Aristotele sta proponendo in questo passo. Queste sono le più semplici possibili e forse troppo banali per un oratore che aspira ad un livello diverso da quello della mera baruffa d'aula di tribunale. Argomentazioni che oggi, mutuando un anglicismo, definiremmo forse troppo *cheap* per Isocrate.

10

(I – 1372b, 3-6)

Zenone e la vendetta

καὶ οἷς τούναντίον τὰ μὲν ἀδικήματα εἰς ἔπαινόν τινα, οἷον εἰ συνέβη ἅμα τιμωρήσασθαι ὑπὲρ πατρὸς ἢ μητρός, ὥσπερ Ζήνωνι, αἱ δὲ ζημίαι εἰς χρήματα ἢ φυγὴν ἢ τοιοῦτόν τι.

E è possibile che le commettano coloro che conseguono una certa lode, ad esempio se è accaduto che si sia fatta vendetta del padre o della madre, come per Zenone, mentre, al contempo, le punizioni riguardano ricchezze, esilio o cose del genere:

Varianti testuali: 5 εἰς AAVet : ὡς F

Loci paralleli: D. L., IX, 5 – PLUT. ADV. COL., 1126D – DIOD. X, 18 2-5

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (I), 231 – GRIMALDI 1980, 275 – ARNHART 1981, 100 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 275 – DORATI 1996, 101 – RAPP 2002, 478 – ZANATTA 2004, 205 – KENNEDY 2007, 94 – GASTALDI 2014, 434

Testi guida: COLLI 1998 – TOTH 2006 – UNTERSTEINER 1964

Il contesto in cui questo esempio viene collocato è quello di una disamina sulle ingiustizie, e su come gli uomini tendano non solo a compierle, ma anche a pensare di restare impuniti. Essi ritengono di commettere ingiustizie senza danno, a maggior ragione se sono capaci di parlare, se hanno grande dimestichezza con i tribunali o “se hanno molti amici e molto denaro”. Sono soggette a sfuggire alle punizioni quelle persone il cui aspetto è il contrario delle imputazioni: come per un uomo gracile non è credibile essere accusato di aggressione, oppure per un “povero o un brutto di adulterio” (ὁ πένης καὶ ὁ αἰσχρὸς περὶ μοιχείας). Continuando la rassegna, Aristotele afferma che possono commettere ingiustizie coloro i quali possono trarne vantaggi concreti, oppure coloro ai quali queste ingiustizie forniscono un motivo di lode, come accade per Zenone, nel momento in cui si vendicò del padre e della madre, e le punizioni riguardarono il patrimonio, l’esilio o qualcosa del genere.

Quindi l’episodio, per come conosciamo l’uso degli esempi di Aristotele, deve essere immediatamente comprensibile ai suoi allievi, o a un uditorio quantomeno prossimo: questo prevede che un tale Zenone abbia vendicato il padre e la madre, commettendo un’ingiustizia ma ne abbia ricevuto un vantaggio reputazionale. Il riferimento a Zenone, in questo passo, appare oscuro ad un lettore moderno, innanzitutto perché il nome della persona viene gettato lì senza

alcuna spiegazione o specificazione; per cui, non esistendo alcuna altra fonte, se non questo luogo, che parli di un simile episodio che riguardi un qualsiasi Zenone, e non essendoci nessun toponimo - o patronimico - che aiuti ad individuare la provenienza di questo personaggio, l'identificazione è sempre risultata impossibile da determinare per tutti i commentatori della *Retorica*¹.

Resta quindi solo il piano congetturale, per provare ad approfondire la questione, cercando di andare per esclusione, soprattutto dopo una rassegna poco soddisfacente delle persone di nome Zenone presenti nella *Prosopographia Attica* del Kirchner, o in altri repertori simili.

Constatato come non sia possibile legare l'episodio a una figura certa, si può passare in rassegna quegli Zenoni che avrebbero potuto essere stati citati dallo Stagirita, in modo che l'esempio fosse immediatamente riconoscibile.

Va escluso, cosa che non è stata fatta nel passato, Zenone di Cizio², considerato il fondatore dello stoicismo, la cui collocazione biografica lo rende incompatibile con la citazione di Aristotele, qual sia la data che si decide di dare alla *Retorica*. Questo Zenone, infatti, è nato nel 335 ed è attestato il suo arrivo ad Atene nel 313, anno dal quale inizia a frequentare le lezioni di Polemone e di altri. Muore infine nel 263, tutte datazioni troppo alte per un qualsiasi riferimento diretto di Aristotele, il quale muore nel 322. Fatto salvo che quest'esempio non sia stato inserito successivamente dall'epigono che ha redatto in forma finale l'opera.

Restano quindi due ipotesi. La prima è che esistesse un episodio molto noto all'uditorio che legava uno Zenone qualsiasi ad un caso giudiziario di vendetta nei confronti di torti subiti da entrambe i suoi genitori, la cui pena potesse essere stata patrimoniale (o l'esilio). Questa vendetta sarebbe valsa allo sconosciuto una stima diffusa perché portata a compimento in un contesto lodevole.

Oppure, ed è l'ipotesi che a nostro avviso pare la più credibile, Aristotele parla di Zenone di Elea, l'allievo di Parmenide, di cui sappiamo che, nonostante la nascita in Magna Greca, visitò credibilmente Atene e lasciò tracce importanti non solo del suo passaggio, ma del suo pensiero.

Di Zenone di Elea conosciamo il nome del padre, tramandatoci da Diogene Laerzio nelle sue *Vitae philosophorum* (IX, 5, 25), il quale ci racconta che nella *Cronaca* di Apollodoro³ si narra che costui fosse il figlio naturale di Teleutagora (φύσει μὲν Τελευταγόρου, θέσει δὲ Παρμενίδου), ma sarebbe stato adottato da Parmenide, il quale era, a sua volta, figlio di Pirete. Della madre non c'è stato trádito alcun nome, e nessun episodio che ci possa far pensare a una correlazione con quanto raccontato nella *Retorica*: anzi, le biografie di Zenone citano l'episodio del padre e della madre come una notazione biografica da prendersi nella sua incompletezza, ma comunque non senza un fondamento. È infine interessante l'ambiguità fra la definizione dei due padri, che potrebbe aprire uno scenario duplice.

¹ COLLI 1998, p. 39, ammonisce: "Possiamo solo constatare l'esistenza di questa notizia antica e basta".

² BERRETTONI 1989 sulla morte di Zenone di Cizio.

³ La fonte di Apollodoro è probabilmente Teofrasto.

Racconta sempre Diogene, che Zenone fu un uomo dalla forza inesauribile, “la cui lingua sostiene tesi e antitesi e attacca ogni dottrina”. Sappiamo che fu fedele discepolo di Parmenide, e con lui ebbe una relazione omosessuale (γέγονεν αὐτοῦ παιδικά). Della sua vita, per restare fuori dalla dottrina, sappiamo anche il racconto della fine, variamente rappresentata⁴ dalle fonti antiche. È infatti un episodio che ebbe una straordinaria fortuna nella tradizione letteraria successiva, soprattutto nel filone degli *exempla*, e ritorna in moltissimi autori del mondo greco e latino.

Zenone morì intorno al 426⁵, in uno scontro con un non meglio precisato tiranno, dal quale fu messo in prigione: lo stesso Diogene ci dice che forse era Nearco, “o altri parlano di Diomedonte”, mentre Plutarco (*adv. Colot.* 32, 1126d) parla di Dimilo. Sottoposto a interrogatorio circa i suoi complici e a delle armi portate da Lipari, egli denunciò gli amici del tiranno (altri dicono le guardie del corpo), per fargli terra bruciata intorno. Questo gesto è stato interpretato in chiave utilitaristica, visto che Zenone dice il falso ma compie un’azione giusta, poiché ha di mira la catastrofe del tiranno.

La fine cruenta del racconto si divide in due filoni, entrambe parimenti crudi. Alcuni vogliono che Zenone, fatto avvicinare il tiranno con la scusa di rivelargli qualcosa, gli strappò l’orecchio con un morso; oppure il naso. Per altri fu lo stesso eleate a staccarsi la lingua con i denti e a sputarla addosso al tiranno, per non parlare neppure sotto tortura. Tutte morti più plausibili di quella immaginata per lui da Ermippo di Smirne, e citata nella *Suda*, per il quale Zenone morì pestato in un mortaio.

Per finire, sempre Diogene ci informa che vi furono otto Zenoni, ma quello di Elea fiorì nella settantanovesima olimpiade (ἦκμαζε δ’ οὗτος κατὰ τὴν ἐνάτην <καὶ ἑβδομηκοστὴν> Ὀλυμπιάδα). Una delle sue fonti, quella considerata più antica, è quel Satiro di Callatis, biografo, che fece parte della scuola peripatetica.

Altro racconto che abbiamo della vicenda è di Diodoro Siculo (X, 18, 2-5), il quale ci restituisce una narrazione simile a quella di Diogene, evidentemente frutto di fonti comuni. Questi due autori influenzarono poi tutta la letteratura successiva, che è tutt’altro che scarsa.

Abbiamo infine una vita araba di Zenone, dell’XI secolo, che prendiamo in considerazione perché è probabilmente frutto di una fonte antica differente da quelle confluite nei due scrittori appena citati: lo scrittore siro-egiziano al-Mubaššir, nelle sue *Sentenze scelte e detti singolari*, oltre ad altri autori antichi, usa Porfirio, attraverso una traduzione in arabo dell’opera perduta della *Storia dei filosofi*⁶. Il punto saliente di questa vita è che l’episodio della tirannide viene collocato a Siracusa⁷, sotto il tiranno Nearco.

⁴ In generale UNTERSTEINER 1964. Per la collocazione temporale vedi nota a pag. 19.

⁵ La definizione della data di morte, e quindi della congiura, è trattata diversamente dalle fonti antiche, anche perché si tratta di qualcosa che viene desunto dall’*akme* del filosofo.

⁶ ROSENTHAL 1962.

⁷ La collocazione geografica può essere sbagliata, per il fatto che Agrigento e Siracusa erano le *poleis* per antonomasia legate alla tirannide, almeno per l’immaginario collettivo.

Una buona quantità delle notazioni biografiche su Zenone le abbiamo infine da Platone, che nel *Parmenide* fornisce una serie di informazioni, a partire dalla sua relazione di età con Parmenide e con Socrate.

È il filosofo ateniese che muove le prime critiche alla dottrina di Zenone, considerata troppo simile a quella del maestro; ma il suo pensiero, come sottolinea Giorgio Colli, “va visto in continua relazione col maestro”, sottolineando, per contro, la virtuosità della stretta dipendenza teoretica fra i due. Il racconto di Platone è biograficamente fondamentale, perché sottolinea non solo la presenza di Zenone ad Atene, dato non sempre accettato dalle altre fonti, ma anche il ruolo delle sue tesi all’interno del *mileu* accademico.

Infine, per quanto riguarda le dottrine dell’eleate, il *corpus aristotelicum*, e in particolare la *Fisica*, viene ritenuto la fonte più antica e più importante per le sue aporie, i *logoi* contro il movimento⁸. Essi sono menzionati solo superficialmente nel *Parmenide*: esistono infine i pochissimi frammenti considerati autentici di Zenone, a completare il lacunoso quadro.

Ci restano, inoltre, altre notizie che si possono evincere da commentatori di Aristotele, come Simplicio⁹, e che ci sono utili per sottolineare come il pensiero di Zenone non sia stato solo studiato a fondo dallo Stagirita, ma attraverso lui sia arrivato ai posteri, lontani e vicini. Pare chiaro, infatti, che molte delle notizie anche biografiche siano uscite dalla cerchia del Liceo.

Da non tralasciare, infine, la notizia, sempre di Diogene Laerzio¹⁰, che Aristotele avrebbe definito Zenone come il padre della dialettica (φησὶ δ’Αριστοτέλης εὐρετὴν αὐτὸν γενέσθαι διαλεκτικῆς, ὡσπερ Ἐμπεδοκλέα ῥητορικῆς), notizia incerta e che non viene ripresa nei *Topici*.

Insomma, tutte queste informazioni possono portarci alla conclusione che *quel* Zenone, *Ille* senza ulteriori attribuzioni, per Aristotele e per la sua cerchia di allievi, come prima per Platone e forse per Socrate, era Zenone di Elea.

Non siamo in grado di ricostruire l’episodio di questo passo, perché troppo oscuro, ma sappiamo che la più famosa notazione biografica del filosofo è quella della sua morte. È certo che fosse già molto nota anche ai contemporanei e agli immediati successori: che l’episodio della vendetta dei genitori si intrecciasse con quello della tirannide?

⁸ TOTH 2006, p. 1.

⁹ Nel *Commento alla Fisica di Aristotele*.

¹⁰ NATALI 2013 riporta l’episodio, citato anche da Sesto Empirico, ma soprattutto incentra la sua attenzione su Gorgia, che al pari di Zenone fu allievo di Parmenide e dal quale avrebbe preso la tecnica ‘confutatoria’. Vedi più diffusamente BERTI 1978.

(I – 1372b, 26-28)

Coloro che depredano i Cartaginesi

τῶν μὲν γὰρ ἡ λῆψις ταχεῖα, τῶν δ' ἡ τιμωρία βραδεῖα, οἷον οἱ
συλῶντες τοὺς Καρχηδονίους.

*infatti, per questi ultimi si fa presto ad appropriarsi delle loro cose,
mentre dei primi tarda la punizione (ad esempio quelli che depredano
i Cartaginesi).*

Varianti testuali: 28 καρχηδονίους ω anon : Χαλκηδονίους (*calcedonios* Guil, *calcedones* Vet, Καλκηδονίους Neobarius) ... (Καλχηδονίους ἦ) Καρχηδονίους Spengel de Calchedoniis cogitavit etiam Dobree coll. oec. II 1347^b 20 ss.

Loci paralleli: ARISTOT. NIC. ETH., 1122A, 5 – ARISTOT. ECON., II, 1347B – ARISTOT. POL., 1256A, 36 – HOM. OD., IX, 39-51 – THUC., I, 5, 1-2 – HDT., VI, 17

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (I), 234 – GRIMALDI 1980, 278 – ARNHART 1981, 101 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 277 – DORATI 1996, 103 – RAPP 2002, 482 – ZANATTA 2004, 206 – KENNEDY 2007, 95 – GASTALDI 2014, 435

Testi guida: ANDERSON 1995 – GARLAN 1978 – MELTZER 1879 – ORMEROD 1924

Poco oltre il passo su Zenone, sempre in merito alle ingiustizie, terminando il ragionamento su coloro che le commettono impuniti, Aristotele elenca i soggetti che subiscono più facilmente i torti e le circostanze in cui questo accade. In tale categoria vi sono coloro che posseggono ciò di cui si ha bisogno per le necessità, per il superfluo o per il diletto; subisce più facilmente chi è vicino perché, in quel caso, l'acquisizione diventa rapida ed è agevolata. Ma anche chi vive lontano è una preda ideale, perché la punizione tarderà sicuramente a venire, come nel caso in questione, di chi, cioè, depreda i Cartaginesi: egli potrà sentirsi relativamente sicuro che non vi sia ritorsione.

In questo caso abbiamo l'accenno ad un popolo, quello dei Cartaginesi, al quale Aristotele rivolge spesso la sua attenzione¹, e ad una pratica, la pirateria, che è da considerarsi come endemica nel Mediterraneo di questo periodo storico (ma non solo).

¹ Nell'undicesimo capitolo del II libro della *Politica* (1272b, 24 ss.), Aristotele passa in rassegna la Costituzione dei Cartaginesi, a dimostrazione di una sua domestichezza con istituzioni riguardanti anche i popoli non greci. In particolare, quello cartaginese è citato come esempio di un popolo con una costituzione ben strutturata, con non poche affinità con quella spartana.

Il verbo utilizzato, *συλάω*, rimanda proprio a una pratica depredatoria che possiamo associare alla pirateria e non tanto ad altre forme di furto. Lo stesso verbo, che viene usato anche per i saccheggi di guerra, è utilizzato da Aristotele anche nell'*Etica Nicomachea* (1122a, 5), a proposito dei tiranni che saccheggiano le città e spogliano i templi (ἱερὰ συλῶντας). Nell'*Economico* (II, 1347b), il verbo, invece, è utilizzato più volte a proposito dei Calcedoni che, in caso di estrema difficoltà, consentirono ai loro cittadini il saccheggio di beni stranieri, con la finalità di pagare dei mercenari per la collettività.

Appare chiaro, quindi, l'ambito in cui questa azione di depredazione avviene: non parliamo dei bottini di guerra ma di azioni di appropriazione indebita, agite in modo sporadico e proditorio. Il termine che il greco antico usa per pirateria è *ληστεία*: Aristotele lo utilizza nella *Politica* (1256a, 36) per definire comportamenti generalmente ladreschi, anche se lo allinea, normalizzandolo, ad altre attività umane come la caccia, la pastorizia e la pesca. Al giorno d'oggi questo tipo di reato è ancora molto praticato in diverse aree del pianeta, anche se la definizione giuridica odierna è quella di un crimine commesso *in alto mare*, e non più un'attività prevalentemente costiera, come era nell'antichità.

Del resto, chiamando in causa un autore che si occupa di un periodo diverso da quello antico, ma del medesimo contesto geografico, Fernand Braudel sottolinea² come "in Mediterraneo, la pirateria è vecchia quanto la storia". La troviamo infatti già praticata in Omero: nell'*Odissea* (IX, 39-51) è lo stesso Ulisse a praticare saccheggi e violenze per finanziare il suo lungo ritorno (vv. 43-44):

ἔνθα δ' ἐγὼ πόλιν ἔπραθον, ὤλεσα δ' αὐτούς:
ἐκ πόλιος δ' ἀλόχους καὶ κτήματα πολλὰ λαβόντες.

La longevità della pratica è da attribuirsi al fatto che è "più naturale (diremmo forse più umana?) che altrove". Nel Mediterraneo questa consuetudine è stata meno violenta che altrove; i termini di pirateria e di pirati non sono d'uso corrente, almeno prima del XVII secolo:

"si parla - infatti - di corsa e dei corsari, e la distinzione, chiara sul piano giuridico, senza cambiare i problemi da cima a fondo, ha tuttavia la sua grande importanza"³.

La *corsa*, infatti, è considerata una sorta di guerra lecita. Questo è vero fino al XVI secolo, periodo nel quale gli Spagnoli erano soliti usare addirittura due termini differenti per distinguere la medesima attività, se fatta nel Mediterraneo, oppure nell'Atlantico: *corsa* la prima e *pirateria* la seconda. La *corsa* sarebbe quindi una pirateria antica,

"invecchiata sul posto con le sue usanze, i suoi accomodamenti, i suoi dialoghi frequenti fra predatori e predati che non sono d'accordo in anticipo, ..., ma sono sempre pronti a discutere, poi ad accordarsi".

² BRAUDEL 2002, p. 920 ss.

³ BRAUDEL 2002, *passim*.

E come in ogni guerra, non c'è scontro senza bottino: talvolta profitti modesti ma comunque tali da giustificare l'atto, che spesso rischia di essere di piccolo cabotaggio. Le origini di questa guerra di corsa ha poco a che fare con quello che nel nostro immaginario, fortemente influenzato da Emilio Salgari o dalla pirateria inglese, può sembrare avventuroso e lucroso⁴. In questo caso ci troviamo di fronte a piccole razzie, spesso apportate su minuscoli insediamenti, sparsi e lontani dalle città, il cui profitto sono povere cose e, più sovente, persone da vendere come schiavi.

Le origini di questa pratica sono antiche come la civiltà: ne abbiamo attestazioni a partire dal II millennio, e fra i popoli che la attuarono nel *mare nostrum* vi furono Micenei, Fenici, Greci, Etruschi e successivamente Romani. Alcuni autori la riconoscono come una professione simile alle altre, una sorta di conseguenza patologica all'esistenza di rotte commerciali consolidate.

È il primo libro della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide (I, 5, 1-2)⁵ a descrivere precisamente le attività di depredazione in uso nell'età antica.

“Anticamente i Greci, e tra i barbari quelli che occupavano la costa del continente e le isole, appena cominciarono con maggior intensità a viaggiare con le navi l'uno verso il territorio dell'altro, si diedero alla pirateria (ἐτρόποντο πρὸς ληστείαν), sotto la guida degli uomini più potenti, che avevano lo scopo di procurare guadagno per sé stessi e sostentamento per i deboli. Attaccavano città prive di mura e che consistevano di villaggi, le saccheggiavano, e da questo traevano la maggior parte dei loro mezzi di sussistenza: questa attività non aveva ancora niente di vergognoso, ma recava anzi una certa gloria”.

Oltre a questo inquadramento generale, sulla pratica economica della pirateria abbiamo inoltre la testimonianza di Erodoto (VI, 17), il quale, parlando di Dionisio di Focea, racconta che egli navigò verso la Fenicia e, dopo averne affondato delle navi da carico, si impadronì di grandi ricchezze. Fece poi

“vela verso la Sicilia: servendosi di quest'ultima come base, si diede alla pirateria contro i Cartaginesi e i Tirreni, senza attaccare nessuno dei Greci (ἔπλεε ἐς Σικελίην, ὀρμώμενος δὲ ἐνθεῦτεν ληιστῆς κατεστήκεε Ἑλλήνων μὲν οὐδενός, Καρχηδονίων δὲ καὶ Τυρσηνῶν)”.

Tirreni e Cartaginesi controllavano all'epoca Mediterraneo occidentale: questi ultimi avevano anche numerose colonie in Corsica e Sardegna⁶; è sempre lo storico di Alicarnasso a sottolineare come, per reazione, i Cartaginesi si dotarono di una flotta, stanchi di essere continuamente depredati (I, 166, 1):

⁴ TELLARINI 2012.

⁵ HORNBLLOWER 1991, p. 23.

⁶ MELTZER 1879, pp. 95-98.

“Ma poiché depredavano e derubavano tutti i popoli confinanti, Tirreni e Cartaginesi di comune accordo mossero contro di loro, entrambi con una flotta di sessanta navi. (καὶ ἤγον γὰρ δὴ καὶ ἔφερον τοὺς περιοίκους ἅπαντας, στρατεύονται ὧν ἐπ’ αὐτοὺς κοινῶ λόγῳ χρησάμενοι Τυρσηνοὶ καὶ Καρχηδόνιοι, νηυσὶ ἐκάτεροι ἐξήκοντα)”.

Del resto, la difficoltà dei Greci ad avere un controllo effettivo dell’Egeo, portò allo sviluppo di una pirateria che aveva base in piccole isole come Melo, Citno, Alonesso e Mionesso⁷. Dopo l’erosione del potere di Dioniso di Siracusa, anche i cosiddetti Tirreni, sostanzialmente popolazioni etrusche o italiche, iniziarono numerose incursioni di questo tipo in Sicilia e nel mare occidentale.

La conformazione geografica favoriva l’impunità: minuscoli porti con uomini che armavano piccole flotte locali agguerrite e difficili da scovare. Queste periodicamente venivano usate anche in supporto ad operazioni di guerra, ma, nelle stagioni di scarsa attività bellica, erano impegnate in azioni di pirateria. Questo proliferare di centri attrezzati era legato a una superiorità tecnologica in ambito navale e a una condizione professionale che oggi definiremmo *part time*: non a caso molti pirati altro non erano che mercenari (o mercanti) in periodi di riposo.

Questi fenomeni non vennero mai meno, pur alternandosi nella storia periodi di maggiore o minore intensità, tanto che anche l’ambizione dei romani di rendere il Mediterraneo una sorta di lago interno, navigabile e sicuro, non trovò mai soddisfazione completa.

Per praticare la pirateria occorre mezzi tali da non essere paragonabili al più semplice brigantaggio o a qualsiasi altro tipo di furto. Molto importante era l’aspetto di legittimazione di quest’attività, che richiedeva pur sempre una base, una struttura di comando e un investimento non indifferenti ed era consentita o dall’assenza di un’autorità di controllo, o da una effettiva connivenza della stessa. In questo sistema, che coinvolgeva interi villaggi, la tolleranza va ricercata nel riconoscimento della utilità dell’atto; va rimarcata, infatti, la notazione erodotea del “Ἑλλήνων μὲν οὐδενός”.

Che male c’era a colpire altri popoli, in assenza di un diritto internazionale codificato? In realtà esisteva anche una sorta di istituto riconosciuto, accettato come diritto di sequestro (συλᾶν)⁸, che ci riporta al verbo usato da Aristotele. Più propriamente il συλᾶν era un atto di rappresaglia, e veniva definito da un verbo che implica comunque una procedura violenta commessa ai danni di una persona o di un bene. Dal punto di vista giuridico esso rivestiva molteplici significati, era un’azione pseudo-giudiziaria o comunque pre-giudiziaria, una parte significativa del diritto di rappresaglia⁹.

⁷ ORMEROD 1924, p. 116 ss.

⁸ DAVIES 1984, p. 287.

⁹ GARLAN 1978, p. 8.

Infine, sappiamo che nel VI secolo, in quasi tutto il Mediterraneo occidentale, si era raggiunta una situazione di equilibrio commerciale, con conseguenti tentativi di arginare la pirateria. Tra questi vanno ricordati anche alcuni accordi stipulati tra Cartagine e alcune *poleis* italiche, con clausole di tipo politico-commerciale tese a salvaguardare chi subiva razzie¹⁰. Un costume che Polibio (III, 22, 4-13) ci racconta fu in uso anche fra Roma e la città africana, a partire dal primo trattato che sarebbe del 509/508 avanti Cristo, immediatamente dopo il passaggio dalla monarchia alla repubblica. Sintomo di un disagio reale, perché evidentemente, depredando i Cartaginesi, era facile farla franca.

¹⁰ CATALDI (1974).

12

(I – 1373a, 19-27)

Le ingiustizie verso gli ex sodali

οἷον Κάλλιππος ἐποίησεν τὰ περὶ Δίωνα: καὶ γὰρ τὰ τοιαῦτα ἐγγύς τοῦ μὴ ἀδικεῖν φαίνεται. καὶ τοὺς ὑπ’ ἄλλων μέλλοντας, ἂν μὴ αὐτοί, ὡς οὐκέτι ἐνδεχόμενον βουλευσασθαι, ὡσπερ λέγεται Αἰνεσίδημος Γέλωνι πέμψαι κοττάβια ἀνδραποδισαμένω, ὅτι ἔφθασεν, ὡς καὶ αὐτὸς μέλλων.

ad esempio le cose che Callippo fece nei riguardi di Dione: infatti anche le azioni di questo genere si avvicinano all'assenza di ingiustizia. E verso coloro che stanno per essere fatti oggetto d'ingiustizia da altri, se non la facessero loro stessi, in quanto non vi è più la possibilità di pensarci su, come si dice di Enesidemo che avrebbe inviato il premio del gioco del cottabo a Gelone, che lo aveva ridotto in schiavitù dal momento che lo aveva anticipato, perché era quanto stava per fare anche lui.

Varianti testuali: **21** ὑπ’ ἄλλων ω (anon) : del. Madvig **23** κοττάβεια Gaisford : -βια ω ἀνδραποδισαμένω(ι) ω : ante hoc verbum τινὰς vel nomen populi excidisse putat Casaubonus

Loci paralleli: *PLUT. DIO – DIOD. XVI, 31, 7 – PLAT. LETT. VII, 334A-C – ATH., 666D*

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (I), 241 – GRIMALDI 1980, 282-283 – ARNHART 1981, 101 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 279 – DORATI 1996, 105 – RAPP 2002, 484 – ZANATTA 2004, 207 – KENNEDY 2007, 95 – GASTALDI 2014, 436-437

Testi guida: CAMPAGNER 2002 – JACQUET-RIMASSA 1995 – ORSI 1991 – POST 1930 – WESTLAKE 1994 – ZIZZA 2006

Sul finire del capitolo 12 del libro primo, quello dedicato alle ingiustizie e alle varie reazioni alle stesse, Aristotele elenca i soprusi attuati per fare un favore agli amici, alle persone che si amano o delle quali siamo sottoposti gerarchicamente: ingiustizie, insomma, commesse per compiacere. Poi ci sono coloro che si comportano iniquamente contro uomini dai quali si sono allontanati, come accadde a Callippo nei confronti di Dione. Aristotele chiosa che in questo caso si è vicini all'assenza di ingiustizia (τοῦ μὴ ἀδικεῖν φαίνεται).

In questa sorta di girone dantesco in cui risiedono gli ingiusti verso gli ex amici o sodali, Aristotele colloca un'altra coppia, Gelone e Enesidemo, che, sempre in terra sicula, erano stati l'uno

soggetto di sopruso sull'altro semplicemente perché, aspirando alla tirannide, il 'primo arrivato' aveva penalizzato il secondo. Infine, conclude l'elenco con una citazione di Giasone il Tessalo, che teorizzò una sorta di ingiustizia propedeutica a tante azioni giuste successive.

Le due coppie chiamate in causa in questo passo hanno diverso rilievo nella cultura del tempo, ma evidentemente richiamano episodi noti e vicini al contesto degli allievi di Aristotele, che, ricorderemo, è pur sempre prossimo alla cerchia accademica. In questo caso, anzi, lo stimolo è chiaramente legato agli anni platonici dello Stagirita.

Il primo *exemplum*, quello che lega Dione e Callippo, rimanda a una storia tristemente nota al contesto a cui lo Stagirita si rivolge: è un episodio intrinseco alla vita di Platone, e probabilmente a quella di Aristotele stesso. Dione era stato, infatti, discepolo di Platone fin dal 388 circa: aveva sposato Arete, figlia di Dionisio I, il tiranno di Siracusa, presso la cui corte era cresciuto fin dalla giovane età e al quale era legato da complessi rapporti di parentela.

Uomo molto ricco e colto, incontrò Platone nel corso del di lui viaggio in Sicilia e nella 'corrotta' Siracusa (367/6)¹ e con lui stabilì un rapporto di discepolato che lo portò in seguito a Atene. Quando venne tragicamente bandito dalla città natale, lì si rifugiò, e si costruì una fama solida, tanto che fu molto onorato anche a Sparta. Tornò in madrepatria e, dopo varie vicissitudini, prese il potere, fino alla morte procuratagli da un complotto organizzato dal sodale Callippo.

La storia di Dione, al quale Plutarco dedica una *Vita*², è nota: l'episodio citato in questo passo da Aristotele non aggiunge nulla alla nostra conoscenza biografica del tiranno, arricchita da altre fonti ben più dettagliate³.

Qui però è la figura del traditore ad essere al centro dell'episodio: egli fa uccidere l'ex compagno e ne prende, per un breve periodo, il posto alla guida della città. È quindi il complotto ordito da un amico, al centro della valutazione aristotelica: Callippo è un uomo che Plutarco (*Vita di Dione*, 54,1) descrive non tanto come un allievo conosciuto durante gli studi, ma come una persona che si era legata a Dione in seguito dell'iniziazione ai misteri e del "volgare legame che ne consegue" (οὐκ ἀπὸ παιδείας, ἀλλ' ἐκ μυσταγωγῶν καὶ τῆς περιτρεχούσης ἑταιρείας γνῶριμον αὐτῷ γενέσθαι).

Da Atene, da cui proveniva, seguì l'amico fino a Siracusa e, divenuto generale delle truppe al soldo del nuovo tiranno, iniziò immediatamente a ordire un complotto. Plutarco è fosco, serrato e giudicante nei toni, e come tale va soppesato: Callippo è dipinto come il più scellerato degli uomini (μαρῶτατος ἀνθρώπων γενόμενος), il quale, sperando in una ricompensa adeguata, cioè di sostituirlo alla guida della città, pianifica l'uccisione del suo ospite e (ex) amico.

Dione, per contro, è descritto come isolato e abbandonato da tutti; egli capisce dell'esistenza di una cospirazione, ma non fa nulla per evitarla e finisce malamente sgozzato. Per contro, a

¹ Sulle mollezze "italiote e siracusane" e sul rapporto fra i due vedi la *Lettera VII* di Platone (in generale e nello specifico i passi 326 b-d).

² A confronto con quella di Bruto, entrambi sarebbero stati legati da un destino comune e da una formazione filosofica.

³ Per una rassegna completa [WESTLAKE 1994](#), vedi anche [GABBA 1980](#).

Callippo, una volta portato a termine il tradimento, non tutto fila liscio: anzi, egli entra in conflitto con gli amici di Dione (Diod., XVI, 31, 7), e il suo governo dura solo tredici mesi. Costretto a vagare per la Magna Grecia, muore dopo poco a Reggio, senza mai tornare ad Atene, dove comunque si era ‘venduto’ come tirannicida (Platone, *Lettera VII*, 334 a-c), figura comunque sempre apprezzata dalle parti del Pireo.

Sappiamo che Aristotele fu amico di Eudemo⁴, accademico legato a Dione quantomeno per il destino. Come detto, non è da escludersi che nella cerchia platonica l’episodio della fine del tiranno siracusano, con quello che aveva comportato per il Maestro, fosse non solo ben nota ma addirittura emblematica. Aristotele lo cita in un episodio in cui, lontano dalle tinte fosche, la mette in relazione con azioni che quasi possono sembrare non ingiuste. Può, quindi, apparire contraddittoria questa ambivalenza, che cela comunque un giudizio negativo sull’operato di Dione. In questo caso forse può aiutarci ad integrare le considerazioni aristoteliche sull’assenza di ingiustizia nella morte del tiranno, Cornelio Nepote, il quale, nella sua *Vita di Dione* (9, 5), chiosa: “quam invisus sit singularis potentia et miseranda vita, qui se metui quam amari maluit...”, un rischio, per riprendere Machiavelli, di chi ha cercato e acquistato “imperio ma non gloria”⁵.

Il secondo esempio del passo chiama in causa ancora una coppia di siciliani, anche se la scena si sposta verso Gela: qui Enesidemo, figlio di Pateco, nativo di Rodi (la metropoli di Gela) e segnalato anche come tiranno di Leontini⁶, appartiene all’entourage di Ippocrate di Gela⁷. Suoi sodali sono Dinomede e Gelone: è Erodoto a narrarci l’episodio (VII, 154), sottolineando come tutti questi facessero parte della guardia del corpo del tiranno (πολλῶν μετ’ ἄλλων καὶ Αἰνησιδήμου τοῦ Παταΐκου)⁸.

Alla successione del tiranno, Gelone prese il potere usando, a mo’ di pretesa, la tutela dei diritti di Euclide e Cleandro, i figli di Ippocrate. Il rapporto fra Enesidemo e Gelone appare di una certa solidità conviviale, visto che nel gesto qui raccontato da Aristotele, vi sono una serie di richiami, come il gioco del *cottabo*, che rimandano a un vissuto comune di discreta intimità. La fonte della storia di questo sodalizio amicale finito male era trasmessa da Timeo⁹, del quale resta qualche lacunoso lacerto testuale. Quello che questo passo dice di nuovo, rispetto a quanto sappiamo dalle altre fonti, è che fra i due ci sarebbe stata una contesa per il potere, finita a favore di Gelone; la sconfitta sarebbe stata cavallerescamente riconosciuta da Enesidemo, imprigionato da colui che era stato un suo compagno. Questa appare oggi, al netto di qualche incertezza testuale, la versione più attendibile: due commilitoni al servizio di un tiranno; il primo gli succede e l’altro, imprigionato, non lo mal giudica ma, anzi, sottolinea che la medesima idea di presa del potere l’aveva accarezzata lui stesso. Come pegno di questo ragionamento, i frutti del *cottabo*, gioco che rimanda al simposio e a una certa intimità.

⁴ BERTI 1997, p. 352 ss.

⁵ Machiavelli N., *Il principe*, Rinaldi R. ed., Utet, Torino 2014, cap. VIII.

⁶ ZIZZA 2006, p. 69.

⁷ Tiranno della città.

⁸ Su Enesidemo vedi LURAGHI 1993.

⁹ WESTLAKE 1954, p. 295 ss.

Del cottabo, gioco di cui immancabilmente esistono, ai giorni nostri, rievocazioni storiche, ci resta la descrizione del XV libro (666d) dei *Deipnosofisti* di Ateneo, oltre a una certa quantità di materiale iconografico tratto da vasi e da raffigurazioni funerarie. È un gioco strano, da farsi a fine banchetto, quindi quando non si è proprio molto lucidi. Consiste nel gettare la feccia del vino¹⁰, i residui e le impurità che la tecnica dei tempi produceva e che ritroviamo nei vini biologici non filtrati anche oggi, in un piattino posto in cima a un palo o verso scodelline messe a galleggiare in un bacino. Esistevano probabilmente due tipi di cottabo, ma qual fosse il gioco, alla fine valeva un premio, quei κοττάβια (uova, dolcetti, altre cosette) che vengono inviati a Gelone.

Quale fosse il sottointeso di questo invio amichevole, a quale familiarità rinviasse, non ci è dato sapere, e il passo aristotelico, non propriamente chiaro nella sua sintassi¹¹ non ci è di aiuto a questo fine.

¹⁰ CAMPAGNER 2002

¹¹ Tanto che si è pensato a una lacuna testuale in cui sarebbe stato indicato il fine perseguito dai due e raggiunto da uno solo.

13

(I – 1374b, 24-27)

Accusa di Callistrato e Melanopo

ἀδίκημα δὲ μείζον, ὅσω ἂν ἀπὸ μείζονος ἢ ἀδικίας: διὸ τὰ ἐλάχιστα μέγιστα, οἷον ὁ Μελανώπου Καλλίστρατος κατηγορεῖ, ὅτι παρελογίσατο τρία ἡμιωβέλια ἱερὰ τοῦς ναοποιούς:

Un atto ingiusto è tanto più grave quanto più grande è l'ingiustizia da cui deriva. Per questo le più piccole ingiustizie possono essere gravissime, ad esempio l'accusa di Callistrato a Melanopo, dato che aveva defraudato i costruttori di templi di tre mezzi oboli sacri.

Varianti testuali: 24 ἀδίκημα δὲ μείζον ὅσω ΑΓ (steph) : ἀδικήματα δὲ μείζονα ὅσα β anon 25 διὸ ΑΔVet : διὸ καὶ F ὅ] ὁ A (sed eras.) F : om. ε

Loci paralleli: ISOC. 12, 243 – DEM. 13, 10 – ARISTOT. NIC. ETH., 1129B – ANAXANDRID. APUD ATHEN., XII, 553D – DEM. 24, 125 – XEN. HELL., VI, 3, 10 – PLUT. DEM., 13

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (I), 260 – GRIMALDI 1980, 308 – ARNHART 1981, 107 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 287 – DORATI 1996, 113 – RAPP 2002, 506 – ZANATTA 2004, 213 – KENNEDY 2007, 100 – GASTALDI 2014, 441

Testi guida: ARNAOUTOGLU 1998 – HORNBLLOWER 1982 – SEALEY 1955

Aristotele è chiaro nel voler indicare come un reato, che forse potrebbe essere considerato da nulla, non vada giudicato solo sotto il profilo dell'entità del danno provocato, che in questo caso ammonta a tre mezzi oboli. Questa cifra rappresenta, infatti, poco più di spiccioli da nulla, soprattutto per le due parti chiamate in causa: non è quindi il *quantum*, ma il reato in sé a venire stigmatizzato, perché un'azione ingiusta è tanto più grave, quanto maggiore è l'ingiustizia da cui viene generata. Pertanto, anche fatti che sembrano irrilevanti, possono diventare i più gravi, come ad esempio quelli rappresentati dall'accusa che Callistrato rivolse a Melanopo.

L'aver sottratto tre mezzi oboli consacrati (ἡμιωβέλια ἱερὰ), sottolinea Aristotele, attraverso un'azione fraudolenta, è estremamente grave. L'ingiustizia, infatti, risiede nella potenzialità che l'azione svela: chi ha rubato tre mezzi oboli consacrati, in potenza potrebbe commettere qualunque ingiustizia. Per cui, valutare il crimine solo dall'ammontare del furto è assolutamente riduttivo: in questo caso l'intenzione deve essere giudicata di gran lunga più duramente del male provocato.

Nel *Panatinaico* (243), Isocrate usa il medesimo verbo utilizzato qui da Aristotele, παραλογίζομαι, per indicare chi falsifica in maniera fraudolenta dei conti. Ci troviamo quindi di fronte a un reato finanziario, avvenuto probabilmente in un cantiere, o nella gestione degli spazi sacri o delle offerte, ai danni della magistratura che si occupa del prendersi cura dei templi. Siccome, di tanti esempi possibili, Aristotele sceglie proprio questo, è interessante capire cosa lo renda così emblematico nel divario che rappresenta fra esiguità del reato e potenzialità criminale; un *delta* che, vedremo, Melanopo sembra aver colmato ampiamente nel corso della sua vita.

Il diritto greco considera la frode come qualcosa che vada risarcita e che, se dimostrata, porti ad invalidare i contratti che la contengono. Esistono, nell'oratoria, molteplici esempi di processi su questioni simili, come, fra i più celebri, quelli di Demostene contro uno dei suoi tutori, Afobo, accusato di aver frodato, cioè sottratto con l'inganno, una parte consistente della sua eredità.

In questo passo si intrecciano evidentemente più piani rispetto al concetto di ingiustizia: il primo è quello di chi l'ha subita, cioè una magistratura, i *neopoioi* (νεωποιοί/ναωποιοί), dedicata al prendersi cura dei templi, non solo nella costruzione ma anche nella gestione: di questi sappiamo che si occupavano anche degli spazi esterni assegnati ai venditori, di esigere gli affitti¹, e di sovrintendere complessivamente a ciò che avveniva nel complesso del recinto sacro.

Esiste, quindi, un elemento sacrilego che viene qui sottolineato. Rubare qualcosa di sacro è un comportamento censurato antropologicamente nel corso di tutta la storia dell'uomo; contiene un'impronta di profanazione che resta indelebile. Ad esempio si prenda il cattolicesimo: per questa confessione il furto, essendo uno dei comportamenti proibiti nei dieci comandamenti, costituisce un peccato mortale, se compiuto con consapevolezza e consenso. Il Catechismo, anche nella sua stesura più recente, stabilisce che tale peccato

“ha come conseguenza la perdita della carità e la privazione della grazia santificante, cioè dello stato di grazia. Se non è riscattato dal pentimento e dal perdono di Dio, provoca l'esclusione dal regno di Cristo e la morte eterna dell'inferno”².

Dante Alighieri, nel *Canto XXIV* (vv. 136-138) della prima delle tre cantiche, racconta la pena di Vanni Fucci, reo di molti crimini in vita ma punito per il più grave, il ladrocinio dei beni del Duomo di Pistoia. Egli non merita neppure le pene pur feroci destinate a assassini e rapinatori: il furto sacrilego è considerato doppiamente grave, data la personalità del derubato, e merita come tale una pena accessoria. Se i ladri ordinari sono avvinghiati per sempre da serpenti viscosi come la loro colpa, il ladro sacrilego, oltre al supplizio della terribile compagnia, viene periodicamente trasformato in cenere.

Come possiamo ben intendere, ed è la seconda questione, l'entità del 'bottino', se sacro, finisce in secondo piano: unica attenuante può essere solo la condizione economica di chi commette il

¹ Cfr. ARNAOUTOGLU 1998, p. 52-54 e p. 152.

² *Il Catechismo della Chiesa Cattolica*, parte terza, 1861, (http://www.vatican.va/archive/catechism_it/index_it.htm).

furto, che evidentemente nel caso citato da Aristotele, non è quella di un uomo che ruba per sopravvivere.

Per quantificare il danno provocato da Melanopo ai *naopoioi*, possiamo sottolineare che due oboli (δυσὸν ὀβολοῖν)³ era il prezzo di una giornata a teatro ad Atene, il costo di un 'biglietto' che veniva corrisposto dalle magistrature preposte ai più poveri, i quali, altrimenti, non avrebbero potuto permettersi di partecipare. Tale ammontare era anche il guadagno quotidiano di un uomo in servizio su una nave da guerra: testimonianza ce ne viene da Demostene nella *περὶ Συντάξεως* (13, 10). Per cui l'indicazione di tre mezzi oboli era proprio la sottolineatura di pochi spiccioli, cioè di qualcosa che non copriva neppure il costo del teatro, proprio a indicare come non fosse quello il cuore del ragionamento.

In Aristotele, il concetto di giustizia è analizzato sistematicamente nell'*Etica Nicomachea* (V, 1129b e ss.) ed ha una impronta marcatamente morale. Del resto, è proprio il termine *δικαιοσύνη*, che per tradizione traduciamo anche come giustizia, che ha una connotazione molto prossima alla filosofia morale: per l'autore, infatti, questa è la più importante tra le virtù etiche, dal momento che deriva dall'osservanza di tutte le leggi di uno Stato, e si estende a tutto l'ambito di applicazione di una vita eticamente completa.

La giustizia è una virtù, alla stregua del coraggio e della moderazione, ma ha anche una valenza più generale: giusto è ciò che si conforma alle leggi, ma giusto è anche ciò che è uguale, *isos* (ἴσος), equo, cioè ciò che attribuisce "una parte uguale agli uguali". È il giusto mezzo tra eccesso e difetto, ma resta comunque un principio generale che non trova definizione puntuale. Per cui gli esempi come quello qui citato, consentono di ricostruire un quadro puntuale dell'applicazione dei principi aristotelici: in questo caso si sottolinea come sia importante la potenzialità del criminale, più di ogni altro elemento della questione. Rubare spiccioli sacri dimostra che si è disponibili a qualsiasi azione malvagia.

Per questo motivo l'attenzione all'accusa di Callistrato a Melanopo, non è incentrata solo sulle personalità in questione, che pure è il terzo elemento della questione, ma sull'atto in sé: certo, il fatto che quest'ultimo fosse persona ben nota, inviata spesso come ambasciatore in missioni delicate, rende il misero furto ancora più infamante.

Di Callistrato, politico e oratore, abbiamo parlato precedentemente nella scheda numero 6. Quello che sappiamo di Melanopo, di questo ambasciatore è, innanzitutto, che fu nemico giurato di Callistrato, come pare sottolineare Aristotele in questo passo, il quale spesso lo accusò di reati finanziari: di questo abbiamo anche l'attestazione di Anassandride (*Anaxandrid. Apud Athen.* XII 553d) che rimarca l'odio fra i due.

Melanopo è uno dei protagonisti dell'orazione di Demostene *Contro Timocrate* (XXIV), ed è descritto come colpevole di azioni che van ben oltre la misera cifra citata dallo Stagirita. L'orazione venne composta due anni dopo il processo contro Androzione, agli inizi del 353:

³ Sei oboli facevano una dracma.

Demostene scrive questo discorso di accusa per Diodoro contro Timocrate, reo di avere proposto una legge dannosa per tutta la collettività.

I fatti prendono avvio nel 355, subito dopo il processo, Androzione era stato inviato come ambasciatore, insieme a Glaucete e appunto a Melanopo, presso il satrapo Mausolo di Caria⁴.

La vicenda ruota attorno a un bottino di una nave egizia, il cui carico ha un valore di nove talenti e 30 mine: ricalcolando l'ammontare in mezzi oboli, per mantenere la misura aristotelica del potenziale criminale, sono 648 mila.

I legittimi proprietari della nave tentano di reclamarne il contenuto ad Atene, ma l'assemblea decide che si tratta di beni appartenenti a nemici, e come tali non vanno riconsegnati. L'Egitto ai tempi era in rivolta contro la Persia e ciò consentiva, forzando la questione, di considerare la nave come bottino di guerra: ma, in quanto tale, questo andava destinato a favore di tutti gli ateniesi.

Gli ambasciatori, per contro, trattennero per diverso tempo il maltolto, senza versarlo nel tesoro ateniese. Fu costituita quindi una commissione di indagine ed Euctemone, dapprima, accusò i trierarchi, formalmente responsabili di questo ammanco. Essi però non erano più in possesso dei beni, che evidentemente erano stati sottratti dai loro illustri passeggeri.

La cifra, una volta aggiunti gli interessi e le ammende, era notevolmente cresciuta: Melanopo e i suoi due colleghi ambasciatori cercarono in ogni modo di non restituire quanto sottratto, ma le pressioni si fecero insostenibili. Per salvarsi dalla prigionia, fecero proporre a Timocrate una legge che veniva in loro soccorso: questa prevedeva che chi fosse debitore nei confronti dello Stato, e già condannato al carcere, potesse evitare la pena impegnandosi a pagare quanto dovuto entro la nona pritania, quasi un anno.

La legge, pur votata dall'assemblea, venne sospesa immediatamente, a causa del processo di cui ci resta traccia grazie all'orazione di Demostene. L'atteggiamento processuale di Melanopo e dei suoi compagni appare molto agitato: "gridavano, si davano a scopi di indignazione e insulti reciproci (ἔβόων, ἠγανάκτουں, ἔλοιδοροῦντο,)" ... "riconoscevano di essere in possesso del denaro ... e pretendevano che si conducesse un'inchiesta fra di loro"⁵, con un atteggiamento che ci fa capire come ognuno tendesse a gettare la colpa sull'altro.

Dal momento che la colpa era imputata a dei notabili, l'azione prese molto tempo; Demostene anticipa quali fossero le obiezioni dei cittadini ateniesi: si diceva, infatti, che sarebbe stata "una vergogna mettere i tre in prigionia". Di diverso avviso appare l'accusatore, il quale sostiene che sarebbe una vergogna molto più grande, se la città non avesse la forza di infliggere loro alcuna punizione.

Presentando i tre accusati, Demostene (XXIV, 125 ss.) ammette che sul conto del padre di Melanopo c'è poco da ridire: egli proveniva infatti da una famiglia che aveva dato illustri concittadini ad Atene. Ma se accade che il figlio di un padre così virtuoso sia stato disonesto, cosa bisogna fare? Questo ambasciatore aveva già subito una condanna per tradimento e aveva pagato una multa di tre talenti; delegato poi ad un congresso a Sparta, era stato condannato dal tribunale per furto ed aveva dovuto restituire la somma decuplicata. Il nome di Melanopo figura infatti nelle *Elleniche* di Senofonte (VI, 3, 10), come ambasciatore all'incontro diplomatico del 371 per ratificare la pace di Antalcida.

⁴ HORNBLLOWER 1982, p. 217 ss. e MOSLEY 1965, p. 263.

⁵ Cfr. *Dem.* XXIV, 13, *passim*.

A concludere il quadro dei precedenti infamanti, egli aveva infine condotto in modo infedele l'ambasceria in Egitto e si era macchiato di colpe nei confronti dei suoi stessi fratelli.

L'accusa infine è di essere detentore di fondi sacri e civili (δόξαντας ἔχειν ἱερὰ χρήματα); non si deve quindi avere alcuna compassione, se i tre notabili dovranno ripagare ciò di cui si sono impossessati con il furto: di fronte a un quadro di questo genere, lo stesso Lachete, suo padre, ne avrebbe richiesto la galera.

Nella *Vita di Demostene* (13), Plutarco non parla di questo processo ma del rapporto conflittuale che legò Callistrato e Melanopo: sappiamo, perché l'autore lo dichiara esplicitamente, che la sua fonte è Teopompo.

Nel difendere la coerenza dell'oratore soggetto del racconto, e la sua correttezza, afferma che egli non si comportò mai come Melanopo, il quale era politicamente avverso (ἀντιπολιτευόμενος) a Callistrato, e veniva indotto spesso da costui "per denaro a mutar parere ed era solito dire al popolo: nemico mi è quell'uomo, ma vinca il bene della città".

Quindi, visti i tre piani della questione proposti da questo esempio, fra tante azioni che potevano essere stigmatizzate da Aristotele rispetto alla fama di Melanopo, egli sceglie la più residuale, giusto per sottolineare come non sia l'entità materiale del danno a rendere un'ingiustizia più grave di tante altre, quanto dove si sia in grado di arrivare, se si è disposti ad essere così abbietti e miserevoli.

14

(I, 1374b, 36 – 1375a, 2)

Euctemone si taglia la gola

οἷον Σοφοκλῆς ὑπὲρ Εὐκτῆμονος συνηγορῶν, ἐπεὶ ἀπέσφαξεν ἑαυτὸν ὑβρισθεὶς, οὐ τιμήσειν ἔφη ἐλάττονος ἢ ὁ παθῶν ἑαυτῷ ἐτίμησεν.

ad esempio, Sofocle, discutendo in difesa di Euctemone, poiché si era tagliato la gola avendo subito un oltraggio, disse che non avrebbe comminato una pena inferiore a quella che la vittima aveva assegnato a sé stessa.

Varianti testuali: 1375a 1 ἢ A : ἢ οὐ β steph vid. ad 1364^b 38 2 ἑαυτῷ ἐτίμ- A : ἐτίμ- ἑαυτὸν β Vet steph : ἑαυτὸν ἐτίμ- A^{rec}

Loci paralleli: XEN. HELL., II, 3, 2 – PLAT. PHAEDO, 61C – PLAT. LAWS, 873 C-D – ARISTOT. NIC. ETH., 1138A, 4

Commenti: COPE – SANDYS 1877 (I), 262 – GRIMALDI 1980, 311 – ARNHART 1981, 107 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 288 – DORATI 1996, 113-115 – RAPP 2002, 506 – ZANATTA 2004, 214 – KENNEDY 2007, 101 – GASTALDI 2014, 441-442

Testi guida: GARRISON 1991 – JAMESON 1971 – PECORELLA 2000

A vviandoci verso la fine del libro primo, e proseguendo nella classificazione degli atti ingiusti, ci troviamo di fronte al rovesciamento di quanto dimostrato dall'esempio precedente; l'autore sottolinea, cioè, come esistano casi in cui è proprio l'entità del danno ad essere rilevante per comprendere la gravità dell'ingiustizia. Anzi, talora non esiste una pena adeguata per punire un crimine che abbia provocato un danno irreparabile; ciò capita se la pena è troppo leggera, o se il danno non riceverebbe comunque una giusta riparazione da qualsivoglia azione si possa attuare. In casi come questi, si viene a perdere persino il senso del processo stesso e il suo ruolo di cura. Per il risarcimento, la giustizia (δίκη) infatti si deve occupare della pena (καὶ κόλασις), ma anche della cura (καὶ ἴασις). Se il reato è irreparabile, non si ristabilisce l'equilibrio precedente all'evento scatenante, e permane uno scompensamento insanabile. È importante rimarcare come il termine ἴασις abbia una pertinenza legata al campo medico; la giustizia deve infatti curare una ferita arrecata ai singoli, ma anche alla città nel suo complesso. È, infatti, proprio dal linguaggio tecnico che lo Stagirita mutua un termine per sottolineare il valore curativo che deve possedere qualsiasi pena.

Il caso indicato da questo esempio è ancora più complesso. Qui la vittima si punisce gravemente da sola per un torto subito (a noi ignoto e inconoscibile); un tal Euctemone, avendo patito un oltraggio evidentemente insopportabile, si è tagliato la gola. Sofocle dice che chi ha commesso

il sopruso che ha spinto l'uomo a sgozzarsi, merita una punizione ancora più pesante. Egli prevede sia giusto che colui che ha commesso l'ingiustizia sia punito con una pena ancora più grande di quella patita dalla vittima. Sofocle in questo caso sta parlando in difesa (συνηγῶν) di Euctemone; viene usato un verbo di pertinenza prevalentemente giuridica, che, per le poche volte che viene utilizzato nel *corpus aristotelicum*, ha sempre la stessa sfumatura tribunalizia.

Nel catalogo delle ingiustizie, rispetto al peso delle pene, ci troviamo di fronte a un caso estremo, che è quello di una vittima che decide di punirsi con un gesto che non le lascia scampo, e che vincola il colpevole a un risarcimento che non deve essere inferiore alla morte.

Se il suicidio sia avvenuto per vergogna, o per grave oppressione o per qualche altro motivo, non riusciamo a ricostruirlo con così pochi elementi fornitici dal testo: possiamo intuire che Euctemone, oltre a essere la parte debole del processo, ha deciso che non gli sarebbe stata fatta giustizia nei termini che si aspettava e che abbia deciso di farla finita. Di fronte a una tale forzatura, infatti, una giustizia riparativa, come quella greca, vede sovvertiti tutti i suoi criteri, perché la (presunta) vittima diviene irrisarcibile.

Il passo ha sempre suscitato un grande interesse fra gli studiosi, per quanto riguarda il nome di chi conduce l'accusa, un tal Sofocle e per la complessità della scena drammatica. Delle diverse ipotesi avanzate dai critici, non vi è accordo se non sul fatto che, risolto il tema dell'identificazione di Sofocle, si sarebbe poi potuta fare maggiore chiarezza rispetto all'intero episodio. Le incertezze sono legate al fatto che risulta strano che il tragediografo potesse prendere parte a un processo. Secondo Cope, il Sofocle in questione non è il poeta, ma un uomo politico di parte oligarchica citato da Senofonte (*Elleniche*, II, 3, 2), che lo elenca fra i Trenta Tiranni (ἐγένετο δὲ αὕτη ἡ ὀλιγαρχία ὧδε. ἔδοξε τῷ δήμῳ τριάκοντα ἄνδρας ἐλέσθαι ... Σοφοκλῆς). Jameson¹ lega la vicenda a questa stessa figura e il nome di Euctemone all'uomo accusato da Teucro nell'ambito della mutilazione delle Erme. La citazione sarebbe quindi legata a uno dei processi politici che seguirono la caduta dei Quattrocento: la critica si è orientata a riferire l'episodio a un processo intentato contro Pisandro, subito dopo il colpo di Stato oligarchico del 411.

Esiste, per contro, un articolo monografico di Longo Pecorella² che prende in considerazione proprio questo specifico passo e che, analizzando la questione, arriva a identificare Sofocle con il tragediografo e il processo con qualcosa legato ad un atto di *hybris*.

È necessario quindi partire dal Sofocle usato da Aristotele, per decidere se, ragionevolmente, si tratta dell'uomo politico o del tragediografo³. A parte le numerosissime congetture che si possono trovare nella bibliografia indicata, l'elemento che appare più convincente a chi scrive è quello intratestuale della *Retorica*. Sofocle (tragico) è indicato undici volte in tutta l'opera, con riferimenti letterari a sue tragedie come *l'Antigone*, *i Banchettatori*, *l'Edipo re*, *il Teucro* e *il Tindareo*. Apparirebbe difficile, per il modo di argomentare di Aristotele, che in questo caso, e forse in altri due, si riferisca a un altro Sofocle, senza alcuna specificazione, né di filiazione, né di

¹ JAMESON 1971.

² LONGO PECORELLA 2000.

³ Anche se il tragediografo ebbe anche proiezione politica: AVERY 1973.

provenienza geografica. D'altra parte, data anche la difficoltà di contestualizzare questo *exemplum*, che a tutti gli effetti sembra legato a un processo, si è anche pensato ad altre figure, come all'uomo politico indicato anche come uno dei *probuli*. Immaginare Sofocle oratore appariva, infatti, troppo distante dall'idea che ci siamo fatti della sua vita.

Sull'identificazione di Euctemone, la questione diviene ancora più complessa: il nome è molto comune ad Atene e infatti, nella *Prosopographia Attica*, abbiamo ben trenta personaggi che si chiamano così, dodici dei quali vissuti fra il V del IV secolo, il campo temporale che ci interessa.

Se cerchiamo un Euctemone che possa essere contemporaneo del tragediografo, ci troviamo di fronte a una scelta molto ristretta, uno che fu stratega nel 412 (P.A. 5782), ed uno arconte nel 408 (P.A. 5799), ma di nessuno di questi ci sono note le condizioni della morte. La datazione appare comunque troppo prossima alla morte del tragediografo. La casistica quindi è molto complessa, anche perché in questo caso dovremmo immaginare il tragediografo Sofocle che interviene in un processo in difesa di un Euctemone, in un periodo della sua vita non meglio precisabile, ma comunque quando è molto anziano.

Longo Pecorella analizza, poi, attentamente tutte le possibilità processuali di un episodio simile e, basandosi sul verbo usato da Aristotele (συνήγορέω), ipotizza un'udienza in cui il poeta sia intervenuto a difesa di un uomo morto. Va sottolineato che spingere al suicidio non costituiva un reato penale nel mondo greco: era un qualcosa giudicato moralmente grave ma non tale da costituire reato per chi istigava all'azione⁴, il quale non era pertanto penalmente responsabile. Il riconoscimento dello stigma morale per questo atto, non comporta, infatti, assolutamente alcuna assunzione di responsabilità di fronte alla legge. Inoltre, a complicare la vicenda, ci troviamo di fronte all'unico caso conosciuto di qualcuno che si presenti davanti ai giudici per difendere (*parlare in favore di*) un morto: certo, "da un punto di vista teorico invero nulla ostava a che ciò avvenisse"⁵. Le ipotesi quindi si ingarbugliano ulteriormente: o al momento della presentazione della causa, Euctemone era ancora vivo, o è complesso immaginare una vicenda così strutturata.

Insomma, la vicenda processuale appare non facilmente ricostruibile, così come è improbabile determinare l'identità dei due protagonisti. Anche il tipo di morte, quella auto-provocata, appare qui sospesa nel giudizio. È un fatto grave, ma Euctemone non viene criticato per questo, cosa che in altri casi sarebbe avvenuto: non appare un gesto eroico, ma neppure pusillanime.

Racconti di suicidio non mancano, infatti, nella letteratura greca, a partire dalla tragedia, ma anche nei testi storici: in Tucidide e Erodoto non c'è un giudizio morale su questa pratica; i suicidi sono spesso raccontati con atmosfere tragiche e sono legati o a pietà o a onore, spesso si tratta di azioni fatte in guerra e comunque in circostanze limite.

⁴ Oggi il Codice Penale italiano punisce il fatto con l'articolo 580: "Chiunque determina altri al suicidio o rafforza l'altrui proposito di suicidio, ovvero ne agevola in qualsiasi modo l'esecuzione, è punito, se il suicidio avviene, con la reclusione da cinque a dodici anni".

⁵ LONGO PECORELLA 2000, p. 114.

In Platone, dove il suicidio più famoso è quello di Socrate, c'è un giudizio di valore sul suicidio ed egli divide la pratica fra accettabile e inaccettabile. Nel *Fedone* (61c ss) è proprio nelle ultime conversazioni di Socrate che il tema è affrontato in relazione al destino dell'anima. Nelle *Leggi* (*Libro IX*), laddove si parla dell'introduzione delle leggi criminali e delle punizioni, dopo aver discusso dei crimini capitali, si tratta del suicidio (873 c-d): ne esistono di due tipi, quello accettabile, fatto per onore, e quello commesso per sfuggire da qualcosa, quindi per codardia. Chi si uccide, si priva della sorte affidatagli dal fato e ha come attenuante solo che gli venga ordinato secondo giustizia o sia costretto da una sciagura molto dolorosa, avendo subito un'onta insuperabile e insopportabile (ἀπόρου καὶ ἄβιου). Nel caso di un suicidio fatto per vigliaccheria, la sepoltura sarà appartata, senza indicazione nominale: *sit tibi terra gravis*⁶, si sarebbe detto qualche secolo dopo.

Per quanto riguarda il suicidio, il giudizio di Aristotele è nell'*Etica Nicomachea* (V, 1138a, 4ss), dove innanzitutto si parte da una condanna dell'atto che ha profonde implicazioni soprattutto sociali e politiche. Chi lo persegue commette un'ingiustizia verso se stesso e verso la collettività. Lo Stato e l'individuo devono cercare il bene e non è accettabile chi si dà la morte per sfuggire dalla povertà o dalla paura. Scegliere la morte per scappare il male è un'infamia.

Su questo tema, nel suo complesso, è stato notato che la discussione aristotelica è impostata in modo estremamente simile a quella di Platone⁷. È, inoltre, importante indicare il rapporto della letteratura con il suicidio, laddove viene vissuto come tema tragico: in Eschilo troviamo solo minacce di suicidio che però non hanno compimento; in Euripide è una pratica più diffusa (ad esempio Fedra e Giocasta); mentre in Sofocle il tema è presente praticamente in tutte le tragedie che ci sono pervenute: nell'autore, infatti, compaiono sei suicidi attuati e due minacce di suicidio.

Cercando di trarre delle conclusioni, come ultima ipotesi, che pure non è stata presa in considerazione dai commentatori precedenti, vi è che Aristotele usi una citazione letteraria del Sofocle tragediografo. Dal punto di vista stilistico l'accento che lo Stagirita fa potrebbe anche riferirsi a un testo teatrale. Che il tema del suicidio fosse caro al tragediografo, è già stato rimarcato⁸. Il fatto che l'episodio, anche per il tema dell'onore, riecheggi l'*Aiace* anche per suggestioni testuali, è accettabile. Certo, il nome di Euctemone non pare legato a nessuna figura che si presti ad essere protagonista di un pezzo teatrale di grande intensità. Sarebbe più facile se l'accento fosse aristofaneo: nei testi del commediografo, infatti, i nomi popolari ateniesi ritornano a vario titolo. Anche se questa appare, quindi, l'ipotesi meno probabile, va comunque tenuta in considerazione.

⁶ Cfr. [VILLA 2009](#).

⁷ [GARRISON 1991](#), p. 18 ss.

⁸ [VAN HOOFF 2002](#), p. 143-148.

15

(I – 1375a, 5 - 6)

Argo e la prigione

οἷον ἐν Ἄργει ζημιούται δι'ὄν ἄν νόμος τεθῆ καὶ δι'οὔς τὸ δεσμωτήριον ὑποδομήθη.

ad esempio, ad Argo fu punito un uomo perché a causa sua fu istituita una legge apposita e punite delle persone perché a causa loro si costruì la prigione.

Varianti testuali: 5 ζημιούται A : -σι βVet

Loci paralleli: THUC., III, 52, 1-3 – PLAT. APOL., 37C – PLAT. GORG., 470B – PLAT. LAWS, 909A-C – ARISTOT. NIC. ETH., 1130B, 30 - 1131A, 8

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (I), 264 – GRIMALDI 1980, 313 – ARNHART 1981, 107 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 289 – DORATI 1996, 115 – RAPP 2002, 507 – ZANATTA 2004, 214 – KENNEDY 2007, 101 – GASTALDI 2014, 442

Testi guida: BOEGEHOLD 1995 – HUNTER 1994 – MORRIS & ROTHMAN 1995 – ROBERTS 2000

Come è grave reiterare più volte lo stesso reato, per Aristotele è parimenti grave un'azione a causa della quale si devono cercare, e trovare, nuovi tipi di punizione o nuove misure restrittive: questo è, evidentemente, accaduto ad Argo, dove fu punito (ζημύω) un uomo per colpa del quale fu creata una nuova legge, e dove furono condannate diverse persone, per le quali fu costruito persino un carcere.

La sintassi del passo, come si può constatare, è più che stringata e l'episodio non è approfondito assolutamente, tanto da divenire incomprensibile; per questo motivo, infatti, i commentatori non lo presero in considerazione, considerandolo di impossibile decodificazione.

Il concetto che Aristotele vuole esprimere, da una parte, è chiaro, mentre l'episodio storico, usato come esemplificazione, assolutamente no: chi commette un atto tale da far nascere l'esigenza di prevedere una legge che lo proibisca, fa qualcosa di molto dannoso. Parimenti fu fatto qualcosa di inusuale per quelle persone che, delinquendo, costrinsero a costruire una nuova prigione.

Aristotele, quando si riferisce alle ingiustizie, come in questo caso (vista la gravità delle conseguenze), spesso elenca reati che per noi sono relativi al diritto penale. Contrariamente a quanto prefigurato in questo passo, uno dei principi cardine della nostra legislazione penale è

l'irretroattività: non è possibile venire puniti per qualcosa commesso prima che entri in vigore la norma che lo proibisce. È il principio contenuto esplicitamente nell'articolo 1 del *Codice penale* e che, con il comma 2 dell'articolo 25 della *Costituzione italiana*, assurge a rango costituzionale: "Nessuno può essere punito se non in forza di una legge che sia entrata in vigore prima del fatto commesso". Si stabilisce, in questo modo, il principio di legalità penale che è presente in molti diritti europei, e che ha chiara impronta illuministica. La *Convenzione Europea* pone questo principio all'articolo 7¹, e anche la *Corte Penale Internazionale* lo annovera fra i suoi principi fondamentali, così come accade per molti paesi che ad essa aderiscono, i quali sono 124, ben più della metà degli stati aderenti all'Onu (193).

Il principio su cui si basa questo assunto, è quello contenuto nel brocardo *nulla poena sine lege*, che ha comunque origini ottocentesche. È difficile immaginare quindi la fattispecie di un episodio così grave da richiedere non solo una legge *ad hoc*, in questo caso una legge *contra personam*, ma anche la sua applicazione retroattiva. Questo perché si può immaginare un arbitrio del potere, un sopruso che porta a una punizione ingiusta, ma addirittura una legge scritta dopo il fatto per punire chi lo ha commesso (e nessun altro, parrebbe) ha una sua stranezza anche per l'antichità classica.

Per quanto riguarda il diritto greco, inoltre, il tema della punizione è centrale per comprendere non solo il suo rapporto con la legge, ma con tutto il sistema giudiziario, nel suo complesso. Per ricostruire ciò, possiamo riferirci principalmente all'apparato legislativo ateniese, che era di gran lunga il più complesso e articolato, e che aveva come duplice fine il mantenimento della stabilità sociale e del regime democratico.

Ad Atene, lo scrivere leggi era prerogativa del *demos*, e come tale non veniva delegata: il *corpus* delle leggi, e l'intera serie degli statuti, erano considerati come un'espressione del popolo, un volere collettivo, come accadeva per le decisioni dei tribunali o dell'Assemblea. Esistevano anche statuti arcaici, voluti da singoli legislatori come Dracone o Solone, che venivano comunque reputati espressione (o sintesi) di ciò che era bene per il popolo. La legge aveva quindi un peso reale nel regolare le relazioni fra i cittadini: i riferimenti alle leggi sono, infatti, costanti nei processi a supporto di difesa e accusa. Non ci troviamo di fronte a un diritto solo consuetudinario: certo, talora vanno riscontrate anche alcune contraddizioni, dovute alla stratificazione delle norme.

La lettura del testo fa immaginare che, collegati o meno, i due episodi siano avvenuti entrambi ad Argo e va ricordato, non solo come suggestione, che Argo è anche il luogo da cui muove i suoi passi tutta la vicenda dell'*Oresteia* eschilea², così come accade per le *Supplici*.

Come per Atene, anche le altre *poleis* erano dotate di sistemi legislativi di vario tipo: per quello che qui ci riguarda, ad Argo sono attestate leggi scritte su pietra e su bronzo fin dall'inizio del VI secolo circa. Da evidenze epigrafiche sappiamo che in esse erano ordinati i reati penali,

¹"Articolo 7. 1. Nessuno può essere condannato per una azione o una omissione che, al momento in cui è stata commessa, non costituiva reato secondo il diritto interno o internazionale. Parimenti, non può essere inflitta una pena più grave di quella applicabile al momento in cui il reato è stato commesso".

² ALLEN 2009, p. 18 ss.

considerati sotto forma di azioni commesse contro la città. Il primo reato era quello di danneggiamento del testo stesso che riportava le leggi, una sorta di autotutela fondamentale, esistendone evidentemente una sola copia esposta³. Qui si susseguivano una serie di crimini elencati gradualmente, con le rispettive punizioni e le pene erano la maledizione, la morte o l'esilio.

Oltre alle cosiddette legislazioni locali, o cittadine, esistevano leggi che vincolavano i comportamenti fra le *poleis*, una sorta di diritto consuetudinario legato più che altro alle pratiche di guerra. È Tucidide (III, 52, 1-3)⁴ a sottolineare alcuni di questi costumi, a partire dal trattamento dei prigionieri di guerra; nel passo in questione si parla della resa di Platea a Sparta. Questa vicenda è legata ad un falso processo che gli Spartani intentano per dimostrare che la presa della città non è una conquista militare, ma una richiesta di annessione con tanto di processo (fasullo) ai nemici interni; una questione risolta sul diritto interno da cinque giudici (*δικαστῶν*), venuti da Sparta, e così concepita solo per aggirare eventuali restituzioni future, nell'ottica di una possibile pace che avrebbe, questa sì, riportato la questione su un piano che oggi chiameremmo di diritto internazionale.

L'esposizione delle leggi, introdotta da Solone ad Atene⁵, garantiva una pubblicità di ciò che si poteva e non poteva fare, un uso che assolveva formalmente alla necessità che le regole fossero note a tutti i giocatori, prima del gioco. In caso di chiamata in accusa, il soggetto aveva la possibilità di difendersi, in forza appunto di quanto stabilito nelle leggi.

Non è questa la sede per ricostruire il processo ateniese, o comunque, per analizzare ciò che conosciamo della procedura giudiziaria greca. Certo è, ai nostri fini, che la punizione che veniva comminata, solo in rari casi prevedeva l'incarcerazione. Le prigioni erano istituzioni private, come furono per buona parte della storia dell'uomo e come sono ancora oggi in molti paesi fra quelli considerati più avanzati. Spesso il carcere costituiva una misura preventiva, comminata solo per evitare che il supposto reo fuggisse⁶; oppure era una misura transitoria, rivolta al giudicato che lì doveva stare rinchiuso prima che venisse attuata la pena definitiva: questo valeva soprattutto per i reati finanziari e per chi non era in grado di far fronte al pagamento di una cauzione.

Comunque, il corpo di un uomo libero, diverso era per gli schiavi, veniva imprigionato solo in casi estremi: la pena poi poteva essere molto feroce, ma raramente le carceri erano il luogo di destinazione finale del reo. Le pene andavano, a vario titolo e in periodi differenti, dalla lapidazione, all'essere bruciati vivi in un sacco di pece, alla precipitazione da una rupe, all'*apotympanismos*, una sorta di antica crocifissione che provocava la morte di stenti: queste condanne erano applicate ai reati più gravi.

³ JEFFERY 1990, p. 150 ss.

⁴ HORNBLOWER 1991, p. 443.

⁵ Sappiamo che questo non era un costume solo ateniese.

⁶ L'istituto della carcerazione preventiva si fonda ancora oggi, come una delle tre motivazioni essenziali, sul pericolo di fuga dell'incriminato.

Poi esistevano punizioni patrimoniali di vario tipo come la confisca di tutti i beni, le multe, fino ad arrivare alla distruzione della casa e delle proprietà del colpevole: in questo caso esisteva l'incarcerazione finché non veniva pagata la cauzione o comunque quanto la pena stabiliva. La prigione per debiti è un istituto che ebbe una lunga fortuna nella storia delle punizioni, visto che ancora a metà Ottocento, in Inghilterra, Charles Dickens descriveva, nel romanzo *Piccola Dorrit*, la *Debtor's Prison* di Londra come una vera e propria bolgia⁷. Infine, esistevano punizioni come l'esilio, che spogliava di ogni diritto (*atimia*), il bando, l'esposizione pubblica del criminale, la denuncia pubblica. Per tutte le categorie di reati, quindi, la detenzione era una punizione quasi residuale.

Per indicare una prigione si usava solitamente il termine φυλακή (o anche φρουρά), che restituisce il senso di custodia e protezione, ma nel passo in questione il termine usato per carcere è un altro, quel δεσμωτήριον che rievoca le catene a cui i prigionieri erano legati (si ricordi che il *Prometeo* eschileo è, appunto, δεσμώτης). Si rimanda lessicalmente, quindi, a un luogo di reclusione più duro, più repressivo di una cella pur angusta dove si è costretti ad attendere il giudizio del tribunale⁸. Il richiamo è, cioè, a qualcosa di permanente, o comunque destinato a reati di una gravità particolare, ma non tali da meritare la morte o l'esilio. Non la immaginiamo, quindi, come la prigione dove il Socrate platonico riceve gli amici e si toglie la vita, che è, comunque, un luogo (*Apologia*, 37c ss) che egli non ritiene degno per il proprio futuro, e che gli suscita l'interrogativo "Perché dovrei vivere in carcere?" (καὶ τί με δεῖ ζῆν ἐν δεσμωτηρίῳ).

Oltre al diritto, è la filosofia greca, spesso sollecitata, come nel caso socratico, da fatti realmente avvenuti, a ragionare non solo sulla giustizia, ma sulla pena. È nel *Gorgia* (470b ss) che Platone articola la sua teoria sulla punizione⁹: egli ha, a questo proposito, un approccio 'terapeutico' che lo lega ad Aristotele. Chi è ingiusto, infatti, è infelice¹⁰ e diviene ancora più infelice, se non paga la sua colpa. Qualora il castigo inflitto sia giusto, chiunque sconta una pena, infatti, può divenire migliore e trarne vantaggio, ed è comunque utile come esempio agli altri (525a ss). Solo chi ha commesso crimini gravissimi va considerato 'incurabile' a tutti gli effetti.

Platone immagina tre tipi di carcerazione¹¹, articolate in varie gradazioni di confinamento fisico, dai ceppi alla semilibertà, e ne fa oggetto di numerose linee nelle *Leggi* (908 a – 909 c), subito dopo aver stabilito quali devono essere le punizioni per i rispettivi reati. Egli immagina tre tipi di prigione (δεσμωτηρίων δὲ ὄντων ἐν τῇ πόλει τριῶν): vi è un edificio più grande per ospitare i criminali per un periodo che non superi i due anni (σωφρονιστήριον); un altro per chi ha

⁷ Cap. 1: "A prison taint was on everything there. The imprisoned air, the imprisoned light, the imprisoned damps, the imprisoned men, were all deteriorated by confinement. As the captive men were faded and haggard, so the iron was rusty, the stone was slimy, the wood was rotten, the air was faint, the light was dim. Like a well, like a vault, like a tomb, the prison had no knowledge of the brightness outside, and would have kept its polluted atmosphere intact in one of the spice islands of the Indian ocean". Dickens, C., *Little Dorrit*, disponibile on line (<https://dailylit.com/read/107-little-dorrit>).

⁸ MORRIS - ROTHMAN 1995, p. 28-29.

⁹ In generale sul rapporto fra giustizia e pensiero morale di Platone, vedi MACKENZIE 1985.

¹⁰ Questo concetto ritorna nella *Repubblica* (345a) e nelle *Leggi* (663d).

¹¹ HUNTER 2008.

commesso offese maggiori, in aperta campagna, per reclusioni in isolamento di non più di cinque anni. Infine, c'è la prigione per i casi più gravi, quelli considerati irredimibili, che è lontano dalla città. Gli ospiti di quest'ultima struttura sono i peggiori e, una volta morti, vengono abbandonati senza sepoltura fuori dai confini dello Stato.

In Aristotele la giustizia è una virtù di cui si parla essenzialmente nel libro quinto dell'*Etica Nicomachea*; lo Stagirita ne prevede tre tipologie, a partire da quella generale, seguita poi da quella politica, in seno alla quale la realizzazione della virtù è piena e totale. La giustizia politica trova il suo senso nel rispetto delle leggi giuste e nelle altre considerazioni contenute nell'*Etica* ma anche nel terzo libro della *Politica* (1276c ss), laddove si traccia un parallelo della società vista come una nave, nella quale è interesse reciproco di tutti i marinai che ogni cosa vada per il meglio. Vi è, infine, una terza giustizia che si divide in due filoni: uno si occupa dell'equa distribuzione dei beni materiali e l'altro delle punizioni che i tribunali devono infliggere ai rei. Nell'*Etica* (V, 1130b 30 - 1131a 8) è quindi descritta la tipologia di giustizia che più ci interessa in questo caso specifico, quella correttiva (δικαιοσύνη διορθωτική). Essa si basa su principi apparentemente molto semplici. L'uomo ingiusto è colui che non rispetta l'uguaglianza: ciò che è ingiusto, infatti, è ineguale e, come tale, contrario alla legge. L'ingiustizia è come un vizio particolare, è la brama di ottenere qualcosa fuori dalla giusta misura; il giudice è il mediatore di questi squilibri, ha la funzione di chi deve ricostituire un equilibrio prestabilito. Ciò è facilitato dal fatto che la legge determina ogni cosa perché (1138a 7) quello che non comanda esplicitamente, proibisce (ὁ νόμος, ἃ δὲ μὴ κελεύει, ἀπαγορεύει).

Giustizia è, quindi, trovare il medio, e riequilibrare fra le due parti, togliendo l'eccedente da una per darlo all'altra: non vi è quindi nulla di aleatorio. È un modello di giustizia riparativa, dove il reato non è semplicemente la violazione di una norma e la pena non è mera conseguenza giuridica sanzionatoria.

Concludendo, una legge pensata per punire un solo uomo, *ex post*, o un carcere costruito appositamente per contenere determinati criminali, sono casi limite che ci restituiscono l'eccezionalità con cui Aristotele, probabilmente, voleva rafforzare un'argomentazione estrema.

16

(I – 1375b, 29-35)

Il fulvo Crizia

οἷον Ἀθηναῖοι Ὀμήρω μάρτυρι ἐχρήσαντο περὶ Σαλαμῖνος, καὶ Τενέδιοι ἔναγχος Περιάνδρω τῷ Κορινθίῳ πρὸς Σιγυεῖς, καὶ Κλεοφῶν κατὰ Κριτίου τοῖς Σόλωνος ἐλεγείοις ἐχρήσατο, λέγων ὅτι πάλαι ἀσελγῆς ἡ οἰκία: οὐ γὰρ ἂν ποτε ἐποίησε Σόλων “εἰπεῖν μοι Κριτία πυρρότριχι πατρός ἀκούειν”.

ad esempio gli Ateniesi si sono serviti di Omero come testimone a proposito di Salamina e, di recente, gli abitanti di Tenedo si sono serviti di Periandro di Corinto contro i Sigei, e Cleofonte nei riguardi di Crizia ha fatto uso degli elegiaci di Solone, dicendo che da tempo la sua casa era senza freni: infatti Solone a un certo punto non avrebbe potuto comporre il verso “dire a Crizia, dai capelli rossi, da parte mia, di ascoltare il padre”.

Varianti testuali: 31 τενέδιοι β anon : -ειοι Α πρὸς σιγυεῖς C ex anon (p. 81, 12 σίγειον) : πρὸς σιγυεῖς Α : προσιγυεῖς F : προσιγυεῖς La : πρὸς σι tum spat. vac. TuCo 32 κλεοφῶν anon : κλεόφων Α: κλεόφρων Α^{rec}Γ : λεόφρων β 34 εἰπεῖν μοι ω : εἰπέμεναι D in marg. cf. Proleg. 35 πυρρ- Α : πυρ- β anon

Loci paralleli: HOM. IL., 557-558 – PLUT. SOL., 8 – XEN. HELL., II, 3-4 – PLAT. TIM., 21c-25e

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (I), 274-275 – GRIMALDI 1980, 327 – ARNHART 1981, 108 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 291 – DORATI 1996, 119 – RAPP 2002, 515 – ZANATTA 2004, 217 – KENNEDY 2007, 105 – GASTALDI 2014, 446

Testi guida: AVERY 1963 – FANTUZZI 2010

Nell’ultimo capitoletto del primo libro, Aristotele conclude la rassegna degli strumenti di persuasione, con quelli che chiama mezzi atecnici o extra tecnici (τῶν ἀτέχνων καλουμένων πίστεων). Questi sono costituiti da argomentazioni utili per i discorsi giudiziari e sono di cinque tipologie: la legge, le testimonianze, i contratti, le confessioni ottenute con la tortura e i giuramenti.

Partendo dalle prime, è chiaro, afferma Aristotele, che se una legge scritta è sfavorevole alla causa che si sta discutendo, è necessario ricorrere, come argomento a favore, a una consuetudine o ad argomentazioni più eque e più giuste, per aggirarla. Egli sottolinea come per l’uomo giusto, l’uomo migliore, sia più giusto servirsi delle leggi non scritte al posto di quelle

scritte. Se una legge poi è ambigua, alla fine, è necessario rigirla e adattarla al giusto e all'utile proprio; infine non fa alcuna differenza che esista o meno una legge che regola un particolare problema, se non si è in grado di servirsene.

C'è poi un'altra argomentazione non tecnica importante, che utilizza i testimoni a supporto delle proprie tesi: questi possono essere di due tipi, o antichi, o recenti: per Aristotele sono testimoni antichi i poeti e tutti gli altri personaggi illustri i cui giudizi sono celebri (λέγω δὲ παλαιούς μὲν τοὺς τε ποιητὰς καὶ ὄσων ἄλλων γνωρίμων εἰσὶν κρίσεις φανεραί).

A questo punto sopravviene l'esempio in discussione, nel quale sono citati tre casi di *testimonial* di eccezione:

1. Omero, utilizzato dagli Ateniesi come testimone (μάρτυρι) di una disputa con i Megaresi su Salamina;
2. Periandro di Corinto usato dagli abitanti di Tenedo contro i Sigei;
3. Solone, e i suoi versi elegiaci, che Cleofonte citò contro Crizia, per dimostrare che da tempo la sua famiglia era dissoluta.

Esiste, infine, una testimonianza del tutto particolare, quella sul futuro: per spiegarla egli cita Temistocle, che avrebbe interpretato la frase "muro di legno" dell'oracolo delfico.

Ai nostri fini, questo passo è particolarmente interessante perché è Aristotele stesso a indicarci cosa sia per lui una testimonianza utile a rafforzare un'argomentazione; quale sia, cioè, l'uso di un esempio passato per volgere una discussione a proprio favore. Non è un caso che questo *exemplum* si divida in tre parti, la prima delle quali è omerica, come spesso accade nella *Retorica*. La seconda è costituita, invece, da un fatto ricavato dalla storia recente, e come tale noto a tutti, perché conosciuto diffusamente. A chiudere l'articolazione della spiegazione, c'è l'uso che Cleofonte fa, evidentemente in una sede oratoria, dei versi di Solone contro Crizia. Quest'ultimo è l'uso di versi di un personaggio storico, che restituiscono una frase che si avvicina moltissimo a un modo di dire, a un proverbio; il concetto rappresentato è che chi ha i capelli rossi è instabile.

Abbiamo quindi una esemplificazione chiarissima dell'uso della testimonianza ai fini della persuasione presso Aristotele, come lui stesso la utilizza nel corso di tutta la *Retorica*: una stratificazione che vede come primo livello la poesia (Omero, Simonide, i tragici, e così via), seguito dalla storia o, se vogliamo, dall'attualità storicizzata, e infine, come terzo vettore di persuasione, dal proverbio, la sentenza, il modo di dire famoso e icastico. Lo Stagirita ama particolarmente quest'ultimo modo di argomentare, da Diogene Laerzio sappiamo che ne fece oggetto di un'opera a sé stante di un libro (Παροιμίαι α') che non ci è giunta. Come si può vedere in questo passo, i tre piani non sono sempre strettamente differenziati, anzi, una contaminazione molto ricca ne rende i diversi livelli legati e permeabili.

Andando con ordine, il verso omerico è qui indicato nella sua valenza di testimonianza antica: non è importante ciò che Omero dice a proposito di qualcosa, ma l'uso che viene fatto di un suo verso per dimostrare una tesi particolare. Sono gli Ateniesi, nello specifico Solone, a utilizzare il poeta nei riguardi di una disputa sulla proprietà di Salamina. Citare Omero vuol dire servirsi di

un' *auctoritas* panellenica: in questo caso l'uso del passato remoto, che in quasi tutta la *Retorica* è rappresentato dai poemi omerici, mostra l'intercambiabilità fra la poesia epica e la storia.

I testimoni antichi, che ci rimandano al passato, hanno qui, al centro, l'episodio citato nei versi dell'*Illiade* (II., vv. 557-558), nel cosiddetto *Catalogo delle navi*: Aiace conduce i suoi dodici vascelli vicino a dove sono ormeggiate le forze ateniesi.

I versi in questione sono:

Αἴας δ' ἐκ Σαλαμῖνος ἄγεν δυοκαίδεκα νῆας,
στῆσε δ' ἄγων ἴν' Ἀθηναίων ἴσταντο φάλαγγες.

Gli Ateniesi μάρτυρι ἐχρήσαντο Omero riguardo ad una contesa territoriale con i Megaresi; il nome di Aiace, il quale è figlio del re Telamone, è legato ovviamente per l'uditorio greco, a Salamina. Aiace è Salamina, essendone il figlio del re.

L'intero episodio c'è stato tramandato da Plutarco, il quale, nella *Vita di Solone* (8 ss), descrive come proprio il legislatore ateniese sia stato protagonista in questa disfida fra Megaresi e Ateniesi per ottenere l'isola, che si trova a metà strada fra le due città, e che, nelle mani dei primi, costituiva un intralcio non da poco ai commerci e all'espansione ateniese.

Siccome la contesa per il possesso dell'isola non portava risultati certi, ma solo guerre, perdite di uomini e di risorse, venne chiesto un arbitrato agli Spartani. Essi avrebbero deciso – e qui torna l'argomentazione di fronte a un giudice, che è il cuore del discorso aristotelico -, a chi avrebbe dovuto rimanere Salamina.

Solone (10, 2), per perorare la causa ateniese, usò quindi Omero nella contesa:

“Egli lesse nel dibattito il verso che il poeta aveva inserito nel *Catalogo delle navi*: *Aiace da Salamina condusse dodici navi e guidandole le fece stazionare dove avevano il campo le falangi degli Ateniesi*. Ma gli stessi Ateniesi credono che questa sia una fandonia (αὐτοὶ δ' Ἀθηναῖοι ταῦτα μὲν οἴονται φλυαρίαν εἶναι)...”.

Solone usa la testimonianza della sola vicinanza della flotta di Aiace Telamonio alle navi ateniesi per stabilire che, in antico, l'appaiamento normale era fra Salamina e Atene¹, non con Megara. E vince la contesa con questa semplice citazione, ottenendo la ragione dagli Spartani. Ovviamente la vicenda sarà stata più complessa, e ci sono state tramandate versioni differenti dell'episodio, ma quello che interessa qui ad Aristotele è l'effetto spettacolare dell'uso del passato. All'epoca di Plutarco sappiamo che l'episodio era considerato dubbio, ma con questo il filosofo rimarca che nelle contese territoriali, infatti, la storia è un elemento fondamentale. Omero, che rimanda a un passato mitico, considerato comunque comune e probante, è un testimone che fa cambiare il corso di una decisione, in una contesa fra due città.

¹ HIGBIE 1997, TAYLOR 1997.

Nel secondo esempio, che cita un episodio di cui poco sappiamo, il tiranno di Corinto Periandro, la cui vita si sviluppò nel VII secolo, viene chiamato in causa in un fatto definito recente (ἐναγχος, usato spesso in opposizione a πάλαι), relativo a un problema che coinvolge gli abitanti dell'isola di Tenedo e quelli del promontorio Sigeo, nell'Ellesponto.

Periandro fu tiranno di Corinto e visse circa fra il 627 e il 587: spesso è indicato come lo stereotipo del tiranno oppressivo da Erodoto (I, 23-24; III, 48-53; V, 92 e 95), che è la fonte principale della sua vita. Dotatosi di una guardia del corpo, deportò trecento Corciresi in Lidia; poi uccise sua moglie facendone scempio, nel corso di un'esistenza costellata da altre amenità simili². Ma non è in questi episodi foschi che dobbiamo ricercare il fatto che fu successivamente usato per risolvere il problema fra Tenedo e i Sigei.

Sappiamo, infatti, che arbitrò una questione fra Atene e Mitilene proprio riguardo a Sigeo: questo passaggio della sua vita ci rimanda all'arbitrato (διακτητής è il ruolo del tiranno) e sembra il più indicato in questo contesto. Ci troviamo di fronte a una contesa interstatale, raccontata da Erodoto (V, 95), il cui protagonista è il poeta Alceo. La questione, racconta lo storico di Alicarnasso, si risolse con la decisione di Periandro, chiamato a svolgere il ruolo di arbitro; egli definì che ognuno dei due contendenti avrebbe tenuto il territorio occupato nel momento in cui la questione si era posta. Sigeo fu il primo possedimento ateniese verso le coste della Ionia e, grazie all'arbitrato, rimase nell'influenza ateniese. Tenedo, l'attuale isola di Bozcaada, a pochi chilometri dalla costa turca, è vicina al promontorio della Troade, sul quale appunto sorgeva Sigeo; li separano poche ore di marcia e un piccolo tratto di mare. Durante la guerra di Troia le coste sigee furono anche quelle lungo le quali si era accampato Agamennone. La geografia del luogo ci aiuta a comprendere le ragioni per cui una disputa analoga fra gli abitanti di Sigeo e quelli di Tenedo si sia posta ai tempi di Aristotele; i due luoghi sono profondamente interdipendenti, almeno quanto Salamina lo è per Atene.

L'arbitrato di secoli prima viene quindi usato come testimonianza per risolvere la nuova disputa: possiamo immaginare³ che Sigeo avanzasse delle pretese su Tenedo, ma che la decisione sia stata a loro sfavorevole, come lo era stata per Mitilene secoli prima.

Infine, a chiudere le tre esemplificazioni dell'uso delle testimonianze, è citato un episodio in cui l'uomo politico democratico Cleofonte attacca, o accusa in un processo, l'oligarchico Crizia, usando dei versi di una poesia di Solone.

Di Cleofonte⁴ sappiamo che fu figlio di Cleppide, è un costruttore di strumenti musicali, non specifico di lire, ed è di origine tracie da parte di madre. Ma è anche un valente uomo politico, e la sua carriera è attiva soprattutto dopo la restaurazione democratica del 410; le fonti ci dicono che è noto per aver attaccato spesso Crizia e Alcibiade, essendo uno degli oppositori ad ogni forma di accordo con Sparta (*Ath. Pol.* 34, 1)⁵.

² STAHL 1983.

³ Dalla sintassi del passo.

⁴ PA 8638. LALLIER 1877.

⁵ RHODES 1981B, p. 414 ss.

Crizia, per contro, era parente di Platone, noto come uno dei Trenta Tiranni⁶, grande amico di Alcibiade, per lungo tempo associato a Socrate e a Gorgia. È spesso considerato uno dei sofisti, di lui ci rimangono anche frammenti di tragedie e di lavori di vario genere. Implicato nel processo della mutilazione delle Erme, ebbe parte nel colpo di Stato oligarchico del 411. In Senofonte (*Elleniche*, 2, 3-4 e più avanti) è descritto come leader degli estremisti, violento e senza scrupoli. Fu ucciso nel 403.

Si parla di due personaggi molto celebri⁷, quindi, che Cicerone, nel *De Repubblica* (IV, 11) cita congiuntamente, accomunandoli da una cattiva opinione: “*populares homines inprobos, in re publica seditiosos*”.

Aristotele usa un episodio specifico per sottolineare come Cleofonte, per attaccare Crizia, usi dei versi che Solone scrisse appositamente per (o contro) un suo avo. In questi si sottolineano i capelli ‘color del fuoco’ del nonno di Crizia⁸, a indicarne una intemperanza familiare consolidata.

I versi sono contenuti nel frammento 22a West⁹ dell’opera soloniana, che ci è stato tramandato da questo passo e da Proclo (*in Tim.* 20e), con alcune differenze lessicali divergenti.

Il Crizia citato da Solone è l’uomo protagonista dell’omonimo dialogo platonico, e del *Timeo* (21c - 25e), il quale parla di Solone in modo lusinghiero, raccontando di comuni trascorsi. Evidentemente, la testimonianza che Cleofonte decide di usare, quel verso elegiaco, è volta ad attaccare la parentela di Crizia, a partire dal nonno. L’accusa di intemperanza va colpire un’idea diffusa nell’uditorio ateniese, che nei dialoghi platonici viene reiterata, di un rapporto ottimo, basato sulla stima reciproca, fra Solone e la famiglia di Crizia.

L’uso della testimonianza qui è volta a distruggere una reputazione consolidata di fronte all’opinione pubblica, che, in questo caso, appare l’arbitro della questione. Per alcuni commentatori, per contro, ci troveremmo di fronte ad una citazione di un processo realmente accaduto per il bando di Crizia¹⁰. Pur nella stringatezza, il contesto dove il passo è collocato depone a favore di quest’ultima tesi. Cleofonte dimostra così l’intemperanza di Crizia, usando Solone e una caratteristica fisica che sintetizza per l’uditorio qualcosa di ben chiaro. Il rosso, il colore che richiama il fuoco o il sangue, è ancora oggi il più raro nei capelli degli esseri umani, e come tale è stato oggetto di numerose superstizioni nel corso della storia; è stato, infatti, associato a caratteri instabili e irruenti, come appunto in questo passaggio. È interessante, infine, vedere quello che dice la *Fisiognomica* del *Corpus aristotelicum* (812a, 16) sugli uomini dai capelli rossi¹¹:

“Le persone con i capelli rossi sono furbi (πανοῦργος), come le volpi”.

⁶ AVERY 1963.

⁷ ROBERTS 1982.

⁸ A sua volta Crizia.

⁹ FANTUZZI 2010, BLOCK – LARDINOIS 2006, MANN – ALMEIDA 2006.

¹⁰ NÉMETH 1988, p. 175.

¹¹ LOMBARDI 1999.

Concludendo, va sottolineata la struttura di questi tre episodi, i quali sono tipologicamente collegati in modo molto profondo: nel primo Solone usa Omero per risolvere una contesa territoriale, arbitri gli Spartiati; nel secondo la contesa fra Tenedo e i Sigei, che ha un'eco omerica, è risolta dall'arbitro Periandro, infine Cleofonte usa lo stesso Solone contro Crizia.

17

(I – 1376a, 9-11)

Quando Eubolo disse di Carete...

οἷον Εὐβουλος ἐν τοῖς δικαστηρίοις ἐχρήσατο κατὰ Χάρητος ὁ Πλάτων εἶπε πρὸς Ἀρχίβιον, ὅτι ἐπιδέδωκεν ἐν τῇ πόλει τὸ ὁμολογεῖν πονηροὺς εἶναι.

ad esempio Eubolo nei processi si servì contro Carete di ciò che Platone affermò contro Archibio, ossia di aver contribuito a mettere tutti d'accordo sul fatto che in città vi siano dei malvagi.

Varianti testuali: 10 χάρητος FA^{rec} (anon) : χάριτος Αε ῶ A ante corr., β: ὀ A post corr. ἀρχέβιον ε : ἀρχί- FA^{rec} : ἀρτί- A

Loci paralleli: DEM. 3 – DEM. 21, 207

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (I), 278 – GRIMALDI 1980, 329 – ARNHART 1981, 109 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 295 – DORATI 1996, 121 – RAPP 2002, 516 – ZANATTA 2004, 218 – KENNEDY 2007, 105 – GASTALDI 2014, 447

Testi guida: BURKE 1984 – CAWKWELL 1963 – SEALEY 1955

Questo esempio è strettamente correlato al precedente: qui le testimonianze recenti sono indicate anche come i giudizi degli uomini celebri (γνώριμοι), utili qualora si discutano questioni simili, come nel caso di Eubolo che, in tribunale contro Carete, utilizzò le parole di Platone verso Archibio. La frase in questione sottolinea l'aperto riconoscimento d'essere malvagi che ha preso piede in città; poi, prosegue Aristotele, questi giudizi sono utili anche a coloro che si espongono ai rischi di un processo, qualora sembri che stiano rendendo false testimonianze, cioè allorquando non abbiano tesi pienamente credibili da sostenere. In quel caso il detto di un uomo celebre può aiutare a rafforzare una esposizione.

Lo schema argomentativo è quindi chiaro: Eubolo, uomo celebre, usa contro Carete, ciò che Platone, uomo celebre, utilizzò contro Archibio: in questo modo la testimonianza ha un valore maggiore. Inoltre si presuppone che la fattispecie delle due vicende sia simile, perché tale argomentazione serve qualora si discuta di questioni assimilabili.

Eubolo e Platone sono dunque i due γνώριμοι, e come tali vanno identificati con due figure ben conosciute. Mentre sul primo non paiono esserci dubbi, è più complessa l'identificazione del Platone in questione, anche perché la figura di Archibio pare di non facile identificazione.

Eubolo fu un importante uomo politico ateniese che operò nel periodo fra il 355 e il 342, subito dopo la Guerra Sociale (Συμμαχικός πόλεμος). Questa ebbe esiti disastrosi e vide protagonista Carete, comandante della flotta ateniese contro la rivolta di città e isole dell'Asia Minore. L'episodio bellico aveva portato le finanze della città, prossima alla bancarotta, allo stremo; Eubolo, competente in materia, piano piano divenne il controllore di tutte le finanze, attuando un'importante scelta per la quale è ricordato, cioè investire sulla città, intesa come spazio urbano e sociale, e disinvestire sulle attrezzature militari, e quindi sull'imperialismo ateniese. La fine della Guerra Sociale sanciva la possibilità di un radicale cambio politico e metteva fine all'idea che la prosperità ateniese venisse dal cosiddetto imperialismo.

L'effetto delle sue politiche economiche¹ fu riconosciuto come molto positivo, e riportò le casse pubbliche ad uno stato di prosperità che non era tale da quasi un secolo. Il *surplus* finanziario, proveniente dai risparmi sulle azioni militari ritenute superflue, veniva reinvestito in politiche pubbliche, come la distribuzione di denaro alla collettività attraverso un istituto, il *θεωρικόν*, che copriva la spesa del pagamento dei posti pubblici a teatro, per riservarli agli indigenti. Dopo la battaglia di Cheronea si perdono le tracce di Eubolo; nel 330 era morto. Demostene gli fu avversario², soprattutto per divergenze politiche rispetto alle reazioni da avere rispetto a Filippo II di Macedonia. Non ci soffermeremo particolarmente sulla vita di quest'uomo che è stata ben studiata e descritta, e la cui fama è arrivata fino a noi solida, nonostante le fonti non siano sempre concordanti sui giudizi.

Per quanto riguarda l'episodio che lo metterebbe in relazione con Carete, citato da Aristotele, occorre risalire quindi alla fine della Guerra Sociale. Una tradizione, legata allo scoliasta della *Terza Olintiaca* di Demostene³, dice che fu proprio Eubolo a negoziare la pace per questo conflitto. I commentatori successivi ritengono la notizia priva di fondamento, o comunque poco argomentata; è più probabile che il riferimento sia al fatto che egli gestì la situazione politica creatasi dopo tale pace. Negli anni successivi è infatti citato, da Demostene (ad esempio XXI, 207 - Εὐβουλε ... δύνασαι μὲν καὶ πολιτεύει), come da Eschine, in quanto uomo di grande influenza politica. Ostile a Aristofonte, ebbe una posizione chiaramente ostile alla gestione della guerra, e attaccò anche Cefisofonte di Afidna, che era uno dei sostenitori di Carete.

In questo contesto si può immaginare l'intervento pubblico che Eubolo fece a Carete, di cui non abbiamo altra traccia se non da questo passo aristotelico. È ragionevole immaginare che l'attacco sia avvenuto giusto a ridosso della fine della guerra, probabilmente nel corso del processo⁴ che ebbe luogo nel 356/5 e che vide incolpati Ificrate, Menesteeo e Timoteo di accuse sulla gestione militare mosse proprio da Carete: l'accusa contro i tre venne sostenuta da Aristofonte di Azenia, al quale Eubolo era notoriamente ostile. Siamo alla fine della guerra che vedrà anche il tramonto della carriera del generale.

¹ AUSTIN - VIDAL-NAQUET 1980, p. 342; DILLERY 1993.

² BURKE 2002, p. 174 ss.

³ Per tutti i riferimenti testuali antichi vedi CAWKWELL 1963.

⁴ SEALEY 1955, p. 74.

È forse in questi processi (ἐν τοῖς δικάστηρίοις) che Eubolo usò le parole di Platone contro Archibio, un fatto che Aristotele ricorda e cita fra le testimonianze a lui vicine nel tempo. Per comprendere il contenuto dell'affermazione ora occorre sciogliere il non facile dilemma di chi sia Platone e chi il suo interlocutore, a cui furono rivolte (si sottolinea l'uso del verbo εἶπε) le parole ὅτι ἐπιδέδωκεν ἐν τῇ πόλει τὸ ὁμολογεῖν πονηροὺς εἶναι. E qui sorgono i problemi più grandi, perché la frase che *quel* Platone disse non appare a noi memorabile. Inoltre, non conosciamo che pochissimi personaggi dal nome di Archibio (in realtà è più consona la *lectio* Ἀρχέβιος)⁵ nella prosopografia o in altri testi, neppure come nome di un *quisque de populo*⁶, se non in qualche iscrizione, ma molto più tarda⁷.

Non conoscendo Archibio e non avendo idea di cosa volesse rappresentare la frase “di aver contribuito a mettere tutti d'accordo sul fatto che in città vi siano dei malvagi”, la critica ha indicato, come vedremo, Platone non come il più noto filosofo, ma come il *Comico*, immaginando che ci si riferisse a una battuta di una commedia, piuttosto che a un detto del Maestro.

Di Platone Comico abbiamo notizia della prima vittoria nel 420, e conosciamo una serie di titoli di opere (nessuna delle quali intitolata a tale Archibio). Spesso viene citato da Aristofane, al quale lo legava una propensione alla commedia di taglio politico; ed è in questa attitudine che va ricercato il collegamento fatto dai primi commentatori. Non restandoci testi a supporto per un'identificazione, occorre rivolgersi essenzialmente alle congetture: a parere di chi scrive l'identificazione con il *Plato Comicus* non pare reggersi su solide basi, innanzitutto perché quello menzionato non è un verso, e Aristotele, quando cita, è uso farlo testualmente, con tanto di metrica corretta.

Inoltre, l'introduzione verbale εἶπε rimanda essenzialmente a una frase pronunciata quasi colloquialmente. Infine, la prova che qui si usa più di frequente, è che quando Aristotele cita il maestro Platone⁸, che è a tutti gli effetti da considerarsi uno dei γνῶριμοι, lo fa senza specificazioni: se qui passasse a parlare del *Comicus*, non lo farebbe senza alcuna ulteriore attribuzione (ad esempio “come disse nella sua opera *Sirface*”, etc.). Quindi Aristotele sembra rimandare al più noto Platone. Che poi la frase non ci dica nulla, rappresenta, di certo un problema, ma non tale da essere dirimente, visto che non tutte le frasi pronunciate da Platone possono esserci note. A favore della tesi qui sostenuta si è espresso Konrad Gaiser⁹, il quale ha argomentato minuziosamente il perché sia difficile che si tratti di *Plato Comicus*, e non solo perché Aristotele non lo cita mai altrove nelle sue opere o perché il verso non è in metrica. Egli fa una lettura stilistica in parallelo con molte altre citazioni teatrali fatte dallo Stagirita, che tipologicamente non coincidono con questo passo. Inoltre Gaiser porta una serie di

⁵ L'unico che potrebbe coincidere temporalmente è quello elencato al 2308, citato da Demostene nel *Contro Timocrate*, XXIV, 11-13. Qui si parla di Archebio di Lampra, trierarca nel 373.

⁶ Il nome, così scritto, Ἀρχίβιον con la χ ha attestazioni molto più tarde e soprattutto in relazione con le popolazioni greche in Egitto. Esistono anche alcune testimonianze ateniesi del nome, come in JORDAN 1985, p. 229-230. Certo è che non si tratta di un nome comune attico o macedone.

⁷ WEST 1995, p. 241.

⁸ ROBERTS 1924.

⁹ GAISER 1979.

argomentazioni favorevoli al fatto che possa essere il filosofo, a cui rimandiamo. Una successione di prove e congetture convincenti che però non hanno mai scalzato una ipotesi generata da un commento di David Ruhnken, formulata la prima volta nella *Historia critica oratorum graecorum* del 1768¹⁰.

¹⁰ David Ruhnken, *Historia critica oratorum graecorum in David Ruhnkenii opusculorum*, Altera, Lugduni Batavorum 1823.

Libro Secondo

18

(II – 1378a, 33-35)

Prendersela con Cleone

εἰ δὴ τοῦτ' ἐστὶν ἡ ὀργή, ἀνάγκη τὸν ὀργιζόμενον ὀργίζεσθαι ἀεὶ τῶν
καθ' ἕκαστόν τινι, οἷον κλέωνι ἀλλ' οὐκ ἀνθρώπῳ,

*Se questa è l'ira, necessariamente colui che è in collera si arrabbia
sempre con una singola determinata persona, ad esempio contro
Cleone, ma non contro l'uomo in generale.*

Varianti testuali: εἰ δὴ A : ἐπεὶ δέ βVet ἢ ACoLa : om. FTu

Loci paralleli: ARISTOT. NIC. ETH., 1109A, 26-28 – D.L., V, 23 – THUC., III, 37-41

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 13 – GRIMALDI 1988, 22 – ARNHART 1981, 115 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 313 – DORATI 1996, 149 – RAPP 2002, 586 – ZANATTA 2004, 227 – KENNEDY 2007, 117 – GASTALDI 2014, 453-454

Testi guida: BODEI 2011 – CAMPEGGIANI 2013 – CASAGRANDE & VECCHIO 2000 – GASTALDI 1990 – KONSTAN 2006 – VEGETTI 1995

Il secondo libro della *Retorica* comincia con uno dei più bei trattati sulle passioni che la storia della cultura occidentale ci abbia consegnato¹. Per Aristotele, infatti, la retorica esiste in funzione di un giudizio e, quindi, occorre mettere colui che ascolta (e giudica) in una determinata disposizione d'animo, per persuaderlo.

Il fatto che l'ascoltatore debba trovarsi in un dato umore è ancora più significativo in una sede giudiziaria, in quanto le circostanze non sembrano uguali per chi prova sentimenti d'amicizia o di odio, per chi è arrabbiato o sereno, ma paiono completamente differenti: se il giudice prova sentimenti d'amicizia nei confronti di colui che deve giudicare, penserà che costui non ha commesso alcuna ingiustizia o che non ha fatto nulla di grave; se gli è ostile, crederà il contrario.

Oltre alle dimostrazioni logiche, la persuasione è determinata infatti da tre elementi: l'assennatezza, la virtù e la benevolenza (φρόνησις, ἀρετή, εὐνοια): la prima è quella che consente all'oratore di formarsi opinioni corrette e di muovere le corde giuste per persuadere.

Le emozioni, come l'ira, la pietà, la paura e altre simili o opposte, costituiscono i fattori in base ai quali tutti gli uomini cambiano le proprie opinioni e quindi mutano i giudizi.

¹ KONSTAN 2006, p. 41 ss. e GASTALDI 1990.

La prima passione che Aristotele prende in considerazione è quella dell'ὄργη, l'ira, che, come annota lo Stagirita, non è un sentimento che si può slegare da una contingenza, da una persona o da un singolo episodio. Essa è essenzialmente un desiderio di aperta vendetta, accompagnato da dolore per una palese e immeritata offesa, subita dalla nostra persona o da qualcuno a cui siamo legati.

Il termine ὄργη definisce un sentimento preciso, che è differente da quello identificato dal termine χόλος, legato a una sfumatura di rabbia rancorosa, così come diverge da θυμός, che indica una collera intrinseca a un sentimento bilioso. Non è neppure l'ira funesta (μῆνις) che sconvolge Achille; in Omero, infatti, il termine ὄργη non compare mai: il poeta, per definire la "nebulosa collerica"², usa altri quattro vocaboli, ma mai quello proposto da Aristotele. Da altri autori ὄργη è usato per definire il comportamento umorale legato alla donna, anche se poi il termine si specializza a significare un'ira fatta di ardore e di passione. Il verbo da cui il sostantivo deriva, ὀργάω, indica l'essere pieno di succo, rigoglioso, detto anche della terra fertile; per gli uomini e gli animali definisce anche l'essere pieni di ardore. La radice che dona la sfumatura di collera proviene poi da ὀργίζω, alla forma mediopassiva. L'ira ha una forte carica di irrazionalità che la distingue dall'odio, che invece è un sentimento che usa proprio la razionalità per perseguire i propri scopi. Esiste poi quella che Umberto Galimberti definisce "una sotterranea parentela tra ira e sessualità"³, che riconnette il termine all'orgiastica sfrenatezza.

Questa introduzione lessicale serve a definire al meglio il campo e la sfumatura del termine, che è quindi connesso all'esplosione di uno stato d'animo, a qualcosa di improvviso e non premeditato. In questo caso è comprensibile come l'ὄργη sia considerata un sentimento circostanziato, legato all'istante e all'oggetto dell'ira, con sfumature quasi bestiali.

Sappiamo da Diogene Laerzio (V, 23) che Aristotele ha dedicato uno scritto, andato perduto, al tema, dal titolo *Sulla passione dell'ira* (Περὶ παθῶν <ἢ περὶ ὀργῆς); e, sempre di questa passione, egli parla anche nel *De Anima* (I, 1 403a-b). Nell'*Etica Nicomachea* (1109a, 26-28) dice che è proprio di chiunque - e facile - adirarsi (οὕτω δὲ καὶ τὸ μὲν ὀργισθῆναι παντὸς καὶ ῥάδιον), mentre non è da tutti saper controllare la misura di questo sentimento. Nella stessa opera, lo Stagirita (1126a ss) afferma che l'ira si contrappone alla mitezza, ma ne giustifica gli accessi, qualora siano provocati da una valida motivazione. Apre così la porta a una duplice interpretazione dell'ira (giusta e ingiusta) che avrà nella storia della cultura una grandissima fortuna.

Nella *Lettera ai Romani* di Paolo di Tarso (1, 18) l'ira di Dio è proprio l'ὄργη θεοῦ, un sentimento che si contrappone all'indisciplina dell'uomo, di quelli che tendono a soffocare la verità con l'ingiustizia. Annebbiando la mente, generando pensieri dissennati, questa passione, nel Medioevo, era considerata pericolosa, perché rendeva l'uomo una bestia; per contro, in alcuni autori poteva diventare anche una virtù, visto che dopo uno scatto d'ira si può godere di una visione più luminosa di prima⁴. Una sorta di quiete dopo la tempesta.

² VEGETTI 1995, p. 39.

³ GALIMBERTI 2003.

⁴ CASAGRANDE - VECCHIO 2000.

Per la dottrina cristiana l'ira è considerata uno dei sette vizi capitali, in contrapposizione con le virtù, che migliorano l'anima invece di distruggerla. Come sappiamo Dante Alighieri segue Aristotele, e rende soggetti di ira numerosi personaggi della *Commedia*, compreso San Pietro (*Paradiso*, XXVII, vv. 19-27). Nell'*Etica* di Spinoza l'ira fa parte delle passioni tristi, insieme all'odio, all'invidia o all'avarizia e deprime la nostra "potenza di esistere", la *vis existendi*. Per la psicanalisi "è un indicatore ambivalente del grado di vulnerabilità del proprio io",⁵ e, ovviamente, il suo confine con la sfera del piacere ha generato innumerevoli interpretazioni.

L'ira può essere anche un'attenuante: il Codice Penale Zanardelli, promulgato nel 1889 e in vigore in Italia fino al 1930, prevedeva un articolo apposito, il 51, per "colui che ha commesso il fatto (*omicidio*) nell'impeto d'ira o d'intenso dolore, determinato da ingiusta provocazione": in quel caso il colpevole veniva punito con una pena più lieve di altre fattispecie.

Un sentimento che appare quindi intrinseco alla natura umana e che ha senso se, dice Aristotele, viene indirizzato "contro Cleone" e non contro l'umanità, intesa come insieme: l'iracondo non è un misantropo. Prendersela con Cleone è evidentemente una affermazione colloquiale, quasi un luogo comune: il Cleone per antonomasia, nel mondo greco, era il politico vissuto nella seconda metà del V secolo, il conciatore di pelli del demo di Cidateneo, che ebbe la sua massima notorietà dopo la morte di Pericle. Sulla sua reputazione gravarono come macigni la sconfitta ad Anfipoli contro Brasida nel 422, dove egli perse la vita e il giudizio che di lui hanno trasmesso Tucidide e, soprattutto, gli autori comici.

Tucidide (III, 37-41)⁶ lo presenta come una sorta di dottor Stranamore *ante litteram*, intento ad arringare l'assemblea con un inno all'uso della forza "che non conosce pietà"⁷. Le citazioni tucididee di quest'uomo sono innumerevoli, e, pur nella ricerca di imparzialità pretesa dallo storico greco, il demagogo ne esce sempre e comunque a pezzi. Tucidide è la fonte primaria sulla vita di Cleone, ma sappiamo che il rapporto fra Aristotele e lo storico non è di semplice decifrazione, per cui è maggiormente credibile pensare che la proverbiale fama di Cleone persistesse grazie alle commedie. Gli autori comici ci trasmettono l'immagine di un uomo incompetente, guerrafondaio e rozzo (ritorna il mestiere della concia); Aristofane ne fece oggetto di una vera campagna denigratoria, che evidentemente ebbe grande successo nell'opinione pubblica ateniese fino ai tempi di Aristotele. Egli lo cita a partire dai *Babilonesi*, la sua seconda commedia oggi andata perduta. Cleone ritorna poi nelle *Nuvole*, è un protagonista nella prima parabasi degli *Acarnesi* ed è Παφλαγών, Paflagone dei *Cavalieri*; di lui si parla infine nelle *Vespe*. Insomma, una presenza costante, come probabilmente fu in altre commedie a noi non pervenute di altri commediografi.

Corrotto, esportatore di merci proibite, venale, divoratore di beni pubblici, profittatore del tesoro pubblico, nonostante tutti questi insulti, non dobbiamo pensare che fosse un personaggio socialmente isolato: che Cleone abbia goduto di 'cattiva stampa', si direbbe oggi, fra i contemporanei in quanto demagogo è assodato. Parimenti è noto che ebbe anche un

⁵ BODEI 2011.

⁶ HORNBLLOWER 1991, p. 422 ss.

⁷ PALADINI 1958, p. 48. DOREY 1956.

seguito politico che gli permise una carriera ai massimi livelli della democrazia ateniese. La letteratura recente ha cercato, infatti, di restituire la sua figura storica a un maggiore equilibrio. Ma questo non è tema nostro, e tantomeno di Aristotele che, nella *Retorica*, non si pone il tema della verità, quanto della persuasività. Egli precorre, in questo trattato, una regola fondamentale della comunicazione: non ci si pone il tema se un fatto sia vero, ma se sia creduto vero e gli effetti che da questa credenza scaturiranno⁸.

⁸ Il teorema teorizzato dal sociologo americano William Thomas nel 1928 recita: “If men define situations as real, they are real in their consequences”. THOMAS - THOMAS 1928, p. 572.

19

(II – 1380b, 6-14)

Quando l'ira si sfoga su un altro

παύει δὲ καὶ ἑτέρου ὀργὴν μείζω ἢ παρ' ἄλλου ληφθεῖσα τιμωρία πρότερον: διὸ εὖ Φιλοκράτης, εἰπόντος τινός, ὀργιζομένου τοῦ δήμου, “τί οὐκ ἀπολογεῖ;”, “οὐπω γέ”, ἔφη. “ἀλλὰ πότε;” “ὅταν ἴδω ἄλλον διαβεβλημένον”: πρᾶσι γὰρ γίνονται ὅταν εἰς ἄλλον τὴν ὀργὴν ἀναλώσωσιν, ὃ συνέβη ἐπὶ Ἐργοφίλου: μᾶλλον γὰρ χαλεπαίνοντες ἢ Καλλισθένει ἀφεῖσαν διὰ τὸ Καλλισθένους τῆ προτεραία καταγνῶναι θάνατον.

La punizione che è stata prima presa da qualcun altro placa, e in maggior misura, l'altrui ira. Per questo fu opportuno Filocrate quando, con il popolo in collera, a un tizio che gli aveva chiesto “Perché non ti difendi?”. Disse: “Non ancora”. “Ma allora quando?” “Quando vedrò un'altra persona sospettata”. Si diventa, appunto, miti quando l'ira si sfoga verso un altro, il che accadde a Ergofilo: infatti gli Ateniesi per quanto più arrabbiati con lui che con Callistene, lo avevano assolto perché avevano mandato a morte Callistene il giorno prima.

Varianti testuali: 7 ὀργὴ μείζων ἢ Madvig (*ira maior et VetAnt*): ὀργὴν μείζω ἢ ω 9 ἀπολογεῖ A : -ῆ βA^{rec} πότε ω : τότε reddit Guil (non Vet). sed cf. Denniston Gr. Part. 9
10 ἴδω ἄλλον A : ἄλλον ἴδω βVet **11** ὃ A : οἷον βVet **13** ἀφεῖσαν A : ἀφῆσαν F : ἀφῆκαν A^{rec} (anon) : ἀφῆκε ε

Loci paralleli: DEM. 23, 104

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 38 – GRIMALDI 1988, 59 – ARNHART 1981, 120 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 324 – DORATI 1996, 161 – RAPP 2002, 605-606 – ZANATTA 2004, 234 – KENNEDY 2007, 123 – GASTALDI 2014, 459-461

Testi guida: ADAMS 1910 – RAPP 2005

Come indicato anche nell'*Etica Nicomachea* (1125b, 25-35), l'adirarsi è posto in opposizione alla mitezza, ed è utile definire l'essere miti (πραότης), intendendolo come uno stato di repressione o abbandono dell'ira. Ragionando sugli opposti, come Aristotele è solito fare, il meccanismo è esattamente speculare: se ci si adira con chi ci offende in maniera deliberata, si sarà miti con chi non ci offende, oppure con chi lo fa involontariamente. Nell'esposizione segue l'elenco delle persone con cui usualmente si è miti, come chi si umilia, chi si comporta con

serietà, chi non è oltraggioso, né offensivo. Ci sono poi dei momenti della vita quotidiana in cui è difficile, se non impossibile, adirarsi, come nel gioco, in una festa, nella felicità, nel successo, nell'abbondanza e nell'assenza di dolore.

Per esemplificare quindi un sentimento puntuale, quello che consente all'ira non solo di indirizzarsi verso una persona, ma anche di sgonfiarsi, una volta scatenata, Aristotele cita due episodi, evidentemente celebri, di beneficiati da questo fiume di ira che li ha solo lambiti senza travolgerli: Filocrate evidentemente in modo momentaneo, Ergofilo in modo più sostanziale, dato che fu il suo collega ad essere condannato a morte.

Una vendetta presa in precedenza su qualcuno, attenua l'ira più violenta che proviamo nei confronti di un altro soggetto. Se qualcuno ha già pagato per una colpa, la foga viene meno. A questo punto viene citato Filocrate, il quale aveva deciso di non difendersi finché il popolo non avesse sfogato la sua ira su qualcun altro. Questo perché, una volta avvenuto ciò, gli uomini diventano miti, si placano. Esiste quindi, come sottolineato altrove, una quiete dopo l'accesso di ira, che evidentemente la persona qui citata seppe sfruttare a proprio favore.

Lo stesso accade nel caso di Ergofilo, il quale era oggetto di una ira maggiore rispetto Callistene, ma fu graziato perché il temporale si era già scatenato su quest'ultimo, il quale era stato condannato a morte. Infine, si è miti anche nei confronti di coloro che sono già stati condannati, una sorta di *pietas* naturale che sopravviene verso quei colpevoli che debbono scontare una pena certa e più dura del dover sopportare un accesso di ira, per quanto collettivo. Tutta questa serie di fattori è stata definita il "venire meno immotivato di una emozione"¹, un concetto innovativo introdotto da Aristotele.

L'esempio in questione è estremamente circostanziato, anche perché Aristotele non ha bisogno di supportare l'affermazione esplicandola, ma porta semplicemente due episodi storici a difesa di un concetto che è già chiaro.

È curioso, in questo passo, l'utilizzo del discorso diretto, messo in bocca a Filocrate: un fatto inusuale per il modo di argomentare della *Retorica*, quasi a significare una testimonianza raccolta in prima persona, come se l'autore dicesse che quelle parole le ha sentite direttamente con le sue orecchie.

I due episodi sono fra loro apparentemente scollegati: il primo vede protagonista un oratore e politico ateniese che si trovò sulla sponda opposta a Demostene, dopo esserne stato cliente, rispetto alla volontà di trattare con Filippo di Macedonia e che ebbe un ruolo talmente rilevante nelle trattative che condussero alla pace del 346, che ancora oggi ricordiamo quell'accordo con il suo nome². Il Kassel³ suggerisce che questo riferimento sia un'aggiunta successiva al testo, ma fatta da Aristotele stesso. Questa ipotesi ci consente di evidenziare una discussione aperta sulla *Retorica*, che rende praticamente impossibile una sua datazione unitaria, visto che in base a questa teoria l'opera sarebbe stata continuamente rimaneggiata dallo Stagirita: una sorta di

¹ RAPP 2005, p. 320.

² CAWKWELL 1960, e altri studi dello stesso autore in bibliografia.

³ KASSEL 1976, p. 83-84.

canovaccio di appunti che viene riadattato al momento in cui viene illustrato. Questa è un'ipotesi interessante per noi, perché l'attualizzazione avverrebbe proprio negli esempi, che sono gli unici elementi che legano uno scritto ad un determinato tempo, quello in cui è stato steso, e che rischiano di renderlo obsoleto nel giro di poco tempo.

Filocrate era attivo intorno al 350, ma come abbiamo detto è noto per la pace del 346, che porta il suo nome. I tentativi di negoziazione con Filippo erano già iniziati nel 348, ma l'ateniese fu colpito da una *γραφὴ παρανόμων*⁴, l'accusa che prevedeva che qualora si proponesse in Assemblea qualcosa di contrario al diritto tradizionale, si poteva essere condannati a pene pesanti, fino ai dieci anni di esilio: un istituto simile, ma più immediato, dell'ostracismo. Fu salvato da questa accusa da Demostene⁵ che, con lui e Eschine, ritroveremo nel corso del negoziato di pace. Nel 346, due anni dopo, Filocrate propose il decreto che autorizzava l'ambasceria che avrebbe sancito la pace con Filippo II; quell'accordo che, di fatto, consegnò al re macedone l'egemonia sulla Grecia. Il patto, invisibile agli Ateniesi, gli valse un'accusa, mossa da Iperide, per corruzione, e fondata sui presunti benefici che la pace gli avrebbe comportato: soldi, terreno e benevolenza. Su questa accusa cadde: gli costò l'esilio definitivo nel 343 e una condanna a morte in contumacia.

Sono questi anni turbolenti, con decisioni complesse da prendere e che vedono l'oratoria attica coinvolta a tutti gli effetti, segnata da una grande passione politica che attraversa gli scritti di Demostene, Eschine, Isocrate, Iperide⁶; sono gli ultimi anni della fine della grande tradizione di indipendenza delle *poleis* greche, ed è ovvio che ciò crei un clima civilmente complesso e sofferto.

A che punto della sua vita Filocrate abbia potuto dire le parole che Aristotele gli mette, letteralmente, in bocca, non è dato sapere: è noto che in due occasioni egli si trovò rivolta contro l'ira degli ateniesi (*ὀργιζομένου τοῦ δήμου*). La prima nel 348 e la seconda, due anni dopo, quando fu investito dal ben più grave attacco che gli valse la condanna a morte in contumacia e l'esilio. Il contesto di questo passo è quello che descrive una persona in grado di superare un momento di crisi senza difendersi, perché quando verrà sospettato (*διαβεβλημένον*) un altro, la bufera si scaricherà altrove. A senso, queste parole si riferirebbero a un momento in cui Filocrate ha ancora la possibilità di via d'uscita, e non a un'occasione ineludibile, segnata da una condanna a morte e da un esilio. Anche perché la valutazione di Aristotele qui è positiva (*εὖ*), prevede una via di fuga rispetto alla condotta tenuta da Filocrate: dunque si potrebbe pensare alla prima accusa, quella in cui fu difeso da Demostene, prima della pace che porta il suo nome.

Il secondo episodio parla di altri due protagonisti: Ergofilo e Callistene furono gli strateghi che guidarono le operazioni militari nel Chersoneso una ventina d'anni prima. Ergofilo era il generale durante la rivolta contro Cotys, nel 361, e fu sollevato dal comando in quel momento, come ci racconta Demostene (XXIII, *Contro Aristocrate*, 104 - *ἀπὸ ἀλλαγμένου μὲν Ἐργοφίλου*).

⁴ OCD, p. 626.

⁵ MITCHELL – RHODES 1996, p. 16.

⁶ Le fonti principali sono Demostene (XVIII, *Sulla corona* e XIX, *Sulla falsa ambasceria*) e Eschine (2, *Sull'ambasciata*).

In questo episodio la vittima, colui contro il quale si sfoga la rabbia del popolo, è Callistene, che viene condannato a morte. Questa sentenza è capace di canalizzare la rabbia diffusa, che vuole un capro espiatorio, e alleggerisce la posizione di Ergofilo, che per Aristotele, seguendo le sue parole, non aveva minori responsabilità del collega. Questi non è l'uomo imparentato con Aristotele, ma è il generale che, con Ergofilo, siglò una tregua con Perdicca nel 362. In esito a tale accordo, evidentemente, il popolo sfogò la sua ira solo su Callistene, e graziò in qualche modo Ergofilo.

20

(II – 1382a, 4-7)

L'odio per Callia o Socrate

καὶ ἡ μὲν ὀργὴ ἀεὶ περὶ τὰ καθ' ἕκαστα, οἷον Καλλία ἢ Σωκράτει, τὸ δὲ μῖσος καὶ πρὸς τὰ γένη: τὸν γὰρ κλέπτην μισεῖ καὶ τὸν συκοφάντην ἅπας.

Anche l'ira riguarda sempre i singoli, ad esempio è per Callia o Socrate, l'odio invece si rivolge pure ai generi di persone: infatti tutti odiano il ladro o il sicofante.

Varianti testuali: 5 καλλίαν ε : καλλία F : καλλίαι ἢ A : καλλίαν ἢ Γ σωκράτη D : -ην ε (accus. etiam Γ) : -ηι A : F incert. Asynd. Ut part. an. I 4. 644^a 25 Σωκράτης Κορίσκος. de forma accus, cf. 1398^b 31 7 ἅπας A : ἕκαστος βVet

Loci paralleli: ARISTOT. MET., 991B

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 56 – GRIMALDI 1988, 82 – ARNHART 1981, 126 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 333 – DORATI 1996, 169 – RAPP 2002, 617 – ZANATTA 2004, 240 – KENNEDY 2007, 127 – GASTALDI 2014, 463-464

Testi guida: GOMEZ GANE 2015

“Sia una collettività di quattro individui, Tizio, Caio, Sempronio, Mevio che per semplicità supporremo eguali fra di loro. E supponiamo in un primo momento che la produzione si svolga isolata (senza divisione del lavoro) cui ognuno ripartisce il tempo di lavoro fra produzione di beni di consumo, di beni strumentali (risparmio) e di beni collettivi (difesa ecc.) come segue...”¹

Rubiamo ad un'altra disciplina, in questo caso la scienza delle finanze, un esempio con protagonisti nomi che ci sono noti: parimenti potremmo saccheggiano questo genere di apologhi dal diritto successorio o da qualsivoglia disciplina che abbia la necessità di esemplificare fittiziamente per far comprendere un concetto complicato. Non esiste infatti, in natura, un esempio che sia immediatamente comprensibile a una vasta platea e che espliciti una casistica complessissima, come è, ad esempio, quella di una successione patrimoniale, oppure in una materia ostica come quella elettorale²

¹ Rossi 1951, p. 340-341.

² I manuali elettorali per la convalida dei voti, sono il trionfo di casistiche astruse, fra voti disgiunti, errori e così via: “Sempronio è candidato della lista n. 1. Il voto va alla lista n. 1, a Sempronio e alla lista regionale

Ogniqualvolta si parli di Tizio, Caio o Sempronio, la nostra mente sa che si parla di uomini fittizi, ai quali chiediamo di recitare una parte in un ragionamento intricato.

Nella storia della cultura occidentale, grazie al diritto romano (a partire dal Digesto), si è codificata questa esemplificazione con nomi fittizi³, inventando il trio di Tizio, Caio e Sempronio come destinatario finale di un'innumerabile serie di operazioni astruse: con loro, come in questo caso, Mevio, che è il meno noto dei quattro. È lo stesso uso poi invalso con l'uso di Mario Rossi, Giuseppe Bianchi e così via, oppure di Pinco Pallino, fino all'utilizzo, meno consueto, dei nomi degli apostoli; in Francia il terzetto è costituito da Pierre, Paul e Jaques, in Inghilterra da Tom, Dick e Harry.

Questo ruolo Aristotele lo consegna a Socrate, a Callia e, talora, a Ippia: questi furono sicuramente personaggi storici, fra l'altro ben noti, ma in questo uso esemplificativo sono dei fantasmi, usati come *dramatis personae* della teoria che va dimostrata. In questo caso li usa per ripetere un concetto già espresso, cioè che l'ira riguarda un singolo episodio o una data persona, mentre l'odio (μῖσος) si può rivolgere a generi indistinti, come al ladro, e non a *quel* dato ladro, o al sicofante. Nella prima esplicitazione di questo stesso concetto (1378a, 34), l'esempio aveva come protagonista Cleone⁴, mentre qui, laddove il concetto è solo richiamato e non spiegato, Aristotele usa i due nomi per eccellenza da lui scelti per chiarire un concetto, restando generico.

Nella *Retorica* sono due i casi in cui Socrate e Callia vengono chiamati in causa⁵: il primo (1356b, 31) serve per spiegare come la medicina non si occupi di ciò che è salutare per singoli individui, appunto Callia o Socrate, ma per l'uomo (οἷον ἢ ἰατρικὴ τί Σωκράτει τὸ ὑγιεινὸν ἐστὶν ἢ Καλλίᾳ, ἀλλὰ τί τῷ τοιῷδε...). Il secondo esempio è questo, in cui si ribadisce che l'ira si rivolge ad un singolo, a Socrate o a Callia.

Ma è nel corso della *Metafisica* che i due vengono chiamati in causa un certo numero di volte⁶: ad esempio, Aristotele dice (991b),

“questo numero è un uomo, quest'altro invece è Socrate, e quest'altro ancora è Callia? (οἷον ὁδὶ μὲν ὁ ἀριθμὸς ἄνθρωπος ὁδὶ δὲ Σωκράτης ὁδὶ δὲ Καλλίας;)”⁷.

O ancora, in un altro passo (1034a):

il cui capolista è Caio”, oppure, “Tizio è candidato alla lista provinciale ed è capolista della lista regionale. Valido il voto per la lista provinciale, la preferenza per Tizio ed il voto alla lista regionale il cui capolista è Tizio”.

³ GOMEZ GANE 2015.

⁴ Vedi infra scheda 18.

⁵ I due convivono nel *Protagora* di Platone, così come in altri dialoghi.

⁶ Aristotele, *Metafisica* - singolarmente o insieme - 991b; 1022a; 1030b; 1033b; 1034a; 1035a; 1058b; 1070a.

⁷ Purtroppo, citare solo un pezzetto di ragionamento logico complesso, garantisce di renderlo incomprensibile, ma ai nostri usi serve enfatizzare l'uso argomentativo dei vocaboli e non il senso della filosofia aristotelica.

“Il prodotto ormai realizzato nella sua interezza – ossia questa determinata forma *in* queste carni e *in* queste ossa -, si identifica con Callia o con Socrate (καὶ τοῦ εἴδους αἴτιον εἶναι ἐν τῇ ὕλῃ. τὸ δ’ ἅπαν ἤδη, τὸ τοιόνδε εἶδος ἐν ταῖσδε ταῖς σαρκὶ καὶ ὀστοῖς, Καλλίας καὶ Σωκράτης)”.

Negli *Analitici Primi*, poi, il binomio è usato per la costruzione dei sillogismi, così come è ripreso nelle spiegazioni del trattato *Περὶ ἑρμηνείας*, *Sull’interpretazione*⁸, confluito poi nell’*Organon*. Insomma, una serie di utilizzi che consentono di individuare i due nomi fittizi usati di preferenza da Aristotele e di confinarli quindi ad un livello astratto che non ha senso di storicizzare.

⁸ CELLUPRICA 1987, p. 180.

21

(II – 1384b, 15-16)

La risposta di Euripide ai Siracusani

(τὰ γὰρ βέλτιστα τεθέεσθαι: διὸ εὖ ἔχει ἢ τοῦ Εὐριπίδου ἀπόκρισις πρὸς τοὺς Συρακοσίους)

(*infatti hanno visto le cose migliori; pertanto è appropriata la risposta di Euripide ai Siracusani*)

Varianti testuali: 15 τεθέεσθαι ω : τίθενται anon (*proponuntur* Guil, *sed videntur* Vet)
16 εὐριπίδου ω anon : Εὐριπίδου Wilamowitz¹ 88. 430 συρακοσ- A : συρακουσ- β : συρακουσ- anon

Loci paralleli: *PLUT. NIC., 29 – THUC., II, 70*

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 82 – GRIMALDI 1988, 119 – ARNHART 1981, 129 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 347 – DORATI 1996, 183 – RAPP 2002, 640 – ZANATTA 2004, 248 – KENNEDY 2007, 135 – GASTALDI 2014, 470-471

Testi guida: ALLAN & STOREY 2005 – CAGNAZZI 1993 – STEVENS 1956

La vergogna è un sentimento che prefigura l'ignominia e che si prova presso quelle persone di cui, principalmente, si ha rispetto. Gli uomini si vergognano anche di fronte a coloro che occupano il tempo a osservare gli errori dei vicini, come i poeti comici, ad esempio, o altri generi di maldicenti. Si prova vergogna nei confronti di coloro che ci chiedono una cosa per la prima volta, in quanto non si ha ancora perso la fiducia di chi non ci conosce. Chiedere una cosa per la prima volta, con l'assenza di familiarità che ciò comporta, induce alla vergogna, una sorta di ritegno. Di questo genere sono quelle persone che desiderano l'amicizia di qualcuno dopo poco tempo, (perché hanno considerato solo gli aspetti migliori, e per questa ragione è appropriata la risposta di Euripide ai Siracusani). Ci si vergogna però anche con i conoscenti di vecchia data, ma con motivazioni opposte.

In questa casistica del pudore, viene quindi incastonato un esempio che lega Euripide ai Siracusani, e che non è legato ad alcun particolare episodio storico a noi reso noto da un'altra fonte. Per cui, questo passo può essere affrontato solo sul piano congetturale, anche se l'intervento di uno scoliasta medievale di lingua greca ha cercato, apparentemente, di spiegare a che fatto si riferisca.

Quando Aristotele cita un poeta si pone sempre una duplice possibilità, o che stia citando un particolare verso dell'opera di quest'ultimo, o che si riferisca ad un episodio storico vissuto in

prima persona dall'uomo. Tragedie in cui Euripide chiami in causa i Siracusani non ci sono note, per cui questo filone di indagine appare immediatamente precluso, anche se resta il più suggestivo, che la risposta fosse esplicita o implicita in ipotetici versi.

Resta quindi la pista del fatto storico, che ci è consegnata solo dal Commentatore Anonimo (Stefano?) della *Retorica*¹, il quale integra questo specifico passo spiegando che Euripide, il tragediografo, fu inviato a Siracusa come ambasciatore per chiedere pace ed amicizia; ma siccome la risposta non fu positiva, egli disse "Siracusani, dovevate, se non per altro, per il fatto che abbiamo cominciato or ora a farvi delle richieste, provare imbarazzo dinanzi alla nostra espressione di stima".

Ora, questa frase ha suscitato due reazioni contrastanti nella storia del testo della *Retorica*: una parte molto significativa dei critici ha rigettato questo scolio, non come falso, ma come qualcosa che non prova nulla. Armando Plebe², uno per tutti, ha definito questa spiegazione come autoschediastica, cioè estemporanea e improvvisata. L'autoschediasmo, che il *Dizionario di retorica* definisce "costruzione evanescente basata su un'invenzione aneddotta"³, è un vizio che purtroppo affligge parecchi scoliasti e, in effetti, gli elementi di novità che ci fornisce questo passo dell'Anonimo non sono nulla d'altro, se non una drammatizzazione dialogica degli stessi contenuti aristotelici. Non viene, cioè, aggiunto un solo elemento di novità, se non la notizia che Euripide sarebbe stato inviato come ambasciatore a Siracusa. Questa notizia non trova conferma (ma nemmeno smentita, direbbe qualche chiosatore) nelle vite antiche che possediamo di Euripide⁴: né in quella di Satiro di Callati, né nel $\gamma\epsilon\nu\omicron\varsigma$ καὶ βίος premesso a numerosi manoscritti, e neppure nei frammenti dell'attidografo Filocoro. Anzi, l'immagine del poeta - al contrario di Eschilo e Sofocle di cui è attestato un impegno non solo pubblico, ma politicamente attivo - è quella di un intellettuale che ama la vita ritirata, per cui risulta difficile immaginarlo in un'ambasciata in Sicilia. Satiro racconta, infatti, che egli trascorreva le giornate da solo in una grotta a guardare il mare, meditabondo e sempre intento a scrivere qualcosa. Una visione ovviamente idealizzata, ma che restituisce un luogo comune che evidentemente era ben consolidato presso i contemporanei.

Per contro, c'è chi, come Silvana Cagnazzi, in un articolo pubblicato da *Athenaeum*⁵ nel 1993, ha sostenuto la plausibilità della notizia aristotelica, collocando la spedizione nel 427: dando credito al Commentatore Anonimo, ella ricostruisce con perizia e equilibrio il contesto in cui questo episodio avrebbe potuto avvenire. L'articolo è minuziosamente argomentato e a questo rimandiamo per la tesi sostenuta, perché avrebbe poco senso compendiarlo in questa sede. Anche dimostrando, infatti, la plausibilità dell'episodio, non si risolve il problema di dare un senso all'affermazione che colpì l'immaginario di Aristotele e dei suoi ascoltatori, che, come abbiamo più volte rimarcato, dovevano essere convinti attraverso esempi chiarificatori e non

¹ RABE 1896, pp. 106-107. "Codicem Vatic. gr. 1340 revera ab Honorio restauratum esse ex inventario bibliothecae Fulvii Ursini apparet", della seconda metà del XVI secolo, e contenente una annotazione che al tempo sarebbe già vecchia di più di cinquecento anni.

² Aristotele, *Opere. Retorica. Poetica*, Laterza, Bari 1973, vol. X, p. 86, nota 16.

³ ARDUINI – DAMIANI 2010, p. 27.

⁴ Vedi LEFKOWITZ 2013, p. 87 ss.

⁵ CAGNAZZI 1993.

oscuri. Sappiamo che l'opera di Euripide era nota e amata a Siracusa mentre lui era vivo (Plutarco, *Vita di Nicia*, 29); e che le relazioni fra i testi del poeta e il pubblico erano di grande riconoscimento a Siracusa⁶, dove esisteva, ed ancora esiste, un teatro che tiene il passo con i maggiori della grecità di quel periodo, come Atene, Delfi, Argo, Epidauro, Dodona e Efeso⁷.

Vi sono, poi, due scuole di pensiero ulteriori, una delle quali pensa a un errore nel testo, e che il riferimento vada attribuito a Iperide; l'altra, risalente al Wilamowitz, vuole che il nome venga letto come Eurippide, variante presente in alcune iscrizioni del IV secolo⁸, e quindi riferito a qualcuno che non sia il poeta. Infine, si è pensato anche a Euripide, il padre del Senofonte citato da Tucidide (II, 70), Ξενοφῶντί τε τῷ Εὐριπίδου⁹.

Concludendo, l'appropriata (εὖ) risposta di Euripide ai Siracusani non ci restituisce certezza della storicità del fatto, ma il passo in cui viene contestualizzata sottolinea come il poeta avrebbe risposto al popolo di Siracusa, redarguendolo, perché, con coloro cercano l'amicizia per la prima volta, occorrerebbe essere indulgenti.

⁶ Infatti, la popolarità di Euripide, soprattutto nel IV secolo, superava di gran lunga quella di cui il poeta poté godere in vita, anche in Sicilia

⁷ ALLAN - STOREY 2005, p 154.

⁸ Per una analisi di queste due tesi STEVENS 1956, p. 91.

⁹ Il nome comunque non era molto diffuso, il che limita comunque il campo delle possibilità. HORNBLOWER 1991, p. 356.

22

(II – 1384b, 32-35)

I Greci in cerchio

(ὥσπερ Κυδίας περὶ τῆς Σάμου κληρουχίας ἐδημηγόρησεν: ἡξίου γὰρ ὑπολαβεῖν τοὺς Ἀθηναίους περιεστάναι κύκλῳ τοὺς Ἕλληνας, ὡς ὀρῶντας καὶ μὴ μόνον ἀκουσομένους ἃ ἂν ψηφίσωνται.)

(come sostenne in assemblea Cidia, riguardo alla cleruchia di Samo: infatti riteneva opportuno che gli Ateniesi immaginassero i Greci in cerchio intorno a loro, come se potessero vedere, e non solo averne notizia, le cose che avrebbero votato)

Varianti testuali: -

Loci paralleli: *ISOC. 4, 107*

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 85 – GRIMALDI 1988, 123 – ARNHART 1981, 129 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 349 – DORATI 1996, 185 – RAPP 2002, 642 – ZANATTA 2004, 249 – KENNEDY 2007, 136 – GASTALDI 2014, 472-473

Testi guida: HEURTIN 1994 – HEURTIN 1999 – SHIPLEY 1987

La vergogna è un sentimento che dipende molto dalle disposizioni d'animo, essa è rivolta sovente a quelle persone alle quali si domanda un favore che non si potrà ottenere se non si è stimati: la si prova verso coloro i quali possono vedere quello che sta accadendo, come ciò che venne chiesto da Cidia, oppure verso chi ci è vicino o che ha modo di accorgersi di quello che succede. La vergogna, si potrebbe chiosare, è un sentimento che non prevede distanza, ma che deve essere vissuto in prossimità della persona verso cui la si prova.

In questo specifico caso, gli Ateniesi sono chiamati a vergognarsi di fronte a tutti i Greci, perché la decisione che hanno preso è tale da provare quel ritegno: se tutti i popoli dell'Ellade, invece di avere solo la notizia della decisione presa, con i tempi che ciò ha sempre comportato, avessero visto i cittadini di Atene nel momento in cui deliberavano in modo iniquo, la vergogna avrebbe prevalso, probabilmente mutando il corso delle cose.

La decisione votata in assemblea è, dice lo Stagirita, quella di ristabilire una cleruchia a Samo. Oggi consideriamo Cidia un oratore attico, perché di lui abbiamo notizia solo sulla base di questa citazione aristotelica e non per altre fonti: alcuni lo definiscono anche 'politico ateniese', dal momento che parla in sede deliberativa, per cui in Assemblea. L'episodio è da datare dopo

l'assedio di dieci mesi condotto a Samo da Timoteo nel 365: conquistata l'isola, gli Ateniesi decisero di stabilirvi una cleruchia¹ per stabilizzare la situazione. L'insediamento risalirebbe comunque a qualche tempo dopo questo episodio², e si tratterebbe della seconda occupazione dell'isola, dopo quella del V secolo.

Cidia parla prima del voto che decise di inviare i coloni a Samo, dopo la caduta dell'isola in mano attica e l'allontanamento di un presidio persiano che era di stanza lì, a dispetto degli accordi presi nella κοινή εἰρήνη. Contro questa azione militare, Cidia³, che immaginiamo ateniese, invita i concittadini a vergognarsi di questa azione, cercando di scatenare un sentimento per qualcosa che era considerato riprovevole. In questo specifico caso, mancherebbe la prossimità, che è un elemento fondamentale per scatenare la vergogna e, quindi, egli invita i buleuti ad immaginare tutti i Greci intorno, in cerchio, che guardano mentre si prende la decisione.

Vale la pena ricordare che la cleruchia, tipo di colonia militare greca, era particolarmente invisa a quelle popolazioni che dovevano sopportarne la presenza: constava in un'azione di presidio, che ledeva la libertà (e soprattutto l'economia) degli occupati, qualora non ne comportasse l'espulsione⁴.

Isocrate, nel *Panegirico* (107), cerca, quasi in modo timido, di difendere l'uso delle cleruchie, restituendoci la valutazione negativa che avvolgeva questa pratica militare:

“Per questi meriti, gli uomini intelligenti ci devono essere molto grati piuttosto che rinfacciarci (ὄνειδίζειν) le cleruchie, che noi inviavamo nelle città spopolate per presidiare il paese e non per avidità di dominio (οὐ διὰ πλεονεξίαν)”.

Il punto fondamentale di questo esempio, una volta contestualizzata la sua appartenenza a un determinato periodo storico e ad un contesto ben definito, sta nell'intuizione, che Aristotele attribuisce a Cidia, di chiamare una sede deliberativa alla responsabilità di prendere decisioni fondamentali, in questo caso anche inique, immaginando di essere non solo a portata di orecchio, ma sotto gli occhi di tutti i Greci. Prendere posizione “sotto gli occhi di tutti” diventerà, infatti, un *topos* retorico ricorrente, ma anche un richiamo che echeggiò, e ancora oggi torna, nelle assemblee di tutto il mondo. La figura del cerchio, nella filosofia aristotelica, è stata presa in considerazione in tantissime opere, a partire dalla *Meccanica* (847b, 15)⁵, fino ai trattati sull'astronomia e al *De Caelo*, ma qui dobbiamo immaginare una accezione del termine meramente spaziale e non concettuale.

¹ CAH, VI, p. 201.

² FIGUEIRA 2008, p. 466-468.

³ SHIPLEY 1987, p. 142-145.

⁴ SALOMON 1997.

⁵ “La causa prima di tutti questi fenomeni è il cerchio”. Tutto il trattato è dedicato a questa figura geometrica.

Senza avventurarsi in ipotesi sul perché Cidia faccia un’affermazione di questo genere, possiamo desumere ragionevolmente che la frase contenga anche un elemento di valutazione rispetto al clima in cui tale decisione fu presa.

I fattori che Aristotele vuole sottolineare sono due: che la deliberazione andrebbe presa stando al centro di un ipotetico cerchio sul quale si affacciano tutte le popolazioni greche e che l’elemento visuale, nell’istante deliberativo, è cruciale. Vedere il momento in cui una decisione viene assunta, con tutta la fisicità che la retorica comporta, è fondamentale. Chi guarda capisce gli stati d’animo, il clima, la sofferenza o il giubilo di una scelta, chi viene guardato sente una responsabilità aggravata, che lo porta a decisioni più ponderate. Sentire l’esito di un dibattito, leggerne un resoconto, averne notizia di terza o quarta mano, rende tutto più appiattito e rarefatto e l’elemento emotivo (ricordiamo che qui si parla di vergogna) perde quindi di efficacia.

Il dibattito sulla forma architettonica delle assemblee legislative, a partire dalla Francia *pre* e *post* rivoluzionaria, passando dalle assemblee legislative inglesi e scozzesi, è stato spesso centrato su lunghissime discussioni rispetto alla forma delle ‘architetture morali’ della politica. Fra tutte le forme possibili, quella idealtipicamente più democratica è sempre stata considerata il cerchio, o l’ellisse. Significativo il fatto che a Roma nel IV secolo a. C. l’area del Comitium viene trasformata da rettangolare a circolare, proprio per l’influenza dell’ ἐκκλησιαστήριον greco⁶.

Come si intuisce, un cerchio non prevede differenziazione fra gli uditori, consente una pari dignità, acustica e visuale di tutti i convenuti e abbatte le gerarchie, anche solo formali. La scelta dell’anfiteatro, ormai invalsa in quasi tutte le assemblee, risponde alla stessa logica, con la novità della presenza fisica di un altro potere, quello esecutivo, che fronteggia un legislativo-deliberativo equamente ripartito.

Jean Philippe Heurtin⁷, scienziato politico, ha dedicato una serie di importanti saggi e articoli alle architetture morali delle assemblee legislative. Egli descrive la convulsa successione di progetti e realizzazioni architettoniche relative alle sedi delle diverse assemblee rappresentative in Francia tra il 1789 e il 1795. Un susseguirsi inquieto di progetti, nei quali risultava fondamentale “la simbolica degli spazi”: si cominciò con una pianta a basilica, sul modello di quella civile romana descritta da Vitruvio, per terminare con la “forma a teatro”, simile all’anfiteatro romano, passando attraverso aule quadrate e circolari.

Le discussioni fra gli architetti e i parlamentari coinvolgevano acustica, ottica, ergonomia, nel tentativo di dare il miglior assetto organizzativo e spaziale ai lavori della politica rappresentativa. Si passava dall’*Ancien régime*, in cui la suddivisione spaziale era basata soprattutto sulla distinzione degli ‘ordini’, con una struttura a quadrilatero della sala degli Stati Generali, per arrivare al cerchio dell’Assemblea nazionale, figura geometrica che simboleggia, per eccellenza, il principio di uguaglianza fra i rappresentati: questa ha anche una serie di elementi positivi dal punto di vista ottico, perché impedisce il crearsi di zone morte o “punti dai quali non fosse possibile vedere il presidente e il resto dell’aula e davvero tutti potessero vedere tutti ed essere

⁶ HUMM 1999.

⁷ HEURTIN 1994, p.114 e HEURTIN 1999.

visti da tutti”. Perché, guardando di fronte a sé, si può incontrare l’immagine simmetrica di noi stessi, favorendo una uniformità di comportamento e una censura reciproca “indispensabile alla formazione di una volontà comune”⁸. In sostanza, il desiderio di Cidia.

In Inghilterra, per contro, l’architettura delle assemblee ha sempre seguito altri principi; questi sono ben sintetizzati da Winston Churchill, al momento Primo Ministro, nell’occasione del dibattito se cambiare la forma della Camera dei Comuni, dopo un incendio durante la Seconda Guerra Mondiale:

“Abbiamo imparato a non alterare improvvidamente le strutture fisiche che hanno consentito a questa importante istituzione di mantenere la dittatura fuori dai confini dell’isola, e di combattere e portare alla rovina tutti i dittatori che ci hanno minacciato dall’esterno”. ... “la forma oblunga della sala favorisce molto il sistema dei due partiti; è facile infatti spostarsi gradualmente in senso laterale, da sinistra verso destra, ma attraversare il *Floor* da una parte all’altra è un atto che richiede la più attenta ponderazione. La seconda caratteristica è che l’ambiente non deve essere grande abbastanza da riuscire a contenere insieme tutti i suoi componenti, altrimenti i nove decimi dei dibattiti si svolgeranno nella deprimente atmosfera di una sala quasi vuota”⁹.

Concludendo, Cidia sottolinea un ultimo elemento fondamentale che segna la storia delle decisioni deliberative, cioè la loro pubblicità *erga omnes*: perché poter vedere e sentire, consente una presa di coscienza vitale per la democrazia, da cui discende l’apertura alla presenza di un pubblico in questo tipo di sedi. Un elemento positivo che ha pregi e difetti, visto che, talora, è sfociato in occupazioni fisiche, ma anche mediatiche, dello spazio politico. Azioni pacifiche o cruente che sono comunque tese a condizionare la libertà (e la serenità) con cui il rappresentante del popolo dovrebbe prendere le sue decisioni.

⁸ [REVELLI 2014](#).

⁹ L’episodio è raccontato da [SUDJIC 2012](#).

23

(II – 1386a, 14-16)

Diopite e i doni del re

οἷον Διοπεῖθει τὰ παρὰ βασιλέως τεθνεῶτι κατεπέμφθη, καὶ τὸ ἦ
μηδὲν γεγενῆσθαι ἀγαθὸν ἢ γενομένων μὴ εἶναι ἀπόλαυσιν.

*come a Diopite, che era già morto, quando gli erano stati recapitati i
doni da parte del re, e che o non si sia capitato alcun bene o che non se
ne sia goduto di quelli che sono capitati.*

Varianti testuali: 14 τεθνεῶτι A : ὅτι τεθ- β 15 τὸ ἦ A : τὸ β (anon)

Loci paralleli: DEM. 9 – DEM. 8 – DEM. 18, 70 – ARISTOT. POL., 1284B – ARISTOT. POL., 1339A

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 101 – GRIMALDI 1988, 144 – ARNHART 1981, 130 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 357 – DORATI 1996, 191 – RAPP 2002, 654-655 – ZANATTA 2004, 253 – KENNEDY 2007, 140 – GASTALDI 2014, 476-477

Testi guida: RYDER 2000 – TREVETT 1996

La compassione si prova in quei momenti che comportano ad altri dolore, sofferenza o, addirittura, rovina e annientamento. Rovinosi sono la morte, i maltrattamenti fisici, le ingiurie, la vecchiaia, le malattie e l'incapacità di sostentarsi. Esistono poi anche altri mali, che Aristotele definisce legati al caso, come la mancanza di amici, la bruttezza, la debolezza e l'infermità. Muove poi a compassione il fatto che un male arrivi al posto di un bene che era atteso, se l'aspettativa viene tradita e, infine, se questo tipo di delusione si ripete di frequente. Commuove anche l'opposto, cioè quando un bene giunge solo dopo un male, come accadde a Diopite, che ricevette i doni del re quando ormai era già e morto.

I casi sfortunati della vita sono gli elementi che scatenano il compatimento nelle persone: questo è un sentimento prezioso per l'oratore, visto che smuove l'animo ad un moto positivo e benevolente. Non si può provare una compassione ostile, infatti; anzi, è sempre simpatetica e obbliga a mettersi negli stessi panni di chi ha subito l'evento negativo.

La storia del generale attico Diopite, che appare sensato ritenere sia quello citato da Aristotele¹, è legata a un episodio del 342, anno in cui Filippo II di Macedonia era impegnato in una serie di movimenti di truppe in Tracia. Per comprendere chi sia quest'uomo, occorre principalmente fare

¹ Se così è, questo esempio porta la datazione dell'intera opera aristotelica in uno dei suoi punti più bassi.

riferimento a due orazioni di Demostene: *Sul Chersoneso* (VIII) e *Terza Filippica* (IX). Il contesto della prima orazione è quello di un dibattito in Assemblea, provocato dalla richiesta di Filippo II agli Ateniesi: egli fa pressioni affinché richiamino il generale Diopite. Essi lo avevano inviato, l'anno precedente, nella penisola del Chersoneso Tracico per supportare i propri coloni: il tutto però a dispetto della pace di Filocrate che, dal 346, legava Atene e il sovrano macedone.

Date le difficoltà di sostentamento che spesso accompagnavano questo tipo di spedizioni militari attiche, Diopite, per rifornire se stesso e i suoi mercenari, saccheggiò le terre della città di Cardia, i cui abitanti erano alleati del Macedone. Ciò rischiava di provocare una guerra che avrebbe coinvolto Atene stessa. Demostene, nei testi, difende l'azione di Diopite e la sua operazione militare, visto che i presidi filoateniesi in zona, a partire da Bisanzio, rischiavano comunque, se attaccati, di scatenare una guerra contro Filippo. Per cui si stava portando avanti una operazione che era tesa alla salvaguardia di Atene, e le provocazioni fra eserciti erano reciproche, visto che il sovrano macedone non era animato certo da spirito pacifico.

“Perché mai a Filippo concederemo di fare tutto alla sola condizione che stia lontano dall'Attica, e invece a Diopite non sarà lecito nemmeno soccorrere i Traci, pena l'accusa di provocare la guerra?”².

Viste le resistenze di Atene alle sue richieste, Filippo decise di intervenire comunque con le sue truppe a favore di Cardia. Il caso di Diopite torna poi nella *Terza Filippica*, che è stata pronunciata un paio di mesi dopo la precedente orazione, nel corso della quale Demostene invita la città a sostenere economicamente la spedizione e i soldati che la animano³. Diopite appare quindi come una vera spina nel fianco di Filippo II, una sorta di eroe della resistenza, nell'ottica di Demostene, che lo utilizza come esempio virtuoso contro l'ingiustificato - dato che il pericolo sta bussando alle porte - attendismo del popolo ateniese.

Sempre Demostene lo nomina ancora nella orazione *Sulla Corona* (XVIII, 70), in correlazione con Eubulo e Aristofonte. Dal momento che non abbiamo altre fonti che ci parlino della morte di Diopite, che la datazione della *Retorica* ha comunque alcuni limiti temporali citati altrove, e che l'enfasi rispetto ai pericoli legati all'operazione militare, in Demostene, è pressante, si è pensato che la fine del generale sia intervenuta verso il 340, o poco dopo. Morto Diopite, sarebbero stati recapitati i doni che il re gli aveva invitato: questo riconoscimento postumo è esemplare, muove a compassione, evidentemente, perché rappresenta un risarcimento tardivo ma atteso e comunque meritato, nell'immaginario dell'uditorio di Aristotele.

Su chi sia questo re, per i commentatori storici paiono non esservi dubbi: Cope⁴ argomenta che si tratta di certo del sovrano della Persia⁵. Questi, infatti, sarebbe l'unico che viene usualmente citato senza specificazioni e senza articolo, il re per antonomasia.

² Demostene, *Sul Chersoneso*, VIII, 8.

³ RYDER 2000, p. 76-78. SEALEY 1955. WORTHINGTON 2014.

⁴ Cope, vol. II, p. 102.

⁵ Artaserse III.

Il dibattito all'epoca avrebbe potuto, in realtà, prevedere due re coinvolti, o il re di Persia che, comunque, aveva interessi di influenza e di possesso sul Chersoneso, o Filippo II, re di Macedonia. Occorre sottolineare che il termine βασιλεύς, invero, è anche usato per signori di territori più piccoli, ma in questo caso ci si aspetterebbe comunque un elemento distintivo per indirizzare l'ascoltatore.

In Demostene, tale tipo di specificazione è spesso presente e la dicitura παρὰ τοῦ Περσῶν βασιλέως, che egli usa, sarebbe stata più appropriata a questo passo. Nel caso non si trattasse di Artaserse III, egli avrebbe potuto usare un'altra specificazione, come “τὸν βασιλέα τῆς Θράκης”, e così via. Purtroppo, anche una ricognizione dell'uso del termine βασιλεύς in Aristotele, non restituisce un suo uso preferenziale: per cui non resta che assestarsi sulla tradizione, confermata dai dizionari maggiori, e cioè che βασιλεύς senza articolo e specificazioni rimanda al re di Persia.

Va sottolineato però che in due passi della *Politica* (1284b e 1339a) il filosofo parla di “ὁ δὲ Περσῶν βασιλεὺς” e “οἱ τῶν Περσῶν καὶ Μήδων βασιλεῖς”.

Immaginare che i doni tardivi arrivassero dal macedone avrebbe un significato pregnante, di risarcimento dopo anni di lotte reciproche: sarebbe un atto a tutti gli effetti commovente. Ma così non pare fu, per cui occorre concludere che dei doni inviati da Artaserse III a Diopite, e della loro motivazione, non possiamo sapere più di quello che ci viene detto da Aristotele. Cioè nulla, se non che furono commoventi per i greci.

24

(II – 1386a, 19-21)

Amasi e il figlio condotto a morte

διὸ καὶ ὁ Ἀμάσιος ἐπὶ μὲν τῷ υἱεῖ ἀγομένῳ ἐπὶ τὸ ἀποθανεῖν οὐκ ἔδάκρυσεν, ὡς φασίν, ἐπὶ δὲ τῷ φίλῳ προσαιτοῦντι:

per questo motivo, Amasi non pianse per il figlio condotto a morte, come dicono, ma si commosse per l'amico che chiedeva l'elemosina

Varianti testuali: 19 ὁ ἄμασις Α : ἄμασις Β : ὁ Ἀμάσιος Spengel, sed ipse respuit

Loci paralleli: *HDT.* III, 14 – *PLAT. REP.*, X, 605D

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 103 – GRIMALDI 1988, 144-145 – ARNHART 1981, 130 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 358 – DORATI 1996, 191 – RAPP 2002, 655 – ZANATTA 2004, 253 – KENNEDY 2007, 141 – GASTALDI 2014, 477-478

Testi guida: ASHERI & LLOYD & CORCELLA 2007 – BARAGWANATH 2008 – COOK 1937

Nel corso del terzo libro delle *Storie*, Erodoto (III, 14) racconta un apologo teso ad enfatizzare la ferocia di Cambise, il quale, una volta conquistato l'Egitto, fece di tutto per umiliare la dinastia dei faraoni egiziani. Il racconto si svolge dopo la cattura della cittadella di Menfi ed il protagonista è il faraone Psammetico III, della XXVI dinastia, che lo storico di Alicarnasso chiama per errore Psammenito (τὸν βασιλέα τῶν Αἰγυπτίων Ψαμμήνιτον).

Al fine di prostrarlo, il re dei Persiani costringe il faraone ad assistere a due prove atroci. La prima è quella di vedere la figlia, membro della famiglia reale, vestita da schiava, inviata ad attingere acqua con una brocca, impegnata cioè in una delle attività servili per eccellenza. Con lei furono mandate anche altre figlie di membri e notabili della corte egiziana; quando le ragazze passarono accanto ai propri padri, gridando e piangendo, tutti gli altri si lasciano andare a scene di pianto e di disperazione. Ma non Psammenito, il quale vide la propria figlia e, riconoscendola, chinò gli occhi a terra, senza proferire parola. Non soddisfatto, Cambise II costrinse il faraone ad assistere ad un'altra prova, ben più gravosa. Fece condurre a morte duemila ragazzi egiziani della stessa età, fra i quali vi era il figlio e erede al trono di Psammenito; i giovani sfilarono con una corda intorno al collo e con la bocca serrata da un morso. Il pretesto di questa strage era la necessità di vendicare l'uccisione dei Mitilinesi, alleati dei Persiani, fatti a pezzi in precedenza dagli egizi, proprio a Menfi, insieme alla nave che li aveva portati lì.

I giudici del re persiano avevano deciso che per ogni abitante di Mitilene morto, sarebbero stati uccisi dieci egiziani fra i più ragguardevoli. Anche in questo caso il faraone vide il figlio che marciava, in un lugubre corteo, alla testa di una folla di fanciulli destinati a morte violenta: mentre gli altri egizi, sedutigli intorno, piangevano e si disperavano, lui tenne ancora il medesimo comportamento che aveva avuto per la figlia.

La terza parte dell'apologo è incentrata sul racconto dell'incontro fra il faraone stesso, nel medesimo contesto in cui aveva visto figlia e figlio in quelle condizioni, con un suo compagno di bevute (τῶν συμποτέων), ormai divenuto anziano. Questi, perdute tutte le ricchezze, era costretto a mendicare per vivere e a chiedere l'elemosina ai soldati. Alla vista di ciò, Psammenito, figlio di Amasi (Ψαμμήνιτόν τε τὸν Ἀμάσιος), scoppiò in un grande pianto, e chiamando a sé l'amico per nome, si percosse il capo, segno di massima disperazione.

Stupito dal comportamento, Cambise gli fece domandare: "perché mai, vedendo tua figlia trattata indegnamente e tuo figlio condotto a morte, non hai gridato e non hai pianto, mentre è riservato tale onore a un mendicante che, a quanto abbiamo appreso, non è nemmeno tuo parente?". Il faraone rispose che, mentre le sciagure della sua famiglia erano troppo grandi per poter essere pianti, la sventura del suo amico meritava le lacrime (τὰ μὲν οἰκῆια ἦν μέζω κακὰ ἢ ὥστε ἀνακλαίειν, τὸ δὲ τοῦ ἐταίρου πένθος ἄξιον ἦν δακρύων,) perché egli, dalla ricchezza e della felicità, era piombato nella miseria proprio sulla soglia della vecchiaia. Questa risposta esemplare mosse alle lacrime i persiani e lo stesso Cambise, che, colto da un sentimento di pietà, ordinò subito che il figlio del faraone fosse portato via dal gruppo dei condannati a morte: ma era ormai troppo tardi. Poi fece condurre Psammenito di fronte a sé, sollevandolo da ulteriori pene.

Lo Psammenito erodoteo è quindi Psammetico III, il figlio del faraone Amasi, il quale, considerato un usurpatore¹, dopo più di quarant'anni di regno, morì e lasciò al figlio un trono ormai traballante; questi lo perse nel giro di pochi mesi, sconfitto dapprima dai Persiani, nel 525, a Pelusio, nel delta orientale del Nilo, vicino al confine siriano. Allora il faraone si ritirò a Menfi, attorniato solo da mercenari greci², ma qui fu definitivamente sopraffatto, perdendo regno e indipendenza. A questo punto della sua vita sarebbero arrivate le umiliazioni inflitte da Cambise II e raccontate da Erodoto. Lo storico di Alicarnasso compone questo racconto con un preciso richiamo testuale all'episodio di Ciro e Cresò (I, 86-90)³, il quale ricalca il medesimo modello, in cui il conquistatore mette alla prova il conquistato in tutti i modi, per saggiarne le qualità umane. È una specie di esperimento psicologico, teso a testare una sorta di scala dei sentimenti umani, di fronte a crescenti prove, con uno scopo prevalentemente dimostrativo.

Aristotele fa riferimento chiaramente all'episodio narrato da Erodoto anche se, per errore, la pena è attribuita a Amasi, il padre di Psammetico III, il quale è, nella realtà, il vero protagonista dell'apologo. È probabile che si tratti di un errore dato da una mancata revisione puntuale del testo, e non a una seconda tradizione del racconto, con protagonista Amasi al posto del figlio.

¹ DE MEULENAERE 1968.

² Sulla presenza di greci in Egitto vedi COOK 1937.

³ ASHERI – LLOYD - CORCELLA, 2007, p. 412.

Del resto, Aristotele sembra più concentrato a sottolineare ciò che l'esempio vuole rappresentare, che non alla sua precisa definizione fattuale. L'uso frasale di ὡς φασί⁴ non rimanda, quindi, tanto alla citazione del passo specifico di Erodoto, ma a una storia che è divenuta evidentemente archetipica nella cultura del tempo. Poco conta chi è protagonista dell'episodio storico, ma interessa il suo contenuto generale, che è perfettamente calzante con ciò che lo Stagirita vuole dimostrare ed è, al contempo, rispondente al tracciato erodoteo.

Questo racconto contiene un'indiscutibile carica di pathos che ha colpito non solo Aristotele, ma molti autori nel corso dei secoli. Un esempio ne è Montaigne, il quale, nel secondo capitolo del Primo Libro dei *Saggi*, dedicato alla tristezza, riprende proprio il racconto di Psammenito.

Montaigne racconta di essere fra i più immuni alla passione della tristezza, anche se, purtroppo, il mondo ha preso ad onorarla con un particolare favore. Per il filosofo francese questa è una qualità sempre nociva e sempre folle, tanto che gli Stoici vietano ai loro saggi di provarla. A questo punto il filosofo narra l'episodio di Psammenito e chiosa:

“Questo si potrebbe avvicinare a ciò che ultimamente si è visto d'uno dei nostri principi; il quale, avuta notizia a Trento, dove si trovava, della morte del suo fratello maggiore, un fratello che era il sostegno e l'onore di tutta la casa, e poco dopo di quella di un cadetto, seconda sua speranza; e avendo sostenuto questi due colpi con fermezza esemplare, quando alcuni giorni dopo uno del suo seguito venne a morte, si lasciò sopraffare da un quest'ultima disgrazia, e, deposta la sua imperturbabilità, si abbandonò al dolore e all'afflizione, sicché alcuni ne trassero la conclusione che era stato toccato sul vivo solo da quest'ultimo colpo. Ma in verità avvenne che, essendo egli già pieno e gonfio di tristezza, la minima aggiunta spezzò le barriere della sopportazione”⁵.

L'episodio erodoteo ha colpito anche Walter Benjamin, che lo riprende ne *Il narratore*, saggio dedicato allo scrittore russo Nicolaj Leskov⁶:

“Da questa storia si vede di che natura sia il vero racconto. L'informazione si consuma nelle stanze della sua novità. Vive solo in quest'attimo, anche quest'attimo deve interamente consegnarsi a spiegarsi senza perder tempo. Non così il racconto: questo non si esaurisce. Esso conserva la propria forza raccolta e sa dispiegarsi anche dopo lungo tempo ... Erodoto non spiega nulla. La sua narrazione asciutta all'estremo. Ecco perché a distanza di millenni questa storia dell'antico Egitto è ancora in grado di scatenare meraviglia e riflessioni. Assomiglia a quei semi rinchiusi per migliaia d'anni senz'aria nelle

⁴ Aristotele usa più spesso, in tutta la sua opera senza distinzione, ma con identico senso, la locuzione ὡς περ φασί. Come, ad esempio, in *Rhet.* II, 21; II, 22; III, 19; *E.N.* 1154b; *Metaph.* 1031a; 1080a.

⁵ MONTAIGNE, p. 12-15

⁶ BENJAMIN 2015, capitolo VII.

camere delle piramidi, che hanno mantenuto il loro potere di germinazione sino al giorno d’oggi”.

La risposta emotiva di Psammetico, che può apparire umanamente molto strana e insolita, contiene quindi in sé un valore universale che colpisce Aristotele, e che è sintetizzabile con l’assunto che il dolore per un lutto familiare è un fatto terribile, eminentemente privato, troppo grande per delle lacrime pubbliche⁷.

Anche Platone (*Repubblica*, X, 605d) sottolinea come il lutto non richieda “lungi discorsi pieni di gemiti”, ma quando “uno di noi è colpito da un lutto familiare, ci compiacciamo di assumere l’atteggiamento opposto. Cerchiamo di conservarci tranquilli e pazienti. Siamo convinti che questo si addica a un uomo, e l’altro comportamento, quello fatto di strepiti, a una donna (ὡς τοῦτο μὲν ἀνδρὸς ὄν, ἐκεῖνο δὲ γυναικός). Per il filosofo, la compostezza è il contegno che si deve mantenere nei casi dolorosi, “respingendo il lamento e dominando l’emozione”⁸: nella estrema sofferenza è quindi questa la pratica consigliabile.

Nel passo qui in questione, Aristotele sta parlando della compassione e racconta come si provi tale sentimento, cioè un dolore simpatetico, verso chi si conosce, qualora non sia troppo vicino a noi per parentela. In quel caso, è come se la pena patita dall’altro, la dovessimo subire noi stessi, e il dolore sarebbe quindi di altro genere. Per questo motivo Amasi non pianse il figlio condotto a morte, ma si commosse per l’amico che chiedeva l’elemosina. Quest’ultimo è un fatto che provoca la compassione, mentre il primo è invece terribile. Il ‘terribile’ (δεινός) è diverso dal ‘pietoso’ (ἐλεεινός), perché tende a escludere la compassione e determina spesso lo stato d’animo opposto, perché non si riesce a provare compassione quando è ancora vicino ciò che è terribile.

⁷ BARAGWANATH 2008, p. 209-211.

⁸ NATOLI 2002, p. 166.

25

(II – 1389a, 14-16)

La sentenza di Pittaco

(φιλοχρήματοι δὲ ἤκιστα διὰ τὸ μήπω ἐνδείας πεπειρᾶσθαι, ὥσπερ τὸ Πιττακοῦ ἔχει ἀπόφθεγμα εἰς Ἀμφιάραον)

(sono in minima parte desiderosi di ricchezza a causa del non aver ancora provato l'indigenza, come mostra la sentenza di Pittaco ad Amfiarao)

Varianti testuali: 16 'intercidit Pittaci dictum' Spengel, sed cf.1373^b 18,1398^a 4

Loci paralleli: PLAT. PROT., 343A – ARISTOT. POL., 1274B, 18 – D.L., I, 4

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 143 – GRIMALDI 1988, 193 – ARNHART 1981, 135 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 378 – DORATI 1996, 207 – RAPP 2002, 687 – ZANATTA 2004, 263 – KENNEDY 2007, 150 – GASTALDI 2014, 485-486

Testi guida: ANDREWES 1963 – HANSEN & NIELSEN 2004 – MONTANARI & MATTHAIOS & RENGAKOS 2015

Dopo aver parlato dei mezzi attraverso i quali si creano, negli uomini, le emozioni, Aristotele passa ad elencare i caratteri delle persone in relazione a tali sentimenti: lo fa mettendoli in rapporto, soprattutto, alle tre età dell'uomo che sono la giovinezza, la maturità e la vecchiaia.

Esistono, oltre ai caratteri, quelli che il filosofo chiama 'casi della fortuna', come la nobiltà, la maturità, la ricchezza, il potere e le condizioni opposte a queste, come la buona e la cattiva sorte momentanee. Nell'elencare le caratteristiche tipiche dei giovani, che vanno dalla brama sessuale all'ambizione, Aristotele sottolinea come essi siano innanzitutto desiderosi di onori, ma ancora di più di trionfi: la giovinezza anela alla superiorità e la vittoria è proprio una forma di superiorità, per quanto momentanea. Essi desiderano tutte queste forme di onore più della ricchezza, questo anche perché non hanno ancora provato il bisogno, come mostra il detto di Pittaco ad Amfiarao. Solo se si provano povertà e indigenza, si comprende il senso della ricchezza: è questo ciò di cui parla Pittaco con un ἀπόφθεγμα, termine che indica un tipo di sentenza memorabile.

Nell'antichità classica questi detti erano tipici della tradizione orale ed erano molto usati soprattutto nelle scuole di filosofia o di retorica: spesso venivano raccolti in testi di vario genere, che andavano dalle collezioni di massime (γνώμαι), ad aneddoti a sfondo didattico (χρεῖαι), fino appunto agli ἀποφθέγματα. Queste modalità di distillazione del sapere ebbero una fortuna

solida non solo nella romanità, ma anche nel corso di tutto il Medio Evo, come concentrati di saggezza di facile utilizzo presso gli scolari ed altri tipi di discenti in generale¹. Del detto in questione, che va a colpire il legame fra penuria e gusto per la ricchezza, non ci è rimasta traccia.

Il Pittaco in questione è il militare, legislatore e politico di Mitilene che visse fra il 650 e il 570: noto per aver combattuto contro Atene per Sigeo, un fatto su cui poi intervenne un arbitrato di Periandro di Corinto, fu attivo nelle vicende dell'isola di Lesbo, di cui fu per dieci anni *aisymnetes* (αἰσυμνήτης)², un termine che vuole indicare una sorta di tirannia elettiva³.

Alceo lo accusa di essere un tiranno a tutti gli effetti ma di aver in seguito abbandonato la carica e di essere morto dieci anni dopo questo fatto⁴. Deriso dallo stesso Alceo in alcuni suoi versi⁵, condivideva con il poeta e con Saffo non solo la provenienza geografica, ma il periodo storico vissuto, tanto che la sua vita è considerata “inestricabilmente”⁶ legata a quella del poeta antico.

Pittaco è poi enumerato anche fra i Sette Savi (οἱ ἑπτὰ σοφοί) del mondo greco: Platone, nel *Protagora* (343a), li elenca in ordine⁷ come modelli. Contemporaneo di Solone, fu un moderato riformatore; come il suo omologo ateniese fu anche poeta e compose oltre seicento versi elegiaci e un'opera in prosa dal titolo *In difesa delle leggi* (ὕπερ νόμων). La sua legge più celebre è quella che raddoppiava le pene per qualsiasi tipo di reato, se fosse commesso da ubriachi: una aggravante dal sapore moralistico di cui ci parla Aristotele nella *Politica* (1274b, 18 ss)⁸. La decisione che l'ubriachezza non preveda alcuna indulgenza è legata al fatto che sull'isola di Lesbo si produceva ai tempi molto vino, ed evidentemente quello era un problema sentito⁹.

Diogene Laerzio gli dedica una breve *Vita* (I, 4), nel corso della quale ne racconta la biografia e una serie di detti e massime celebri, che ebbero una lunga persistenza nella storia e nella cultura generale greca. La rassegna biografica di Diogene Laerzio si conclude proprio con un *apoftegma* simbolo di questo celebre uomo: “riconosci il momento opportuno” (ἀπόφθεγμα αὐτοῦ: καιρὸν γῶθι). A completare il quadro descrittivo, Diogene elenca una serie di specificazioni fisiche che non ce ne rendono l'immagine attraente: aveva il ventre gonfio, era panzone, sudicio e

¹ MONTANARI - MATTHAIOS - RENGAKOS 2015, p. 205.

² Sulla figura FARAGUNA 2005.

³ HANSEN - NIELSEN 2004, p. 1027; ROMER 1982.

⁴ ANDREWES 1963, p. 94 ss.

⁵ IRWIN 2005, p. 240.

⁶ A proposito vedi l'introduzione di Campbell, D.A. (1982), *Greek Lyric, Volume I. Sappho and Alcaeus*, Loeb Classical Library 142.

⁷ “τούτων ἦν καὶ Θαλῆς ὁ Μιλήσιος καὶ Πιπτακὸς ὁ Μυτιληναῖος καὶ Βίας ὁ Πριηνεὺς καὶ Σόλων ὁ ἡμέτερος καὶ Κλεόβουλος ὁ Λίνδιος καὶ Μύσων ὁ Χηνεὺς, καὶ ἕβδομος ἐν τούτοις ἐλέγετο Λακεδαιμόνιος Χίλων”.

⁸ Aristotele, *Politica*, II, p. 409-411, commento sulla “legge sull'ubriachezza”.

⁹ Dello stesso tema parla sempre Aristotele più avanti (II – 1402b, 11-12): “ἔνστασις ὅτι οὐκ οὖν ὁ Πιπτακὸς αἰνετός: οὐ γὰρ ἂν μείζους ζημίας ἐνομοθέτησεν ἂν τις μεθύων ἀμαρτάνῃ” e cioè “l'obiezione sarebbe che Pittaco, allora, non dovrebbe essere degno di lode: infatti non avrebbe prescritto pene più severe qualora un tizio commettesse degli errori in stato di ebbrezza”.

trascurato, pieno di sé ed era detto ‘piedi di scopa’, dalla forma della loro pianta, molto larga, che egli trascinava malamente.

I suoi detti erano quindi ciò che caratterizzava il suo lascito culturale: uno di questi riguarda, ad esempio, quale sia il potere supremo in una città. Interrogato, Pittaco rispose che era il “legno variegato”, intendendo indicare il supporto su cui venivano scritte le leggi (“ἡ τοῦ ποικίλου,” ἔφη, “ξύλου,” σημαίων τὸν νόμον). Egli soleva anche dire che bisognava ottenere vittorie senza sangue, oppure che è tipico degli uomini intelligenti essere previdenti, prima che le difficoltà si presentino, affinché non si presentino, e così via. L’elenco di questo genere di detti è abbastanza lungo; essi sono tutti di genere aforistico, e fra questi Aristotele sottolinea che ce ne fosse anche uno rivolto al legame fra necessità e ricchezza.

Definita la figura del saggio che ha coniato l’apoftegma, occorre ora concentrarsi sulla seconda parte dell’affermazione, cioè a chi fosse rivolta, quell’εἰς Ἀμφιάραον che presenta alcuni profili interpretativi problematici. Amfiarao è un personaggio mitico di Argo, considerato progenie di Apollo e in quanto tale dotato del dono della previsione degli eventi futuri. Questa facoltà gli valse una tormentata vicenda nella questione dei cosiddetti *Sette contro Tebe*, che comunque ebbe esito esiziale. L’uomo venne, infine, inabissato nell’Ade da Zeus, trovando in questo modo morte gloriosa e salvezza. A lui era dedicato il Santuario di Oropo, detto *Amphiareion*, luogo di oracoli molto ascoltati¹⁰, che ebbe una sua centralità nel mondo greco dal V secolo, fino al I secolo.

La figura di Amfiarao è, a suo modo, emblematica ed ebbe successo anche nella letteratura successiva, tanto che egli è uno dei coprotagonisti della *Tebaide* di Stazio (VII, 690-893 e VIII, vv 170 ss.), in cui è descritto con rimpianto:

“omnia laudes,
Amphiarae, tuas fecundaque pectora ueri
commemorant lacrimis, et per tentoria sermo
unus: abisse deos dilapsaque numina castris”...

Dante Alighieri lo colloca, per contro, nell’*Inferno* (XX, vv. 32-36), nella bolgia degli indovini, e lo descrive mentre viene sprofondato nella terra, con il volto rivolto all’indietro¹¹:

“Mira c’ha fatto petto de le spalle:
perché volle veder troppo davante,
di retro guarda e fa retroso calle”.

Sappiamo che l’Ἀμφιάραος fu anche un’opera perduta di Sofocle, probabilmente un dramma satiresco che concludeva un ciclo tebano.

¹⁰ Sul Amfiarao come oracolo vedi MAZZOLDI 2002.

¹¹ Vedi la voce sull’*Enciclopedia Dantesca*, a cura di Giorgio Padoan, Istituto dell’Enciclopedia Italiana Treccani, Roma 1970.

Caratteristica di questo personaggio mitico era di aver visto la propria morte in anticipo, ma di non essere riuscito a evitarla per colpa di Erifile, sua moglie. La donna lo tradì in cambio della collana di Armonia, un bene prezioso quanto foriero di sventure: ella svelò, in cambio del monile, il luogo in cui l'indovino si era nascosto per evitare la spedizione che gli sarebbe stata letale.

Questo episodio è ripreso anche da Omero, nell'*Odissea*, (vv. XI, 326-327) in cui si descrive la donna traditrice nell'Ade:

“Vidi ... l'odiosa Erifile,
che oro prezioso accettò in cambio di suo marito.
(ἦ χρυσὸν φίλου ἀνδρὸς ἐδέξατο τιμήεντα)

È forse questo il fatto della vita di Amfiarao in cui egli è più legato ad un malsano desiderio di ricchezza; in merito però non possiamo che limitarci a una supposizione, cioè che il detto di Pittaco colpisse Amfiarao su questo specifico dramma. Del resto l'uomo perse la vita proprio a causa della brama di ricchezza della donna che doveva proteggerlo, venendo tradito per cupidigia.

26

(1390b, 28-31)

Quando i figli deludono le aspettative dei padri

ἐξίσταται δὲ τὰ μὲν εὐφυᾶ γένη εἰς μανικώτερα ἤθη, οἷον οἱ ἀπ' Ἀλκιβιάδου καὶ οἱ ἀπὸ Διονυσίου τοῦ προτέρου, τὰ δὲ στάσιμα εἰς ἀβελτερίαν καὶ νωθρότητα, οἷον οἱ ἀπὸ Κίμωνος καὶ Περικλέους καὶ Σωκράτους.

Certe volte stirpi di nobile indole degenerano verso caratteri tendenzialmente più esaltati, come i discendenti di Alcibiade e Dioniso il Vecchio, altre volte, quelle posate, verso stupidità e lentezza, come i discendenti di Cimone, Pericle e Socrate.

Varianti testuali: 28 ἐξίσταται A : -νται β εὐφυᾶ A : -ῆ β 30 ἀβελτερίαν καὶ A (anon) : om. B 31 οἱ β : om. A

Loci paralleli: LYS. 14 – LYS. 15 – ARISTOT. POL., 1312A, 4-6 – ARISTOT. PROB., 949A, 25 – PLUT. CIM. – THUC. I, 45 – PLAT. ALC. 1, 118E – PLAT. PROT. 319E - 320A – PLAT. MENO, 93B-94E – PLAT. APOL. 34D – XEN. MEM., II, 2

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 164 – GRIMALDI 1988, 216 – ARNHART 1981, 136 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 388 – DORATI 1996, 215 – RAPP 2002, 707 – ZANATTA 2004, 268 – KENNEDY 2007, 154 – GASTALDI 2014, 489-490

Testi guida: VENDRUSCOLO 1990 – ZANATTA 2008

Che una linea successoria rischi inevitabilmente di degenerare, è un fatto ben indagato dalla filosofia antica, un tema che qui Aristotele riprende anche a proposito della retorica. La questione lo ha interessato nel corso della sua ricerca filosofica sotto molteplici aspetti: è ricorrente, infatti, il quesito sul perché una stirpe decada, ossia “quali sono le cause per le quali la capacità del progenitore di trasmettere ai discendenti il suo valore a un certo punto della discendenza viene meno”¹.

La risposta sta nelle deficienze della natura, la quale è capace di dimenticanze e trascuratezze, alle quali può sopperire solo l'arte. Di tali difetti Aristotele parla nel *Protrettico*², e ritorna ad analizzare il problema nel *De Generatione Animalium* (767b, 5 – 770b 3); nel primo passo citato di quest'opera, egli sostiene che “anche chi non rassomiglia ai propri genitori, in effetti,

¹ ZANATTA 2008, p 263.

² Fr. Ross 11. Vedi, Aristotele, *Protrettico. Esortazione alla filosofia*, a cura di Enrico Berti, Utet Università, Torino 2008.

costituisce in un certo modo un prodigio, perché la natura in questi casi si è in qualche modo fuorviata dal genere”.

Dal momento che è, quindi, colpa di una imperfezione della natura, l’assenza di continuità qualitativa nelle stirpi è qualcosa che non viene attribuito alla sorte o al caso, ma all’ineluttabilità. In tali casi sono poi condizionanti anche alcuni fattori esterni: l’alterazione dei caratteri di una razza può avvenire anche semplicemente per le condizioni sfavorevoli in cui è avvenuto l’accoppiamento. Una di queste circostanze può essere l’eccesso di vino, che genera un surplus di calore nell’atto procreativo che può danneggiare la progenie. Per Platone, per contro, la virtù è una qualità che non si può insegnare, e quindi non è assolutamente detto che a padre virtuoso segua figlio dello stesso livello.

Nel passo in questione della *Retorica*, Aristotele elenca i beni che nascono dal caso, in particolare quelli che provocano negli uomini determinati tratti del carattere. I ‘nobili di nascita’ sono, ad esempio, più ambiziosi; tale nobiltà riguarda la virtù della stirpe, mentre la nobiltà d’animo consiste nel non degenerare rispetto alla natura della propria stirpe.

Vi è quindi una importante biforcazione del concetto di nobiltà che distingue quella di nascita (εὐγενὲς) e quella d’animo (γενναῖος). La prima tende a degenerare, tanto che i nobili di nascita sono persone di nessun valore intrinseco (εὐτελεῖς). Nel susseguirsi delle generazioni umane vi è una sorta di raccolto, come quello dei campi, e talvolta se la stirpe è buona, per un certo periodo di tempo nascono uomini straordinari (ἄνδρες περιττοί), ma poi si torna a peggiorare nuovamente. Le stirpi più insigni (τὰ μὲν εὐφυῆ) degenerano a volte in caratteri folli (come per i figli di Alcibiade e Dioniso il vecchio); altre, più stabili (τὰ δὲ στάσιμα), si guastano nella stupidità e nel torpore (i figli di Cimone, Pericle e Socrate). La nobile indole dei padri, che sono qui elencati fra i più illustri del mondo greco, non garantisce quindi risultati consoni al proprio rango, anzi può scadere in due tipologie umane: i più insigni hanno figli pazzi, i più solidi, figli stolidi. I giovani, progenie degenerare, divengono quindi i protagonisti di questa analisi, più dei padri, dei quali conosciamo imprese e vicende personali, che erano ben note anche a tutti i contemporanei di Aristotele.

Partendo dal caso dei primi due uomini illustri, per quanto riguarda Alcibiade abbiamo notizia di suo figlio, Alcibiade il Giovane, soprattutto attraverso due brevi orazioni di Lisia (XIV e XV). Il giovane vi è accusato di diserzione e di altri reati militari, e il processo diviene anche l’occasione per un attacco diretto alla figura del padre. Egli era ancora molto presente nella memoria pubblica ateniese al momento di questo processo, pur essendo morto nel 404, mentre queste orazioni si tengono circa otto anni dopo. Ma più che gli attacchi alla figura del padre, qui interessa l’opinione comune rispetto al figlio, il quale viene definito un così cattivo cittadino da considerarsi un nemico, in base alla globalità della sua condotta. Ed è proprio sul tratteggiare una figura abietta che si concentra Lisia, più che sul reato in sé, che appare non di capitale importanza. Gli aggettivi che accompagnano la figura di questo giovane sono tutti negativi: egli è, in sostanza, un πονηρός, un disgraziato. Lisia, soprattutto nel corso della XIV orazione, ce ne parla come di un uomo colpevole di renitenza, diserzione e viltà. Lo descrive ancora ragazzetto dedito a rubare, a ubriacarsi smodatamente, giacendo con uomini “sotto lo stesso mantello” (ὑπὸ τῷ αὐτῷ ἱματίῳ), dedito anche a gozzovigliare in pieno giorno con una prostituta - imitando

i suoi antenati, chiosa perfidamente Lisia. Non pago, l'oratore lo accusa di reati ancora più infamanti, accomunandolo a quegli uomini che si sono prostituiti (ἡταιρήκασιν), che sono andati a letto con le proprie sorelle (οἱ δ'ἀδελφαῖς συγγεγόνασι) e che hanno avuto figli dalle proprie figlie (τοῖς δ'ἐκ θυγατέρων παῖδες γεγόνασι). Queste erano accuse che sappiamo essere rivolte anche al padre, ma mai come in questo processo, le colpe dei padri ricadono direttamente sul figlio.

Per quanto riguarda il figlio di Dioniso il vecchio, l'accusa principale è quella di alcolismo. Un vizio che colpisce tutta la famiglia, ma in particolare Dionisio il giovane, il quale si sarebbe rovinato proprio a causa del vino. Testimonianze in questo senso sono molteplici, da Teofrasto a Teopompo³, partendo proprio da Aristotele stesso, il quale nel libro V della *Politica* (1312a, 4-6)⁴ ci descrive questo tiranno sempre completamente ubriaco (ἀεὶ μεθύοντα). Nei *Problemi* (949a, 25), l'incipit del libro XXVIII è dedicato proprio al vizio di Dionisio II rispetto al bere: il tema affrontato dallo Stagirita è quello dei problemi relativi all'autocontrollo, alla mancanza di controllo, alla continenza e all'incontinenza. Si racconta di come Dioniso II, durante un assedio, avendo smesso di bere vino, uscì totalmente di testa, finché non tornò a bere. Un costume, chiosa Aristotele, rischia di diventare una seconda natura: come un pesce dopo un po' di tempo soffre nell'aria, e un uomo nell'acqua, così coloro che alterano il loro modo di vivere soffrono il cambiamento. E per Dioniso non bere era un cambiamento troppo forte da reggere. Anche Platone, nella *Lettera VII*, conferma le attitudini malsane del tiranno che, viene detto (334d), "vive ignobilmente" (μὴ πειθόμενος ζῆ τὰ νῦν): è sicuramente da Platone e dalla cerchia accademica che parte la cattiva fama del tiranno, a partire dalle intricate vicende che legano Dione al maestro di Aristotele.

Questo per quanto riguarda i figli che degenerano rispetto ai padri in follia (εἰς μανικώτερα); per quelli che deviano verso la stupidità (εἰς ἀβελτερίαν καὶ νωθρότητα) si parla delle progenie di Cimone, Pericle e Socrate.

Partendo da Cimone, i cui figli sappiamo che si chiamavano, secondo la *Vita* di Plutarco (16, 1), Eleo, Tessalo (il politico che accusò Alcibiade per le Erme⁵), e Lacedemonio (che fu anche stratego). Quest'ultimo è anche citato da Tucidide (I, 45 - Λακεδαιμόνιός τε ὁ Κίμωνος)⁶: nipoti di Milziade, vincitore di Maratona, figli di un eroe militare dell'Atene periclea, ebbero evidentemente minor fortuna degli avi, fino a meritarsi questa considerazione di Aristotele⁷.

Per quanto riguarda Pericle, i due figli sono Paralo e Santippo, morti come il padre durante la peste di Atene e descritti da Platone, nell'*Alcibiade I* (118e). Qui è Socrate che cita "τὼ δὲ Περικλέους υἱεῖ ἠλιθίω ἐγενέσθην", i due figli per i quali usa l'aggettivo ἠλίθιος, che potrebbe essere reso come *ritardato*. Uno scolio a questo passo racconta che i due ragazzi erano

³ CROMEY 1979, p. 8.

⁴ Aristotele, *Politica*, V-VI, p. 482-485.

⁵ Plutarco, *Vita di Alcibiade*, 19.

⁶ HORNBLLOWER 1991, p. 88.

⁷ ACCAME 1982, p. 1280.

soprannominati βλιττομάμμος, mangiatori di barbabietole⁸. I due tornano anche nel *Protagora* (319e – 320a), qui Platone parla di Pericle e della sua progenie: “anche in privato i cittadini migliori e più saggi sono incapaci di trasmettere ad altri la virtù che posseggono. Pericle, il padre di questi due ragazzi, li ha educati ottimamente...” ma li lascia “pascolare liberamente come animali sacri (αὐτοὶ περιόντες νέμονται ὡσπερ ἄφετοι)”. Nel *Menone*, sempre Platone, (93b-94e) parla di buoni maestri di vita: il tema che interessa il filosofo è se la virtù sia insegnabile. Per suffragare la sua ipotesi negativa a questo quesito, cita il caso di Temistocle, di Aristide, figlio di Lisimaco, del militare Tucidide, e ancora di Pericle, il quale allevò due figli, “addestrandoli a cavalcare meglio di ogni ateniese, li istruì anche nella musica, nella lotta e nelle altre cose, in modo che non fossero inferiori a nessuno”, ma non riuscì a renderli virtuosi (ἀγαθοὺς δὲ ἄρα ἄνδρας οὐκ ἐβούλετο ποιῆσαι).

Dei figli di Socrate abbiamo notizia nell’*Apologia* (34d): è lo stesso filosofo a dire che ha tre figli, uno ragazzo e due bambini (τρῆϊς, εἷς μὲν μειράκιον ἤδη, δύο δὲ παῖδια); e nel *Fedone* (116b), verso la fine dell’opera, vengono ancora nominati questi tre figli (ἠνέχθη παρ’ αὐτὸν τὰ παῖδια - δύο γὰρ αὐτῶ ὑεῖς σμικροὶ ἦσαν, εἷς δὲ μέγας). Diogene Laerzio (II, 5, 26) ci dice i loro nomi: Lamprocle, Sofronisco e Menesseno; Senofonte, nei *Memorabilia* (II, 2 ss), racconta di un dialogo fra padre e il figlio maggiore, dopo un litigio con la madre Santippe. Non abbiamo notizie di loro azioni particolarmente negative, ma certo non essere all’altezza del padre, in questo caso e agli occhi di Aristotele, non doveva essere un’impresa particolarmente ardua.

Tutti casi quindi, accomunati dalla delusione del passaggio di generazione, un tema ancora vivo nella storia della cultura occidentale e che ha segnato un’importante ripresa a partire dall’avvento della borghesia e del capitalismo. In questi casi, spesso la decadenza familiare è anche segnata da un tracollo economico come è, ad esempio, ne *I Buddenbrook* di Thomas Mann, romanzo che ha appunto come sottotitolo *Decadenza di una famiglia*, ed in altri romanzi come, ad esempio, la *Coscienza di Zeno* di Italo Svevo.

È questo un destino ineluttabile degli uomini illustri, come sottolineano anche le parole del memorialista francese di fine XVII secolo, Jean de La Bruyère, il quale afferma, nei suoi *Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle* (nel *Du souverain ou de la République*, 21):

“Hommes en place, ministres, favoris, me permettez-vous de le dire ne vous reposez point sur vos descendants pour le soin de votre mémoire et pour la durée de votre nom: les titres passent, la faveur s’évanouit, les dignités se perdent, les richesses se dissipent, et le mérite dégénère”⁹.

⁸ Citato, ad esempio, in HERMANN 1864, p. 125. Interessante l’uso italiano ancora valido di un termine simile: per il Vocabolario Treccani (<http://www.treccani.it/vocabolario/>) *bietolone* è “persona insulsa e sciocca, semplicione: quel b. di suo figlio Rocco si era lasciato irretire dentro le gonnelle della Mangiacarrubbe (Verga)”.

⁹ La Bruyère J., *Œuvres complètes*, édités et annotés par Julien Benda, coll. Bibliothèque de la Pléiade, n. 23, Gallimard, Parigi 1935. “Uomini altolocati, ministri, favoriti, consentitemi di dirlo, non contate sui vostri discendenti per la cura della vostra memoria né per la durata del vostro nome: i titoli passano, il favore svanisce, le dignità si perdono, le ricchezze si dissipano e il merito degenera”.

27

(II – 1391a, 7-12)

I sapienti alle porte dei ricchi

(πολλοὶ γὰρ εἰσὶν οἱ δεόμενοι τῶν ἐχόντων: ὅθεν καὶ τὸ Σιμωνίδου εἴρηται περὶ τῶν σοφῶν καὶ πλουσίων πρὸς τὴν γυναῖκα τὴν Ἰέρωνος ἐρομένην πότερον γενέσθαι κρεῖττον πλούσιον ἢ σοφόν: “πλούσιον” εἶπεῖν: τοὺς σοφοὺς γὰρ ἔφη ὄραν ἐπὶ ταῖς τῶν πλουσίων θύραις διατρίβοντας)

(sono tanti infatti quelli che hanno bisogno di chi ha mezzi; di qui il detto di Simonide sui sapienti e sui ricchi rivolto alla moglie di Ierone, la quale aveva chiesto quale delle due cose fosse meglio, se ricco o sapiente; ‘ricco’ avrebbe risposto; poiché, disse, vedeva i sapienti che passavano il tempo davanti alle porte dei ricchi)

Varianti testuali: 7 τοῦτο A : ταῦτα β (anon) 8 εἰσὶν A anon : om. β 9 τὴν A : τοῦ β 11 πλούσιον εἶπεῖν A : om. β σοφοὺς γὰρ ἔφη A : γὰρ σοφοὺς β τῶν Aε : om. F 12 διατρίβοντας A : ἔφη β

Loci paralleli: XEN. HIERO, 5 – PLAT. REP., 489B-C – D.L., II, 8, 69

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 167 – GRIMALDI 1988, 219 – ARNHART 1981, 138 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 389 – DORATI 1996, 217 – RAPP 2002, 709 – ZANATTA 2004, 269 – KENNEDY 2007, 154 – GASTALDI 2014, 490-491

Testi guida: GENTILI 2006 – HUXLEY 1978 – STRAUSS 2013

Parlando dei caratteri che si accompagnano all’essere ricchi, Aristotele sottolinea come spesso siano arroganti e insolenti (ὕβριστὰ καὶ ὑπερήφανοι), e come siano sofferenti, in un certo qual modo, per il possesso della ricchezza. Tutto sembra acquistabile tramite il denaro, e ciò rende questi uomini inclini ai piaceri e alla boria: i ricchi pensano, inoltre, che gli altri debbano invidiare ciò che essi invidiano, ed è al contempo naturale che provino questi sentimenti, perché molti uomini dipendono infatti dei ricchi, e li emulano. Per questo si racconta della risposta di Simonide alla moglie di Ierone, che lo interrogava per sapere se fosse meglio essere ricchi o sapienti (κρεῖττον πλούσιον ἢ σοφόν). Lui avrebbe risposto i primi, perché era solito vedere i sapienti spendere il loro tempo alle porte dei ricchi (ἐπὶ ταῖς τῶν πλουσίων θύραις διατρίβοντας). Gli uomini facoltosi pensano, inoltre, di essere automaticamente degni di comandare, perché ritengono di possedere quello che li rende adatti al governo. In sintesi, il carattere di un uomo ricco è quello di uno sciocco fortunato (ἀνοήτου εὐδαίμονος ἤθος πλούτου ἐστίν).

Simonide di Ceo, poeta e saggio, è un personaggio della letteratura greca arcaica ben noto, versato in ogni forma poetica del tempo, dai *peana* agli encomi, dalle elegie agli epitaffi funebri. La sua nascita viene fissata convenzionalmente nel 556 e si dice che abbia vissuto novant'anni. Zio di Bacchilide, era uno 'scrittore professionista', cioè, alla stregua di un oratore, vendeva le sue prestazioni in tutto il mondo greco, che il committente fosse un tiranno, un atleta o una città che chiedeva di essere magnificata per qualche impresa. Questo aspetto va sottolineato, perché, alla fin fine, l'attività di Simonide ha un risvolto imprenditoriale che può avere una pertinenza con la risposta che egli dà alla moglie di Ierone.

Nel 479 il poeta era alla corte di Siracusa e qui restò fino alla morte: si dice, infine, che fosse sepolto a Acragas, l'antica Agrigento¹. Della sua poesia resta sfortunatamente pochissimo; nonostante ciò, sappiamo che ebbe una fama solidissima per tutta l'antichità. Aristotele stesso ama citarlo ripetutamente nelle sue opere: nella *Retorica*, spesso ne riprende un solo verso, tratto da epigrammi sepolcrali o altri componimenti, come nei capitoli 6 (1363a, 16-17) o 9 (1367b, 19) del primo libro; o ancora, nel terzo, al capitolo 2 (1405b, 22-26), lo Stagirita sottolinea proprio la propensione 'imprenditoriale' del poeta:

“E Simonide, quando il vincitore di una corsa di mule gli offrì una somma modesta, non volle scrivere un epinicio, mal tollerando di comporre per “mezzi asini”, ma quando gli offrì una somma sufficiente scrisse l'epinicio: ‘Salve, figlie delle cavalle dei piedi di tempesta!’, sebbene fossero anche figlie degli asini”.

Per “una lunga tradizione, da Senofane a Eliano, la cupidità di Simonide è un luogo comune”², con lui, che compone carmi in cambio di denaro, la musa diviene “avida e mercenaria”. Ma Simonide non è solo poeta d'occasione, anzi “tutta l'informazione disponibile lo rappresenta costantemente impegnato nella discussione dei valori etico-sociali dell'uomo e della natura degli dei”³; infatti, incontri con personaggi di rilievo sono frequenti nella sua biografia, tanto che Senofonte lo rende protagonista di un dialogo fittizio sulla natura e sulla sorte della tirannide proprio con Ierone, il despota che lo ospitò⁴ e la cui moglie è protagonista di questo passo.

La biografia di Ierone ci è, parimenti, molto nota: fratello di Gelone, resse Gela dal 485 al 478 per divenire tiranno di Siracusa dal 478 al 466. Mecenate di poeti, alla sua corte frequentavano i festival poetici nomi come Bacchilide, Pindaro, Eschilo, Senofane e appunto Simonide.

Di particolare interesse, a legare queste due figure, il dialogo di Senofonte intitolato *Ἰέρων*⁵, che vede fronteggiarsi sul tema della tirannide il poeta e l'autocrate di Siracusa. L'opera, per la quale non possediamo una datazione precisa⁶, è stata scritta in un periodo che va dal 383 al 358. Al

¹ In BOEDEKER – SIDER 2001, p. 56 “Clearly Simonides was famous in his time, at least with the rich and princely”.

² DETIENNE 1977, p. 79.

³ GENTILI 2006, p. 182.

⁴ HUXLEY 1978, p. 235.

⁵ Senofonte, *Ierone o della tirannide*, a cura di Federico Zuolo, Carocci, Roma 2012.

⁶ CASEVITZ 2014, p. 269.

contrario di tanti altri dialoghi, l'originalità di Senofonte sta nel mettere a confronto un tiranno con un poeta, per quanto sapiente, e non con un filosofo⁷.

La tipologia di dialogo appare, infatti, differente per i temi trattati, segnati da un'accondiscendenza del poeta legata non a subalternità, quanto a una maggiore esperienza e a una benevolenza dovuta a una consuetudine personale⁸. Nel corso di questo dialogo si toccano molti temi, e, fra questi, il rapporto fra i sapienti e il tiranno (*Iέρων*, 5): il despota conosce i valenti, i sapienti, i giusti (τοὺς ἀλκίμους τε καὶ σοφοὺς καὶ δίκαιους), ma invece di ammirarli, li teme. Egli soffre particolarmente i saggi perché potrebbero ordire delle macchinazioni (μὴ τι μηχανήσωνται); avendo paura di questo genere di persone, il tiranno finisce per attorniarli di iniqui, dissoluti e servili. Per quanto riguarda la ricchezza, Simonide suggerisce, verso la fine del dialogo, di usarla con prodigalità (11): "Orsù, Ierone, rendi ricchi i tuoi amici, arricchirai te stesso (ὦ Ἰέρων, πλοῦτιζε μὲν τοὺς φίλους: σαυτὸν γὰρ πλουτιεῖς).

Venendo all'*exemplum* citato da Aristotele, è difficile non cogliervi una sfumatura di ironia. Il sapiente Simonide⁹ risponde a un quesito della moglie di Ierone se sia meglio essere ricchi o sapienti: anche in questo caso sembra più la teatralizzazione di un detto celebre del poeta, piuttosto di un reale episodio storico¹⁰. La risposta che sia preferibile la ricchezza alla sapienza è sicuramente atipica, perché controintuitiva rispetto agli standard della cultura greca; l'accenno agli intellettuali alle porte dei ricchi assume un risvolto autoironico, che possiamo solo figurarci. Infatti, l'ironia, soprattutto se sottile, è qualcosa che si deteriora con gli anni, e subito si perde in testi che hanno millenni di storia. Sappiamo che Simonide era ben attento alla committenza (e i ricchi sono i migliori committenti), ma l'immagine evocata, ἐπὶ ταῖς τῶν πλουσίων θύραις διατρίβοντας, rimanda ad uno stato di clientela *ante litteram* poco dignitosa per un sapiente. Il richiamo alla porta sposta, infatti, l'immaginazione al παρακλαυσίθυρον, al pianto dell'innamorato fuori dall'uscio dell'amata¹¹, un genere poetico che ebbe una grande fortuna nel mondo greco e latino.

Questo stesso episodio è già presente in Platone (*Repubblica*, 489 b-c), il quale afferma come non sia nell'ordine delle cose che un capitano supplichi i suoi marinai per comandare o che i sapienti vadano a bussare alla porta dei ricchi (οὐδὲ τοὺς σοφοὺς ἐπὶ τὰς τῶν πλουσίων θύρας ἰέναι). "Chi ha fatto questa battuta, l'ha fatta a sproposito": Platone non cita chi sia l'autore del detto, ma ne rimarca la notorietà, anche senza un'attribuzione diretta a Simonide.

Diogene Laerzio, nelle *Vite dei Filosofi*, assegna una frase molto simile a Aristippo di Cirene (II, 8, 69), il quale, interrogato da Dionisio sul perché i filosofi si rechino alle porte dei ricchi (οἱ μὲν φιλόσοφοι ἐπὶ τὰς τῶν πλουσίων θύρας ἔρχονται) e non viceversa, rispose "Perché gli uni sanno ciò di cui hanno bisogno, gli altri, invece, non lo sanno" (ὅτι οἱ μὲν ἴσασιν ὧν δέονται, οἱ δ' οὐκ ἴσασιν).

⁷ Questo dialogo ha stimolato diversi pensatori, vedi [STRAUSS 2013](#).

⁸ [HINDLEY 2010](#), p. 96.

⁹ Che è così definito anche nello *Ierone* (1) "σοῦ (Simonide) οὕτως ὄντος σοφοῦ ἀνδρός".

¹⁰ [BELL 1978](#), p. 46.

¹¹ [GREENE 2012](#) e [CANTER 1920](#).

A parte il cambio di soggetto che formula il celebre detto, è significativa anche la similarità lessicale della frase, mentre differente sarebbe la spiegazione che ne consegue: più ironica e meno scontata quella di Simonide, più tradizionale, nel *mainstream* greco, quella di Aristippo.

Questo dilemma, se sia meglio essere ricchi o sapienti, e l'immagine che evoca, ha avuto una significativa fortuna, a partire dal ruolo del mecenatismo romano, fino alle committenze successive, con approcci diversi a seconda del tempo in cui la questione si poneva. Gli esempi sarebbero innumerevoli, si pensi alle lettere dedicatorie di innumerevoli opere letterarie, poetiche o filosofiche dell'età moderna. Emanuele Tesauro, patrizio torinese, nel 1670, anno in cui Baruch Spinoza dà alle stampe anonimamente il *Tractatus theologico-politicus*, pubblica *La filosofia morale derivata dall'alto fonte del grande Aristotele stagirita* e rilegge questo passo con grande semplicità: "Meglio è l'esser ricco che correre dietro a' ricchi"¹².

¹² TESAURO 1670, p. 520.

28

(II – 1393a, 30 - 1393b, 2)

Se il Gran Re conquista l’Egitto

“ἔστιν δὲ τὸ μὲν πράγματα λέγειν τοιόνδε τι, ὥσπερ εἴ τις λέγοι ὅτι δεῖ πρὸς βασιλέα παρασκευάζεσθαι καὶ μὴ ἔαν Αἴγυπτον χειρώσασθαι: καὶ γὰρ πρότερον Δαρεῖος οὐ πρότερον διέβη πρὶν Αἴγυπτον ἔλαβεν, λαβὼν δὲ διέβη, καὶ πάλιν Ξέρξης οὐ πρότερον ἐπεχείρησεν πρὶν ἔλαβεν, λαβὼν δὲ διέβη, ὥστε καὶ οὗτος ἔαν λάβῃ, διαβήσεται, διὸ οὐκ ἐπιτρεπτόν.”

Parlare dei fatti è qualcosa di questo tipo, come se uno dicesse che occorre prepararsi contro il Gran Re e senza permettergli di conquistare l’Egitto: infatti, in precedenza, anche Dario non passò in Grecia prima di aver preso l’Egitto, ma vi si recò dopo essersene impadronito e, a sua volta, Serse non attaccò prima di essersi impadronito dell’Egitto, ma dopo averlo sottomesso andò in Grecia, di conseguenza anche questo re, se s’impadronisce dell’Egitto, la attraverserà, perciò non lo si deve permettere.

Varianti testuali: 31 πράγματα λέγειν Spengel : παραδείγματα λέγειν A : παράδειγμα β 33 γὰρ πρότερον A : γὰρ β cf. Vahlen¹ 12 1393b 1 ἔλαβεν A : λαβεῖν β cf. Eucken 5 καὶ - 2 διέβη AΔVet : om. F 2 πρὶν A : πρὶν ἢ ε οὗτος A anon : νῦν β

Loci paralleli: HDt. III, 14

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 197 – GRIMALDI 1988, 252 – ARNHART 1981, 143 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 405 – DORATI 1996, 227 – RAPP 2002, 732 – ZANATTA 2004, 277 – KENNEDY 2007, 162 – GASTALDI 2014, 500

Testi guida: MILDENBERG 1999 – PARKER 1941

Il capitolo 20 del secondo libro della *Retorica* descrive le argomentazioni comuni a ogni genere di discorso: queste sono l’esempio e l’entimema, i due capisaldi dell’armamentario dell’oratore, secondo Aristotele. In questo passaggio il filosofo esplica una teoria fondamentale per la comprensione di questa tesi, cioè quella delle due modalità di ragionamento volte a consentire a chi parla di poter essere persuasivo e a portare chi ascolta a delle conclusioni di un certo tipo.

L’esempio è simile all’induzione (ὁμοιον γὰρ ἐπαγωγῆ τὸ παράδειγμα), e l’induzione è un principio (ἢ δ’ἐπαγωγὴ ἀρχή). Ricordiamo che l’induzione è

“a cognitive process that moves from particulars to their generalizations, that is the basis of knowledge of the indemonstrable first principles of sciences”¹,

il cardine su cui si basa la teoria conoscitiva dell’inferenza logica. Con l’esempio si può quindi arrivare immediatamente al nucleo dei principi primi di una scienza, perché esso, se ben formulato, contiene in sé tutta la teoria che si vuole dimostrare, senza il bisogno di esplicitarla.

Esistono, per lo Stagirita, due tipologie di esempio²:

- 1) la prima consiste nel parlare di fatti avvenuti in precedenza (λέγειν πράγματα προγενομένα);
- 2) la seconda nell’inventare fatti alla bisogna (τὸ αὐτὸν ποιεῖν). Questa opzione si divide a sua volta:
 - a) negli apologhi (παραβολή)³;
 - b) nelle favole, come quelle di Esopo o quelle libiche (λόγοι οἷον οἱ Αἰσώπειοι καὶ Λιβυκοί).

Il primo caso, quello dell’esempio storico, si sostanzia nel dire, ad esempio (appunto), che è necessario fare dei preparativi contro il Gran Re per non permettergli di sottomettere l’Egitto, perché:

- 1) Dario non attaccò la Grecia prima di aver preso l’Egitto; ma non appena lo fece, poi si rivolse verso l’Ellade;
- 2) anche Serse non attaccò i Greci finché non ebbe sottomesso l’Egitto;

Così, se l’attuale re conquistasse l’Egitto – afferma Aristotele -, prima o poi attaccherebbe la Grecia, e pertanto ciò non dovrebbe essere permesso.

Due episodi storici divengono, quindi, i presupposti di un ragionamento che è induttivo, e portano, grazie all’esperienza, alla conclusione che ogni qual volta i Persiani si interessino militarmente all’Egitto, dopo poco arriverà un attacco alla Grecia. Non occorrono ulteriori ragionamenti, quindi, ma basta la ricorsività degli episodi, storici perché realmente avvenuti, a indurre in chi ascolta la conclusione, senza esplicitarla. Anche perché siamo nel campo della probabilità e non della necessità, per cui ogni altro ragionamento deduttivo non avrebbe alcun senso: non c’è nessuna correlazione, infatti, fra l’Egitto e la Grecia, se non che è già accaduto qualcosa che li ha messi in relazione e che *potrebbe* ripetersi.

Per definire, infine, la παραβολή, Aristotele si rifà ai detti socratici, i quali contengono un elemento di comparazione che porta la nostra mente a intuire una regola che poi si può applicare a contesti diversificati. Come esempio egli cita questo caso: i governanti non devono essere designati per mezzo del sorteggio, poiché ciò equivarrebbe a scegliere atleti senza tenere conto se siano uomini capaci di gareggiare, o indicare, fra i marinai, il pilota estraendolo a sorte”. Non prevarrebbe il merito ma il caso, e ciò non avrebbe alcun senso né utilità: capiamo questo

¹ *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/#IndDed>).

² Per una bibliografia su questo passaggio [PIAZZA 2011](#), p. 311.

³ Per questo vocabolo forse il termine più corretto in italiano è *giustapposizione*.

concetto per la giustapposizione dei casi di governanti, atleti e comandanti di nave, i quali in realtà rappresentano fattispecie molto diverse.

Passando all'esempio storico che lo Stagirita sceglie per illustrare il significato induttivo dell'uso argomentativo, questo riguarda le spedizioni in Egitto dei re persiani, che non sono mai un buon campanello d'allarme per i Greci. Il passo non aggiunge nulla alla nostra conoscenza storica, ma offre importanti spunti di riflessione sull'uso dell'esemplificazione.

La prima spedizione citata è quella che vede la presenza di Dario nel 525; ce ne parla Erodoto (III, 1). Dario diventerà re, in realtà, solo nel 521, e al tempo dell'invasione dell'Egitto era solo membro della guardia del corpo di Cambise⁴ (III, 139 - ἰδὼν δὲ αὐτὸν Δαρεῖος, δορυφόρος τε ἐὼν Καμβύσεω).

Questa invasione venne effettuata, in realtà, da Cambise, figlio di Ciro, afferma Erodoto (ἐπὶ τοῦτον δὴ τὸν Ἄμασιν Καμβύσης ὁ Κύρου ἐστρατεύετο): nel seguito del Gran Re vi erano anche molti greci della Ionia, alcuni andati per combattere, altri per commerciare, "come è normale"⁵. Dario non ebbe direttamente un ruolo da protagonista in questa azione, cosa che invece si verificò nel conflitto greco, dal momento che egli divenne re (e quindi anche faraone) successivamente. In seguito alla presa dell'Egitto, si verificò la prima guerra persiana; ciò accadde dopo un considerevole lasso di tempo, ma l'esempio qui usato da Aristotele non è teso a sottolineare una conseguenza stringente, ma una premessa. Sempre che lo Stagirita non si riferisca a un'altra campagna egiziana, e non a quella di Cambise, come ritengono tutti i commentatori: il che potrebbe abbassare la datazione dell'episodio in questione⁶.

Nel secondo caso si parla di Serse I, il figlio di Dario, il quale arriva sul trono nel 486; prima placa una rivolta in Egitto e, solo successivamente, attraversa l'Egeo e si impegna nella seconda guerra del 480.

È sempre lo storico di Alicarnasso a raccontare la vicenda (VII,7)

“Una volta persuaso a muovere contro la Grecia, Serse, nell'anno seguente alla morte di Dario, marciò innanzi tutto contro i ribelli. Dopo averli sottomessi e aver imposto all'intero Egitto una schiavitù molto più dura che ai tempi di Dario (Αἴγυπτον πᾶσαν πολλὸν δουλοτέρην ποιήσας ἢ ἐπὶ Δαρείου ἦν), lo affidò a suo fratello Achemene”.

Serse restò poi sul trono fino al 465, anno della sua morte.

È presumibile che Aristotele, richiamando questo esempio, o abbia voluto semplicemente fare un ragionamento generale, o, per renderlo più incisivo, lo abbia legato a una paura del momento. Esiste un dubbio legittimo, infatti, sul fatto che il filosofo utilizzi questi due esempi

⁴ Il quale è stato re di Persia dal 529 al 522 e primo faraone della XVII dinastia.

⁵ Non erano quindi ancora allarmati dalla correlazione sottolineata da Aristotele.

⁶ A tale proposito vedi PARKER 1941.

per indicare ai contemporanei un rischio reale a loro vicino: alcuni pensano, infatti, che ci si trovi di fronte a due casi esemplari tesi a dimostrare una tesi fittizia, un *exemplum fictum*⁷.

Nel caso l'esempio sia stimolato da contingenze legate all'attualità, il fatto si riferirebbe al re Artaserse III Oco⁸, il quale tentò in due occasioni l'invasione dell'Egitto, fallendo dapprima nel 351 e poi riuscendo nel 343, anno in cui finalmente divenne il primo faraone della XXXI dinastia.

Resta il fatto che l'esempio, come è scontato se si parla dello Stagirita, sia perfettamente calzante, perché nessun ragionamento, se non l'esperienza storica, metterebbe in correlazione la presa dell'Egitto con la guerra alla Grecia, visto anche una totale assenza di contiguità territoriale fra i due paesi. Altro sarebbe dire che chi conquista la Fenicia è a un passo dal muovere guerra all'Egitto; oppure, trasladando il caso su esperienze più recenti, è comprensibile che chi invada il Belgio, poi si prepari a invadere l'Inghilterra. Mentre non è così scontato che un generale che prenda la Polonia, poi pensi a Londra: ma è proprio l'esperienza storica a indurre che ciò potrebbe accadere, perché è già accaduto⁹. Non siamo di fronte a un rapporto di causa/effetto necessario, che sarebbe dimostrabile altrimenti (e in via deduttiva), ma a qualcosa che inferisce nel discorso un dato di fatto che porta a una conclusione¹⁰.

Anche se appare chiaro che l'esempio qui usato da Aristotele non abbia nessuna intenzione strategica e prescrittiva, ma semplicemente argomentativa, nella storiografia riguardante Alessandro Magno¹¹ alcuni hanno voluto vedere una correlazione fra certe azioni militari del Macedone e questo passo. Non sono mancati autori, infatti, che hanno notato, anche recentemente¹², nella campagna egiziana del giovane sovrano un'ispirazione aristotelica 'all'inverso', come se fosse necessario prima conquistare l'Egitto, per poi prendere la Persia.

Del resto, la modalità di ragionamento evidenziata dallo Stagirita, che segnala una sorta di causalità storica in alcuni comportamenti militari ricorrenti, ha influenzato gli schemi interpretativi di molti storici, come è stato evidenziato anche per l'età romana¹³.

È interessante, infine, notare che 'l'esempio degli esempi' che Aristotele usa, a parte la chiara impronta erodotea, riguardi il rapporto fra la Grecia e la paura della Persia, un tema portante dell'identità storica greca; un aspetto centrale dell'incontro fra Oriente e Occidente che neppure lo scioglimento del nodo di Gordio avrebbe risolto definitivamente.

⁷ GASTALDI, p. 500.

⁸ Sulla figura di questo re e sulla sua reale pericolosità vedi MILDENBERG 1999.

⁹ Vedi MARTELLI 2005.

¹⁰ NATALI 1989, pp. 144-145.

¹¹ BLOEDOW 2004, p. 83.

¹² GARVIN 2015, p. 13.

¹³ THORNTON 2013, p. 839.

29

(II – 1393b, 8-23)

Falaride stratega plenipotenziario

“λόγος δέ, οἷος ὁ Στησιχόρου περὶ Φαλάριδος καὶ ὁ Αἰσώπου ὑπὲρ τοῦ δημαγωγοῦ. Στησίχορος μὲν γὰρ ἐλομένων στρατηγὸν αὐτοκράτορα τῶν Ἰμεραίων Φάλαριν καὶ μελλόντων φυλακὴν διδόναι τοῦ σώματος, τᾶλλα διαλεχθεὶς εἶπεν αὐτοῖς λόγον ὡς ἵππος κατεῖχε λειμῶνα μόνος, ἐλθόντος δ’ ἐλάφου καὶ διαφθείροντος τὴν νομὴν βουλόμενος τιμωρήσασθαι τὸν ἔλαφον ἢ ῥῶτα τινὰ ἄνθρωπον εἰ δύναιτ’ ἂν μετ’ αὐτοῦ τιμωρήσασθαι τὸν ἔλαφον, ὁ δ’ ἔφησεν, ἐὰν λάβῃ χαλινὸν καὶ αὐτὸς ἀναβῆῖ ἐπ’ αὐτὸν ἔχων ἀκόντια: συνομολογήσας δὲ καὶ ἀναβάντος ἀντὶ τοῦ τιμωρήσασθαι αὐτὸς ἐδούλευσε τῷ ἀνθρώπῳ. “οὕτω δὲ καὶ ὑμεῖς”, ἔφη, “ὄρατε μὴ βουλόμενοι τοὺς πολεμίους τιμωρήσασθαι τὸ αὐτὸ πάθητε τῷ ἵππῳ: τὸν μὲν γὰρ χαλινὸν ἔχετε ἤδη, ἐλόμενοι στρατηγὸν αὐτοκράτορα: ἐὰν δὲ φυλακὴν δῶτε καὶ ἀναβῆναι ἐάσητε, δουλεύετε ἤδη Φαλάριδι”.

La favola invece è come quella di Stesicoro a proposito di Falaride e come quella di Esopo riguardo al demagogo. Dal momento che gli Imeri avevano scelto Falaride come stratega plenipotenziario, e che si era in procinto di conferirgli la guardia del corpo, Stesicoro, dopo aver discusso le altre questioni, raccontò loro una favola: un cavallo occupava un prato da solo, dopo di che era giunto un cervo e gli aveva rovinato il pascolo; volendosene vendicare, chiese a un uomo se potesse unirsi a lui per punire il cervo, quello assentì, a patto che avesse accettato un freno e si lasciasse montare con dei giavellotti; giunti all'accordo e consentendogli la monta, anziché vendicarsi si rese schiavo dell'uomo. "E così sarà anche per voi", disse, "guardate che volendovi vendicare dei nemici non subiate anche voi la stessa sorte del

Varianti testuali: 8 δὲ A (anon) : om. β 9 περὶ φαλάριδος A : πρὸς φάλαριν β δημαγωγοῦ A : δημηγόρον β 10 ss. ipsum philosophum has fabellas tam fuse narravisse negat Marx 273 s.; possis conferre narrationem pol. III 13. 1284^a 28-33, multo tamen breviorē 14 διαφθείροντος A : -αντος β 15 τὸν β : τινὰ A : et hoc et illud melius abesse censet Spengel ἂν A : om. β αὐτοῦ βA^{rec} : αὐτὸν A τιμωρήσασθαι A : κολάσαι β 16 δ’ ἔφησεν A : δε φησὶν β λάβῃ(ι) Ae : -ης F 17 συνομολογήσαντος ω anon : συνωμολόγησε vel συνωμολογήσαντο Spengel : συνομολογήσας Richards 18 τῷ A : ἤδη τῷ β 19 δὲ ω : δὴ A^{rec} ὑμεῖς A : ἡμεῖς β ἔφη ὄρατε A : ὄρατε φησὶ β 19-20 βουλ- τοὺς πολ- A : τοὺς πολ- βουλ- β 20 τὸ αὐτὸ A : ταῦτά β τὸν β : τὸ A 21 ἔχετε ἤδη A : ἤδη ἔχετε β 22 δὲ Ae : δὲ καὶ F

Loci paralleli: PIND. P., I, 185-187 – ARISTOT. NIC. ETH., 1148B – ARISTOT. NIC. ETH., 1149A – ATH., IX, 54 – PLB., XII, 25 – DIOD., XIII, 90 – HDT., IV, 18, 106-107

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 199 – GRIMALDI 1988, 254 – ARNHART 1981, 143 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 406 – DORATI 1996, 229 – RAPP 2002, 733-734 – ZANATTA 2004, 278 – KENNEDY 2007, 162 – GASTALDI 2014, 500-501

Testi guida: ADORNATO 2012 – LEWIS 2006 – LURAGHI 1994 – MURRAY 1992 – SCETTINO 1998

cavallo; di fatto avete già il freno, avendo scelto uno stratega con pieni poteri; se pure concederete la guardia e gli permetterete di salirvi, sarete presto schiavi di Falaride”.

Oltre ai fatti storici, fra gli altri tipi di esemplificazione, Aristotele prende in considerazione le favole, le quali sono più adatte ai discorsi deliberativi e hanno il vantaggio che si possono inventare, dal momento che è difficile individuare situazioni simili realmente accadute. Come le parabole, queste possono essere ideate e costruite creando una nuova argomentazione: i fatti realmente avvenuti restano comunque i più efficaci, perché “per lo più il futuro è simile al passato”.

La favola (λόγος) qui narrata è attribuita a Stesicoro e riguarda un episodio della vita di Falaride che ci sarebbe altrimenti ignoto, visto che il poeta mette in correlazione il tiranno di Agrigento con i cittadini di Imera. Questa città non sarebbe stata presa, quindi, a seguito di un’azione militare, ma si sarebbe concessa¹, visto che avrebbe chiamato spontaneamente al proprio governo il tiranno di Akragas, dapprima come stratego, per poi conferirgli la guardia del corpo (che è l’anticamera della tirannide). Il poeta si pone contro questa apertura di credito verso l’agrigentino e cerca di convincere, con l’apologo inventato, i suoi concittadini a non cedere alle lusinghe di un autocrate.

Stesicoro è uno scrittore molto noto della classicità e, per quello che qui interessa, dobbiamo rimarcare che questo poeta lirico nacque a Matauro, nei pressi dell’attuale Gioia Tauro; egli avrebbe poi vissuto prevalentemente a Imera, sulla costa settentrionale della Sicilia². Aldilà della sua produzione letteraria, che gli dette grande fama già durante la vita, è interessante come intervenga in un’assemblea, in veste di oratore, raccontando il *logos* in questione. Di Stesicoro, che in realtà si sarebbe chiamato probabilmente Tisia, sappiamo che Aristotele lo cita nella *Retorica* impegnato in due diversi discorsi pubblici (1395a, oltre in questo passo).

Il poeta cerca qui di convincere i suoi concittadini a temere l’arrivo e il consolidarsi del potere di Falaride. Di questo tiranno, che sarebbe partito da Akragas per allargare la sua influenza a un’area importante della Sicilia, non conosciamo precisamente il periodo in cui sia vissuto; non solo per dar credito a questo passo, ma grazie anche ad altri elementi di valutazione, si fa comunque risalire il suo governo di sedici anni alla seconda metà del VI secolo, fra il 571 e il 555.

Falaride è passato alla storia, quella antica principalmente, come uno dei tiranni più efferati mai esistiti, non solo nella Magna Grecia: a lui viene attribuito l’utilizzo di un toro di bronzo, divenuto un mitico strumento di tortura, dell’esistenza del quale restano le tracce in diversi autori. Il toro di metallo, all’interno del quale erano fatti entrare gli avversari per rinchiuderveli, veniva arroventato con il fuoco: il tiranno godeva delle urla dei morienti, che assomigliavano ai versi di

¹ SEMINARA 2016, p. 110.

² Alcuni autori, come Pausania, lo dicono direttamente di Imera.

una bestia³. Oltre a questo modo di divertirsi, abbiamo testimonianza di suoi altri comportamenti terribili, fatti di soprusi e disumanità.

Pindaro, al termine della prima *Pitica* (vv. 185-187), tratteggia così il tiranno:

“ma un’ostile nomea dovunque
ha in suo potere Falaride, mente spietata, (νηλέα νόον ἐχθρὰ Φάλαριν)
che ardeva le vittime nel toro di bronzo”.

Il toro è citato da Aristotele anche nel frammento 611 (69) del *Rose*⁴ e nell’*Etica Nicomachea*: il tiranno è qui dipinto come modello di bestiale incontinenza, noto per un triste primato nella storia: è infatti il primo, o uno dei primi, autocrati accusati di mangiare i bambini.

Nell’*Etica Nicomachea* (1148b, 21-24 e 1149a, 13-15), Aristotele lo elenca fra quanti mangiano carne umana:

“altri carne umana, mentre altri si scambiano a vicenda i bambini per il festino, oppure ciò che si narra di Falaride...”.

e ancora più avanti,

“talvolta è possibile avere soltanto alcune di queste disposizioni, senza esserne dominati; intendo dire, per esempio, se Falaride si fosse frenato nel suo desiderio di divorare un bambino (ἐπιθυμῶν παιδίου φαγεῖν) o nel volgersi a un perverso piacere amoroso”.

Anche Ateneo, nei *Deipnosofisti* (IX, 54), racconta che si diceva che Falaride amasse mangiare i bambini succhiandoli, come si assume il latte da una madre (Φάλαριν τὸν τύραννον ἐλάσαι ὡς γαλαθηνὰ θοινᾶσθαι βρέφη, θῆσθαι δ’ ἐστὶ τὸ θηλάζειν τὸ γάλα).

Nella *Politica*, sempre Aristotele (V, 1310b, 28)⁵ cita Falaride, insieme ai tiranni ionici, perché egli è giunto alla tirannide dopo aver ricoperto un’altra carica autorevole (οἱ δὲ περὶ τὴν Ἴωνίαν καὶ Φάλαρις ἐκ τῶν τιμῶν), mentre altri ci arrivano dopo essere stati demagoghi, o a seguito di una monarchia.

Polieno, nel V libro degli *Stratagemmi* (1), racconta di come Falaride si sia imposto grazie a un importante programma di opere pubbliche, in una colonia come quella di Akragas nata da pochi anni: questo gli sarebbe valso il rispetto e il timore dei suoi concittadini, come anticamera della tirannide. Le successive vittorie sui Sicani avrebbero poi portato a compimento la sua azione espansiva⁶.

³ MORGAN 2015, p. 119. LEWIS 2006, p. 156-158.

⁴ ROSE 1886, p. 384.

⁵ Aristotele, *Politica*, V-VI, p. 440-441.

⁶ SCETTINO 1998, p. 238.

Polibio (XII, 25), confutando l'opera di Timeo, racconta la storia del toro di bronzo (ὅτι περὶ τοῦ ταύρου τοῦ χαλκοῦ τοῦ παρὰ Φαλάριδος κατασκευασθέντος ἐν Ἀκράγαντι), narrando come, dopo la conquista cartaginese della Sicilia, il toro fosse stato trasportato a Cartagine. Questa tesi, che Timeo, nei suoi scritti, tende a non considerare vera (μήτ' εἶναι τὸν ἐν Καρχηδόνι ταῦρον ἐξ Ἀκράγαντος) è avvalorata dallo storico di Megalopoli.

Lo stesso richiamo a Timeo si trova in Diodoro Siculo (XIII, 90): egli narra che quando Scipione saccheggiò Cartagine, nella seconda guerra punica, riportò a Agrigento il toro, il quale lì si sarebbe trovato ancora nel momento in cui la *Biblioteca storica* diodorea veniva scritta (παρὰ τοῖς Καρχηδονίοις ἀποκατέστησε τὸν ταῦρον, ὃς καὶ τῶνδε τῶν ἱστοριῶν γραφομένων ἦν ἐν Ἀκράγαντι).

Della vita di quest'uomo, efferato tiranno, sono state tentate diverse ricostruzioni storiche, ma, come sottolineò per primo Moses I. Finley⁷, è estremamente difficile penetrare "il mito di Falaride"; questo proprio per la difficoltà di distinguere nei racconti quanto ci sia di storico, quanto di mitico e quanto sia mutuato da vite di altri tiranni. Questi piani sono così intricati che Oswyn Murray, cercando di ricostruire questa "figura semi-mitica"⁸, ipotizza cinque possibili biografie dello stesso uomo, legate a differenti notizie trasmesse a noi dalla storiografia.

È certo che la figura del tiranno agrigentino, grazie alla sua nomea, ha avuto un influsso importante nella cultura successiva, in particolare per la storia del toro, che fu al centro di dibattiti fin dai tempi di Polibio e che fu ripreso, come simbolo, anche da un filosofo 'esistenzialista' come Søren Kierkegaard⁹.

Esistono quindi due elementi fondamentali nella favola che Stesicoro avrebbe inventato per mettere in guardia gli Imeresi dal pericolo rappresentato da Falaride, che ricorrono nella letteratura su questo tiranno:

1. la gradualità con cui questi si affermava come tiranno, non solo ad Akragas: già στρατηγὸν αὐτοκράτορα, si sarebbe presto imposto, dopo aver ricevuto una guardia del corpo¹⁰ (φυλακὴν διδόναι τοῦ σώματος);
2. le nefandezze che seguivano al suo potere, tanto che gli Imeresi sarebbero stati presto schiavi (δουλεύσετε ἤδη Φαλάριδι).

C'è anche chi sostiene che questo λόγος abbia una paternità specifica, cioè che sia ascrivibile a Filisto di Siracusa, storico greco autore dei *Σικελικά* in 7 libri; Elio Teone¹¹, nei suoi

⁷ FINLEY-SMITH 1979, p. 48.

⁸ MURRAY 1992, p. 47. Vedi anche FREEMAN 1892, pp. 466-467; LURAGHI 1994; ADORNATO 2012, il quale ritiene improbabile che l'episodio aristotelico sia accaduto a Imera, p. 500-501.

⁹ KIERKEGAARD 2013, p. 111: "Che cos'è un poeta? Un uomo infelice che nasconde gravi pene nel suo cuore, ma le cui labbra sono conformate in tal modo che il sospiro e il grido all'uscirne le rende squillanti come una bella musica. La sorte è simile a quella di quegli sciagurati che nel toro di Falaride furono tormentati a fuoco lento, e le cui grida non potevano giungere all'orecchio del tiranno per turbarlo, giacché per lui avevano il suono di una dolce musica".

¹⁰ Cfr. infra scheda 3.

¹¹ VAN DIJK 1997, p. 276.

Προγυμνάσματα (2), attribuisce la favola del cavallo e del cervo “παρά Φιλίστω”. Non sarebbe quindi il poeta lirico, ma lo storico siciliano attivo alla corte siracusana di Dionisio, ad aver fatto giungere ad Aristotele questo racconto¹², attraverso la conoscenza diretta di un’opera storica di ambiente siciliano.

Ultima notazione merita la fama di mangiare i bambini: l’antropofagia era un comportamento noto ai greci, dal tratto mitologico, ma raccontato anche da Erodoto (IV, 18, 106-107), che la attribuisce a popoli dell’Asia interna.

Il caso di Falaride fu usato a lungo, anche da autori come Taziano, un greco convertito al cristianesimo, nato nel II secolo dopo Cristo, che nel suo *Discorso ai Greci*, opera scritta per dimostrare l’immoralità e l’incoerenza della cultura greca, scrive (34)¹³, non senza ironia:

“Davvero persona degna anche il tiranno Falaride che, pur avendo mangiato bambini lattanti, per opera di Polistrato di Ambracia, è conosciuto, fino a oggi, come un uomo d’ammirare! Gli abitanti di Agrigento avevano paura di vedere il volto di costui, proprio a causa della sua antropofagia, mentre a coloro che si vantano della propria cultura sta a cuore contemplarlo in un ritratto”.

Un costume, quello della presunta antropofagia di Falaride, che comunque apparterebbe alla crudeltà pura, visto che non vi si riscontra nulla di rituale: è un’accusa, quella di mangiare i bambini, che, volta per volta, verrà attribuita dapprima ai primi cristiani, poi agli ebrei come base dell’accusa di *blood libel* (l’accusa di sangue), fino ad arrivare, nei tempi recenti, all’essere rivolta ai comunisti (o agli zingari). Uno stereotipo molto duro a morire, visto che viene utilizzato ancora oggi in alcuni contesti per infangare gli avversari, come sottolinea un interessante libro di Sergio Pivato sul tema¹⁴.

¹² POWNALL 2017.

¹³ BURINI 2000, p. 232.

¹⁴ PIVATO 2015.

30

(II – 1393b, 23 - 1394a, 1)

Esopo ai Samii: il cambiamento può essere dannoso

“Αἴσωπος δὲ ἐν Σάμῳ δημηγορῶν κρινομένου δημαγωγῶ περιθανάτου ἔφη ἀλώπεκα διαβαίνουσιν ποταμὸν ἀπωσθῆναι εἰς φάραγγα, οὐ δυναμένην δὲ ἐκβῆναι πολὺν χρόνον κακοπαθεῖν καὶ κυνορυστάς πολλοὺς ἔχεσθαι αὐτῆς, ἔχινον δὲ πλανώμενον, ὡς εἶδεν αὐτήν, κατοικτεῖραντα ἐρωτᾶν εἰ ἀφέλοι αὐτῆς τοὺς κυνορυστάς, τὴν δὲ οὐκ ἔαν: ἐρομένου δὲ διὰ τί, “ὅτι οὗτοι μὲν” φάναι “ἤδη μου πλήρεις εἰσὶ καὶ ὀλίγον ἔλκουσιν αἷμα, ἐὰν δὲ τούτους ἀφέλητε, ἕτεροι ἐλθόντες πεινῶντες ἐκπιῶνταί μου τὸ λοιπὸν αἷμα”. “ἀτὰρ καὶ ὑμᾶς, ἄνδρες Σάμιοι, οὗτος μὲν οὐδὲν ἔτι βλάψει (πλούσιος γάρ ἐστιν), ἐὰν δὲ τοῦτον ἀποκτείνητε, ἕτεροι ἤξουσι πένητες, οἱ ὑμᾶς ἀναλώσουσι τὰ λοιπὰ κλέπτοντες”.

Esopo, invece, parlando in un'assemblea a Samo in occasione della condanna alla pena capitale di un demagogo, raccontò che una volpe, nell'attraversare un fiume, era stata sospinta in un fosso. Non potendone uscire, per lungo tempo in difficoltà, si prese pure molte zecche. Un riccio che si trovava a passare, come la vide, ne ebbe pietà e le chiese se volesse togliersi le zecche, quella non glielo permise; essendole stato chiesto il perché, “perché queste” - rispose – “ormai sono piene di me e si portano poco sangue, se le toglierai, le altre che arriveranno affamate mi berranno il resto del sangue”. “Tuttavia anche a voi, uomini di Samo, costui non farà alcun danno (infatti è ricco) e se lo uccidete, altri verranno, poveri, che, derubandovi, consumeranno ciò che vi resta”.

L' imperatore romano Tiberio, racconta Flavio Giuseppe nelle *Antichità Giudaiche* (XVIII, 174 - 176), non amava cambiare di frequente i governatori ai popoli assoggettati, a volte letteralmente rovinati da questi ladri. Tali funzionari erano descritti come avidi di guadagno e spesso timorosi di restare improvvisamente digiuni dei frutti delle potenziali malversazioni. Per illustrare questa sua strategia, egli raccontò la seguente favola (παράδειγμά τε αὐτοῖς φησι τοῦτον τὸν λόγον):

“Un uomo ferito giaceva per terra e uno sciame di mosche svolazzava sulle sue ferite. Un passante ebbe pietà del meschino e, credendo che per debolezza fosse incapace di alzare la mano, gli si avvicinò per scacciarle. Ma

il ferito lo pregò di non farlo; e, interrogato del motivo per cui non si curasse di liberarsi del male che lo infestava, ‘Peggio faresti’, rispose, ‘se me le togliessi. Esse, infatti, hanno fatto il pieno di sangue, e non hanno più la forza di darmi fastidio. Se altre venissero con un appetito fresco e fameliche, distruggerebbero il mio debole corpo e sarebbe veramente la mia morte’.

Plutarco, nel trattatello *Sui vecchi in politica* (Εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον)¹, contenuto nei *Moralia*, considera che molti vecchi non vogliono abbandonare cariche importanti (790c-d), ma che questo non è necessariamente un male; egli richiama la favola di Esopo, nella quale la volpe rifiuta di farsi aiutare dal riccio per liberarsi dalle zecche (ἡ μὲν γὰρ Αἰσώπειος ἀλώπηξ τὸν ἐχῖνον οὐκ εἶα τοὺς κρότωνα ἀυτῆς ἀφαιρεῖν βουλόμενον). Il racconto è teso a dimostrare come uno Stato che scarta sempre i suoi anziani, deve necessariamente essere reintegrato con giovani uomini che siano assetati di fama e potere, e non d’altro; la sostituzione delle persone negli incarichi apicali porta infatti con sé nuovi appetiti, spesso molto pericolosi per un sistema.

L’apologo, nelle due versioni, quella di Flavio Giuseppe e quella aristotelica, ripresa poi da Plutarco, mette al centro il medesimo contenuto, variandone gli attori, e rafforza, in modo intuitivo, un concetto che solo induttivamente può essere portato in un discorso. Questo è il vero valore della favola esopica per il filosofo.

È stata notata “la tendenza diffusa ... in tutta la retorica post aristotelica (a partire da Minuciano), a circoscrivere il concetto di *paradeigma* alla sola specie degli esempi storici², ma ciò non è tale in Aristotele stesso, il quale, pur preferendo l’uso di ciò che è già accaduto, mette su un piano pariordinato la storia e le favole. Ciò non solo perché egli è concentrato sulla persuasività, e non sulla plausibilità degli episodi, ma perché lui stesso, scrivendo, ama utilizzare questo tipo di argomentazioni indifferentemente. Ne è un esempio il passo del III libro della *Politica* (1284a, 15

Varianti testuali: 23 συνηορῶν β : δημηγο- A 24 κριν- δημ- A : δημ- κριν- F : δημ- τῶ κριν- ε cf. Proleg. 137 s. 29 ὅτι οὗτοι μὲν φάναι A : φάναι ὅτι οὗτοι μὲν β 30 ἤδη μου πλή- εἰσί(ν) Ae : πλ- μου ἤδη εἰσί F 31 ἀφέλης ε : ἀφέλη F : ἀφέληται A : ἀφέλη τις Susemihl² : ἀφέλητε Γ 32 οὖν καὶ F : οὖν ε : καὶ A ἔφη ῶ β : om. A 33 βλάψει A : βλάπτει β 1394a 1 ὑμῖν ω : vos Guil, nos Vet 2 κοινὰ ω : *reliqua* Guil (*communia* Vet), cf. Schneider 161 s.

Loci paralleli: J. AJ., XVIII, 174-176 – PLUT. AN SENI., 790C-D – ARISTOT. POL., 1284A, 15 – HDT., II, 134-135

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 200 – GRIMALDI 1988, 255 – ARNHART 1981, 143 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 407 – DORATI 1996, 229 – RAPP 2002, 734 – ZANATTA 2004, 278 – KENNEDY 2007, 163 – GASTALDI 2014, 501

Testi guida: BOWRA 1940 – JEDRKIEWICZ 1987 – ZINATO 1989

¹ Plutarco, *Tutti i moralia*, p. 1514.

² ZINATO 1989, p. 243.

ss)³: per spiegare la causa per cui le città con regimi democratici si dotino dell'ostracismo come strumento di tutela, egli cita, senza neanche preoccuparsi dell'unità formale del racconto, una favola in cui i leoni avrebbero risposto qualcosa alle lepri che peroravano, evidentemente invano, l'uguaglianza. È infatti impossibile, conclude, imporre una legge a chi è superiore alla norma.

Il racconto aristotelico, legato a una favola di Esopo della quale non ci resta altra testimonianza, ha evidentemente influenzato direttamente gli altri due episodi qui citati: la narrazione rende protagonisti non la volpe, il riccio o gli uomini, ma i parassiti che sembrano, dapprincipio, il vero problema e che, alla fine, divengono il punto di equilibrio di uno *status quo* pur negativo, ma che potrebbe peggiorare. Questo è uno schema fisso di molte favole di Esopo, nelle quali il male apparente si rivela spesso un bene relativo, alla fin fine apprezzabile.

Va rimarcato come la vicinanza concettuale fra episodio storico e favola, sottolineata in questi due esempi e in tutto il capito 20 del II libro, sia un elemento centrale (e forse poco rilevato) del rapporto fra Aristotele e la storia. Come nella *Poetica* egli parla di Erodoto mettendolo al cospetto dei poeti, qui si parla dell'utilizzo di racconti legati al λογοποιεῖν, ponendoli sullo stesso piano e trattandoli come due strumenti diversi, ma parimenti utili. In una gradazione in cui il "τὸ λέγειν πράγματα προγενομένα" è preferibile perché più utile (χρησιμώτερα) rispetto al λόγος esopico o libico, ma non sostanzialmente diverso.

Di Esopo molto ci è noto, non solo per la tradizione delle sue opere, che è antichissima e di grande persistenza, ma anche per il racconto che Erodoto (II, 134-135) fa di lui, e che rimane il cardine delle sue biografie successive. Vissuto al tempo di Amasi, "Αἰσώπος ὁ λογοποιός" sarebbe stato uno schiavo di un tale Iadameone di Samo. Morto violentemente a Delfi, seguendo una indicazione dell'oracolo, gli abitanti pagarono un risarcimento in denaro al suo padrone per il sangue versato. La biografia è conosciuta, per quello che possiamo ricostruire⁴: va sottolineato, a ulteriore dimostrazione dell'interesse nell'ambiente del Liceo per questo tipo di apologhi, che la prima raccolta di favole attribuite a Esopo è stata curata da Demetrio Falereo, allievo di Aristotele e Teofrasto. Le favole vedono come protagonisti anche uomini, ma l'uso di animali è sempre stato preferito, dal momento che consente una maggiore duttilità narrativa. Questo ha funzionato talmente bene che, nella storia della cultura successiva, gli stessi animali sono diventati simboli di vizi e di virtù, veri e propri specchi della varietà umana.

In questo episodio non pare vi sia ancora una caratterizzazione precisa, ma certo non va dimenticato che già in Esopo ogni bestia ha le sue attitudini precise. Al di là delle zecche, vero protagonista silente della storia, la volpe e il riccio non hanno qui le caratteristiche a cui ci hanno abituato in seguito anche i bestiari medievali. La volpe di solito è scaltra, "su questo concordano tutti i bestiari, le enciclopedie, le favole e i proverbi. È difficile trovare nella cultura medievale un animale più sornione e più perfido. Il suo pelo rossiccio è il segno più evidente di questa

³ Aristotele, *Politica*, III, p. 212.

⁴ MATELLI 2000 ne fa un'accurata ricostruzione, per quanto possibile.

doppiezza”⁵. Il riccio, per contro, è furbo, ma ladro e nocivo; animale, per definizione e per conformazione fisica, ‘solipsista’.

È stato rilevato⁶ che di solito le due bestiole sono messe in contrapposizione, una differenza che parte da un verso di Archiloco:

πόλλ’οἶδ’άλωπηξ, ἀλλ’ἐχῖνος ἐν μέγα.

Il detto “la volpe conosce molte cose, il riccio una, ma grande” ha avuto una solida fortuna, fino ad essere utilizzato come parametro nel libro di Isaiah Berlin *The Hedgehog and the fox*: in questo saggio viene fatto un intelligente tentativo di classificazione dei pensatori in base alle attitudini delle due bestie che mette Platone fra i ricci e Aristotele fra le volpi.

Sulla cattiva natura delle zecche, come su quella di tutti i parassiti, esistono poi non poche testimonianze degli antichi greci, che ne avevano una dimestichezza maggiore della nostra.

Il medico e filosofo Giorgio Cosmacini ricostruisce infatti così l’ambiente igienico dei tempi:

“Quali dunque le poche malattie frequenti e le tante malattie rare dell’antico Egitto, dell’Oriente mesopotamico, della Grecia arcaica? L’uomo agricoltore uscito dalla protostoria non è più un cacciatore nomade o un pastore errante, ma un uomo stanziale, sedentario, che elimina le proprie deiezioni e i propri rifiuti vicino al luogo dove dimora, che di conseguenza ... attira nel proprio habitat tutta una fauna di mosche, zanzare, zecche, pulci, topi e ratti, vettori potenziali di molte malattie”⁷.

⁵ PASTOREAU 2012, p. 155

⁶ BOWRA 1940, p. 27, “We may surely conclude from these two passages that the enmity between the Fox and the Hedgehog was traditional...”.

⁷ COSMACINI 2014.

31

(II – 1394a, 22-23)

Che tipo è Ificrate

οἷον ποῖός τις Ἴφικράτης

ad esempio, che tipo sia Ificrate.

Varianti testuali: -

Locì paralleli: PAUS., I, 24, 7 – QUINT. INST. 5, 12, 10 – XEN. HELL., VI, 3, 3 – CIC. DE ORAT., II, 94

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 204 – GRIMALDI 1988, 261 – ARNHART 1981, 145 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 409 – DORATI 1996, 231 – RAPP 2002, 735 – ZANATTA 2004, 280 – KENNEDY 2007, 165 – GASTALDI 2014, 503

Testi guida: REHDANTZ 1845 – WARD 2001

Ificrate non era un Carneade. Sicuramente non per Aristotele, visto che lo cita undici volte nel corso della *Retorica*, ma neppure, come sappiamo, per i suoi contemporanei. Pausania (I, 24, 7) racconta che esisteva ancora una statua a lui dedicata posta all'ingresso del Partenone (καὶ κατὰ τὴν ἔσοδον Ἴφικράτους ἀποδειξαμένου πολλά τε καὶ θαυμαστά ἔργα). Militare di rilievo, è una figura di spicco della prima metà del IV secolo; grande soldato, generale prudente e attento, ha pagato il prezzo, rispetto alla fama successiva, di essere fiorito a ridosso di condottieri come Filippo II o Alessandro, noti per ben altra carriera.

Il suo epitaffio, pur non volendo essere tale, potrebbe essere contenuto nell'incipit della *Vita* che gli dedica Cornelio Nepote: "Iphicrates Atheniensis non tam magnitudine rerum gestarum, quam disciplina militari nobis citatus est". Perché nella sua biografia di grandi *res gestae* non v'è traccia, soprattutto per come poteva intenderle un romano come il biografo cisalpino. Queste considerazioni non tolgono comunque peso al valore di Ificrate, il quale era un personaggio centrale nella vita ateniese: egli può vantare, infatti, ben cinque pagine di *Prosopographia Attica*¹, che ne elencano virtù, successi e fallimenti. Pur non trattandosi dell'Almanacco di Gotha, una tale attenzione descrive intuitivamente la mole del materiale che le fonti antiche ci hanno trasmesso su di lui e sulle sue azioni.

La sua biografia è una delle meglio dettagliate nel panorama storico antico: durante la sua vita fu uno degli attori più rilevanti del suo tempo, ed è citato, infatti, da una serie innumerevole di

¹ P.A. 7737.

autori, come Demostene, Eschine, Senofonte, Ateneo, Arriano, Polieno e così via. È impossibile analizzare la storia del periodo senza imbattersi in lui continuamente: ne abbiamo notizia come politico e come oratore, ma la carriera militare resta la più significativa. Molto attivo sull'innovazione bellica, gli viene attribuita l'invenzione e l'inserimento dei peltasti nell'esercito ateniese: una rivoluzione di non poco conto. Questi uomini erano particolarmente veloci in battaglia, grazie all'aver alleggerito l'equipaggiamento militare, che li rendeva notevolmente più leggeri degli opliti.

Nel nostro caso è interessante fissarne quantomeno un campo di esistenza temporale, che ne colloca la nascita intorno al 416, mentre per la morte abbiamo il termine *post quem* del 353, data dopo la quale presumiamo non fosse più in vita.

Quello che può essere sensato cercare di fare in questa sede, è ricostruire ciò che Aristotele ci dice di Ificrate nella *Retorica* e tracciarne una sorta di 'biografia aristotelica'.

- 1) La prima citazione è nel capitolo 7 del primo libro (**1365a, 28-29**): il generale viene ricordato mentre loda se stesso, raccontando da dove era partito per giungere fino ai risultati ottenuti². È un chiaro accenno alle sue umili origini: pur essendo figlio di un ciabattino, riuscì a raggiungere una fama tanto solida da meritare i massimi onori.
- 2) Un suo detto è ricordato (**1367b, 18**) sempre sullo stesso tenore: "da quali inizi a quali risultati"³, che rimanda al primo punto di questo elenco.
- 3) In seguito, viene menzionato nell'esempio analizzato in questa scheda, al capitolo 21 del secondo libro, a cui seguono una serie di citazioni nel capitolo 23.
- 4) In questa parte della *Retorica* si elencano i luoghi comuni relativi agli entimemi, per indicarne lo schema logico di riferimento, i conseguenti casi e il loro utilizzo: Aristotele cita ben ventotto esempi per mostrarne ogni possibile applicazione. Primo *topos* in cui Ificrate viene ricordato, è quello a dimostrazione della considerazione sui tempi delle vicende (**1397b, 30 ss**). Il generale, nel suo discorso *Contro Armodio*, che alcuni vogliono avesse scritto per lui Lisia, afferma⁴: "Se prima di passare all'azione, io vi avessi domandato di ottenere una statua in caso di successo, me l'avreste accordata; forse non me la concedete ora che ho agito? Non fate una promessa quando vi aspettate qualcosa, per negarla poi quando l'avete ottenuta". La statua in questione sarebbe quella che vide Pausania, in onore della vittoria sugli Spartani del 372⁵. Dionigi di Alicarnasso sostiene (*De Lysia*, 12) che questa orazione non possa essere di Lisia, perché scritta troppo male e anche perché i tempi della morte dell'oratore non potrebbero coincidere con la sua stesura. Del resto, il passo aristotelico la attribuisce direttamente a Ificrate, senza ulteriori dubbi.

² Cfr. infra scheda 7.

³ Ificrate, fr. 111 Bergk.

⁴ Lisia, *Contro Armodio*, fr.1 Sauppe. Vedi Dionigi di Alicarnasso, *Lisia*, 12.

⁵ La vicenda è raccontata da Eschine, *Contro Ctesifonte*, 243: "ἐπερώτησον δὴ τοὺς δικαστὰς, εἰ ἐγὶ γνωσκον Χαβρίαν καὶ Ἴφικράτην καὶ Τιμόθεον, καὶ πυθοῦ παρ' αὐτῶν, διὰ τί τὰς δωρεὰς αὐτοῖς ἔδοσαν καὶ τὰς εἰκόνας ἔστησαν".

- 5) Più avanti, per illustrare il *topos* che consiste nel volgere contro l'avversario un'accusa precedentemente rivolta contro di noi, Aristotele chiama ancora in causa Ificrate (**1398a, 4-7**). Lo fa usando le argomentazioni usate da questi contro Aristofonte, celebre oratore del demo di Azenia, al quale aveva chiesto se avrebbe mai tradito la flotta per denaro. Il generale specifica, al diniego di quest'ultimo, dicendo "se non l'hai fatto tu che sei Aristofonte, avrei forse potuto farlo io, che sono Ificrate?"⁶. Siamo di fronte a un'accusa di tradimento alla quale il nostro uomo risponde mettendo in gioco tutta la sua credibilità e il proprio prestigio, a scudo di un'accusa infamante. Ificrate reagisce probabilmente ad un atto di accusa mossogli da Carete per un fallimento in un'operazione militare nel corso della Guerra Sociale. L'anno, ed è importante sottolinearlo ai fini della datazione della *Retorica*, è il 355. Questo episodio è stato poi riportato anche da Quintiliano (V, 12, 10), il quale sottolinea come:

"cui simile quiddam fecisse Iphicrates dicitur, qui cum Aristophontem, quo accusante similis criminis reus erat, interrogasset, an is accepta pecunia rem publicam proditurus esset; isque id negasset: quod igitur, inquit, tu non fecisses, ego feci?"

- 6) Poche linee più avanti (**1398a, 17-22**), nel settimo *topos* del lungo elenco, quello legato alle definizioni, lo Stagirita cita ancora Ificrate e un suo detto, probabilmente traendolo sempre dal discorso *Contro Armodio*. Questo sottolinea come l'uomo più nobile sia quello moralmente migliore (ὄτι γενναϊότατος ὁ βέλτιστος). Non vi era nulla di notevole, ad esempio, in Armodio e Aristogitone, prima che compissero qualcosa di nobile. Da ciò che si evince in questo passaggio, l'accusatore Armodio avrebbe ricordato le proprie nobili origini, legate alla parentela con il tirannicida, e la risposta sarebbe di tale tenore. Come si può ben notare, anche qui il generale reagisce ad una serie di attacchi rivolti alle sue umili origini, ad un background familiare che era l'oggetto costante delle illazioni degli avversari. Per Ificrate – come per Aristotele – la nobiltà di nascita è superata dalla nobiltà di azione: il generale avrebbe usato questa argomentazione in modo così incisivo, che il suo detto è divenuto famoso ed è stato ripreso più volte, assumendo la forma citata ancora nel *Regum et imperatorum apophthegmata* (Ificrate, 5 – 187B, 5)⁷ plutarco, in cui si ricorda così la risposta a Armodio:

"πρὸς δὲ Ἀρμόδιον τὸν τοῦ παλαιοῦ Ἀρμοδίου ἀπόγονον, εἰς δυσγένειαν αὐτῷ λοιδορούμενον, ἔφη, 'τὸ μὲν ἐμὸν ἀπ' ἐμοῦ γένος ἄρχεται, τὸ δὲ σὸν ἐν σοὶ παύεται (la mia stirpe comincia con me, la tua con te finisce)".

- 7) Nel sedicesimo esempio, viene ancora usato Ificrate (**1399a, 35 – 1399b, 1**), il quale, quando costrinsero il figlio, più giovane dell'età stabilita, a compiere il servizio religioso (λειτουργεῖν) perché era grande fisicamente, disse che, se si ritengono uomini i grandi

⁶ L'accusa di Aristofonte contro il generale trova la sua conferma nel frammento 1 della orazione *Pro Ificrate* di Lisia, andata perduta.

⁷ Plutarco, *Tutti i moralia*, ..., p. 342.

tra i fanciulli, si dovrà decretare che i piccoli tra gli uomini siano fanciulli. Questa argomentazione è quella della *reductio ad absurdum*, in cui il contenuto è reso in modo forzatamente paradossale. Va solo sottolineato che il λειτουργεῖν nel mondo greco poteva sì essere vissuto come un onore, ma era anche oltremodo oneroso.

- 8) Nel terzo libro, al capitolo secondo (**1405a, 19-22**), nel corso del quale si definiscono le qualità dello stile, come la chiarezza (perché un discorso, se non chiarisce, non svolge la propria funzione), Ificrate viene preso ad esempio perché chiamò Callia un ‘questuante’, invece che un ‘portatore di fiaccola’. Questi replicò che lui non era ‘iniziato ai misteri’, perché in tal caso non l’avrebbe definito questuante ma, più correttamente, portatore di fiaccola: entrambe le definizioni sono in rapporto alla divinità, ma una è onorevole, l’altra disonorevole. Va premesso che Callia è figlio di una nobile e ricca famiglia ateniese, mentre, come ormai sappiamo bene, il Nostro è progenie di ciabattino. Per cui in questo esempio si può notare la malizia, o l’ironia, con cui egli declassa, con una gaffe probabilmente voluta, il nobile, cresciuto fra i più importanti onori, ad uno *status* sociale infimo, incarnato in un ordine minore e itinerante. In questo caso i termini messi in contrapposizione, che generano l’equivoco insultante, sono δαδοῦχος, portatore di fiaccola, e μητραγύρτην che indica quelle persone che, mendicando, raccoglievano elemosine. Da una parte chi apriva la processione dei misteri, una nobiltà nera papalina *ante litteram*, dall’altra una sorta di frate minore, o sacerdote errante, il quale era collegato al culto di Cibele. Questi ultimi erano visti con disprezzo, come sottolinea anche Senofonte nelle *Elleniche* (VI, 3, 3), il quale chiama correttamente Καλλίας ὁ δαδοῦχος.
- 9) Nel capitolo 10, sempre del libro terzo (**1411a, 11-13**), Ificrate si adira dopo che gli Ateniesi hanno siglato una tregua con Epidauro e la zona costiera vicina a questa città; egli dice che, così facendo, si erano privati degli approvvigionamenti per la guerra (τὰ ἐφόδια). Erano quelli, evidentemente, i luoghi dove la flotta ateniese si approvvigionava con il saccheggio, sulla via di una qualche azione militare. Fare la pace con Epidauro, che rappresentava uno stato a sé, voleva anche dire cedere a Sparta una nuova area di influenza nel Peloponneso.
- 10) Poco più sotto (**1411b, 1-6**), il generale è citato per una sua massima, un po’ oscura, che dice “la strada dei miei discorsi passa in mezzo alle azioni di Carete”, sottolineando una metafora per analogia in cui “in mezzo” è da intendersi come “davanti agli occhi”⁸. Siamo probabilmente ancora nel processo del 355 e il senso di ciò che egli vuole sottolineare, forse, è che sarebbe ancora possibile affondare nell’analisi delle cattive azioni commesse da Carete.
- 11) Infine, al capitolo 15 (**1416a, 10-12**), Ificrate è citato per una risposta a Nausicrate, quando ammise di aver commesso quello che l’altro lo accusava di aver fatto. Ma questa imputazione di colpa consisterebbe solo nell’aver inflitto un danno (colpa materiale), e non nell’aver commesso un’ingiustizia (colpa morale). Il capitolo è dedicato ai modi per eliminare i pregiudizi e, fra questi, gli argomenti con cui si possono confutare sospetti

⁸ Lisia, *Sul tradimento di Ificrate*.

infamanti. I critici vedono in Nausicrate la figura di Naucrate, pupillo di Isocrate, oratore contemporaneo. Di lui ci parla Cicerone, nell'*Orator* (174):

“omitto Isocratem discipulosque eius Ephorum et Naucratem,
quamquam orationis faciendae et ornandae auctores locupletissimi
summi ipsi oratores esse debebant”.

Sempre l'Arpinate lo ricorda insieme a Teopompo, Eforo e Filisto nel *De Oratore* (II, 94):

“Atque et illi, Theopompi, Ephori, Philisti, Naucratae multique alii naturis
differunt, voluntate autem similes sunt et inter sese et magistri”.

In conclusione, di questa rassegna, possiamo rimarcare come la presenza di Ificrate, all'interno della *Retorica*, sia massiccia: questo ci consente di tracciare un ritratto soddisfacente di come Aristotele consideri quest'uomo. Ciò non è rilevante solo nello specifico biografico del generale ateniese, ma è utile anche per comprendere meglio il giudizio complessivo dello Stagirita, rispetto al periodo storico in cui vive mentre scrive questa opera, o comunque nel quale tiene le sue lezioni, che sono il vero alimento dello scritto.

Possiamo partire da alcune considerazioni generali: Aristotele apprezza Ificrate, lo cita in circostanze in cui l'uomo fa osservazioni pertinenti, e soprattutto lo considera come un vero nobile, cioè una persona che si è conquistato un posto fra i migliori, pur partendo da umili origini⁹. Quasi tutte le citazioni che fa di lui ruotano intorno a questo tema del riscatto; altre sono tratte da orazioni tenute in processi, che gli vengono attribuite anche nell'ideazione, e solo un paio, infine, riguardano la sua esperienza militare, sempre in un approccio positivo e valorizzante. A noi Ificrate può apparire arrogante, il filosofo lo descrive come giustamente fiero.

Nell'*Etica Nicomachea* (1176a, 30 ss. - X, cap. 6-8), Aristotele elenca le tre tipologie di vita dell'uomo, arrivando alla conclusione che la migliore, quella più vicina agli dei, è quella dedicata all'attività intellettuale (βίος θεωρητικός). Partendo dal principio che il valore da raggiungere nella vita è la felicità (εὐδαιμονία), il filosofo considera come questa non sia a disposizione di chi vive la vita delle piante o di chi soffre grandi sventure. Questi non possono raggiungere questo stato di soddisfazione per opposte ragioni. Ma la felicità non è pienamente a portata di mano neppure di chi vive una vita dedicata agli svaghi e agli ozii (βίος ἀπολαυστικός). Esiste infine una vita intermedia, quella politica (βίος πολιτικός), di grande valore, la quale ha, però, un difetto sostanziale: il politico e il militare, che vivono questo genere di vita, sono privi di tempo libero, e come tali non riescono a dedicarsi all'attività contemplativa, che è l'unica ad avvicinare agli dei. Perché le attività pratiche, ἐν τοῖς πολιτικοῖς ἢ ἐν τοῖς πολεμικοῖς, rendono impossibile avere il tempo necessario per raggiungere la vera felicità.

Non esiste quindi una differenziazione reale fra le vite dei politici e dei militari, tanto che Ificrate è entrambe le cose, e non è certo definibile come un perditempo che si dedica al vizio o al gioco. Anzi è nobile, perché è giunto, alla fine della sua vita, affermando il suo valore e la possibilità di farcela con le proprie forze. Ificrate è l'esempio, contemporaneo e attuale a Aristotele, di uomo

⁹ Cfr. scheda 26 sulle considerazioni aristoteliche rispetto alla nobiltà.

straordinario (cfr. *Retorica* 1390b, 25-27), un ottimo raccolto che ogni tanto arriva dalle buone stirpi (ἀγαθὸν τὸ γένος).

I passi presi in considerazione

1) **1365a, 28-29**

καὶ ὁ Ἰφικράτης αὐτὸν ἐνεκωμίαζε λέγων ἐξ ὧν ὑπῆρξεν ταῦτα. καὶ τὸ αὐτοφυῆς τοῦ ἐπικτήτου: χαλεπώτερον γάρ.

E Ificrate lodava se stesso raccontando da quali cose ebbero inizio i suoi risultati. E l'innato è maggiore di ciò che si è acquisito in seguito, e difatti è più raro.

2) **1367b, 18**

τοιούτον δὲ τὸ τοῦ Ἰφικράτους, “ἐξ οἴων εἰς οἴα”

Una cosa di questo genere è il detto di Ificrate: “da quali inizi a quali risultati”

3) **1394a, 23**

οἶον ποῖός τις Ἰφικράτης

ad esempio che tipo sia Ificrate

4) **1397b, 30 - 34**

οἶον ὡς Ἰφικράτης ἐν τῇ πρὸς Ἀρμόδιον, ὅτι “εἰ πρὶν ποιῆσαι ἤξιουν τῆς εἰκόνας τυχεῖν ἐὰν ποιήσω, ἔδοτε ἄν: ποιήσαντι δ’ ἄρ’ οὐ δώσετε; μὴ τοίνυν μέλλοντες μὲν ὑπισχνεῖσθε, παθόντες δ’ ἀφαιρεῖσθε”.

come Ificrate che, nell'orazione contro Armodio, dice: “se per caso, prima di compiere l'incarico, mi fossi ritenuto degno di ottenere una statua nel caso l'avessi portato a termine, voi me l'avreste concessa. Forse che non la darete dopo che ho agito? Pertanto, non fate promesse quando vi aspettate qualcosa per poi negarle quando la ricevete”.

5) **1398a, 4-7**

διαφέρει δὲ ὁ τρόπος ᾧ ἐχρήσατο Ἰφικράτης πρὸς Ἀριστοφῶντα, ἐπερόμενος εἰ προδοίη ἂν τὰς ναῦς ἐπὶ χρήμασιν: οὐ φάσκοντος δέ, εἶτα εἶπεν “οὐ μὲν ὦν Ἀριστοφῶν οὐκ ἂν προδοίης, ἐγὼ δ’ ὦν Ἰφικράτης;

E' diverso il modo in cui se ne servì Ificrate contro Aristofonte, quando gli fu chiesto se avesse consegnato al nemico le navi in cambio di denaro; questi, dopo aver risposto di no, disse poi: “tu che sei Aristofonte non tradiresti, dovrei farlo io che sono Ificrate?”.

6) **1398a, 17-22**

καὶ ὡς Ἴφικράτης, ὅτι γενναιότατος ὁ βέλτιστος: καὶ γὰρ Ἀρμοδίῳ καὶ Ἀριστογείτονι οὐδὲν πρότερον ὑπῆρχεν γενναῖον πρὶν γενναῖόν τι πράξει. καὶ ὅτι συγγενέστερος αὐτός: “τὰ γοῦν ἔργα συγγενέστερά ἐστι τὰ ἐμὰ τοῖς Ἀρμοδίου καὶ Ἀριστογείτονος ἢ τὰ σά”.

Ancora, come sostiene Ificrate, l'uomo più nobile è la persona più eccellente: e infatti non vi era nessuna nobiltà in Armodio e Aristogitone prima di compiere qualcosa di nobile. Inoltre diceva che lui stesso era quello a loro più affine: “veramente le opere di Armodio e Aristogitone sono più congeniali a me che a te”.

7) **1399a, 35 - 1399b, 1**

οἶον ὁ Ἴφικράτης, τὸν υἱὸν αὐτοῦ, νεώτερον ὄντα τῆς ἡλικίας, ὅτι μέγας ἦν λειτουργεῖν ἀναγκαζόντων, εἶπεν ὅτι εἰ τοὺς μεγάλους τῶν παίδων ἄνδρας νομίζουσι, τοὺς μικροὺς τῶν ἀνδρῶν παῖδας εἶναι ψηφιοῦνται,

come l'episodio di Ificrate che, quando hanno costretto suo figlio, più giovane dell'età stabilita, a compiere il servizio religioso perchè era grande fisicamente, disse che se si ritengono uomini i grandi tra i fanciulli, si dovrà decretare che i piccoli tra gli uomini siano dei fanciulli,

8) **1405a, 19-22**

ὡς καὶ Ἴφικράτης Καλλίαν μητραγύρτην ἀλλ' οὐ δαδοῦχον, ὁ δὲ ἔφη ἀμύητον αὐτὸν εἶναι: οὐ γὰρ ἂν μητραγύρτην αὐτὸν καλεῖν, ἀλλὰ δαδοῦχον: ἄμφω γὰρ περὶ θεόν, ἀλλὰ τὸ μὲν τίμιον τὸ δὲ ἄτιμον.

così come pure Ificrate chiamò Callia “questuante ma non portatore di fiaccola”, di contro Callia ribattè che l'altro non era iniziato ai misteri poichè “non l'avrebbe chiamato questuante ma portatore di fiaccola”: infatti entrambi i casi riguardano la divinità, ma uno è dignitoso, l'altro disdicevole.

9) **1411a, 11-13**

καὶ Ἴφικράτης σπεισαμένων Ἀθηναίων πρὸς Ἐπίδαυρον καὶ τὴν παραλίαν ἠγανάκτει, φάσκων αὐτοὺς τὰ ἐφόδια τοῦ πολέμου παρηρῆσθαι.

E Ificrate, quando gli Ateniesi si erano accordati con Epidauro e con i paesi della costa, si indignò affermando che questi si erano privati da soli degli approvvigionamenti di guerra.

10) **1411b, 1-6**

καὶ ὡς Ἴφικράτης εἶπεν “ἢ γὰρ ὁδός μοι τῶν λόγων διὰ μέσων τῶν Χάρητι πεπραγμένων ἐστίν” μεταφορὰ κατ' ἀναλογίαν, καὶ τὸ διὰ μέσου πρὸ ὁμμάτων ποιεῖ. καὶ τὸ φάναι παρακαλεῖν τοὺς κινδύνους τοῖς κινδύνους βοηθήσοντας, πρὸ ὁμμάτων καὶ μεταφορὰ.

E come disse Ificrate, “per me la strada dei discorsi passa in mezzo alle azioni di Carete” è una metafora per analogia, e “a mezzo” rende il “davanti agli

occhi”. E l’affermare “incitare i pericoli perchè corrano in soccorso ai pericoli”, è un mettere “davanti agli occhi” e una metafora.

11) **1416a, 10-12**

ὥσπερ Ἴφικράτης πρὸς Ναυσικράτην: ἔφη γὰρ ποιῆσαι ὃ ἔλεγεν καὶ βλάψαι, ἀλλ’ οὐκ ἀδικεῖν.

come fece Ificrate con Nausicrate, dal momento che ammise di aver commesso ciò che questi affermava e di aver procurato dei danni, ma senza compiere ingiustizia.

32

(II – 1396a, 7-14; 17-21)

Ciò che occorre sapere per parlare chiaro

“λέγω δ’ οἷον πῶς ἂν δυναίμεθα συμβουλευεῖν Ἀθηναίους εἰ πολεμητέον ἢ μὴ πολεμητέον, μὴ ἔχοντες τίς ἢ δύναμις αὐτῶν, πότερον ναυτική ἢ πεζική ἢ ἄμφω, καὶ αὕτη πόσις, καὶ πρόσοδοι τίνες ἢ φίλοι καὶ ἐχθροί, εἴτα τίνας πολέμους πεπολεμήκασιν καὶ πῶς, καὶ ἄλλα τὰ τοιαῦτα: ἢ ἐπαινέειν, εἰ μὴ ἔχομεν τὴν ἐν Σαλαμῖνι ναυμαχίαν ἢ τὴν ἐν Μαραθῶνι μάχην ἢ τὰ ὑπὸ τῶν Ἡρακλειδῶν πραχθέντα ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων.” ...

“οἷον ὅτι τοὺς Ἕλληνας κατεδουλώσαντο, καὶ τοὺς πρὸς τὸν βάρβαρον συμμαχεσαμένους καὶ ἀριστεύσαντας ἠνδραποδίσαντο, Αἰγινήτας καὶ Ποτιδιαάτας, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ εἴ τι ἄλλο τοιοῦτον ἀμάρτημα ὑπάρχει αὐτοῖς”.

Dico, ad esempio, come potremmo consigliare agli Ateniesi se entrare in guerra o non entrare, non sapendo quale sia la loro forza, se navale o di fanteria o se di ambedue, e la sua entità, e quali sono le entrate, o non sapendo su quali alleati contare e quali nemici si hanno, e quali guerre hanno già combattuto e in che modo, e altre cose di questo tipo, o come lodarli, se non avessimo la battaglia navale di Salamina o la battaglia di Maratona o le gesta realizzate dagli Eraclidi o qualcos'altro di tal genere. ...

...ad esempio, che gli Ateniesi asservirono i Greci, e che avevano ridotto in schiavitù anche quelli che avevano combattuto contro il barbaro e

Varianti testuali: 7 συμβ- β : ξυμβ- A 8 ἢ μὴ πολεμητέον β: om. A vid. ad 1392^b 14 9 ἢ A anon : om. β 11 ἔτι δὲ β : εἴτε A : εἴτα Spengel : ἔτι Susemihl² 12 ἢ A : καὶ β εἰ FA^{tec}LaGuil, supra lin. Co : ἢ ATuVet 13 τῶν A : om. β anon 14 ἠρακλειδῶν βA^{tec} anon : -ειωδῶν A πραχθέντα βA^{tec} anon : λεχ- A ἄλλο τι τῶν A : ἄλλων τινῶν ε : τῶν ἄλλων τινῶν F 18-19 συμ- καὶ ἀριστ- FGUIL : συμ- ἢ ἀριστ- ε : ἀριστ- καὶ συμ- ΑΓ 20 ποτιδιαάτας ω (anon) : ad titulorum exemplum scribendum esset Ποτειδεάτας καὶ εἴ τι - 21 αὐτοῖς ω : secludenda esse. nisi καὶ deletum sufficiat, censet Spengel 21 τοιοῦτον ἀμ- A : ἀμ- τοιοῦτον β

Loci paralleli: PLAT. MENEX., 239B, 5 – ISOC. 4, 56-71 – THUC. II, 70

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 226 – GRIMALDI 1988, 280-281 – ARNHART 1981, 146 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 419 – DORATI 1996, 241 – RAPP 2002, 743 – ZANATTA 2004, 285 – KENNEDY 2007, 169 – GASTALDI 2014, 510

Testi guida: GARNSEY 1989 – PARKER 1983 – VEYNE 2005

che erano stati i migliori, come gli Egineci e i Potideesi, e quante altre cose di questo tipo, e se vi sia una qualche altra cosa del genere che sia per loro una colpa.

Due passi del capitolo 22 del secondo libro ci aiutano a comprendere meglio cosa sia per Aristotele l'entimema. Non si tratta quindi di una parte dell'opera che contiene esempi storici salienti, ma è comunque rilevante ai nostri fini, perché illustra precisamente come, secondo il filosofo, la storia sia utile all'oratore per essere persuasivo in un discorso in assemblea.

L'entimema, come abbiamo già sottolineato, è un sillogismo (τὸ ἐνθύμημα συλλογισμός ἐστίν): una tipologia diversa formalmente, ma non sostanzialmente. Le sue conclusioni – dice lo Stagiritico - non debbono essere prese partendo da troppo lontano e non è necessario che vengano esplicitati tutti i passaggi logici che lo costituiscono. È lo strumento che consente un ragionamento più agile, il persuadere si nutre anche di questo: la lunghezza genera, infatti, oscurità; mentre l'ovvio, ciò che è già evidente, produce prolissità. E un oratore oscuro e prolisso, come non ne mancano ancora oggi, non riuscirà mai a convincere nessuno.

Date queste premesse, è più semplice comprendere perché gli oratori colti siano, di solito, meno convincenti degli incolti, di fronte ad una folla di persone. Questi ultimi utilizzano, infatti, luoghi comuni e parlano in termini generali (τὰ κοινὰ καὶ καθόλου λέγουσιν), mentre gli altri, quelli più istruiti, parlano di ciò che sanno loro, che non coincide necessariamente con ciò che conosce la gente. Aristotele sottolinea come non si debba illustrare sempre tutte le opinioni su un punto, ma solo alcune, perché la folla va indirizzata e non erudita; ma comunque sia, per fare un ragionamento politico o un qualsiasi discorso in generale, è necessario conoscere almeno gli elementi fondamentali relativi all'oggetto di cui si sta parlando (ἔχειν τὰ ὑπάρχοντα, ἢ πάντα ἢ ἔνια). Il concetto *rem tene, verba sequuntur* è quindi inserito in un ragionamento più ampio, in cui si sottolinea come la conoscenza di un tema sia l'elemento irrinunciabile per essere convincenti: poi si può essere formalmente differenti nell'esposizione e, di conseguenza, nella capacità persuasiva.

Se un oratore deve consigliare agli Ateniesi di fare la guerra, deve sapere innanzitutto elencare le forze in campo, navali e terrestri, dire quali siano le entrate e comunque le risorse economiche a disposizione; quali gli amici e i nemici; quali guerre si siano già combattute in passato, e con quali esiti, come abbiamo visto. Come potremmo infatti fare una esortazione (il verbo usato è ἐπαινέω) per invitarli alla guerra, se non conoscessimo:

- la battaglia navale di Salamina,
- la battaglia di Maratona,
- le imprese degli Eraclidi.

Tutti infatti, prosegue Aristotele, elogiano usando come argomentazioni principali le imprese passate che sono (o sembrano essere) gloriose.

Se invece dobbiamo parlare del biasimo (il verbo è ψέγω), si citano episodi vergognosi, come quelli in cui gli Ateniesi hanno assoggettato altri greci, riducendo in schiavitù coloro che avevano combattuto al loro fianco e che avevano dato dimostrazione di lealtà e valore contro il barbaro, come per i seguenti popoli:

- gli Egineti,
- gli abitanti di Potidea,

ed altri casi di questo genere.

Questi sono quindi i due elementi fondamentali che un oratore deliberativo deve conoscere per spronare o frenare i propri concittadini; egli deve ricordare all'uditorio gli episodi gloriosi o quelli vergognosi, e, per farlo appropriatamente, è necessario che conosca ciò di cui sta parlando.

Possiamo considerare i fatti storici qui elencati come il vero distillato della conoscenza storica diffusa fra i contemporanei di Aristotele: questo genere di sapere, anche legato al più remoto passato, dimostra in questo passo la sua utilità non marginale.

Partiamo dagli episodi motivo di lode: sono citati tre fra i capisaldi della *Kulturgeschichte* greca, i quali hanno legami ben stretti non solo con la storia di Atene, ma sono anche connessi fra di loro da alcuni elementi valoriali. È interessante notare come, dei casi che lo Stagirita elenca, due siano fatti realmente accaduti, mentre il terzo si riferisca genericamente alle gesta mitiche dei figli di Eracle. La mitologia si mischia infatti con la storia, in un'indistinzione legata non tanto a superficialità, ma a concezione culturale dell'uso del passato di questo genere: la mitologia è la preistoria greca.

I motivi di biasimo sono invece legati ai soprusi fatti contro gli altri 'connazionali': la struttura concettuale del passo si sostanzia in un incrocio che vede da una parte Maratona e Salamina, come il culmine dell'unità ellenica contro l'invasore straniero, e dall'altra Egina e Potidea, cioè il sopruso contro gli altri greci, come elemento esecrabile dal punto di vista della coesione interna. Abbiamo in queste righe una sorta di piccolo manifesto valoriale di ciò che è giusto che i greci facciano e di ciò che invece è ritenuto dannoso.

Quello che provoca emozione positiva, le due battaglie citate e le gesta dei progenitori mitici, genera un legame forte fra i cittadini, almeno fra i membri dell'assemblea. Sono questi i miti fondativi, non necessariamente leggendari, che muovono il profondo del cuore delle persone, perché, nonostante i non pochi anni passati anche dall'episodio più prossimo, costituiscono comunque un momento di edificazione dell'identità comune. L'oratore richiama alla memoria, ma, al contempo, costruisce questa memoria.

“D'altronde la stessa costruzione di una disciplina, di una scienza e di un'arte del racconto storico avviene nella cultura greco-latina proprio sottraendo al panegirico della divina genealogia del sovrano lo spazio dei fatti *utili* a un qualche uso pubblico tramite un discorso performativo”¹.

¹ MARQUARD – MELLONI 2008, p. 35.

Platone, nel *Menesseno* (239b, 5 ss), parlando dell'uso di comporre un epitaffio, evidenzia come "i nostri padri", allevati in tutta libertà, ritenevano loro dovere combattere per la libertà, contro i greci, se in difesa di altri greci e contro i barbari, se in difesa di tutti i greci (Ἕλλησιν ὑπὲρ Ἑλλήνων μάχεσθαι καὶ βαρβάρους ὑπὲρ ἀπάντων τῶν Ἑλλήνων). Il filosofo sottolinea che, quando i Persiani, che avevano l'egemonia dell'Asia, si mossero per asservire l'Europa (δουλουμένους τὴν Εὐρώπην), furono proprio gli abitanti "di questa terra, i nostri antenati", che li fermarono e per questo motivo occorre ricordarli, innanzitutto per lodarne le virtù. I due esempi su cui si basa il racconto di Platone sono, appunto, in primo luogo Maratona e i suoi combattenti, in secondo luogo Salamina, e coloro che per mare vinsero all'Artemisio.

Questi momenti topici sono ricorrenti nella letteratura greca: vengono evocati anche in Isocrate, nel *Panegirico*, opera in cui l'oratore ricorda dapprima (56) le imprese dei figli di Eracle, avvenute molto prima della guerra di Troia (πολὸν δὲ πρὸ τῶν Τρωϊκῶν), per poi parlare (71) di quelli che "combatterono contro Dario e Serse", appunto a Maratona o a Salamina.

Questi tre momenti fondativi trovano poi spazio in Lisia, in Eschine, in Demostene² e in molti altri, e tornano molto frequentemente nella poesia, attraversando il teatro, le tragedie e le commedie, per rimanere scolpiti nell'immaginario collettivo del tempo.

Per quanto riguarda il biasimo, è lo stesso Isocrate (*Panegirico*, 100) che, dopo aver elencato i motivi per cui Atene merita la supremazia fra i greci, ammette che alcuni di essi

"ci accusarono di esserci resi responsabili di molti mali per i Greci, dopo aver ottenuto l'impero marittimo" (ὡς ἐπειδὴ τὴν ἀρχὴν τῆς θαλάττης παρελάβομεν, πολλῶν κακῶν αἴτιοι τοῖς Ἕλλησι κατέστημεν).

I due episodi degni di vergogna che Aristotele utilizza sono raccontati da Tucidide: il primo, quello contro gli Egineti (II, 27), narra di come questi vennero espulsi dall'isola, con donne e bambini, perché accusati di essere i principali responsabili della guerra; per garantire la tranquillità di Atene, si ritenne poi utile colonizzare l'isola, la quale aveva una posizione strategica rispetto al Peloponneso.

Per quanto riguarda i Potidesi (II, 70)³, Tucidide racconta dell'assedio della città e della mancanza di grano provocata dall'isolamento, che aveva causato moltissimi episodi gravi, fra i quali alcuni casi di cannibalismo (αὐτόθι ἤδη βρώσεως πέρι ἀναγκαίας)⁴. L'accordo che sta dietro la resa fu che i cittadini di Potidea, con i figli e le donne, insieme ai soldati mercenari, potevano uscire dalla città, portando con sé una sola veste e una limitata somma di denaro, per le sole necessità del viaggio. In seguito, gli invasori, non soddisfatti, inviarono dei coloni per ripopolare (e controllare) la città (κατώκισαν).

² Vedi COPE p. 226.

³ HORNBLOWER 1991, p. 356-357.

⁴ Cfr GARNSEY 1989, pp. 28-29.

Per parafrasare Paul Veyne⁵, se è vero che gli storici antichi non erano avvezzi ad usare le note a piè pagina, perché con il loro lavoro, essenzialmente, “completavano e miglioravano la *vulgata*”, abbiamo qui sintetizzati cinque episodi storici che, evidentemente, rispondono perfettamente a questa definizione. Gli Ateniesi, e anche tutti gli altri greci che frequentano le lezioni di Aristotele, avevano perfettamente chiari questi fatti, e non avevano bisogno di specificazioni particolari per ricordarsene, nonostante non fossero più di immediata attualità: questi rappresentavano in sintesi, infatti, quanto si immaginava un cittadino sapesse di storia.

Mai come in queste pagine Aristotele sintetizza, quindi, la funzione della storia, in positivo e in negativo, rispetto alla costruzione dell'identità collettiva di un popolo. Se usiamo categorie di molto successive⁶, possiamo affermare che lo Stagirita enuclea qui quelli che sono gli elementi di una sorta di 'religione secolare' degli Ateniesi.

Emilio Gentile ha notato come per alcuni

“nessuna collettività politica possa preservare la propria unità e identità nel tempo, senza produrre una qualche forma di religione laica, fondata su un codice di credenze e di valori civici condivisi, necessari per integrare l'individuo nella società ed evitare che questa venga disgregata dal moltiplicarsi delle frammentazioni interne prodotte da conflitti di valori o di interessi”⁷.

Come ogni religione, anche quella civile ha quindi le sue sacre scritture, i suoi profeti, i suoi eroi santificati e i suoi momenti simbolici. A seguito della nascita degli Stati nazionali, la necessità di avere elementi coesivi, che legassero la popolazione attraverso alcuni valori comuni, è diventato un elemento fondamentale e irrinunciabile: spesso - come sottolinea lo stesso Stagirita parlando del mondo antico -, sono stati i poeti (e non gli storici) a enucleare questi momenti e ad esaltarli. A questi fini una fiction storica, una tragedia greca o l'ode *Marzo 1821* di Alessandro Manzoni, pur con pubblici ben diversi, svolgono la medesima funzione: rinforzare l'identità di un insieme di persone. Questo accade anche perché la memoria collettiva, come è stato studiato per la storia contemporanea⁸, per la quale i mezzi di informazione si sono enormemente moltiplicati, non è certo una memoria critica.

Prendendo l'esempio dello Stato unitario italiano, i valori di questa religione civile sono stati espressi nel Risorgimento attraverso un richiamo al passato glorioso, ma anche ai momenti di debolezza della penisola, legati soprattutto alla presenza oppressiva degli stranieri⁹.

⁵ VEYNE 2005, p. 39.

⁶ A partire da Rousseau.

⁷ GENTILE 2014.

⁸ GRUZINSKI 2016, p. 25 ss.

⁹ Successivamente, dopo la seconda guerra mondiale, questa religione civile si è nutrita di alcuni elementi di esaltazione, come ad esempio la Festa celebrata ogni 25 aprile in ricordo della liberazione dal nazifascismo, o di biasimo, quale il ricordo dei crimini legati alla guerra civile scatenatasi a partire dal 1943, episodi che generano ancora oggi, pur settant'anni dopo, nuove ferite difficili da rimarginare.

Sotto il fascismo, l'elemento identitario ha tratto poi la sua forza da una idealizzazione del passato imperiale romano: si è tornati a imporre elementi architettonici, come gli archi, alle città conquistate, in segno di una nuova romanizzazione¹⁰.

L'elemento identitario è, quindi, ciò a cui deve tendere un oratore in sede deliberativa per muovere le corde dei suoi concittadini, per stimolarli all'azione o alla riflessione; del resto l'identità si costruisce in luoghi fisici, come il cortile di casa, il mercato, la piazza principale della città o anche, aggiungeremmo in questo caso, nei teatri e nelle assemblee:

“Sono questi i luoghi di formazione del pensiero e delle emozioni – luoghi sociali in cui si scambiano parole, gesti, suoni, luoghi di *traffico di simboli significanti* – non i recinti chiusi e naturali della mente degli individui. È da questi luoghi che le forme di pensiero e di emozioni giungono agli individui, i quali ovviamente provvedono a modificarli, ad attualizzarli, solo in quanto però abbiano partecipato almeno un po' al *mercato*”¹¹.

E Aristotele, nella *Retorica*, si occupa proprio di formare chi dovrà gestire e guidare questi luoghi; non si tratta quindi solo di richiamare alla memoria eventi del passato, ma di costruire una identità greca, che, dato il tempo e le paure del periodo in cui il filosofo vive, viene consolidata sul crinale della lode alla coesione fra città e del biasimo per gli episodi in cui questa unità è stata tradita, anche sanguinosamente.

¹⁰ L'arco costruito a Bolzano fra il 1926 e il 1928, il cosiddetto 'Monumento della Vittoria', porta la scritta "HIC PATRIAE FINES SISTE SIGNA / HINC CETEROS EXCOLVIMVS LINGVA LEGIBVS ARTIBVS" ed è ancora oggi oggetto di dissidi e di atti vandalici.

¹¹ REMOTTI 1996.

33

(II – 1397a, 25-27)

Diomedonte sulle imposte

οἶον ὡς ὁ τελώνης Διομέδων περὶ τῶν τελῶν, “εἰ γὰρ μηδ’ ὑμῖν αἰσχρὸν τὸ πωλεῖν, οὐδ’ ἡμῖν τὸ ὠνεῖσθαι”.

ad esempio, come disse il pubblicano Diomedonte sulle imposte, “se infatti per voi non è turpe il vendere, non lo è per noi l’acquistare”.

Varianti testuali: 25 εἰ ὡ : εἰ (τὸ) Par. 2041, Bywater² 26 περὶ τῶν τελῶν A : περὶ τῶν τελωνῶν β : om. Dion. Hal. 27 οὐδ’ β Dion. Hal. (anon) : μὴ δ’ A

Loci paralleli: *THPHR. CHAR.*, VI, 5 – *ARISTOT. ECON.*, II, 1

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 242 – GRIMALDI 1988, 296 – ARNHART 1981, 147 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 428 – DORATI 1996, 247 – RAPP 2002, 753 – ZANATTA 2004, 289 – KENNEDY 2007, 173 – GASTALDI 2014, 514–515

Testi guida: AUSTIN & VIDAL-NAQUET 1980 – CARTLEDGE & COHEN & FOXHALL 2005 – GABRIELSEN 2013 – LYTTKENS 2012

Gaetano Filangeri, giurista napoletano, nel suo *La scienza della legislazione*, scritto fra il 1780 e il 1785, affronta, fra i tanti temi, anche quello della esazione delle tasse¹. Nello spirito illuminista e antifeudale che nutre questa opera, fondamentale per il contributo che ha dato alla storia delle scienze giuridiche, l’autore individua la necessità, in una nuova società più giusta, di mettere mano anche al sistema di esazione delle imposte. Questo risponde allo spirito complessivo del volume II, che è innanzitutto attento a evidenziare l’interdipendenza delle leggi della politica e di quelle dell’economia: in queste pagine egli cerca di razionalizzare alcuni aspetti della gestione quotidiana delle tasse, la quale si trascina, senza mai essere stata riformata, da secoli. La storia dell’economia pubblica non ha fatto registrare, infatti, grandi cambiamenti nel tempo, almeno fino alla metà del secolo XIX e l’esazione delle tasse rappresenta uno degli istituti più simili a sé stessi, da sempre.

Filangeri sottolinea come sia necessario un sistema di riscossione differente rispetto a come lo vede praticato: se portato avanti o “dagli incumbenti del Governo o dagli affittatori di queste rendite”, infatti, non funziona. In primo luogo, non è sostenibile economicamente, soprattutto a causa “delle somme immense che il Governo deve sacrificare all’esazione dei dazi”, visto che una terza parte almeno “di queste rendite è immolata” alle percentuali trattenute dagli esattori.

¹ Gaetano Filangeri, *La scienza della legislazione con giunta degli opuscoli scelti*, Libro II: *Delle Leggi politiche ed economiche*, dalla Società Tipogr. De’ Classici Italiani, 1822.

In secondo luogo, è un sistema foriero di “frodi continue, peculati che le più rigorose pene non potrebbero evitare” ... e genera “l’incertezza delle rendite e lo sbilanciamento dell’erario”. Perché, sottolinea Filangeri, “quando le rendite del fisco sono date in affitto, i disagi si moltiplicano”, e liberi cittadini perseguitano altri liberi cittadini in nome della legge, sapendo solo “vessare, offendere, oltraggiare”, perché “l’avidità dei pubblicani è proverbiale”. L’iniquità di questo sistema di appalto, in uso anche presso i Greci e i Romani, è nota e “antica quanto la tirannia istessa”.

Già Teofrasto (*Caratteri*, VI, 5) mette l’esattore fra i mestieri per i quali bisogna provare vergogna (δεινὸς δὲ καὶ πανδοκεῦσαι καὶ πορνοβοσκῆσαι καὶ τελωνῆσαι)², e non è l’unico autore antico a sottolineare l’imbarazzo provocato da questa professione. Il Diomedonte di questo passo della *Retorica* è quindi un pubblicano, un τελώνης, il quale ha un appalto per l’esazione delle imposte: come sottolinea anche il gesuita Lorenzo Rocci³ nel suo vocabolario, il termine era usato “frequentemente con cattivo senso per le loro frodi”. Il teloneo (o telonio) divenne poi, nel periodo medievale, il banco del gabelliere, sul quale venivano rilasciate le ricevute per i tributi riscossi: spesso si trovava nei porti, in posizione utile per l’esazione delle tasse sulle merci in ingresso nelle città.

Pubblicano fu anche il futuro evangelista Matteo, il quale non tornò più al suo antico mestiere dopo l’incontro con Gesù: perché la riscossione era considerata indegna, come sottolineato anche dalla *Parabola del fariseo e del pubblicano*, raccontata dal *Vangelo di Luca* (18, 10-14)⁴.

Prima di individuare il ruolo sociale dei collettori di tasse, occorre fare una rapida ricostruzione di quello che è il sistema fiscale ateniese in quegli anni. Va detto che una fiorente letteratura è nata, soprattutto negli ultimi decenni, alimentata anche da iscrizioni e papiri, tesa a rimettere in discussione tutto il nostro sapere rispetto al comparto della fiscalità pubblica greca antica⁵.

Per comprendere questo aspetto, particolarmente complesso, è necessario innanzitutto partire da due concetti fondamentali: le città greche non avevano un apparato statale minimamente paragonabile a quello che conosciamo noi oggi, e, di conseguenza, non esisteva un sistema burocratico in grado di gestirne le funzioni fondamentali. La cittadinanza era il criterio fondamentale di distinzione fra le persone, una caratteristica che vedremo ripercuotersi anche nella sfera fiscale. La politica di tassazione delle città era tendenzialmente rudimentale: l’economia era tenuta in piedi soprattutto da tasse sulle attività economiche, quando non principalmente dai proventi di guerra. Le materie prime pregiate arrivavano dalle miniere, che furono per lungo tempo elemento di ricchezza e di contesa territoriale. Il suolo era uno dei fattori fondamentali di sostentamento, insieme ad altri, come vengono elencati anche dal *Trattato sull’economia* aristotelico (Οἰκονομικά, cap. II, 1, 30): suolo, domini propri, mercati, tasse, bestiame ed altre fonti.

² DIGGLE 2004, p. 255. Per il ruolo vedi anche l’accenno in *Ath. Pol.* 52, 3 – RHODES 1981B, p. 587

³ L. Rocci, *Vocabolario greco-italiano*, Società Editrice Dante Alighieri, Firenze 2001.

⁴ *I vangeli. Marco Matteo Luca Giovanni*, Gaeta G. ed., Einaudi, Torino 2006.

⁵ GABRIELSEN 2013; LYTTKENS 2012; MIGEOTTE 2009; ROBERTS 2011.

La spesa pubblica era indirizzata essenzialmente ad attività considerate fondamentali per i cittadini, come la gestione degli spettacoli, la costruzione di strade o edifici pubblici, il funzionamento dei pochi servizi comuni. Passando alla tassazione, ci troviamo prevalentemente di fronte a imposte indirette, come dazi, pedaggi ed altre forme di prelievo su transazioni economiche. Pur avendo traccia di alcune forme di tassazione diretta, possiamo dire che questa modalità era considerata residuale nelle città con sistemi democratici, e anche, laddove alcuni tiranni provarono ad applicarla, venne sempre vissuta come qualcosa di odioso.

Per i cittadini liberi, nell'Atene classica, le liturgie erano il modo in cui venivano pagati direttamente alcuni servizi: con tutta la complessità dei sistemi messi in atto per evitare iniquità, i più ricchi avevano una sorta di obbligo morale di spendere parte delle proprie ricchezze per beni comuni. Nel IV secolo si contano più di cento di queste attività, civili e religiose, per non aggiungere anche quelle militari: contribuire alla vita della collettività era anche un modo per dimostrare il proprio legame con gli altri cittadini ed era considerato qualcosa che meritava una riconoscenza comune particolare. Non mancano casi, nelle orazioni processuali, in cui questi servizi vengono usati come argomento di difesa: a dimostrazione che si è buoni cittadini, si fornisce una minuziosa elencazione di quanto si è contribuito per il pubblico.

Per quanto riguarda le tasse indirette, il commercio era l'attività più colpita, ma anche l'agricoltura era decisamente tartassata, con un sistema di decime, dazi, tasse sul grano, gabelle alle entrate delle porte per raggiungere i mercati, che è rimasto in uso fino a pochi anni fa anche in Europa.

Si tassavano, per contro, i *non cittadini* con una tassa capitaria diretta che era obbligatoria per i meteci, tanto che si chiamava appunto μετοίκιον. È stato calcolato che, su base annuale, ogni cittadino non ateniese era chiamato a corrispondere una cifra di 12 dracme per l'uomo e di sei per la donna sola: in totale siamo di fronte a circa 12 giorni di ricavi, rispetto all'impegno di un anno di guadagni. Esisteva poi una tassa sugli schiavi liberati (τριώβολον) e una sulla prostituzione, maschile e femminile, detta πορνικόν, che era pro capite e non sulle prestazioni. In modo diretto si agiva quindi su categorie che non avevano diritti politici e le sanzioni per la mancata ottemperanza degli obblighi erano particolarmente dure: un evasore poteva essere venduto come schiavo.

Le tasse venivano raccolte da pubblicani che compravano un diritto di riscossione, anche da privati, e applicavano costi aggiuntivi per i servizi resi. Come abbiamo visto chi aveva le tasse in appalto non godeva di una particolare popolarità all'interno della città e, rispetto al passo qui in questione, appare chiaro che Diomedonte voglia proprio sottolineare questo⁶: se non è vergognoso vendere il diritto di riscossione delle imposte per la città, non deve essere vergognoso neanche acquistarlo e trarne un lucro.

Questo esempio è infatti legato a uno dei *topici* degli entimemi, quello in cui si parla nello specifico dei termini che hanno un rapporto reciproco: se per un termine è pertinente al *dare*

⁶ Lo stesso passo qui citato è stato ripreso, pari pari, da Dionigi di Alicarnasso, *Epistula ad Ammaeum*, nel capitolo 12.

ordini, per l'altro lo è il *dare seguito*; se da una parte c'è il vendere, dall'altra c'è il comprare. Nel caso specifico Diomedonte, di cui non conosciamo storicamente nulla⁷, gioca anche sulle parole: da una parte c'è chi vende (τὸ πωλεῖν), dall'altro chi compra (τὸ ὠνεῖσθαι): si sta parlando di tasse (περὶ τῶν τελῶν) e il termine pubblicano, τελώνης, è proprio un composto fra τέλος, tassa, e ὠνέομαι, acquistare.

È ragionevole pensare che in questo caso lo stesso Aristotele, da meteco qual era, almeno una volta all'anno fosse costretto a incontrare questi pubblicani e a pagare quanto dovuto, di un tributo che era sì quasi simbolico, ma che serviva non tanto per sfruttare questi uomini, ma per marcarne uno *status* di inferiorità rispetto ai veri cittadini⁸.

⁷ Che non sia un personaggio noto anche ai contemporanei, è chiaro dalla necessità che Aristotele sente di sottolinearne la professione.

⁸ AUSTIN - VIDAL-NAQUET 1980, p. 99 ss; vedi anche STE CROIX 1989, p. 95.

34

(II – 1397b, 31 - 1398a, 2)

I Tebani non lasciano passare Filippo

καὶ πάλιν πρὸς τὸ Θηβαίους διέναι Φίλιππον εἰς τὴν Ἀττικὴν, ὅτι εἰ πρὶν βοηθῆσαι εἰς Φωκεῖς ἤξιου, ὑπέσχοντο ἄν: ἄτοπον οὖν εἰ διότι προεῖτο καὶ ἐπίστευσεν μὴ διήσουσιν.

E di nuovo per convincere i Tebani a lasciar passare Filippo diretto in Attica, si disse che "se egli avesse ritenuto giusto chiederglielo prima di prestare loro soccorso contro i Focesi avrebbero acconsentito: sarebbe dunque assurdo se per aver trascurato la cosa e aver contato su di loro ora non avessero concesso il passaggio.

Varianti testuali: 31 θηβαίους ω (τούς θηβ- anon) : διὰ θηβαίων Dion. Hal. διέναι φίλ- A^{rec} anon Dion.Hal. : φίλ- διέναι β : δεῖ εἶναι φίλ- A : διεῖναι φίλ- Bekker **1398a** 1 εἰς τὴν A Dion.Hal. : πρὸς τὴν β anon εἰς² ω (anon) : om. Dion.Hal. 2 διότι ω anon : δόντι Dion.Hal. ἐπίστευσε(v) ω (anon) : διέσπευσεν Dion.Hal.

Loci paralleli: DEM. 18, 145

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 251 – GRIMALDI 1988, 301 – ARNHART 1981, 147 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 431 – DORATI 1996, 249 – RAPP 2002, 757 – ZANATTA 2004, 292 – KENNEDY 2007, 174 – GASTALDI 2014, 516

Testi guida: LEE – MORLEY 2014

L'episodio qui riportato completa il quinto *topos* utile a specificare la valenza degli entimemi: abbiamo già incontrato uno dei due esempi usati per illustrare il tema della consequenzialità temporale fra due termini di una questione. Il primo era quello che vedeva Ificrate protagonista della richiesta di una statua, nel discorso *Contro Armodio*. Immediatamente di seguito, poi, viene ripreso questo *paradeigma* su Filippo II e sul suo rapporto con i Tebani.

Va rimarcato fin dal principio che questo è l'esempio più tardo di tutta l'opera; quello che viene utilizzato, qualora se ne immagini una composizione unitaria, come termine ultimo dello scritto: non esistono, infatti, episodi più tardi in tutta la *Retorica*.

Questo secondo episodio risale infatti a un anno prima della battaglia di Cheronea, avvenuta nel 338. Nel 339, appunto, Filippo invia una ambasciata a Tebe, affinché gli venga accordato il permesso di attraversare il territorio tebano senza problemi: l'autorizzazione di passaggio gli occorre per giungere alle porte dell'Attica e sferrare un attacco contro Atene. Nello stesso periodo, converge a Tebe anche un altro manipolo di diplomatici, questa volta ateniese: fra di

loro è presente Demostene, che racconta l'episodio diffusamente nell'orazione *Sulla corona* (XVIII).

I Tebani, alla fine, vengono convinti dagli Ateniesi non solo a rifiutare il diritto di passaggio al re macedone, ma a stringere una alleanza militare che aprirà le porte, l'anno successivo, alla loro sconfitta definitiva. Demostene (*Sulla corona*, XVIII, 145) si dilunga sulla storia di quella ambasceria e ammette che Filippo, pur più forte e più bravo militarmente, non era in grado di raggiungere fisicamente l'Attica. Non vi riusciva per mare, avendo una flotta assolutamente insufficiente, ma aveva criticità logistiche non indifferenti anche a giungervi via terra:

“era in difficoltà per la natura stessa del paese (αὐτῆ τῆ φύσει τοῦ τόπου) e per le rispettive forze in campo” (146).

Nel caso qui citato, quindi, gli abitanti di Tebe avevano rifiutato una richiesta di Filippo, cosa che – sottolinea Aristotele -, non avrebbero fatto solo pochi anni prima, quando l'aiuto del re macedone era stato fondamentale per avere la meglio sui Focesi.

Il primo episodio, che regge concettualmente l'entimema, si svolge invece nel 346, quando Filippo, al momento alleato con i Tebani, sconfigge i Focesi nella Guerra Sacra, mettendo fine al conflitto in favore dei suoi compagni di battaglia. A quei tempi i Beoti non avrebbero certo fermato una sua eventuale discesa verso l'Attica, visto l'interesse diretto che avevano nel conflitto in corso: ma Filippo, battuti gli avversari, fece ritorno in patria senza infierire, e il problema non si pose¹.

Il tema posto dall'entimema, qui sviscerato dal filosofo, non è di secondo momento: non ci troviamo, infatti, semplicemente di fronte ad una generica riflessione sulla gratitudine dei popoli, i quali aiutano quando hanno bisogno e poi voltano le spalle quando la convenienza va in un altro senso.

Egli riflette, pur incidentalmente, sulla liceità di far passare sul proprio territorio delle truppe da parte di popoli non schierati in guerra; un tema tipico della politica internazionale che ha portato, nel XX secolo, persino alla teorizzazione e alla realizzazione di stati cuscinetto fra nazioni in potenziale conflitto. Aristotele enuclea, quindi, un punto fondamentale della scienza militare, cioè quello del diritto di passaggio, molto sentito anche dai Greci, e di cui abbiamo testimonianza anche a partire da numerosi esempi fornitici da Tucidide.

Il giurista italiano Alberico Gentili² deve la sua fama di essere fra gli iniziatori della disciplina del diritto internazionale ad una serie di trattati di grande fortuna. Egli parla diffusamente di questo

¹ MÜLLER 2011, p. 174. Sull'episodio in generale, e sulla conseguente Pace di Filocrate, il *Companion* è uno strumento ricco di bibliografia, a cui si rimanda per tutto il periodo.

² Sulla figura di questo studioso, che fu nominato *regius professor* di diritto civile all'Università di Oxford, vedi il *Dizionario Biografico degli Italiani* - Volume 53, Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, Roma 2000.

tema nell'opera in tre libri *De iure belli*³, scritta fra il 1588 e il 1589, in un'Inghilterra elisabettiana in perenne e tormentata guerra contro la Spagna di un altro Filippo II.

In questa opera, nel Libro I, Capitolo XIX, dal titolo "Delle cause naturali del muovere guerra" (*De naturalibus causis belli inferendi*), il giurista italiano specifica come:

"La guerra sarà detta secondo natura quando è intrapresa per tutelare un diritto attribuito dalla natura, che ci viene negato dagli uomini (*quod a natura tribuitur, et ab hominibus denegatur*). Per esempio, quando ci viene negata una via di passaggio, o ci impediscono di attraccare nei porti, di rifornire, di praticare il commercio ed i traffici".

Non poter avere, quindi, una "innocua possibilità di transito" è una privazione che dà ragione a chi deve passare e non a chi nega il passaggio. "Il fatto di impedire il passaggio è illegittimo e genera disordini", anche se la questione non è di semplice risoluzione e la storia è piena di episodi controversi. Gentili elenca una serie di accadimenti del recente e remoto passato, "sia a favore di quelli che permisero il passaggio, sia a favore di coloro che lo negarono". La sua tesi è chiara e risponde al quesito: "perché non si dovrebbe concedere ciò che giova agli altri e a noi non nuoce?".

Il transito per le vie pubbliche – per il giurista italiano - deve essere libero, lecito e non deve essere impedito a nessuno (*Liber enim, et licitus, est transitus per vias publicas, nec cuiquam prohibendus*), tanto che, se il passaggio è negato, la guerra è giusta, visto che si tratta di un diritto naturale:

"Quod si igitur caussa non est, cur transitus denegetur, et denegatus sit, caussa belli hinc iusta est".

La richiesta di Filippo di Macedonia, alla luce di un giurista dell'età moderna, è quindi più che legittima: un diritto naturale per il quale si può fare guerra, senza neppure dover far cenno a precedenti favori fatti a chi deve concedere il transito: è un diritto e non prevede contropartite. Del resto, così facendo si chiede qualcosa di ovvio, al cui rifiuto è anche legittimo muovere battaglia: cosa che, di fatto, solo un anno dopo arrivò, con conseguenze nefaste per i Tebani.

³ Sulle influenze tucididee rispetto al lavoro di Alberico Gentili vedi [LEE – MORLEY 2014](#), p. 381 ss.

35

(II – 1398a, 9-11)

Se Aristide non è credibile

“οἷον εἰ πρὸς Ἀριστείδην κατηγοροῦντα τοῦτό τις ἂν εἶπειεν ἄλλος πρὸς ἀπιστίαν τοῦ κατηγοροῦ”

come se, contro Aristide che muove quest'accusa, ci fosse un altro a parlare contro la mancanza di credibilità dell'accusatore

Varianti testuali: 9 εἰ πρὸς ω : (οἷον) εἰ πρὸς Richards, sed cf. Vahlen¹ 22 10 ἀντεῖπειεν Shilleto : ἂν εἶπειεν A : εἶποιν β ἄλλὰ ω : ἄλλος Bywater²

Loci paralleli: PLUT. ARIST., 4, 1 – HDT., VIII, 79 – ARISTOT. ATH. POL., 23, 3

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 254 – GRIMALDI 1988, 304 – ARNHART 1981, 147 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 433 – DORATI 1996, 251 – RAPP 2002, 759 – ZANATTA 2004, 292 – KENNEDY 2007, 175 – GASTALDI 2014, 517

Testi guida: PISANIELLO 2013

Orlando Figes è uno degli storici di maggior successo dell'ultima generazione inglese, si occupa di storia della cultura russa, in particolare del periodo successivo alla rivoluzione sovietica. Ha scritto opere di grande valore, come ad esempio *La danza di Natasha. Storia della cultura russa*¹, tradotto in Italia - come quasi tutte le sue opere - e pubblicato da Einaudi, il quale è considerato un caposaldo irrinunciabile per conoscere l'identità russa. Studioso di grande fama le cui opere sono tradotte in ventotto lingue, docente universitario in una delle migliori università di Londra, uomo ricco, Figes non potrebbe chiedere di più alla sua carriera.

Un giorno di fine aprile del 2010, egli è stato costretto ad ammettere che, usando diversi pseudonimi sul sito di Amazon, aveva ripetutamente attaccato i libri di suoi colleghi famosi. Sempre nascondendo la propria identità, aveva, per contro, magnificato i suoi scritti, cercando di aumentarne le vendite. La notizia, che si trova ancora in rete², venne data dal quotidiano *The Guardian*, alla fine di una controversia legale durata qualche settimana.

I colleghi sotto attacco, fra i quali Robert Service, docente di storia russa a Oxford, avevano denunciato l'accaduto, insospettiti dalla iniquità dei commenti ricevuti sulle pagine di vendita

¹ O. Figes, *La danza di Natasha. Storia della cultura russa (XVIII-XX secolo)*, Einaudi, Torino 2008.

² <https://www.theguardian.com/books/2010/apr/23/historian-orlando-figes-amazon-reviews-rivals>

delle loro opere (che non erano propriamente spazzatura), ma soprattutto incuriositi dalla perizia, soprattutto storiografica, con cui questi presunti lettori attaccavano i lavori in questione.

Dopo aver negato ogni coinvolgimento, Figes, con coraggio tutto maschile, fece confessare alla moglie la colpa delle recensioni killer, dicendosi all'oscuro di tutto. Solo successivamente, il suo avvocato ha proclamato la definitiva ammissione di colpa da parte dello storico, che era solito definire il proprio lavoro "affascinante e edificante", mentre i lavori di Service partivano dal non lusinghiero gradino di *awfull*, orrendo, per scendere in una scala di valutazioni peggiorativa.

Ad esempio, il libro di Rachel Polonsky *La lanterna magica di Molotov*³, pubblicato in Italia da Adelphi, era divenuto "difficile da leggere e complesso da seguire"⁴; *Compagni. Storia globale del comunismo nel XX secolo*⁵ dello stesso Service, pubblicato in Italia da Laterza, "malamente scritto"⁶, mentre il suo *Sospetto e silenzio. Vite private nella Russia di Stalin*⁷, edito da Mondadori, era (auto)recensito come un libro affascinante, scritto con "his superb story-telling skills"⁸.

La filosofa Gloria Origgi⁹ mette questo episodio, non certo edificante, sullo stesso piano, pur con esiti estremamente diversi, della vita di Jean-Claude Romand, l'uomo francese la cui storia è raccontata in modo icastico nel romanzo *L'avversario*¹⁰ di Emmanuel Carrère.

Entrambe queste figure crollano pateticamente sotto il peso del mantenimento di una reputazione che è alla base di una vita, personale o accademica, che si sono costruiti con caparbieta: l'uno pensa di rafforzarla insultando i *competitors*, l'altro la alimenta con una serie di bugie che lo portano a fare *tabula rasa* delle sue più strette conoscenze, a partire dagli omicidi dei familiari e dell'amante. La reputazione è "la parte immortale di noi stessi" e quindi anche la parte più fragile: è un effetto della credibilità sociale che ognuno di noi possiede ed è stata definita il "potente sistema a retroazione del sé su se stesso che costituisce la nostra identità sociale e che integra nell'auto percezione il *come ci vediamo visti*"¹¹. Se non esiste una scienza che si occupa della reputazione, continua Origgi, "ci sono comunque aree intere della sociologia, della psicologia, dell'economia e dell'antropologia che sono dedicate a comprendere l'impatto della nostra immagine sociale sulle nostre azioni e motivazioni".

³ R. Polonsky, *La lanterna magica di Molotov*, Adelphi, Milano 2014.

⁴ "This is the sort of book that makes you wonder why it was ever published ... Her writing is so dense and pretentious, itself so tangled in literary allusions, that it is hard to follow or enjoy".

⁵ R. Service, *Compagni. Storia globale del comunismo nel XX secolo*, Laterza, Bari 2008.

⁶ "This is an awful book. It is very poorly written and dull to read ... it has no insights to make it worth the bother of ploughing through its dreadful prose".

⁷ O. Figes, *Sospetto e silenzio. Vite private nella Russia di Stalin*, Mondadori, Milano 2009.

⁸ "A fascinating book about the interior lives of ordinary Russians ... it tells us more about the Soviet system than any other book I know. Beautifully written, it is a rich and deeply moving history, which leaves the reader awed, humbled, yet uplifted ... Figes visits their ordeals with enormous compassion, and he brings their history to life with his superb story-telling skills. I hope he writes for ever".

⁹ [ORIGGI 2015](#).

¹⁰ E. Carrère, *L'avversario*, Adelphi, Milano 2013.

¹¹ [ORIGGI 2015](#), posizioni nel Kindle 161-162.

Alla fine, quindi, tendiamo ad essere ciò che ci si aspetta che noi siamo: “l’immagine che dobbiamo a noi stessi conta a tal punto che ci fa andare contro i nostri interessi”. Gli esempi di episodi agiti contro il proprio tornaconto nella storia sono innumerevoli, dal sacrificio di Muzio Scevola, all’abiura pubblica di Galileo: episodi simili, ma differenti, che hanno come unica finalità il mantenimento dell’immagine dei protagonisti conforme alle aspettative.

Plutarco racconta (*Vita di Aristide*, 4, 1) che il politico greco di cui parla il passo qui analizzato, un giorno, chiamato a sostenere un’accusa contro un suo nemico, andò contro il proprio interesse di parte: dal momento che i giudici, convinti dalla sua requisitoria, non volevano più ascoltare la difesa dell’imputato e desideravano passare direttamente al voto, lo stesso Aristide balzò in piedi chiedendo che l’accusato fosse lasciato parlare e che godesse pienamente dei diritti sanciti dalla legge.

In un’altra occasione (4, 2), trovandosi ad arbitrare una lite fra due privati, uno di questi gli disse che l’altro contendente aveva fatto molto male ad Aristide, ma egli rispose: “brav’uomo, dimmi piuttosto se ha fatto del male a te; debbo giudicare infatti di te, non di me” (σοὶ γάρ, οὐκ ἔμαυτῷ, δικάζω).

Questi due episodi raccontati da Plutarco, il quale fa confluire nel racconto della vita di Aristide una serie di tradizioni precedenti di segno opposto fra loro, vanno a rafforzare l’immagine - la reputazione appunto - di un uomo che è passato alla posterità con il soprannome di ‘giusto’ (δίκαιος). Grazie a questa credibilità, dovuta a un alto senso della giustizia, all’uomo vennero dati ruoli estremamente importanti nell’Atene scossa dalle Guerre Persiane, fino a chiedergli di stabilire il tributo federale (φόρος) che gli alleati avrebbero dovuto pagare per le spese della guerra.

La biografia di Aristide è nota - soprattutto nel suo essere deuteragonista di Temistocle – ed è caratterizzata da un’aura di *santità civile* che, come tutti gli elementi di una forte reputazione, rischiò di diventare un boomerang. Aristide, racconta ancora Plutarco, fra le cui fonti vi è probabilmente Eforo, col suo giudicare e sentenziare in privato su ogni cosa (7, 1) “aveva tolto ogni autorità ai tribunali e, senza farsene accorgere, si era costituito un potere monarchico, cui mancava soltanto la guardia del corpo” (λέληθε μοναρχίαν ἀδορυφόρητον ἑαυτῷ κατεσκευασμένος)¹². A causa, quindi, dell’atavica paura della tirannide, che tormentava gli Ateniesi, l’uomo giusto venne ostracizzato perché troppo giusto.

A questo punto della sua vita, egli aiutò, senza obiettare, l’uomo stolto venuto dal contado, a scrivere il suo nome su uno degli ὄστρακον che lo costringerà a lasciare la patria, condannato per eccesso di coerenza. Come Stevens, l’inappuntabile maggiordomo del romanzo di Kazuo Ishiguro in *Quel che resta del giorno*¹³, non tradisce neppure nel momento della morte del padre una reputazione che “ai suoi occhi vale più di una vita felice”, l’uomo giusto si rende protagonista dell’episodio più emblematico della sua vita.

¹² Cfr. infra scheda 3.

¹³ K. Ishiguro, *Quel che resta del giorno*, Einaudi, Torino 2005.

Nonostante siano numerose le fonti antiche che ci parlano di Aristide, conservatore moderato, e malgrado una vita esemplare, la tradizione non è stata benevola con questa figura, mettendola sostanzialmente in secondo piano rispetto ad altri personaggi della greicità classica.

Recentemente la sua figura è stata studiata con attenzione, a partire proprio dalla scarsa fortuna

“di cui il Lisimachide ha goduto nella storiografia moderna nonché della sostanziale acquiescenza con cui buona parte degli studi moderni si è predisposta di fronte alla prevalente immagine di *dikaïos* offerta dalla tradizione antica: la spiegazione di tale situazione risiede probabilmente proprio nella apparente compattezza della tradizione, che sembra restituire di Aristide l’immagine univoca di un ‘aristocratico conservatore’, giusto per eccellenza, tanto da preferire la povertà pur di non approfittare delle sue cariche per arricchirsi, istitutore di un *phoros* ben accolto dagli alleati...”¹⁴,

nemico del democratico Temistocle, “ma capace di collaborare con quest’ultimo per il bene supremo della *polis*”.

Erodoto è il primo a parlarci in termini più che lusinghieri di Aristide (VIII, 79, 1): lo descrive in arrivo da Egina, al momento ostracizzato (ἐξωστρακισμένος) dal popolo, “uomo che io, dopo essermi informato sulla sua indole, ritengo sia stato il migliore e il più giusto di Atene” (ἄριστον ἄνδρα γενέσθαι ἐν Ἀθήνησι καὶ δικαιοτάτον).

Lo stesso è citato più volte anche nell’*Athenaion Politeia*¹⁵, in cui si parla dell’ostracismo e del suo ritorno; egli è descritto (23, 3) come abile politico ed “eccezionale nella pratica della giustizia” (ὁ δὲ τὰ πολιτικὰ δεινὸς εἶναι καὶ δικαιοσύνη τῶν καθ’ ἑαυτὸν διαφέρειν).

Soprattutto nel IV secolo, si verificò la accentuazione delle caratteristiche positive dell’immagine di Aristide: egli risultava, infatti, figura molto spendibile nelle opere retoriche, utilizzato come in personificazione l’uomo giusto. Legato alla gloria della delle Guerre Persiane, egli era amato, come figura emblematica, dagli ambienti socratici: se ne rimarcavano le virtù etiche, finendo per appiattirne e cristallizzarne la figura, rendendola poco appetibile per la storiografia moderna.

Nella *Retorica* Aristotele lo cita due volte, una nel libro terzo, capitolo 14 (1414b, 37 - διὸ καὶ αὐτὸς Ἀριστείδην ἐπαινεῖ), in relazione all’uso che Isocrate ne fa in una sua orazione; poi in questo episodio, in cui lo Stagirita si preoccupa, appunto, del ruolo fondamentale della credibilità.

Egli sta dimostrando che è possibile rivolgere contro l’avversario quello che egli ha detto contro di noi, ma non in tutti i casi: si avrebbe – sostiene il filosofo - una situazione ridicola, infatti, se contro Aristide, il giusto per eccellenza, che accusa in un processo, qualcuno ne obiettasse l’assenza di credibilità. Infatti, in generale, l’accusatore deve essere migliore dell’accusato o di

¹⁴ PISANIELLO 2013, p. 3.

¹⁵ RHODES 1981B, p. 292.

chi cerca di sfuggire ad una accusa, ed è complicato trovare qualcuno che sia più inattaccabile del nostro uomo.

In senso complessivo, termina il ragionamento Aristotele, è assurdo che una persona rimproveri ad altri cose che egli compie o abbia compiuto, o sproni a compiere cose che egli non è in grado di fare.

36

(II – 1398a, 24-26)

Socrate e l'invito di Archelao

καὶ δι' ὃ Σωκράτης οὐκ ἔφη βαδίζειν ὡς Ἀρχέλαον: ὕβριν γὰρ ἔφη εἶναι τὸ μὴ δύνασθαι ἀμύνασθαι ὁμοίως καὶ εὖ παθόντας ὥσπερ καὶ κακῶς.

Ancora, per questo motivo Socrate disse di non andare da Archelao: disse infatti che era vergognoso il non essere in grado di ripagare in egual misura sia quando si riceve del bene sia quando si subisce del male.

Varianti testuali: 26 καὶ εὖ παθόντας A : εὖ -α β ὥσπερ καὶ A : ὥσπερ β

Loci paralleli: THUC., II, 100 – DIOD. XIV, 37, 5 – ARISTOT. POL., 1311B, 1-20 – ARISTOT. PROB., 954B, 32 – PLAT. GORG. 470C - 472D – PLAT. PHAEDRUS, 230C – PLAT. CRITO, 52B – D.L., II, 5, 23

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 257 – GRIMALDI 1988, 306 – ARNHART 1981, 147 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 433 – DORATI 1996, 251 – RAPP 2002, 760 – ZANATTA 2004, 293 – KENNEDY 2007, 176 – GASTALDI 2014, 517-518

Testi guida: ENGELS 2010 – HOWE & GARVIN & WRIGHTSON 2015 – WOODBURY 1971

Il tema delle definizioni, sempre negli entimemi, è fondamentale per un oratore che voglia determinare un preciso orientamento di opinione del suo pubblico. Dalla definizione di una cosa, discendono infatti una serie di ragionamenti obbligati e che si possono non esplicitare. Se il divino è opera di un dio, ad esempio, chi crede che qualcosa sia divino deve credere, per forza, che gli dei esistano.

In questo contesto viene raccontato un episodio della vita di Socrate che non ci sarebbe altrimenti noto. Il filosofo rifiuta di andare da Archelao per la vergogna (ὕβρις) di rischiare di trovarsi nella condizione di non poter restituire un favore (o un oltraggio).

L'Archelao in questione è il re macedone, personaggio a suo modo atipico per le innovazioni lungimiranti che portò nel suo regno, ma soprattutto per la forte impronta di ellenizzazione cui volle sottoporre il suo popolo, avvicinandolo alla Grecia. Fu al governo del suo paese dal 413 al 399, morendo lo stesso anno di Socrate. Riorganizzò l'esercito macedone, aumentandone l'organico, migliorandone la fanteria e costruendo forti e strade a tutela di tutto il territorio.

Delle sue abilità militari parla Tucidide (II, 100)

“soltanto in seguito Archelao, figlio di Perdicca, fece elevare i fortilizi che ancora si notano in quel paese, tracciò strade diritte e mise a punto ogni altro dispositivo militare con l’acquisto di cavalli e di armi. Insomma, dotò il paese di una forza bellica più consistente di quella che seppero organizzare gli otto sovrani che lo precedettero sul trono” (καὶ τῆ ἄλλῃ παρασκευῆ κρείσσοι ἢ ξύμπαντες οἱ ἄλλοι βασιλῆς ὀκτώ οἱ πρὸ αὐτοῦ γενόμενοι)¹.

La spinta per l’ellenizzazione dei macedoni lo portò a invitare a corte poeti e artisti greci, fra i quali spiccano nomi di grande rilievo² come il pittore Zeusi, il musicista e poeta Timoteo di Mileto, il poeta epico Cherilo di Samo, e i tragediografi ateniesi Agatone e il celebre Euripide: non stupisce quindi la notizia³ che avesse chiamato anche Socrate.

Soffermandosi su Euripide, il poeta restò alla corte di questo re fra il 410 e il 408, scrivendo tragedie, fra le quali le *Baccanti* e componendo anche un dramma a lui dedicato, il che sottolinea anche un aspetto poco noto dei meccanismi di mecenatismo in ambiente greco.

Per favorire il commercio, Archelao adottò la moneta in uso presso i Persiani, ma si mantenne, comunque e sempre, in buoni rapporti con Atene. Prima della fine della sua vita fece un’altra scelta strategica che si rivelò nel tempo lungimirante, spostando la capitale a Pella, vicino alla costa: ciò accadde proprio nel 399, e lì rimase fino alla dissoluzione del regno, nel 168. Diodoro (XIV 37, 5), infine, racconta che fu ucciso dal suo amante, involontariamente (ἀκουσίως), in un incidente di caccia.

Oltre a questi dati biografici positivi, esiste anche una sorta di leggenda nera su Archelao, maturata precisamente in ambiente socratico. Nonostante Aristotele abbia speso una parte significativa della sua vita in Macedonia, non sono molte, nelle sue opere, le allusioni a questa terra. Egli cita Archelao nei *Problemi* (954b 32) come eccessivamente audace; nella *Politica* (1311b 6-20)⁴ lo racconta come un re che è stato ucciso “per gli umilianti rapporti fisici imposti” (διὰ τὸ εἰς τὸ σῶμα αἰσχῦναι) ad altri. Egli sarebbe stato ammazzato, infatti, da una congiura che vedeva a capo il suo amante (a quanto pare non molto consenziente) Crateo: la vera causa dell’omicidio sarebbe stata “il fastidio che provava per la relazione amorosa con il re” (ἀλλὰ τῆς γε ἀλλοτριότητος ὑπῆρχεν ἀρχὴ τὸ βαρέως φέρειν πρὸς τὴν ἀφροδισιαστικὴν χάριν).

La morte violenta, a causa di una congiura, completa il quadro di un sovrano per molti aspetti lungimirante, ma comunque perverso e malvagio. Sotto questo profilo il ritratto che ne traccia Platone, nel *Gorgia* (470c – 472d), diventa emblematico per l’immagine trädita ai posteri: innanzitutto Socrate afferma, dialogando con Polo, che non ha mai incontrato questo sovrano (οὐ γάρ πω συγγέγονα τῷ ἀνδρί).

Platone usa l’interlocutore del maestro per raccontare che Archelao è ingiusto, in quanto il suo potere è stato ottenuto ingiustamente. Nato da schiava, Archelao aveva ucciso zio e cugino,

¹ HORNBLLOWER 1991, p. 60

² ENGELS 2010, p. 92.

³ ROISMAN 2010, p. 157.

⁴ Aristotele, *Politica*, V-VI, p. 472-473.

liberando davanti a sé la linea dinastica da intralci verso il trono; poi aveva ammazzato anche il fratellastro di sette anni, annegandolo in un pozzo. Dopo aver commesso tante nefandezze, nel momento in cui si svolge la discussione del *Gorgia*, il sovrano è ormai una figura travagliata: “dopo essersi macchiato dei peggiori delitti commessi in Macedonia, egli è il più infelice di tutti i Macedoni”, (ἄτε μέγιστα ἡδίκηκῶς τῶν ἐν Μακεδονίᾳ, ἀθλιώτατός ἐστιν πάντων Μακεδόνων). Fra gli Ateniesi, conclude Polo (471c-d),

“c’è chi, a cominciare da te, Socrate, preferirebbe essere un qualsiasi altro Macedone piuttosto che Archelao!” (καὶ ἴσως ἔστιν ὅστις Ἀθηναίων ἀπὸ σοῦ ἀρξάμενος δέξαιτ’ ἂν ἄλλος ὅστισοῦν Μακεδόνων γενέσθαι μᾶλλον ἢ Ἀρχέλαος).

Di Socrate sappiamo, grazie a Platone e alle biografie successive, a partire da Diogene Laerzio, che non amava muoversi da Atene⁵. Nel *Critone*, infatti, (52b) si dice:

“non sei mai uscito dalla Città per prendere parte a manifestazioni, eccetto una volta all’Istmo, né mai in nessun altro luogo, se non per prestare servizio militare, né mai facesti altra visita in terra straniera, come altri (οὔτε ἄλλην ἀποδημίαν ἐποιήσω πώποτε ὡσπερ οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι), né ti colse desiderio di conoscere altre città e altre leggi...”.

Nel *Fedro* (230 c) è ribadito il concetto:

“Non lasci la città per recarti oltre confine, e mi sembra che tu non esca affatto dalle mura” (οὔτως ἐκ τοῦ ἄστεος οὔτ’ εἰς τὴν ὑπερορίαν ἀποδημεῖς, οὔτ’ ἔξω τείχους ἔμοιγε δοκεῖς τὸ παράπαν ἐξιέναι).

Diogene Laerzio (II, 5, 23) parla delle sue spedizioni come militare, in tre battaglie significative come Potidea, Delio e Anfipoli, e poi di una breve incursione sull’Istmo ad assistere ad un festival: per il resto la vita di Socrate si svolse all’interno delle mura Ateniesi, città che gli bastava e, evidentemente, avanzava. Lo stesso biografo ci racconta di ben tre rifiuti di spostamento o denaro (II, 5, 25):

“Ostentò il suo disprezzo per Archelao di Macedonia e Scopa di Crannone e Euriloco di Larissa, non accettando loro offerte di danaro né ospitalità nelle loro corti (μήτε παρ’αὐτοὺς ἀπελθών).”

Tornando al nostro passo, che, come abbiamo sottolineato, è l’unico a darci notizia di questo invito di Archelao⁶, non ci stupirà né la richiesta, conforme a un sovrano che voleva alla sua corte il meglio dell’intellettualità ateniese, né il rifiuto del filosofo, stanziale per definizione.

Socrate usa il termine ὕβρις, che sta a cavallo fra vergogna e violenza, per definire il sentimento che lo porta a declinare: per l’uomo che aveva fatto della propria libertà un caposaldo, la

⁵ WOODBURY 1971. L’articolo parla di un altro Archelao, ma è utile per la ricostruzione dei movimenti di Socrate.

⁶ Diogene conferma solo la notizia aristotelica.

potenziale assenza di reciprocità verso un ospite, nel bene e nel male, era qualcosa di insuperabile. La reciprocità è il requisito fondamentale della uguaglianza fra due persone, e con questo assunto Socrate sta dicendo che la visita di Archelao non lo avrebbe messo in condizione di essere trattato alla pari dal re macedone: cosa che, in verità, non era accaduta neppure a Platone con Dionisio.

37

(II – 1398a, 32 - 1398b, 5)

Solo la madre conosce la verità riguardo al figlio

“οἷον ἐκ τῆς Πεπαρηθίας, ὅτι περὶ τῶν τέκνων αἱ γυναῖκες πανταχοῦ διορίζουσι τάληθές: τοῦτο μὲν γὰρ Ἀθήνησι Μαντία τῷ ῥήτορι ἀμφισβητοῦντι πρὸς τὸν υἱὸν ἀπέφηεν ἡ μήτηρ, τοῦτο δὲ Θήβησιν Ἴσμηνίου καὶ Στίλβωνος ἀμφισβητούντων ἡ Δωδωνίς ἀπέδειξεν Ἴσμηνίου τὸν υἱόν, καὶ διὰ τοῦτο Θετταλίσκον Ἴσμηνίου ἐνόμιζον”.

“ad esempio dalla vicenda della donna di Pepareto, si ha induzione del fatto che riguardo i figli sono le donne di ogni luogo a distinguere il vero; infatti, questo è ciò che, ad Atene, dimostrò la madre all’oratore Mantia nell’attacco contro il figlio, e a Tebe è proprio questo che, durante la causa tra Ismenia e Stilbone, dimostrò Dodonide ossia che il figlio era di Ismenia, e per questo motivo riconobbero che Tessalisco era figlio di Ismenia”.

Varianti testuali: 1398^b 1 ἀμφισβητοῦντι AΔVet : -α F 2 ἀπ- ἡ μήτηρ A : ἡ μήτηρ ἀπ-β 3 δωδωνίς β anon : δαδμονίς A

Loci paralleli: ARISTOT. POL., 1259A, 37-41 – ARISTOT. POL., 1259B, 10-17 – DEM. 40, 10 – XEN. HELL. V, 2, 25

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 259 – GRIMALDI 1988, 308-309 – ARNHART 1981, 147 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 435 – DORATI 1996, 253 – RAPP 2002, 762 – ZANATTA 2004, 294 – KENNEDY 2007, 176 – GASTALDI 2014, 519-521

Testi guida: CARAWAN 2008 – HARRIS 1982 – OGDEN 1996 – STRAUSS 2002

Tre casi di processi, evidentemente ben noti alle cronache ateniesi e greche in generale, in cui tre donne di provenienza geografica molto diversa (Pepareto, oggi Skopelos, isola delle Sporadi settentrionali; Atene; Dodona), sono testimoni della propria maternità, o meglio, del concepimento del proprio figlio. Ben tre episodi per illustrare il medesimo esempio, una abbondanza rara nel modo di argomentare di Aristotele: i fatti presi in considerazione sono utili, afferma lo Stagirita, per dimostrare l’importanza dell’induzione in un discorso retorico, sempre nell’ambito dell’illustrazione degli entimemi.

La tesi che Aristotele usa per dar forza alla sua spiegazione, è quella che, nell’ambito delle dispute sulla paternità di un bambino, dovunque, l’interlocutore più utile per stabilire la verità sia tendenzialmente la madre.

In una società maschilista e poco amante degli infanti¹, come quella greca, l'essere riconosciuti dal padre rappresentava la porta non solo per entrare nella famiglia, ma anche nella città. Il riconoscimento dei figli era un tema sentito e controverso, tanto da essere oggetto di numerose contese legali, visto che un bastardo (νόθος) rischiava di non essere accettato come cittadino².

Dal momento che la cittadinanza era legata ad entrambi i rami della parentela, non averne chiaro uno dei due era già di per sé una forma di esclusione a priori: i figli di una relazione non ufficializzata erano figli illegittimi e non accedevano né alla cittadinanza, né all'eredità, e potevano essere degradati allo status degli schiavi.

Aristotele (*Ath. Pol.* 42.1)³ racconta come “partecipano al governo coloro che sono nati da entrambi i genitori (μετέχουσιν μὲν τῆς πολιτείας οἱ ἐξ ἀμφοτέρων γεγονότες ἀστῶν) con pieni diritti di cittadinanza, e a diciotto anni vengono iscritti nelle liste dei demoti”. Poche righe sotto ritorna sul concetto di “nascita legittima (γένονε κατὰ τοὺς νόμους)”: chi viene respinto dai demoti può, comunque, “ricorrere in tribunale (εἰς τὸ δικαστήριον)”.

Queste sono le conseguenze di una legge con la quale Pericle, nel 450, stabilì che non godessero di diritti politici altri se non i cittadini nati dai cittadini; la legge in periodo di guerra rimase inapplicata, per poi tornare in vigore dopo il 404.

Plutarco, nella biografia del politico ateniese (*Vita di Pericle*, 37, 3-4), ribadisce che lo stesso Pericle mise per iscritto “che è ateniese soltanto chi è nato da due ateniesi”, ma che poi si pentì di questa scelta, che era legata a contingenze particolari:

“Quando Pericle era all'apogeo della sua attività politica, parecchio tempo prima, e, come si è detto, aveva figli legittimi, propose una legge per la quale si dovevano considerare ateniesi soltanto i figli di due ateniesi (νόμον ἔγραψε μόνους Ἀθηναίους εἶναι τοὺς ἐκ δυεῖν Ἀθηναίων γεγονότας). Quando il re d'Egitto mandò in dono agli Ateniesi quarantamila medimni di grano, e bisognava dividerlo tra i cittadini, in forza di quella legge furono intentati molti processi agli illegittimi, che fino a quel momento non erano noti per tali e non davano nell'occhio (πολλὰ μὲν ἀνεφύοντο δίκαι τοῖς νόθοις ἐκ τοῦ γράμματος ἐκείνου τέως διαλανθάνουσι καὶ παρορωμένοις)”.

A seguito di questa legge cinquemila (πεντακισχιλίων) persone, dice sempre Plutarco, erano state vendute come schiavi. È stato notato⁴ che con la legge voluta da Pericle, neppure Teseo, il padre fondatore di Atene, sarebbe stato considerato Ateniese. Essere νόθος comportava poi l'esclusione “dalla eredità delle cose sacre e profane”: questi non godeva quindi di nessun diritto ed era costretto a difendere la sua sopravvivenza con ogni espediente.

¹ HARRIS 1982.

² Per una rassegna completa sulla controversia rispetto ai bastardi vedi PATTERSON 1990 e OGDEN 1996.

³ RHODES 1981B, p. 496.

⁴ STRAUSS 2002, p. 122: “Theseus was a bastard and an immigrant to Athens; he would have failed the test of Pericles' citizenship law (451 BC)”.

Nell'impostazione sociale greco antica, non essere membro di una famiglia non consentiva neppure di essere membro di una città: la condizione di illegittimità comportava quindi una esclusione totale dalla struttura economica, politica e spirituale della *polis*. Tale condizione, che esisteva giuridicamente fin dai tempi di Solone, era considerata una forma di filtro importante, perché si considerava che i matrimoni misti avrebbero rischiato di aprire una breccia nelle mura della città.

Il riconoscimento di un padre, che era un evento assolutamente scollegato dal matrimonio, avveniva al decimo giorno dopo il parto. A questo atto il genitore era costretto per legge e solo a partire da quel momento egli dichiarava pubblicamente il bambino come suo figlio. La δεκάτη era la cerimonia di questa filiazione sociale, ma se un giovane era nato fuori dal matrimonio, e per questo motivo non era stato riconosciuto dal padre, poteva pretendere il riconoscimento anche in età adulta. L'altra cerimonia legata alla nascita, che si teneva dopo cinque o sette giorni, era l'Ἀμφιδρόμια⁵, nel corso della quale le levatrici ed i parenti festeggiavano la vita del nuovo nato correndo intorno a un focolare: una occasione che non aveva comunque alcuna rilevanza sociale, ma privata; quella che più contava, infatti, era l'accettazione da parte del padre.

Prima della δεκάτη il bambino non era considerato un essere umano, non aveva nome (τῆ δεκάτη τοῦνομα τίθενται) e non era nessuno; ciò era legato probabilmente ad una mortalità infantile altissima che faceva attendere il più possibile prima di inserire nel sistema sociale un individuo così fragile come un neonato. Oltre alla cerimonia di riconoscimento, il padre doveva registrare il proprio figlio nella propria φρατρία, e in seguito nel δῆμος.

Era una società, quella ateniese in particolare, "adultocentrica e maschilista"⁶: l'etimologia di ὄρφανός, ad esempio, in greco mette in luce la assenza del padre, e non l'essere privi di entrambi i genitori.

Nel libro primo della *Politica* (1259a, 37–41 e 1259b, 10–17)⁷ Aristotele parla della figura del padre, sottolineando come "quella esercitata sui figli è simile all'autorità del re" e ancora:

"L'autorità esercitata sui figli è di carattere regio; infatti il potere del genitore è basato sui rapporti di amore e di anzianità, che sono i caratteri dell'autorità regia" (ἡ δὲ τῶν τέκνων ἀρχὴ βασιλική: τὸ γὰρ γεννησαν καὶ κατὰ φιλίαν ἄρχον καὶ κατὰ πρεσβείαν ἐστίν, ὅπερ ἐστὶ βασιλικῆς εἴδος ἀρχῆς.).

I tre processi elencati da Aristotele hanno al centro delle donne che sono, afferma il filosofo, le uniche fonti credibili per comprendere chi sia realmente il padre di un ragazzo. Dobbiamo quindi immaginare cause in cui la donna è testimone, il figlio accusatore e il padre qualcuno che cerca di sfuggire a qualsiasi responsabilità, o perché già da sposato, o perché cerca di allontanare dall'asse ereditario un nuovo pretendente.

⁵ HAMILTON 1984.

⁶ PIAZZA 1991, p. 90.

⁷ Aristotele, *Politica*, I, p. 312-313.

Pepareto, Tebe e Atene sono scenari delle medesime problematiche, evidentemente frequenti nella società antica: di questi tre casi il primo è ignoto, mentre quello che coinvolge Mantia è raccontato da Demostene⁸ nelle due orazioni *Contro Beoto* (XXXIX - XL), del 349.

Mantia è un politico ateniese del demo di Torico, che ha un figlio, Mantineo, per il quale ha celebrato la δεκάτη, l'ha presentato ai parenti e iscritto nel registro del demo. Dalla sua relazione con una donna Ateniese, Plangone, ha avuto altri due figli, Beoto e Panfilio, ed è stato costretto a riconoscerli. Le due orazioni raccontano delle controversie legali per ottenere l'ufficialità di questo riconoscimento: il giuramento reso dalla madre risulta fondamentale per stabilire la effettiva paternità (Demostene, XL, 10 – “ἄν πρὸς τῷ δίκαιτῆρι προκαλῆται αὐτὴν ὁ πατήρ μου ὁμόσαι ἢ μὴν τοὺς παῖδας ἐξ αὐτοῦ γεγονέναι, οὐ δέξεσθαι τὴν πρόκλησιν”), nonostante i dubbi del supposto padre.

Il caso tebano, infine, rimanda a due figure, Ismenia e Stilbone, politicamente attive nella vita della loro città. Della vicenda conosciamo poco: solo l'intervento della donna proveniente da Dodona, evidentemente la madre, che stabilì che Tessalisco era figlio di Ismenia. Quest'ultimo può essere identificato con l'amico Epaminonda e Pelopida, di cui parla Senofonte (*Elleniche*, V, 2, 25 - Ἴσμηνίας).

I tre processi, evidentemente svoltisi tutti con il medesimo schema, cioè con la madre, una donna quindi, testimone chiave per la risoluzione della disputa, inducono a pensare che non esista un metodo più credibile per definire una legittima paternità. Una questione, questa, che nei secoli è stata sempre controversa ed è tutt'oggi oggetto di discussioni, anche se la scienza, con l'esame del DNA, ha sciolto tutti i dubbi sull'attribuzione definitiva.

⁸ RUDHARDT 1962.

38

(II – 1398b, 24 - 1399a, 6)

Il parere dei più non si discute

“οἷον θεοῖς ἢ πατρὶ ἢ διδασκάλοις, ὥσπερ ὁ εἰς Μιξιδημίδην εἶπεν Αὐτοκλῆς, εἰ ταῖς μὲν σεμναῖς θεαῖς καλῶς εἶχεν ἐν Ἀρείῳ πάγῳ δοῦναι τὰ δίκαια, Μιξιδημίδη δ’ οὐ. ἢ ὥσπερ Σαπφῷ, ὅτι τὸ ἀποθνήσκειν κακόν: οἱ θεοὶ γὰρ οὕτω κεκρίκασι: ἀπέθνησκον γὰρ ἄν. ἢ ὥσπερ Ἀρίστιππος πρὸς Πλάτωνα ἐπαγγελτικώτερόν τι εἰπόντα, ὡς ᾤετο: “ἀλλὰ μὴν ὁ γ’ ἑταῖρος ἡμῶν”, ἔφη, “οὐθὲν τοιοῦτον”, λέγων τὸν Σωκράτη, καὶ Ἠγησίπολις ἐν Δελφοῖς ἡρώτα τὸν θεόν, πρότερον κεχρημένος Ὀλυμπίασιν, εἰ αὐτῷ τὰ αὐτὰ δοκεῖ ἄπερ τῷ πατρὶ, ὡς αἰσχρὸν ὄν τάναντία εἰπεῖν, καὶ περὶ τῆς Ἑλένης ὡς Ἴσοκράτης ἔγραψεν ὅτι σπουδαία, εἶπερ Θησεὺς ἔκρινεν, καὶ περὶ Ἀλεξάνδρου, ὅτι αἱ θεαὶ προέκριναν, καὶ περὶ Εὐαγόρου, ὅτι σπουδαῖος, ὥσπερ Ἴσοκράτης φησὶν: “Κόνων γοῦν δυστυχήσας, πάντας τοὺς ἄλλους παραλιπών, ὡς Εὐαγόραν ἦλθεν”.

ad esempio contro gli dei, il padre o i precettori, come ciò che fece Autocle quando disse a Missidemide: “se per le venerate dee era bello nell’Areopago offrirsi ai giudizi, mentre non lo è per Missidemide”. O come sostenne Saffo che il morire è un male, dato che gli dei hanno così giudicato, tant’è che altrimenti morirebbero. Oppure, come Aristippo che, nei riguardi di Platone che diceva qualcosa di troppo pretenzioso, la pensava in questi termini: “ma il nostro amico” - diceva intendendo Socrate – “non ha mai detto nulla del genere”; e Egesiopoli, a Delfi, che in precedenza si era consultato con l’oracolo di Olimpia,

Varianti testuali: 25 διδασκάλοις A : -ω β ὁ Bywater⁴ coll. 1401^b 15, 1410^a 16 : τὸ ω Μειξ- scripsi : μιξ- ω (item 27) 26 εἰ ω : secl. Ross, sed cf. 1399^b 15 μὲν A : om. B καλῶς A : ἰκανῶς β 27 τα δίκαια A : δίκην β οὐ A : οὐπω β 29 ὥσπερ Aε : ὡς F 30 τι εἰπόντα A (anon) : om. β 31 σωκράτη A : -ην FLa : CoTu incert. 32 Ἠγησίπολις e Xenophonte Muretus : ἡγησίπολις Δ anon : ἡγησίπ- F : ἡγησίππος ΑΓ (vid. Schneider 172) cf. Proleg. 141 ἐπρωτά β : ἡρώτα A cf. Proleg. 142 32-33 πρ- κεχρ- A : κεχρ- πρ- β 33 τὰ αὐτὰ A (anon) : ταῦτα β 1399^a 2 ἰσοκρ- βA^{tec} anon : σωκρ- A εἶπερ A : εἰ β 3 ὄν ω anon : ὅτι Thurot αἱ θεαὶ A anon : οἱ θεοὶ β

Loci paralleli: ARISTOT. TOP. 100b, 22 – XEN. HELL., VI, 3 – XEN. HELL., IV, 7, 2

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 264 – GRIMALDI 1988, 313 – ARNHART 1981, 147 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 437 – DORATI 1996, 255 – RAPP 2002, 764 – ZANATTA 2004, 295 – KENNEDY 2007, 178 – GASTALDI 2014, 521-522

Testi guida: BRIGGS 2007 – LAMPE 2014

domandò al dio se lui avesse le stesse opinioni del padre, in quanto è brutto contraddirlo; e come scrisse Isocrate riguardo a Elena, cioè che era una persona seria, poichè Teseo così la giudicava, e riguardo ad Alessandro, che le dee preferirono ad altri; e riguardo ad Evagora che era una persona seria, infatti Isocrate sostiene che: “Conone in verità, caduto in disgrazia, trascurando tutti gli altri, andò da Evagora”.

L'undicesimo *topos* che Aristotele utilizza è quello dell'autorità (*argumentum ad auctoritatem*), la cui definizione egli basa su un giudizio preesistente (κρίσις) che riguarda una data questione (o una simile, o una contraria), qualora questo sia condiviso da tutti gli uomini e non muti nel tempo. Ma tale orizzonte si può ampliare, ammettendo anche quelle valutazioni per le quali il parere è unanime solo per la maggior parte degli uomini, oppure per specifiche categorie, come i sapienti, siano tutti o una parte sola di essi, o gli uomini di valore, o i giudici; oppure coloro ai quali non si può contrapporre un giudizio contrario, oppure, infine, se non è cosa buona farlo.

Abbiamo qui la definizione aristotelica più completa di un'autorità che non è bene mettere in discussione ed è anzi utile accettare in quanto tale. Viene enunciato un principio di indiscutibilità di alcuni assunti (ἐκ κρίσεως), i quali devono basarsi su due pilastri fondamentali: l'essere possibilmente condivisi da tutti gli uomini, e il non variare nel tempo (πάντες καὶ ἀεί).

Se è impossibile che la condivisione coinvolga tutti gli uomini, il che rappresenterebbe un caso unico di perfezione, ci sono categorie di persone ben precise che danno all'autorità comunque un fondamento. Queste sono rappresentate da questi insiemi di figure umane o divine:

- 1) πλεῖστοι (la maggior parte delle persone);
- 2) σοφοὶ (i sapienti);
- 3) ἀγαθοί (gli uomini di valore);
- 4) κρίνοντες (i giudici);
- 5) οὓς ἀποδέχονται οἱ κρίνοντες (coloro che approvano i giudici);
- 6) ἢ οἷς μὴ οἷόν τε ἐναντίον κρίνειν (coloro ai quali non si può contrapporre un giudizio contrario):
 - a) τοῖς κυρίοις (le autorità);
- 7) ἢ οἷς μὴ καλὸν ἐναντίον κρίνειν (coloro ai quali non è bello contrapporre un giudizio contrario):
 - a) θεοῖς (gli dei);
 - b) πατρὶ (il padre);
 - c) διδασκάλους (i maestri).

Analizzando in modo molto attento questo passo, data la sua importanza per il pensiero filosofico successivo, vediamo che queste categorie posseggono una capacità di giudizio, in qualche forma insindacabile, che induce nel discorso un dato che non viene più analizzato e

dialettizzato. Una sorta di *ipse dixit ante litteram*: Aristotele sta qui teorizzando un ruolo autoritativo che lui stesso occuperà per quasi un millennio nella storia del pensiero occidentale.

Nei *Topici* (I, 1 - 100b, 22 ss) lo Stagirita analizza i diversi tipi di sillogismi dialettici e si occupa anche delle cosiddette “opinioni notevoli” (ἔνδοξα): queste sono vere e proprie asserzioni che basano la propria credibilità non su altri concetti, ma trovano senso compiuto nella condivisione.

“*Veri e primi*, poi, sono quegli elementi la cui credibilità - dice Aristotele - non deriva da qualcos’altro ma che sono credibili in se stessi ... mentre sono “opinioni condivise” quelle che costituiscono l’opinione di tutti, o della maggior parte delle persone, o dei sapienti, e, tra questi, o di tutti, o della maggior parte, o di quelli più noti e stimati”. (ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις).

Come vediamo qui il concetto di autorità è espresso con termini identici al passo della *Retorica*, e vengono fissati i cardini di una insindacabilità che, per tutto il Medioevo, sarà centrale nella storia della gnoseologia occidentale.

“Aristotele in genere non mette in discussione gli *éndoxa*, ma si serve di questi per mettere in discussione le opinioni. Anche quando, come nel caso della filosofia pratica, egli reputa degne di essere esaminate soltanto alcune opinioni, cioè le opinioni importanti, condivise, autorevoli, non per questo egli intende mettere in questione gli *éndoxa*. È infatti a partire da questi, cioè da premesse che non possono non essere concesse, che si discuterà il valore dell’opinione dei molti o di quella di Platone”¹.

La necessità quindi di punti fermi, nella scienza, come nella capacità di persuasione di un pubblico, viene in questo passo argomentata: sono cinque i tipi di esempio che lo Stagirita utilizza per specificare meglio il suo pensiero.

1. Nel primo caso Autocle attacca Missimeride, chiamando in causa il giudizio delle Eumenidi, definite “dee venerande”, le quali avevano tranquillamente sostenuto un giudizio nell’Areopago, nonostante il loro *status* di superiorità². Di fronte alla loro autorevolezza, - che catalogheremo come il giudizio di “coloro cui non è bello contrapporre un giudizio contrario”, in questo caso la divinità -, ogni obiezione di Missimeride diventa qualcosa di insostenibile. Autocle è il politico ateniese che partecipò alla ambasceria a Sparta del 371, di cui ci parla anche Senofonte (*Elleniche*, VI, 3) come di un ottimo oratore (Αὐτοκλήης, μάλα δοκῶν ἐπιστρεφῆς εἶναι ῥήτωρ);
2. Qui Aristotele usa la poetessa Saffo per chiamare in causa ancora gli dei: se questi giudicassero che è bene morire, morirebbero essi stessi. Da che se ne ricava che abbandonare la vita sia qualcosa di sbagliato, “morire è un male”;

¹ BERTI 1990, disponibile on line (<http://www.ilgiardinodeipensieri.eu/storiafil/berti88.htm>).

² Sull’Areopago confronta *infra* scheda 1.

3. Il terzo fatto parte da un'affermazione di Aristippo, il filosofo fondatore della scuola Cirenaica³, il quale sosteneva che Platone si sarebbe espresso con troppa presunzione, forzando e manipolando il pensiero di Socrate. In questo caso l'autorità è quella di un uomo che racchiude in sé molte delle caratteristiche qui elencate: egli è un giusto, un sapiente, un maestro per entrambe i protagonisti; manipolare le sue opinioni vuol dire, quindi, minare alla base il principio di insindacabilità dei giudizi precedentemente espressi;
4. L'episodio che riguarda il sovrano spartano Agesipoli racconta di come egli tentò un'altra forzatura rispetto al principio di autorità, andando a Delfi a chiedere un oracolo, dopo aver consultato quello di Olimpia con la medesima domanda. Egli formulò il quesito al dio in modo tale da cercare di ottenere ciò che egli desiderava sentirsi dire: egli domandò infatti se Apollo delfico fosse della stessa opinione del padre, Zeus, sottintendendo che sarebbe stato disdicevole se un figlio avesse contraddetto quanto già affermato da un padre, che nel caso specifico era anche un dio; Senofonte (*Elleniche* IV, 7, 2) racconta diffusamente l'episodio⁴;
5. Infine Aristotele giudica gli artifici retorici di Isocrate, il quale attribuisce a Teseo la valutazione che Elena fosse virtuosa, o alle tre dee che lo avevano scelto il giudizio positivo su Paride; o infine che Evagora, re di Cipro, era un uomo giusto perché Conone, un uomo illustre e saggio, una volta caduto in disgrazia dopo Egospotami si era rivolto a lui, trascurando ogni altra soluzione.

Che sia un dio, quindi, un uomo saggio, un maestro, un padre o, comunque, qualcuno del quale non si può mettere in discussione il giudizio, l'affermazione assunta non viene più discussa, diventa una induzione in un discorso che nessuno può confutare, ma che ognuno accetta come un dato di fatto. Al di là degli esempi storici utilizzati, che come sempre accade per Aristotele, mescolano letteratura, storia e mito, l'importanza di questo passo sulla filosofia successiva è fondamentale. Per un lungo periodo, la *Retorica* fu vista dagli studiosi medievali come un'opera da assimilare, pur in posizione ancillare, alla filosofia morale aristotelica⁵, e questo passo è fra quelli più vicini ai *Topici*, come abbiamo visto, e alla descrizione degli *endoxa* dell'*Etica Nicomachea* (VII, 1 - 1145b, 1ss).

La Scolastica, ma buona parte del pensiero medievale nel suo complesso, si nutrivano non solo del metodo dialettico aristotelico, come vero strumento gnoseologico, ma trovava nel principio dell'autorità, una collocazione ideale per le verità rivelate. Questa tipologia di verità, sconosciuta

³ LAMPE 2014, sul debito verso Socrate e sulle divergenze con Platone.

⁴ "Agesipoli, come sepe che a lui spettava il comando delle operazioni, ed ebbe indicazioni favorevoli dai riti di passaggio del confine, venne ad Olimpia e consultò l'oracolo per sapere dal dio se gli fosse consentito, senza commettere empietà, non rispettare la tregua sacra invocata dagli Argivi, dato che non al tempo stabilito, ma proprio quando i Lacedemonii stavano per procedere all'invasione, proprio allora tiravano fuori l'argomento dei mesi sacri. Il dio gli diede indicazioni nel senso che non c'era nulla di empio nel non riconoscere una tregua invocata ingiustamente. Di lì recatosi subito a Delfi, chiese di nuovo ad Apollo se la sua opinione sulla tregua fosse la stessa del padre (ἐκεῖθεν δ' εὐθὺς πορευθεὶς εἰς Δελφοὺς ἐπήρητο αὖ τὸν Ἀπόλλω εἰ κάκεινῳ δοκοίη περὶ τῶν σπονδῶν καθάπερ τῷ πατρὶ). E quello rispose decisamente nello stesso senso".

⁵ BRIGGS 2007.

al mondo greco, con il cristianesimo, e prima ancora con l'ebraismo, diventarono elemento fondamentale prima della conoscenza e, successivamente, del controverso rapporto fra fede e ragione. Non stupirà se anche Aristotele, nel passo in questione, citando diverse fattispecie, si rifaccia al divino come qualcosa che ha la potestà di sancire qualcosa di insindacabile. Esistono fatti, cose, opinioni che non vengono messi in discussione e che diventano la base per i ragionamenti successivi, senza che ciò vada ad inficiare l'intera struttura logica della riflessione. Ed il Medioevo, come ben descrive di seguito Umberto Eco, diventò il luogo dove tutto il sapere si conformò a questo schema rigido e autoritativo:

“Per il Medioevo il problema della tradizione, in storiografia come in ermeneutica, è che essa non deve essere ricostruita: essa è già data sin dall'inizio, e si tratta solo di riconoscerla e interpretarla in modo corretto. Al di fuori della notizia tradizionale viene riconosciuto un solo documento, ed è il testo (tradotto) delle Sacre Scritture. Gli altri documenti non vengono distinti in originali e non originali: o sono stati tramandati o non esistono. Se sono stati tramandati sono veri solo in quanto concordano o vengono fatti concordare con la verità delle Scritture: “Certus enim sum, si quid dico quod Sacrae Scripturae sine dubio contradicat, quia falsum est” (Anselmo, *Cur Deus homo* 1, 18)”⁶.

⁶ Eco 2012, posizioni nel Kindle 10848-10853.

39

(II – 1400a, 4-5)

Panfilo e Callippo

ἔστι δ' ὁ τόπος οὗτος ὅλη τέχνη ἢ τε Παμφίλου καὶ ἡ Καλλίππου.

Questo è il luogo in cui consiste l'intera arte di Panfilo e Callippo.

Varianti testuali: 4 ὅλη ἢ Reeve : ὅλη ω cf. 1400b 15

Loci paralleli: *CIC. DE ORAT.*, III, 21, 81 – *QUINT. INST.* 3, 6, 34

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 285 – GRIMALDI 1988, 326 – ARNHART 1981, 147 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 444 – DORATI 1996, 259 – RAPP 2002, 770 – ZANATTA 2004, 299 – KENNEDY 2007, 181 – GASTALDI 2014, 526

Testi guida: GREEN 1994

Esiste un *topos* comune all'oratoria giudiziaria e a quella politico-assembleare: è quello che porta a una disamina sui motivi che spingono (o trattengono) gli uomini a compiere determinate azioni, e le ragioni specifiche per cui essi fanno ciò. Quali sono gli elementi i quali, se presenti, determinano un'azione e, se assenti, la impediscono? Ad esempio – dice Aristotele –, se un'azione è possibile, facile e utile per noi e per chi ci è vicino, oppure è dannosa per i nemici; se vi sia una punizione e se la punizione sia inferiore al vantaggio. Gli uomini sono quindi esortati da questi fattori e sconsigliati da quelli contrari: una sorta di argomentazione rispetto all'utilità o disutilità di determinate azioni. In base a questi stessi argomenti si accusa o ci si difende: chi si difende userà le ragioni dissuasive, chi accusa, utilizzerà quelle che esortano. Su questo *topos* si basa, per intero (ὅλη τέχνη), la tecnica retorica usata e insegnata da Panfilo e Callippo, entrambe fra i primi scrittori di trattati di retorica, vicini alla scuola sofistica e gorgiana.

Il passo in cui è contenuto questo esempio può apparire, ad una prima analisi, abbastanza criptico, ma questa sintesi estrema è legata al fatto che lo Stagirita ha già trattato diffusamente questo argomento nel libro I, a partire dal passo 1368b¹. Egli parla qui, soprattutto per il giudiziario, dei moventi che spingono alle azioni, che non solo devono essere conosciuti, ma usati dall'accusatore e rifiutati o dissimulati dal difensore. Tutti gli uomini compiono, infatti, le loro azioni, senza eccezioni, in parte non per causa propria e in parte per causa propria (πάντες δὴ πάντα πράττουσι τὰ μὲν οὐ δι' αὐτοῦς τὰ δὲ δι' αὐτοῦς). Insomma, conoscere queste cause

¹ DONINI 2011, p. 55 ss.

e utilizzarle, nel bene e nel male, è una tecnica forse semplice, ma che è alla base del lavoro e delle teorizzazioni di molti oratori, fra i quali ne vengono citati appunto due.

Callippo è il già nominato allievo e pupillo di Isocrate, citato da Aristotele (1399a, 17) qualche linea prima (ὁ τόπος οὗτός ἐστιν ἡ Καλλίππου τέχνη), in cui viene sottolineato che ha scritto un manuale e che questo si limita sostanzialmente alla tattica processuale (conseguenze e moventi).

Non va confuso, invece, con il Callippo citato nel libro I (1373a, 17): di lui si è parlato diffusamente più indietro²; ma neppure con l'omonimo matematico, allievo di Aristotele, al quale dobbiamo la suddivisione dell'anno in 365 giorni e un quarto.

Panfilo è un oratore citato dispregiativamente da Cicerone, nel *De oratore* (III, 21, 81):

“Perciò consentiamo pure a codesto vostro Corace di far uscire dall'uovo nel nido i suoi pulcini, destinati a volarsene via schiamazzando in modo odioso e molesto (*clamatores odiosi ac molesti*), e lasciamo che Panfilo, esimio sconosciuto, illustri su delle fasce le norme retoriche, pur così importanti, come se si trattasse di un gioco da ragazzi... (*nescio quem sinamus in infulis tantam rem tamquam puerilis delicias aliquas depingere*)”.

Anche Quintiliano lo cita a proposito della retorica giudiziaria (III, 6, 34), sottolineando come egli fu il primo ad occuparsi del fatto che sia giusto investigare la qualità di un determinato reato (*Qua in opinione Pamphilus fuit, sed qualitatem in plura partitus est*), dividendola però in più parti: egli parlò delle cose di cui non si è sicuri e di quelle in cui lo si è. “Se un fatto non è certo ci troviamo di fronte a una congettura”, conclude Quintiliano.

Questi due uomini, che scrissero τέχνη di argomento retorico prima di Aristotele, si limitarono solo quindi ad alcuni aspetti di un'arte che lo Stagirita considera più ampia e articolata.

Questo passo consente una digressione rispetto al recepimento della retorica aristotelica nel Rinascimento, e specificamente nell'Italia settentrionale, verso la metà del 1500. Il centro principale di questi studi fu l'ateneo di Padova, che formò una serie di studiosi degli scritti aristotelici i quali, fra le altre cose, si occuparono molto della retorica. Uno dei più importanti fu il milanese Antonmaria Conti, nato nel 1514 e morto giovanissimo nel 1555, il quale insegnò a Milano, tenendo la cattedra di eloquenza dal 1540, e che ebbe fra i suoi maestri nomi come Andrea Alciato per la giurisprudenza, Vincenzo Maggi per la retorica, oltre ad essere stato anche allievo di Gerolamo Cardano. Marcantonius Majoragio - questo il nome che Conti assunse e col quale firmò tutta la sua sterminata produzione che gli valse anche la “taccia di plagiatario”³ - scrisse un commentario della *Retorica* di Aristotele, che venne pubblicato postumo. Egli credeva in un cristianesimo platonizzante e fu uno fra i primi a segnare in campo retorico la crisi del ciceronismo, commentando il *De oratore* di Cicerone.

² Confronta *infra* scheda 12.

³ TIRABOSCHI 1782, p. 1509.

“Promosso in patria alla cattedra di eloquenza, egli infuse nuova anima negli studj dell’arte del dire”⁴: nel tradurre e commentare la *Retorica*⁵, egli enfatizza, nel passo in questione, come gli autori precedenti ad Aristotele non avessero prodotto nulla di particolarmente sistematico e interessante.

Egli compendia il passo che qui prendiamo in esame così:

“Quin ex iisdem & accusant, & defendant, quibus enim argumentis dissuadent, iisdem etiam defendant, & quibus suadent etiam accusant. Uno vero hoc loco tota Pamphili, & Callippi ars continetur”⁶.

E lo commenta dicendo:

“quod intelligerent duo rhetores antiqui Callippus & Pamphilus totam artem suam Rhetoricam super hoc uno loco fundauerunt, ex quo intelligitur, quam imperfecte atque imperite illi artem tradiderint”.

Dal Rinascimento in poi, l’atteggiamento di rilettura di Aristotele è segnato dalle valutazioni ciceroniane, che spesso sono molto giudicanti ed esplicite: si trasfonde così nei commenti una sfumatura di giudizio, che diviene, in una sorta di traslazione concettuale, il parere che si pensa abbia dato lo stesso Aristotele.

Che il filosofo abbia voluto con la sua opera completare una disciplina che i suoi predecessori avevano già affrontato, è lo stesso Stagirita ad affermarlo, anche se nel suo trattato le valutazioni sono spesso neutre rispetto al passato; non c’è infatti un giudizio, come in questo caso, su Panfilo o Callippo, quanto una sottolineatura, quasi asettica, del fatto che ritenessero questa argomentazione principale nella loro visione stilistica.

Abbiamo parlato di Vincenzo Maggi, intellettuale di famiglia bresciana, grande studioso di Aristotele, studente a Padova dove intrecciò “solide amicizie e rapporti intellettuali decisivi per la futura carriera universitaria”. Commentatore della *Poetica* di Aristotele, studioso della lingua greca, latina e volgare, si interessò alla classificazione del sapere logico e retorico. Assunse il primo incarico di insegnamento nel 1528 e lo tenne fino al 1543, specializzandosi come commentatore dei testi aristotelici, sui quali “verteva il dibattito più aggiornato e più acceso della speculazione fisica e dell’insegnamento logico-retorico dello studio”⁷. Come prima il suo allievo Majoragio, si trasferì a Ferrara al servizio del duca Ercole II d’Este nel 1557: lo sforzo bellico che tormentava l’Italia, costrinse però la corte Estense a chiudere lo studio per devolvere lo stipendio dei professori universitari in spese per armamenti. Tornato a Brescia, farà ritorno a Ferrara per morirvi nel 1564. I suoi commenti seguono un’architettura esegetica ben precisa, con una *traslatio* in latino di una *particula* del testo greco alla volta, una *explanatio* e infine una *annotatio*. Questo lavoro, fatto sulla *Poetica*, è imbevuto del sincretismo aristotelico-

⁴ CORNIANI – TICOZZI 1833, p. 444.

⁵ GREEN 1994.

⁶ MAJORAGIO 1572, p. 327.

⁷ *Dizionario Biografico Treccani*, disponibile on line.

neoplatonico tipico del Cinquecento italiano, periodo in cui si tentò per un lungo periodo di far convivere le due tradizioni (aristotelismo e platonismo), evidenziandone i passaggi in continuità. Non è un caso, quindi, che si cerchi di levigare, da parte degli allievi di questa scuola, il giudizio aristotelico sulla retorica, omologandolo con quello platonico, concepito in chiave antisofistica (e quindi contro i vari Panfilo e Callippo).

Ad esempio, Alessandro Piccolomini, cardinale e umanista senese, studente dell'ateneo patavino e particolarmente dello stesso Vincenzo Maggi, anch'egli traduttore più tardo della *Poetica* e della *Retorica*, era culturalmente figlio delle lunghe discussioni sulla nuova lingua e sull'uso del volgare nella scrittura scientifica della Accademia degli Infiammati⁸. Anch'egli intravede in questo passo specifico un desiderio dello Stagirita di sottolineare una sua diversità, un suo essere migliore, rispetto a chi lo ha preceduto e commenta:

“per la qual cosa tanto maggior gloria si deve stimar esser quella, che merita Aristotele: poscia che tra tanti imperfetti scrittori egli scrisse di quest'arte tanto perfettamente & assolutamente, che si può stimar che sia stato il primo ch'habbia aperta la vera natura di questa sì nobil'arte”⁹.

⁸ In generale, PACIERA 2012.

⁹ PICCOLOMINI 1569, p. 429.

40

(II – 1400a, 9-13)

Le leggi hanno bisogno di una legge per correggerle

“οἷον Ἀνδροκλῆς ἔλεγεν ὁ Πιτθεὺς κατηγορῶν τοῦ νόμου, ἐπεὶ ἔθορύβησαν αὐτῷ εἰπόντι, “δέονται οἱ νόμοι νόμου τοῦ διορθώσοντος, καὶ γὰρ οἱ ἰχθύες ἀλός, καίτοι οὐκ εἰκός οὐδὲ πιθανὸν ἐν ἄλλῃ τρεφομένους δεῖσθαι ἀλός, καὶ τὰ στέμφυλα ἐλαίου, καίτοι ἄπιστον, ἐξ ὧν ἔλαιον γίνεταί, ταῦτα δεῖσθαι ἐλαίου”.

come Androcle detto il Pitteo che, nel giudicare una legge, dal momento che lo si disapprovò rumorosamente quando lo fece, disse che: “le leggi hanno bisogno di una legge che le corregga, e infatti i pesci hanno bisogno del sale, nonostante non sia né verosimile né si dovrebbe dar credito al fatto che i pesci cresciuti in acqua salata abbiano bisogno di sale, e le olive di olio, nonostante non sia immaginabile che ciò da cui si ricava l’olio, abbisogni di olio”.

Varianti testuali: 11 διορθώσοντος CoLa (Ioh. Diac.) : -σαντος AFTu

Loci paralleli: PLUT. ALC., 19 – ARISTOT. ATH. POL., 9, 2 – ARISTOT. ATH. POL., 35, 2 – ARISTOT. POL., 1282B, 2 – ARISTOT. METEOROL., 359A, 17

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 286 – GRIMALDI 1988, 327 – ARNHART 1981, 147 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 444 – DORATI 1996, 261 – RAPP 2002, 771 – ZANATTA 2004, 299-300 – KENNEDY 2007, 181 – GASTALDI 2014, 526-527

Testi guida: LELLI 2004 – LONGO 1987 – MASTROMARCO 1998 – WOLFF 2013

Una cosa incredibile e non verosimile (ἄπιστον καὶ μὴ εἰκός) può essere vera (ἀληθές). Anche in una struttura logica ferrea come quella di Aristotele, il quale cerca sempre di perseguire il vero, si arriva ad ammettere che, in campo argomentativo, ciò che non è plausibile, né convincente (εἰκός καὶ πιθανόν) può essere vero. È uno dei casi degli entimemi, uno degli ultimi che il filosofo elenca.

A sostegno di questa tesi egli cita una affermazione fatta dall’oratore Androcle, del demo di Pito (Πίθος) in Attica, figura nota soprattutto perché sostenne l’accusa contro Alcibiade in un processo per empietà (Plutarco, *Vita di Alcibiade*, 19). La figura di questo oratore (Ἀνδροκλῆς ὁ δημαγωγός) esce dal racconto plutarcheo come molto legata alla folla che di solito anima i

tribunali: egli ha un eloquio venato da un tratto popolare che può aiutarci ad interpretare meglio l'affermazione qui riportata da Aristotele.

Dal punto di vista concettuale, questo *topos* non comporta particolari complessità interpretative, ma mette in gioco una serie di termini che nel lessico dello Stagirita hanno una importanza particolare. Ciò che non è convincente può essere vero: questo assunto reintroduce al centro del discorso retorico, che ricordiamo deve essere essenzialmente convincente (πιθανός), il fondamento della verità. Si possono dire, infatti, cose controintuitive, ottenendo un effetto retoricamente persuasivo: fra il dire una menzogna e la verità, infatti, si afferma comunque quest'ultima, che ha una forza in sé non discutibile.

L'altro termine qui enfatizzato è verosimile (εἰκός), che in Aristotele assume una valenza legata a tutte le espressioni artistiche, ma soprattutto alle discipline non scientifiche, che si basano sull'induzione e sul "per lo più".

Il ribaltamento concettuale contenuto nel passo, si sostanzia nel fatto, quindi, che la retorica può funzionare parimenti anche laddove smentisca in radice i suoi stessi presupposti: si possono dire cose assolutamente non convincenti per convincere l'uditorio.

L'esempio specifico rimanda a un episodio che ha evidentemente colpito la immaginazione di Aristotele, tanto che lo utilizza proprio per questa complessa casistica. Androcle è un oratore popolare, molto legato ai sentimenti dell'uditorio, e si consente, nel corso di un processo di cui non abbiamo traccia, di usare una argomentazione che non va nel 'verso del legno', ma che, anzi, suscita una reazione sdegnata di chi ascolta. Alla prima affermazione, che vedremo appare tutt'altro che digeribile per un Ateniese, egli fa seguire due modi di dire, che ad un orecchio moderno non suonano ovvi, ma che a un uomo del popolo della Grecia del V secolo dovevano evidentemente, come richiede un corretto entimema, far comprendere la premessa maggiore in modo immediato.

Androcle viene contestato, racconta Aristotele, nel momento in cui dice che è necessaria una legge per riparare le storture di un'altra legge già in vigore. Per noi oggi, dopo il passaggio culturale del diritto romano, questa appare un'affermazione assolutamente normale, perché solo un atto avente forza di legge può modificare una legge ordinaria: è quella che oggi chiamiamo la gerarchia delle fonti del diritto¹.

L'Articolo 15 del Codice Civile italiano dispone infatti precisamente, che:

“Le leggi non sono abrogate che da leggi posteriori per dichiarazione espressa del legislatore, o per incompatibilità tra le nuove disposizioni e le precedenti o perché la nuova legge regola l'intera materia già regolata dalla legge anteriore”.

¹ La giurisprudenza italiana dedica a questi temi l'inizio del Codice Civile, nella sezione chiamata "Disposizioni sulla legge in generale".

Quanto viene chiesto da Androcle suonerebbe bizzarro, però, anche a un auditorio moderno, perché non è l'aula del tribunale la sede dove si possa invocare il cambio di una legge, visto che i processi, antichi come moderni, non sono i luoghi dove si possa mettere in discussione le regole su cui si basa un'accusa e una difesa conseguente. Certo, l'espedito retorico esiste tuttora e non è infrequente sentire avvocati che, discorsivamente, mettono in discussione una legge; ma oggi ciò ha una valenza ben diversa rispetto a quella che doveva aver irritato il popolo ateniese.

L'approccio comune degli Ateniesi, ma anche degli altri greci, alle proprie leggi era piuttosto rigido: tutto si fondava nella mitizzazione del legislatore, il quale aveva a suo tempo proposto un *corpus* di leggi ritenute valide e fondamentali. Per cui la proposta di modifica delle leggi era qualcosa di quasi blasfemo: mettere in discussione anche una sola norma, portava di fatto a mettere in discussione personalmente il legislatore, il quale era dotato di un'aura quasi religiosa.

Il pensiero greco era estraneo al concetto che norme giuridicamente vincolanti potessero sorgere o da una lunga consuetudine, o da giudizi espressi già da altri tribunali: non ci troviamo di fronte a un diritto di impianto consuetudinario, anche se esistevano riferimenti extra legislativi, ma legati più a usi sacri e inviolabili dei padri o dei soliti mitici legislatori. Il diritto processuale greco era particolarmente irrigidito da questa visione, che non concedeva molto spazio agli adeguamenti e alle interpretazioni.

“La rigida conformità al testo legislativo era un tratto caratteristico dei procedimenti per la tutela dei diritti negli Stati greci”².

Gli studiosi della materia, come Hans Julius Wolff, hanno definito questo atteggiamento “arretratezza dogmatica” del diritto greco, il quale iniziò ad evolversi solo a partire dalla fine del IV secolo, per raggiungere, in epoca ellenistica e romana, un alto livello di raffinatezza e duttilità.

Gli ateniesi ritenevano infatti, anche nel IV secolo, che le loro leggi fossero “le leggi di Solone”, confondendo spesso i percorsi legislativi e mischiando leggi vecchie con leggi nuove. Esistevano anche critiche a queste norme, come nell'*Athenaion Politeia* (9, 2)³, in cui si sottolinea come le leggi di Solone mancassero di chiarezza, e come tale oscurità creasse, più che risolverle, molte dispute.

“A ciò va aggiunto che le leggi erano scritte non in modo semplice e chiaro” (ἔτι δὲ καὶ διὰ τὸ μὴ γεγράφθαι τοὺς νόμους ἀπλῶς μηδὲ σαφῶς);

C'era anche chi riteneva che esse venissero mantenute così vaghe proprio per vessare il popolo: questo è un problema vecchio come la storia del diritto, e non è stato risolto neppure nel momento in cui le leggi iniziarono a venire messe per iscritto.

Le critiche all'oscurità delle norme erano mosse anche in ambiente oligarchico: i Trenta Tiranni definivano le leggi di Efilte e di Archestrato ‘διαμφισβητήσεις’, cioè piene di ambiguità (*Ath.*

² WOLFF 2013, p. 98.

³ RHODES 1981B, p. 162.

Pol., 35, 2)⁴. La diffidenza sulle leggi poco chiare e non formulate correttamente è manifestata anche Aristotele, nella *Politica* (1282b, 2)⁵.

Ma tutte queste osservazioni critiche non scalfivano l'attaccamento del popolo alle proprie norme, tanto che nel periodo classico i Greci non concepivano che esistessero comunità prive di leggi⁶.

Le figure di legislatori, che in altre religioni hanno assunto ben altro peso⁷, restano comunque per la comunità greca mitiche; anche se non sono propriamente insindacabili, sono comunque difficilmente discutibili.

Vi erano poi leggi più importanti di altre, ma non esisteva nulla di paragonabile ad una *Grundnorm*, una norma fondamentale, o ad una *Fons Fontium*, ma la richiesta di cambiare una legge anche minore doveva costituire un'affermazione particolarmente provocatoria.

È comprensibile quindi che Androcle suscitasse il boato (ἔθορύβησαν αὐτῷ) del pubblico, ed è interessante vedere come a questa argomentazione provocatoria, né verisimile, né credibile, egli abbia portato in supporto quelli che probabilmente sono due modi di dire tipici dei popolani greci antichi.

Le leggi hanno bisogno di una legge che le corregga, come i pesci hanno bisogno del sale, anche se non è credibile che pur nascendo e vivendo nell'acqua salata, essi abbiano necessità di questo sale. Parimenti le olive spremute, quell'ammasso che noi oggi chiamiamo sansa, ha bisogno di olio, nonostante sia proprio l'oliva l'elemento da cui lo stesso olio viene estratto.

Aristotele ama i modi di dire popolari, e se a noi oggi risultano criptici, possiamo scorgerne radici antropologicamente profonde nelle culture mediterranee. Innanzitutto, molti pesci di mare senza acqua salata muoiono, per cui è ovvio a chiunque, *ictu oculi*, che essi abbiano bisogno del sale che c'è nell'acqua, nonostante ciò non avesse, ai tempi, riscontri anatomici ragionevoli. È un esempio immediato per un pescatore, ed affonda la sua verità nel fatto che molte specie di mare sono stenoaline, riescono cioè a vivere solo in acque a salinità costante. Il tonno, per esempio, considerato nell'antichità il maiale del mare⁸, muore in un'acqua a scarso contenuto salino, e così altri pesci di largo consumo del tempo.

Sappiamo che Aristotele fu il primo ittologo della storia, e che catalogò in modo sistematico 117 specie di pesci esistenti nel Mediterraneo con una perizia anatomica senza pari ai tempi: il che può sembrare poco rispetto a quelle conosciute oggi, che sono quasi 33 mila e cinquecento, ma comunque un lavoro impressionante.

⁴ RHODES 1981B, p. 440.

⁵ Aristotele, *Politica*, III, p. 201.

⁶ THOMAS 2005.

⁷ Il *Pentateuco*, ad esempio, è un insieme di libri di leggi.

⁸ LELLI 2004.

Il rapporto fra acqua, sale e pesci nel mare ritorna nella sua opera, come nei *Meteorologica*, (II, 359a, 17 - 359b, 4), ma era oggetto dell'attenzione anche popolare, visto che stupiva il fatto che la carne dei pesci di mare non fosse particolarmente salata⁹.

Per quanto riguarda il secondo detto, le olive, nel mondo greco, venivano lavorate per estrarre l'olio con la pressione e creavano un residuo, detto στέμφυλα, che poteva contenere ancora fino al 12% di olio. Questo è un dato attuale, che può aumentare immaginando un sistema di estrazione un po' più rudimentale di quello di oggi e meno performante, anche se, a tutti gli effetti, le modalità di pigiatura non sono cambiate di molto in duemilacinquecento anni.

L'olio trattenuto dai tessuti vegetali¹⁰ che restano dopo la prima estrazione, oggi viene prelevato tramite l'aiuto di un solvente chimico: anticamente era l'aggiunta di altro olio che facilitava l'estrazione definitiva del cosiddetto olio di sansa, che, pur essendo di infima qualità, era utile per l'accensione delle lampade e per altri usi non alimentari.

La στέμφυλα, la sansa, ha quindi prodotto olio ma ha ancor bisogno di olio per finire il suo percorso, ed anche questo non è verosimile né credibile, ma è vero, ed un contadino greco evidentemente lo sa bene.

Questi due esempi specifici colpiscono, nella loro immediatezza, anche Erasmo da Rotterdam, che li riprese pari pari negli *Adagia*:

“3763. Il pesce ha bisogno di sale. Lo si dice di una cosa assurda e incredibile. Infatti non è verosimile che i pesci, che vivono nel mare, abbiano bisogno di sale. Sembra che, quando Androcle del demo Pitteo, criticando una certa legge, disse: «Le leggi hanno bisogno di una legge che le corregga», il popolo gli abbia gridato contro: «Sì, e i pesci hanno bisogno del sale!». Infatti proprio per questo le leggi sono state date, affinché le azioni degli uomini siano corrette secondo la loro regola (*leges in hoc datae sunt ut ad harum regulam corrigantur hominum actionum*). Ma se le stesse leggi hanno bisogno di una correzione, allora esse non sono leggi (*leges non sunt*). Ciò sarebbe non meno assurdo che dire che i pesci del mare hanno bisogno di sale”¹¹.

⁹ MASTROMARCO 1998.

¹⁰ Enciclopedia Treccani, la voce *Olio* specifica: “I residui delle fabbricazioni dell'o. sono la sansa, l'o. d'inferno e la morchia (ἀμόργη). La sansa è la parte solida che resta nell'operazione di torchiatura, contenente ancora dal 6 al 12% di o., che si estrae sottoponendo le sansa a trattamenti meccanici o chimici. L'o. d'inferno si ricava dalle acque di vegetazione nella misura dell'1-2% delle olive lavorate, e viene usato in parte come o. commestibile, dopo raffinazione, e il resto per usi industriali, specie nella fabbricazione di saponi. Le morchie sono costituite dalle fondate dell'o. in conservazione ancora più o meno ricche di o., che si recupera con trattamento chimico.

¹¹ ERASMO DA ROTTERDAM 2013, p. 2572 ss. Nel secondo adagio, subito successivo, egli riporta: “3764. Le olive hanno bisogno di olio. Nella stessa opera, poco dopo, si trova un'altra espressione dello stesso genere: «Le olive hanno bisogno di olio». In effetti non è credibile che ciò da cui l'olio si produce abbia bisogno di olio. D'altra parte, è spremendo le olive che si ottiene l'olio. Questo detto è affine a quello che abbiamo citato in precedenza [Ad. 659]: «Le stesse sorgenti hanno sete»“.

41

(II – 1400a, 31-35)

Il nome sulla colonna nell'Acropoli

“οἷον Λεωδάμας ἀπολογούμενος ἔλεγε, κατηγορήσαντος Θρασυβούλου ὅτι ἦν στηλίτης γεγονώς ἐν τῇ ἀκροπόλει, ἀλλ’ ἐκκέοπται ἐπὶ τῶν τριάκοντα: οὐκ ἐνδέχεται εἶφει: μᾶλλον γὰρ ἂν πιστεύειν αὐτῷ τοὺς τριάκοντα ἐγγεγραμμένης τῆς ἔχθρας πρὸς τὸν δῆμον”.

come diceva Leodamante il quale, nel difendersi da Trasibulo, che lo accusava del fatto che era stato inciso il suo nome su una colonna posta nell'Acropoli, ma di averlo fatto cancellare sotto i Trenta, disse che non era possibile: infatti i Trenta si sarebbero fidati di più di lui dal momento che era stata scolpita la sua avversione nei riguardi del popolo.

Varianti testuali: 33 ἐκκόψαι ω : ἐκκέοπται Ross, sed κατηγορεῖν cum inf. Plat. Gorg. 482 C et de inf. post ὅτι ἦν cf. Kühner-Gerth II 357, 3

Loci paralleli: LYS. 26, 13-15 – DEM. 9, 41-42

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 291 – GRIMALDI 1988, 330 – ARNHART 1981, 147 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 446 – DORATI 1996, 263 – RAPP 2002, 773 – ZANATTA 2004, 300 – KENNEDY 2007, 182 – GASTALDI 2014, 528

Testi guida: RHODES 2011

La causa che scatena un procedimento può essere oggetto di un entimema: infatti se essa esiste, ne esistono gli effetti; se essa non esiste, non provoca alcun effetto retorico; questo perché, afferma Aristotele, causa ed effetto esistono contemporaneamente, senza una causa (motrice o efficiente) non esiste nessuna conseguenza.

Questo esempio si applica all'episodio di Leodamante, il quale fu accusato da Trasibulo di aver avuto, in tempi remoti, il suo nome inciso su una colonna (o stele) posta sull'Acropoli, dove venivano segnalati i traditori della città.

Ma successivamente, mutato regime, durante il governo dei Trenta, lo stesso Leodamante avrebbe fatto cancellare il suo nome per recuperare una onorabilità sociale. L'accusa di Trasibulo viene però rigettata proprio dall'accusato, il quale dimostra che ciò non sarebbe stato sensato, dal momento che i Trenta avrebbero inteso quel marchio dell'infamia come un vero e proprio

punto a suo favore. Per cui non gli sarebbe convenuto cancellare il proprio nome, visto che sarebbe stato la testimonianza del suo odio verso la democrazia (nello specifico verso il popolo), tanto forte da rimanere scolpito a futura memoria.

Il Leodamante in questione è lo stesso di cui abbiamo parlato diffusamente nella scheda 6: non pare vi siano dubbi che sia lo stesso uomo, anche se gli antichi commenti lasciavano aperto il dubbio, superato poi dal Cope¹ in modo convincente.

Trasibulo è l'uomo di stato ateniese di parte democratica, il quale spese la vita in opposizione agli oligarchi, a partire dal governo dei Quattrocento ad Atene, nel 411. Durante la guerra del Peloponneso fu un comandante navale, per venire poi bandito sotto i Trenta nel 404. Ebbe un ruolo fondamentale sul ritorno della democrazia ad Atene nel 403, avendo egli guidato l'esercito degli esuli democratici alla conquista della città.

Anche se non conosciamo i particolari dell'accusa per la quale il nome sarebbe stato inciso, è Leodamante stesso ad indicare comportamenti antidemocratici: la presunta cancellazione operata avrebbe dovuto avvenire fra l'estate del 404 e il febbraio del 403.

L'argomentazione utilizzata per smontare l'accusa è puramente logica, basata sul fatto che il popolo ateniese avrebbe capito immediatamente che per un antidemocratico non aveva nessun senso far cancellare questo tipo di accusa durante un periodo oligarchico.

Di questo processo parla anche Lisia, nel *Sulla docimasia di Evandro*: è un'orazione di cui possediamo solo la metà del testo ed è riferita a una azione legale del 382. L'uomo designato come arconte nel 382/381 era appunto Leodamante: ma, accusato da Trasibulo² nella sua *δοκιμασία*, aveva perso il diritto a concorrere per la carica. Chiamato a prendere il posto di Leodamante è Evandro, che era stato molto più implicato con gli oligarchi del suo predecessore, racconta l'oratore. Egli fu per questo accusato da un amico di Leodamante, e difeso a sua volta da Trasibulo, il quale alla fine ebbe ragione per la seconda volta.

Innanzitutto, è interessante notare come, vent'anni dopo l'episodio dei Trenta tiranni, permanga un solco profondo nella vita politica ateniese; la vicinanza a quel periodo pur breve della storia cittadina viene ancora usato contro un uomo politico.

“In quella circostanza i cittadini pensavano che aveste bocciato Leodamante perché eravate giustamente sdegnati contro di lui; ma se approverete costui, capiranno che sull'altro non avete pronunciato un giudizio giusto. ... A Leodamante conviene piuttosto che la candidatura di Evandro sia approvata: così infatti sarete più esposti alle accuse e si dirà di voi che insediate nelle magistrature cittadine filo-oligarchici invece di democratici”. (Lisia, XXVI, 13-15)

¹ Cope, II, p. 291.

² Sul nome di Trasibulo esistono numerose attribuzioni a figure diverse, vedi [RHODES 2011](#), p. 306.

È interessante soffermarsi infine sul termine *στηλίτης*, che il Liddle Scott³ definisce “inscribed on a *στήλη*”, un blocco di pietra di varia forma: l’iscrizione di nomi di cittadini era un costume non necessariamente negativo, anche se in questo caso è evidente che fosse disonorevole.

Demostene, nella *Terza Filippica*, (IX, 41-42), racconta di questo uso:

“...e lo farò non con parole mie, ma avvalendomi di un testo dei nostri antenati, che essi fecero scrivere su una stele di bronzo e posero sull’Acropoli (*εἰς στήλην χαλκῆν γράψαντες εἰς ἀκρόπολιν*), non perché fosse utile a loro, dal momento che avevano in mente ciò che bisognava fare senza l’ausilio di questi scritti - ma perché voi aveste un monumento e un esempio (*ὑπομνήματα καὶ παραδείγματα*) che vi indicasse come conviene prendervi cura di tali questioni. Che dice dunque l’iscrizione? Essa dice: ‘Artemio di Zeleo, figlio di Pitonatte, sia colpito da infamia e sia nemico del popolo ateniese e dei suoi alleati, lui e la sua stirpe’ (*ἄτιμος καὶ πολέμιος τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων καὶ τῶν συμμάχων αὐτὸς καὶ γένος*) e poi è scritto il motivo per cui fu espressa questa condanna: “perché ha portato nel Peloponneso l’oro consegnatogli dai Persiani”.

Tale pratica non terminò in Grecia: Cope racconta della colonna che era posta fuori dalla borsa di Londra, la *Stock Exchange*, sulla quale erano scritti i nomi di chi era fallito: il mondo capitalista dei mercanti europei aveva meccanismi reputazionali molto rigidi, pari a quelli di una comunità politica. L’uso, risalente al 1787, aveva preso il posto di un costume sancito in Inghilterra a partire dal 1697, il quale prevedeva che chi non avesse rispettato i contratti, sarebbe stato punito a stare tre giorni su questa colonna. Alle fine del XVIII secolo, la punizione fisica era stata mutata con la iscrizione del nome su di una bacheca nera apposta nello stesso luogo, da cui viene l’uso del termine *black list*⁴.

La storia dell’uomo è costellata di epurazioni, a partire dalle *proscriptiones* sillane, che han colpito una fascia grigia di persone, le quali non hanno necessariamente avuto ruoli di primo piano in un regime, ma sono state comunque considerate inadatte a svolgere ruoli pubblici nel nuovo corso politico.

Dopo la seconda guerra mondiale Germania e Italia affrontarono un problema simile: ne è testimonianza il *Decreto legislativo luogotenenziale* n. 159, firmato dal principe Umberto I di Savoia il 27 luglio 1944, il quale prevede le prime *Sanzioni contro il fascismo*.

All’articolo 11, questo decreto prevede, per un’Italia in buona parte ancora sotto il dominio nazifascista, il “giudizio di epurazione” per tutti i dipendenti pubblici e prevede l’allontanamento dal servizio per coloro i quali:

³ H.G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones (edd.), *A Greek-English Lexicon*, Ninth Edition with Revised Supplement ed. by P.G.W. Glare, Oxford 1996.

⁴ *PREDATA 2009*, p. 71.

- “specialmente in alti gradi, col partecipare attivamente alla vita politica del fascismo o con manifestazioni ripetute di apologia fascista, si sono mostrati indegni di servire lo Stato” (*Art. 12*).
- “abbiano dato prova di faziosità fascista o della incapacità, o del malcostume introdotti dal fascismo nelle pubbliche Amministrazioni” (*Art. 13*).
- “hanno rivestito la qualifica di squadrista, o sansepolcrista, o antemarcia, o marcia su Roma, o sciarpa littorio, o che siano stati ufficiali della M.V.S.N.⁵ sono dispensati dal servizio. Qualora però non abbiano dato prova di settarietà, e di intemperanza fascista sono soggetti a misure disciplinari di minore gravità (*Art. 14*).

⁵ Milizia Volontaria per la Sicurezza Nazionale.

42

(II – 1400b, 5-8)

Gli Eleati chiedono per la dea

οἷον Ξενοφάνης Ἐλεάταις ἐρωτῶσιν εἰ θύωσι τῇ Λευκοθέᾳ καὶ
θρηνώσιν ἢ μή συνεβούλευεν, εἰ μὲν θεὸν ὑπολαμβάνουσιν, μὴ
θρηνεῖν, εἰ δ' ἄνθρωπον, μὴ θύειν.

*ad esempio, agli Eleati che chiedevano se offrire sacrifici e intonare
nenie oppure no in onore di Leucotea, Senofane consigliava di non
cantare se la consideravano una dea, di non sacrificare se la ritenevano
un essere umano.*

Varianti testuali: 6 θύωσι... θρηνώσιν A : θύουσι... θρηνοῦσιν β 8 τόπος τὸ ω ἀπον :
om. Par. 2041, τόπος om. Ignat. Chort. cf. 1401^b 3

Loci paralleli: *HOM. OD.*, 333-335

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 294 – GRIMALDI 1988, 331-332 – ARNHART 1981, 147
– QUINTÍN RACIONERO 1990, 447 – DORATI 1996, 263 – RAPP 2002, 774 – ZANATTA 2004, 301
– KENNEDY 2007, 183 – GASTALDI 2014, 529

Testi guida: BURKERT 2003 – CERRI 1994 – CERRI 2000

Questo passo che ha per protagonista un poeta e un episodio riguardante una divinità mitologica, ha comunque una sua rilevanza storica ed è interessante sotto molteplici punti di vista. Innanzitutto, il suo contesto: siamo ancora negli esempi delle modalità dell'entimema, laddove si indica il *topos* che riguarda le azioni compiute in modo contrario a quanto è già stato compiuto in precedenza, e la conseguente considerazione dell'insieme delle due fattispecie. In questo caso gli Eleati domandano al poeta Senofane se devono trattare Leucotea come una donna, e quindi intonare in suo onore canti funebri, o farle sacrifici, considerandola una dea¹.

La risposta di Senofane sottolinea appunto che dipende dalla considerazione che essi hanno di questa figura: conseguentemente devono comportarsi, scegliendo se la vedono come donna o come dea.

Plutarco racconta questo episodio più di una volta nella sua opera: lo riferisce però agli abitanti dell'Egitto, in alcune varianti successive la divinità in questione è, infatti, Osiride; egli racconta²

¹ BURKERT 2003, p.384.

² Plutarco, *De superstitione*, 171E, in Plutarco, *Tutti i moralia...*, p. 313; *De Iside et Osiride*, 379B, *ibidem*, p. 711.

che Senofane dette un consiglio agli Egizi, quando, durante le loro cerimonie sacre, li vide innalzare lamenti al cielo: “Se gli oggetti del vostro culto sono gli dei, non li piangete; se invece sono degli uomini, non offrite loro sacrifici”³.

Innanzitutto, il primo elemento di importanza di questo passaggio è legato alla presenza di Senofane a Elea, in Magna Grecia, la città che si romanizzò in Velia.

Sono numerosissime le fonti che indicano il rapporto tra questo poeta e la colonia magnogreca, che lo indicano come l’iniziatore della scuola filosofica che prenderà il nome dalla città, e lo descrivono come il maestro di Parmenide.

Del probabile rapporto fra Senofane e Parmenide parla in termini dubitativi lo stesso Aristotele (*Metafisica*, 986b, 20-25) nel corso di una discussione sull’Uno, ed afferma che si dice sia stato suo discepolo (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται γενέσθαι μαθητής).

Ma esiste una scuola di pensiero che nega questa relazione, confinando queste testimonianze a sovrapposizioni successive: “l’ascendenza senofanea degli Eleati sarebbe dunque soltanto un autoschediasma erudito”⁴.

La mole di testimonianze rende però plausibile questa relazione, e il rapporto che il poeta deve comunque avere avuto con la popolazione di Elea, durante i suoi soggiorni in terra campana.

All’interno di questa discussione, la testimonianza aristotelica ha una sua valenza particolare, che va ben oltre l’episodio qui narrato incidentalmente. Il radicamento di Leucotea a Elea, e nell’intera area campana-lucana, in tutte le città focee del mondo greco, è stato indagato attentamente da Giovanni Cerri, il quale ritiene:

“improbabile tema di invenzioni biografiche o apoftegmatiche. La mistione di culto divino e rituale funebre non poteva non sollevare la critica dei nuovi *sophoi* della seconda metà del VI secolo, che intendevano reimpostare la religiosità greca su un’idea più coerente di ‘divinità’. Chi si fece eco di questa obiezione nella nuova città di Elea fu Senofane di Colofone, sapiente ionico, esule dalla sua patria, che girovagava per il mondo greco, soprattutto nella sua area italiota e siceliota”⁵.

L’esempio qui riportato mette al centro comunque uno dei temi più forti del pensiero di Senofane, il quale prese di mira l’antropomorfismo religioso tipico della tradizione omerica e comunque della grecità più arcaica. Questo poeta è spesso citato nell’opera di Aristotele, il quale lo pone al centro delle riflessioni sull’unicità del principio primo: Senofane è, infatti, tra tutti i filosofi presocratici “quello maggiormente interessato a un’indagine sul divino e a un confronto con l’insieme delle credenze tradizionali”⁶.

³ BAYLE 1976, p. 239.

⁴ CERRI 2000, p. 31. Per la bibliografia su questa tradizione vedi l’articolo in questione.

⁵ CERRI 1994.

⁶ BONAZZI 2016, p. 95.

Secondo Senofane, se i Traci immaginano i loro dei biondi di capelli e gli Etiopi li descrivono neri e camusi, i buoi, se potessero, disegnerebbero i propri dei in forma di bue⁷: è proprio sulla critica a questo assunto che egli cerca di riformare il pensiero religioso greco, aprendo le porte al cosiddetto ‘dio dei filosofi’ che nel pensiero successivo avrà molta fortuna.

I cittadini di Elea, quindi, non sanno distinguere nella pratica come devono trattare Leucotea, la ‘dea bianca’ legata alla spuma del mare: questa difficoltà nasce dal fatto che prima della sua divinizzazione essa era una comune mortale, Ino, figlia di Cadmo e di Armonia, moglie del re tebano Atamante, e zia materna di Dioniso. Qui, più che alla antropomorfizzazione di una dea⁸, assistiamo al processo di deificazione di una mortale, che segna comunque lo stesso discrimine e rende difficile stabilire il trattamento religioso da riservarle.

Leucotea, come indica il nome ‘la dea bianca’, ha influenzato una serie di culti successivi, che hanno permeato anche il mondo romano: la sua venerazione, fiorente a Corinto e nella zona dell’Istmo, si diffuse ovunque anche in Italia e qui si sovrappose alla *Mater Matuta* latina.

Divinità marina, quindi profondamente mediterranea, giunge in soccorso di Ulisse durante una tempesta, mantenendo profonda quella ambivalenza fra umano e divino che permea la religiosità arcaica. Lo stesso Omero ne indica questa ambiguità nell’*Odissea* (V, 333-335):

Lo vide la figlia di Cadmo, Ino dalle belle caviglie,
(τὸν δὲ ἴδεν Κάδμου θυγάτηρ, καλλίσφυρος Ἰνώ,)
Leucotea, che prima era donna mortale dotata di parola,
(Λευκοθέη, ἣ πρὶν μὲν ἔην βροτὸς ἀυδήεσσα,)
e ora nelle distese del mare è partecipe di onore divino
(νῦν δ’ ἀλὸς ἐν πελάγεσσι θεῶν ἔξ ἔμμορε τιμῆς).

Essa è collegata alla tradizione che vuole l’unicità di una divinità femminile preesistere alle articolazioni religiose successive; non sarebbe quindi lei specificamente questa dea madre, ma uno dei tanti passaggi in cui questa figura fu riconosciuta dalle varie civiltà. Robert Graves ha dedicato una serie di saggi, confluiti in un unico testo, alla ricerca di questa figura divina che si celerebbe dietro i diversi volti di alcune divinità femminili precristiane. Nel 1948 egli descrive questa figura di divinità materna come qualcosa di estremamente persistente nella cultura dell’Occidente europeo⁹:

“L’interesse della cosa non è puramente antiquario, perché l’attrazione popolare del cattolicesimo moderno, nonostante la presenza patriarcale della Trinità e il carattere esclusivamente maschile del sacerdozio, si fonda in realtà assai più sul culto tradizionale egeo della Madre e del Figlio, cui ha

⁷ 21 B 16 DK

⁸ Anche Cicerone, *De Natura deorum*, sottolinea l’uso greco (III, 39): “iam vero in Graecia multos habent ex hominibus deos, Alabandum Alabandis, Tenedi Tenen, Leucotheam, quae fuit Ino, et eius Palaemonem filium cuncta Graecia - Herculem, Aesculapium, Tyndaridas, Romulum nostrum aliosque compluris, quos quasi novos et adscripticios cives in caelum receptos putant”.

⁹ GRAVES 2015, p.71.

gradatamente fatto ritorno, che su quello del «dio-guerriero» di origine aramaica o indoeuropea”.

Donna e dea al contempo; un fatto che giustifica, quindi, la difficoltà degli Eleati e la risposta tagliente di Senofane. Una figura che, pur non appartenendo al pantheon mitologico più noto, ha mantenuto una forza particolare anche successivamente: così la descrive Roberto Calasso nella sua opera letteraria e mitografica *Le nozze di Cadmo e Armonia*:

“A lungo quel nastro purpureo, che salvò Odisseo nel naufragio, aveva avvolto i capelli di Leucotea, la Dea Bianca. E prima di diventare la dea che soccorre dalle profondità marine, Leucotea era stata una povera annegata, una pazza che si era gettata nelle acque da una rupe, con il suo piccolo figlio in braccio. Allora si chiamava Ino, era una delle quattro figlie di Cadmo e aveva sposato il re Atamante. ... Con le figlie di Armonia, si assisteva alla lacerazione e smembramento di ogni unità, come se gli dèi avessero voluto lasciar capire, senza ritardi, che il giogo armonioso sugli elementi è la più precaria delle forme”¹⁰.

¹⁰ CALASSO 1988.

43

(II – 1401a, 26-29)

Una trireme nel Pireo

ἔστι δὲ τοῦτο Εὐθυδήμου λόγος, οἷον τὸ εἰδέναι ὅτι τριήρης ἐμ Πειραεῖ ἔστιν: ἕκαστον γὰρ οἶδεν. καὶ τὸν τὰ στοιχεῖα ἐπιστάμενον ὅτι τὸ ἔπος οἶδεν:

Così è il discorso di Eutidemo, ad esempio il sapere che vi è una trireme nel Pireo, giacché ciascun termine è noto.

Varianti testuali: 27 ὁ scripsi coll. soph. elench. 20. 177^b 12 : om. ω ἐμ πειραεῖ A : ἐν πειραεῖ β anon steph

Loci paralleli: PLAT. EUTHYD., 271c-272a – ARISTOT. CONF. SOPH., 171b, 12 – 2 TIMOTHY, 2, 14

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 307 – GRIMALDI 1988, 342 – ARNHART 1981, 155 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 454 – DORATI 1996, 267 – RAPP 2002, 781 – ZANATTA 2004, 304 – KENNEDY 2007, 186 – GASTALDI 2014, 532-533

Testi guida: FORTENBAUGH 2000 – SCHREIBER 2003

“Costoro, come credo, sono originari di Chio o lì vicino, ma emigrarono a Turi (ἀπώκησαν δὲ ἐς Θουρίους). Esiliati di là vivono in questi luoghi già da molti anni. Quanto a ciò su cui mi interroghi, la loro sapienza, è meravigliosa (τὴν σοφίαν αὐτοῖν, θαυμασία), o Critone: sono veramente sapientissimi. ... questi, invece, sono in primo luogo fortissimi fisicamente – essi sono molto abili a combattere in armi e sono in grado di rendere tale un altro che paghi loro un onorario –; in secondo luogo sono eccellenti nel combattere la battaglia nelle aule di giustizia e nell’insegnare ad altri a pronunciare e a scrivere discorsi adatti ai tribunali (ἔπειτα τὴν ἐν τοῖς δικαστηρίοις μάχην κρατίστω καὶ ἀγωνίσασθαι καὶ ἄλλον διδάξαι λέγειν τε καὶ συγγράφεσθαι λόγους οἷους εἰς τὰ δικαστήρια)” (Platone, *Eutidemo*, 271c – 272a).

La migliore descrizione di Eutidemo, e del fratello Dionisodoro, ci viene trasmessa per bocca del Socrate platonico, nel dialogo che ha preso il nome da questo sofista originario di Chio. I due uomini vengono presentati come assolutamente abili con la parola, specialmente con i

discorsi da tenersi nei tribunali; dei veri professionisti di una disciplina centrale nella *polis* greca, che esercitarono in Atene per molti anni¹, dopo il fallimento di Turi.

Lo svolgimento del dialogo platonico è, però, meno lusinghiero: Socrate parte ponendosi come discepolo attento e desideroso di imparare, e finisce per fare a pezzi le argomentazioni dei due. Ciò accade perché queste sono basate su una tecnica, l'eristica (ἐριστική τέχνη), che oggi definiamo l'arte "del disputare attraverso schermaglie dialettiche volte a far prevalere la propria tesi, indipendentemente dal suo contenuto di verità"².

Come abbiamo visto (*Retorica*, I, 1) la retorica è la controparte (ἀντίστροφος) della dialettica, la quale influenza inevitabilmente ogni ragionamento retorico: essa ha come finalità ultima quella di utilizzare una tecnica investigativa per giungere al sapere e/o alla verità. Questo aspetto particolare concorre al ragionamento complessivo sulla sofistica, che è, alla fine, "la capacità di ricavare denaro da una sapienza apparente"³ e ciò si può fare in modo corretto, o no.

La dimostrazione sofistica, ed è lo stesso Aristotele a spiegarlo⁴, può essere di diversi tipi, apodittica, didascalica, scientifica, sperimentale o peirastica: quella in cui eccelle Eutidemo, invece, è la eristica, o 'agonistica'⁵. Se Eutidemo e il fratello Dionisodoro nel dialogo sono caricaturalmente ritratti, ciò è dovuto alla volontà non solo di criticare la sofistica in generale, ma di aggredire quello specifico tipo di ragionamento sofistico che non ha un fondamento reale.

L'eristica consiste in un comportamento dialettico ingiusto, tenuto durante una disputa verbale: è tipico di chi vuole vincere ad ogni costo, senza badare alla correttezza dei mezzi utilizzati. L'erista, per concluderne compiutamente la definizione (*Confutazioni Sofistiche*, 171b, 12 ss) è colui che fa "tutti quei ragionamenti sbagliati che, pur non usando il metodo che di volta in volta si addice a ciascun oggetto, 'sembrano' procedere secondo la tecnica adeguata".

Non è un caso che Eutidemo venga citato da Aristotele proprio per portare un esempio a sostegno della spiegazione degli entimemi apparenti (τῶν φαινομένων ἐνθυμημάτων), e, nello specifico, di quello che prevede di discutere combinando ciò che è diviso o nello scomporre ciò che è composto: sono gli entimemi che "sembrano, senza esserlo". Noi non siamo in grado oggi di capire l'esempio utilizzato, troppi elementi sono stati omessi dallo stesso Aristotele: ci si potrebbe perdere in infiniti tentativi di spiegazione, ma sarebbero solo congetture. L'*Eutidemo* di Platone non viene poi in aiuto rispetto a questa specifica argomentazione⁶: nessuno dei sofismi utilizzati nel dialogo contiene nulla di simile a quello qui citato.

Ciò che possiamo dire è che Aristotele doveva prediligere (per confutarla) questa tesi di Eutidemo, visto che la utilizza anche in un passo delle *Confutazioni Sofistiche* (177b, 12):

¹ O'GRADY 2013, p. 121.

² *Dizionario di Filosofia Treccani*, disponibile on line.

³ Aristotele, *Organon*, Bompiani, p. 1737.

⁴ L'opera *Confutazioni Sofistiche* è dedicata a questo.

⁵ Questa complessità di definizioni ci restituisce l'importanza per il pensiero greco del discorso e la sua valenza sostanziale nel sistema di sapere antico.

⁶ SCHREIBER 2003, p. 71 ss.

E c'è anche la questione posta da Eutidemo “sai tu, in questo momento, stando in Sicilia (ἐν Σικελία ὄν), che al Pireo ci sono delle triremi?”.

È un λόγος ben conosciuto quindi, in cui molto è lasciato alla comprensione di chi ascolta: si fa riferimento alla possibilità di conoscere quante siano le triremi nel porto del Pireo, anche stando in Sicilia. Il conoscere quante navi ci fossero nel porto, pur non avendo la possibilità di verificare personalmente, potrebbe riferirsi al fatto che in un momento di guerra non ve ne sia neanche una, oppure che siano tutte presenti.

Sappiamo che il porto del Pireo, fin dall'antichità, era strutturato in modo preciso, con banchine e canteri navali, e che poteva contenere fino a duecento triremi; questo può voler dire che conoscendo la struttura del Pireo, dei posti barca e dei rimessaggi che contiene, si può sapere precisamente quante navi vi siano, qualora si sia a conoscenza che sia del tutto pieno o vuoto⁷.

Il celebre studioso di Aristotele, William Wall Fortenbaugh riprende l'argomentazione e la scioglie in questo modo:

“le argomentazioni retoriche hanno spesso forma di sillogismo ipotetico o ipotetico misto, in cui almeno una premessa è composta da due o più proposizioni. Un esempio può essere ‘se tutte le triremi sono davanti a Siracusa, allora il Pireo non può essere difeso; ma tutte le triremi sono davanti a Siracusa; quindi il Pireo non può essere difeso’. Qui la premessa maggiore contiene due proposizioni, non una. In contrasto, la premessa minore è categoriale; contiene una proposizione, e così anche la conclusione”⁸.

Il contesto fa dire che l'insieme delle navi e le singole unità va indagato e scomposto, per utilizzare questo tipo di entimema apparente. Occorre infatti, nell'argomentare, combinare ciò che è suddiviso e suddividere ciò che è combinato: questo perché spesso una cosa sembra essere la stessa rispetto ad un'altra, cioè identica, ma aggregandola o scomponendola, se ne vedono le differenze: conoscere tutte le lettere, singolarmente, continua lo Stagirita, equivale a conoscere la parola nel suo complesso, basta fare un'operazione di composizione.

Questo *topos* è interamente contrario alla logica, per Aristotele (ὅλος δὲ ὁ τόπος παραλογιστικός), ma ha comunque una sua valenza retorica importante. Sull'eristica è importante sottolineare come, per tutto il Medioevo, la cultura cristiana, influenzata dal giudizio che Platone, ma soprattutto Aristotele ne diede, tese a rifiutarne ogni liceità.

Nella *Seconda lettera a Timoteo*, Paolo di Tarso (2Tm, 2, 14) fa esplicito invito a non usare dispute vane, introducendo il concetto di perdizione (καταστροφῆ) rispetto alla verità (nel caso specifico Verità):

⁷ HOVGAARD 1926, Shear 1995.

⁸ FORTENBAUGH 2000, p. 66.

“Richiama alla memoria queste cose, scongiurandoli davanti a Dio di evitare le vane discussioni, che non giovano a nulla (μὴ λογομαχεῖν εἰς οὐδὲν χρήσιμον), se non alla perdizione di chi le ascolta”.

44

(II – 1401b, 15-16)

Ciò che Policrate dice dei topi

ἄλλος διὰ τὸ συμβεβηκός, οἷον ὃ λέγει Πολυκράτης εἰς τοὺς μῦς, ὅτι ἐβοήθησαν διατραγόντες τὰς νευράς:

Un altro luogo si deve all'accidente, ad esempio ciò che Policrate dice dei topi, che vennero in aiuto rosicchiando le corde degli archi.

Varianti testuali: -

Loci paralleli: *ISOCHR.* 11, 4-6 – *XEN. MEM.*, 1, 2, 1-64 – *D.L.*, II, 38-39 – *HDT.*, II, 141, 3-6

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 312 – GRIMALDI 1988, 345-346 – ARNHART 1981, 155 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 457 – DORATI 1996, 269 – RAPP 2002, 783-784 – ZANATTA 2004, 306 – KENNEDY 2007, 187 – GASTALDI 2014, 534

Testi guida: HUMBERT 1930 – JACOB 1999 – SVOBODA 2007

Policrate è un retore ateniese citato da Aristotele alcune volte, il quale visse circa fra il 440 e il 370; era celebre soprattutto per il fatto di aver insegnato retorica in una propria scuola, ma di lui non ci resta quasi nulla. Sappiamo che scrisse esercizi oratori e discorsi per il tribunale, oltre ad alcuni elogi, di carattere più che altro dimostrativo. Avrebbe partecipato all'accusa a Socrate, anche se le fonti, in merito, sono molto lacunose e non sanno chiarire se ciò sia avvenuto all'interno del processo o successivamente.

Pur non rimanendo traccia testuale di questa *Accusa a Socrate*, sappiamo che dovette trattarsi di un'opera di grande impatto nella cerchia socratica: anche se fu successiva al suicidio, ebbe comunque un ampio impatto nella Atene del IV secolo, tanto che Isocrate la critica espressamente nel *Busiris* (4-6), ed è generalmente accettato¹ che il primo libro dei *Memorabilia* (I, 2, 1 – 64) di Senofonte sia una risposta a ciò che vi sostiene Policrate.

Il *Busiris* isocrateo è indirizzato direttamente a Policrate, in un dialogo a distanza attraverso il quale si attaccano le sue opere (τὴν μὲν ἐπιείκειαν τὴν σὴν, ᾧ Πολύκρατες, καὶ τὴν τοῦ βίου μεταβολὴν παρ'ἄλλων πυνθανόμενος οἶδα). Il più famoso oratore si concentra anche sull'*Accusa a Socrate* (τῆ Σωκράτους κατηγορίᾳ) e aggredisce Policrate, reo di sciatteria e di

¹ SVOBODA 2007, p. 297.

incapacità di argomentare: ne esce un quadro di un retore mediocre, maldestro nel cercare di raggiungere i propri obiettivi.

Di questo *pamphlet* abbiamo notizie anche in Diogene Laerzio (II, 38-39) (συνέγραψε δὲ τὸν λόγον Πολυκράτης ὁ σοφιστής, ὡς φησιν Ἑρμῆπιος, ἢ Ἄνυτος, ὡς τινες;) e una indicazione più diffusa in Libanio, nella sua *Apologia di Socrate* (2, 4), anche se l'opera qui viene attribuita ad Anito, riportando solo una delle versioni indicate da Diogene.

Nei tempi moderni, nonostante le poche informazioni in nostro possesso, questa opera è stata utilizzata, in un lungo dibattito che è andato dalla fine dell'Ottocento ai primi decenni del Novecento, per datare e interpretare il *Gorgia* di Platone².

Poche righe prima dell'esempio preso qui in analisi, Aristotele cita Policrate (*Retorica*, 1401a, 34-36) in merito ad una sua affermazione su Trasibulo, il quale, avendo abbattuto i Trenta Tiranni, avrebbe compiuto una azione meritoria per ben trenta volte, perché combinando il numero dei tiranni, il merito viene amplificato.

In questo episodio, invece, lo Stagirita racconta di una sua opera, un *Elogio dei Topi*, che rimanda a un episodio di storia egiziana già raccontato da Erodoto (II, 141, 3-6).

“Il sacerdote ...fu vinto dal sonno e in sogno gli sembrò che il dio gli stesse accanto e lo rincuorasse, assicurandogli che non gli sarebbe accaduto nulla di spiacevole se avesse affrontato l'esercito degli Arabi, perché il dio stesso gli avrebbe mandato dei soccorsi. Confidando in questo sogno ... Frattanto piombarono sui nemici, arrivando durante la notte, dei topi di campagna e roscchiarono le faretre, gli archi e perfino le cinghie degli scudi: di conseguenza il giorno successivo i nemici, privi di armi, si diedero alla fuga e caddero in gran numero (νυκτὸς μῦς ἀρουραίους κατὰ μὲν φαγεῖν τοὺς φαρετρεῶνας αὐτῶν κατὰ δὲ τὰ τόξα, πρὸς δὲ τῶν ἀσπίδων τὰ ὄχανα, ὥστε τῆ ὑστεραίῃ φευγόντων σφέων γυμνῶν πεσεῖν πολλούς). E ora nel santuario di Efesto si erge una statua di pietra di questo re: tiene in mano un topo (ἔχων ἐπὶ τῆς χειρὸς μῦν) e, tramite un'iscrizione, dice: Guardate me e siate pii”.

Dal momento che conosciamo la fonte dell'episodio, possiamo capire come l'accidente, la causa accidentale (διὰ τὸ συμβεβηκός)³, cioè l'intervento dei topi per vincere una guerra, costituisca un fatto assolutamente casuale, ma parimenti valido ai fini della persuasione.

Infine, i trattati occasionali di Policrate, come l'*Elogio dei topi*, e le varie lodi della marmitta, dei sassolini, del sale, hanno trovato chi ha cercato di valorizzarli, nonostante il giudizio critico degli

² VERDAM 1917, HUMBERT 1930; JACOB 1999.

³ Sull'accidente si sofferma Aristotele nella *Metafisica* (IV, 30 – 1025a, 16-19): “per esempio, se uno scava una fossa per piantare un albero e trova un tesoro. Questo ritrovamento del tesoro, è, dunque, un accidente per chi scava una fossa: infatti, l'una cosa non deriva dall'altra, né fa seguito all'altra necessariamente; e nemmeno per lo più chi pianta un albero trova un tesoro”.

antichi, come il filosofo anarchico francese Han Ryner il quale, nel 1924, sottolineava, enfatizzandone la valenza letteraria, che:

“On n’accorde à ce Polycrate et à son ouvrage perdu aucune importance d’aucune sorte. On remarque en souriant que ce rhéteur est aussi le plaisant auteur d’éloges de la marmite, du caillou, de la souris; le paradoxal apologiste de Clytemnestre, d’Hélène, de Pâris et jusque de Busiris, tyran anthropophage tué par Hercule. Dans son pamphlet contre Socrate on méprise, comme dans chacun de ces éloges, un exercice d’école. ... ne sont-ils pas les germes des futures fables milésiennes? Ne modifiaient-ils pas la légende ou l’histoire, et serait-il exagéré d’y voir déjà, sous la forme oratoire qui était à la mode, des manières de contes et de romans?”⁴.

⁴ RYNER 1924, il testo si trova online: <http://1libertaire.free.fr/HanRyner01.html>.

45

(II – 1401b, 32-34)

Dopo quel governo scoppia la guerra

οἷον ὡς ὁ Δημάδης τὴν Δημοσθένους πολιτείαν πάντων τῶν κακῶν αἰτίαν: μετ' ἐκείνην γὰρ συνέβη ὁ πόλεμος.

ad esempio, come Demade che assumeva come causa di tutti i mali la politica di Demostene, perché dopo quel governo scoppia la guerra.

Varianti testuali: 32 οἷον ὡς : om. Dion.Hal. οἷον ὡς ω : οἷον anon : ὡς Dion.Hal. cf. 1397^a 25s, 1397^b 27, 1400^b 16, poet. 9. 1452^a 7 **34** ἐκείνην ω : ἐκεῖνο Dion.Hal. συνέβη ὁ πόλεμος ω (Ar) : om. Dion.Hal. (spat. vac. incodd.) : συνέβη ταῦτα Usener²

Loci paralleli: ARISTOT. *PHYS.*, 194B, 23 - 195B - PLUT. *DEM.*, 7, 7 - CIC. *BRUT.*, 9, 36 - QUINT. *INST.* 2, 17, 12-13 - AESCHIN. 3, 134-136

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 316 - GRIMALDI 1988, 347-348 - ARNHART 1981, 155 - QUINTÍN RACIONERO 1990, 459 - DORATI 1996, 271 - RAPP 2002, 785 - ZANATTA 2004, 307 - KENNEDY 2007, 188 - GASTALDI 2014, 535

Testi guida: SEALEY 1993 - TREVETT 1996 - WORTHINGTON 1991

Il processo di causalità è, in Aristotele, uno dei nuclei fondamentali della sua elaborazione, ed uno dei punti di massima innovazione rispetto al pensiero dei suoi contemporanei. La classificazione delle cause, che egli traccia nella *Metafisica* (I, 3 - IV, 2), e riprende anche nella *Fisica* (194b, 23 - 195b), ha avuto un'influenza centrale soprattutto sulla filosofia successiva, e in particolare su tutta la Scolastica medievale.

Il concetto di causa ha un significato correlativo rispetto all'effetto: quest'ultimo è indicato generalmente come ciò "da cui e per cui una cosa è"¹. Ci troviamo di fronte a un rapporto logico sul quale si è fondata a lungo ogni tipo di conoscenza scientifica, fino alle critiche radicali, come quelle mosse da David Hume, che non ne hanno scalfito però la centralità metodologica nelle indagini tecniche².

Lo Stagirita distingue ben quattro tipi di causa, ma nel passo specifico preso qui in considerazione, egli concentra la sua attenzione su una falsa causalità, che induce in un errore di logica. Qui l'argomentazione retorica è legata ad un rapporto di causalità fallace; Aristotele sottolinea di come talora il *dopo di ciò* (μετὰ τοῦτο), venga confuso con *a causa di ciò* (διὰ τοῦτο). Erroneamente si confonde un nesso temporale di successione degli eventi con un nesso causale,

¹ *Dizionario di filosofia Treccani*, lemma "causa".

² ROSENBERG 1975.

e ciò accade quando qualcosa è accaduto contemporaneamente, oppure dopo qualcos'altro: questa fattispecie è stata descritta con la fortunata espressione latina di *'post hoc, ergo propter hoc'*. Questo errore è tipico – dice Aristotele – soprattutto degli ambienti politici: è utile sottolineare come anche recenti manuali di retorica indichino che “politicians employ subtle forms of this fallacy with regularity”³; gli uomini politici fingono, infatti, che la conseguenza di una loro decisione sia dovuta ad un effetto causale, e non meramente temporale, come accade sovente, ad esempio, per la relazione fra misure strutturali e ripresa economica⁴.

Il passaggio in questione è uno dei topici degli entimemi apparenti, e sottolinea come sia possibile assumere come causa ciò che causa non è, e in cui un banale accostamento temporale può indurre l'idea che Demostene abbia avuto un ruolo fondamentale nello scoppio di un conflitto, visto che solo dopo le sue azioni, il conflitto è deflagrato. Questo modo di ragionare è altresì sbagliato perché nasconde la causa reale di un effetto, dietro l'erronea concatenazione temporale della stessa.

In questo errore logico incorre il retore Demade, il quale vede nel comportamento di Demostene, che sappiamo fieramente antimacedone, la causa scatenante del conflitto che portò Atene al disastro. Confondere la sequenza temporale – sottolinea Aristotele –, cioè gli attacchi di Demostene a Filippo II e ad Alessandro, con una sequenza causale, e cioè lo scatenarsi della guerra, appare erroneo, anche se efficace dal punto di vista retorico.

Demade è passato alla storia per il suo ruolo di intermediazione attiva fra la Macedonia e Atene, sotto Filippo e, in particolare, sotto Alessandro, durante gli anni '40 e '30 del IV secolo⁵. Nato ad Atene, nel demo di Peania, intorno al 380 e morto nel 319, fu uno dei più accesi avversari di Demostene. Dopo la battaglia di Cheronea del 338, in cui cadde prigioniero, detenne un notevole potere politico in città.

Aristotele, nella *Retorica*, lo cita solo in questo passaggio, senza attribuire la frase sul governo fallimentare di Demostene ad una particolare orazione⁶.

Plutarco, nella *Vita di Demostene* (VIII, 7), racconta:

“Si avanza anche un'altra testimonianza del suo (*di Demostene*) riserbo nell'improvvisare in pubblico: in più di un'occasione Demade fu pronto ad alzarsi in piedi e a prendere le sue difese, improvvisando tra lo schiamazzo della folla; Demostene, al contrario, non ricambiò mai il favore a Demade (ἐκεῖνος δ' οὐδέποτε Δημάδη)”.

³ JASINSKI 2001, p. 242. NEWALL 2009, p. 265. O ancora NADELL – McMENIMAN - LANGAN 2003, p. 388. “For example, if the Republicans win a majority of seats in Congress and, several months later, the economy collapses, can you conclude that the Republicans caused the collapse? A quick assumption of “Yes” fails the test of logic, for the timing of events could be coincidental and not indicative of any cause-effect relationship”.

⁴ BOITANI 2017. Vedi Cap. 7, “Per rilanciare l'economia servono grandi investimenti infrastrutturali”.

⁵ WORTHINGTON 1991.

⁶ TREVETT 1996, p. 372.

Cicerone, nel *Brutus* (9, 36), afferma appunto che fu un grande improvvisatore, e che di lui non rimane più nulla di scritto ai suoi tempi; Quintiliano lo descrive come un uomo che ha imparato l'arte retorica attraverso la pratica (2, 17, 12-13):

“Demaden neque non didicisse certum sit, et continua dicendi exercitatio potuerit tantum, quantuscunque postea fuit, fecisse; nam id potentissimum discendi genus est”.

La sua figura sembra specularsi a quella di Demostene, di cui conosciamo l'ampia produzione scritta e che non amava la battaglia verbale; di quest'ultimo sappiamo anche che fu fiero oppositore, nel ruolo di profeta di sventura, nel rapporto con i macedoni.

L'accusa qui rappresentata contro Demostene, torna anche in Eschine (*Contro Ctesifonte*, 134-136): del suo governo viene dato un giudizio severissimo, in quanto foriero di danni gravi e irreparabili (καὶ γὰρ ναυτική καὶ πεζὴ στρατιὰ καὶ πόλεις ἄρδην εἰσὶν ἀνηρπασμένοι ἐκ τῆς τούτου πολιτείας).

Occorre rimarcare che in questo passo Aristotele si comporta da storico, pur senza avere questa finalità: egli dà una valutazione su un episodio che ha evidentemente conosciuto da vicino e, contraddicendo Demade, afferma che l'analisi dei fatti sia sbagliata, anche se retoricamente verisimile. È proprio la causalità degli eventi che non convince lo Stagirita: le cose, per lui, non andarono così, anche se, va detto a difesa di Demade, l'ipotesi non risulta completamente balzana. Sappiamo che almeno Alessandro diede segno di essere ferito dalle continue denigrazioni degli oratori attici, come sottolinea anche Libanio⁷ e che Demostene era appunto uno dei suoi obiettivi, se non proprio il maggiore indiziato. Dopo la distruzione di Tebe, nel 335, il Macedone chiese la testa di numerosi oratori, compreso appunto Demostene, ma la risposta a questa richiesta fu dapprima ritardata, e poi evitata proprio grazie all'intervento diplomatico di Demade.

⁷ Per le fonti di questa affermazione vedi, nello specifico, WORTHINGTON 2000, p. 92 e SEALEY 1993, p. 204.

46

(II – 1402a, 17-20)

Corace e la sua arte

ἔστι δ' ἐκ τούτου τοῦ τόπου ἡ Κόρακος τέχνη συγκειμένη: “ἂν τε γὰρ μὴ ἔνοχος ᾖ τῇ αἰτία, οἷον ἀσθενῆς ὦν αἰκίας φεύγει (οὐ γὰρ εἰκός), κἂν ἔνοχος ᾖ, οἷον ἰσχυρὸς ὦν (οὐ γὰρ εἰκός, ὅτι εἰκός ἐμελλε δόξειν)”.

Ed è da questo luogo che è stata messa insieme l'arte di Corace: “infatti, se non si è passibili d'imputazione - ad esempio, perché si è deboli - si sfugge all'accusa di maltrattamenti (non è infatti verosimile), e se si è invece passibili di imputazione - ad esempio se si è robusti - parimenti si sfugge (non è infatti verosimile, proprio perché la sua forza portava verosimilmente a crederlo).

Varianti testuali: 17 δ' ἐκ τούτου Δ (anon) : δὲ τούτου F : δὲ τοῦτο ΑΓ 18 ᾖ(ι) ω : delendum esse censet Spengel : ὦν Richards οἷον ω : οἷον (ᾗν) Kayser² 19 φεύγη Α : φεύγει β κἂν Α : καὶ β ἀνίσχ- F (anon) : ἀνίσχ- ΑΔVet : ἰσχ- Ross

Loci paralleli: CIC. DE ORAT. I, 91-92 – QUINT. INST. 3, 1, 8 – PLAT. PHAEDRUS, 273A-B – CIC. BRUT. 46

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 320 – GRIMALDI 1988, 352 – ARNHART 1981, 155 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 461 – DORATI 1996, 271 – RAPP 2002, 786-787 – ZANATTA 2004, 308 – KENNEDY 2007, 188 – GASTALDI 2014, 536

Testi guida: COLE 2007 – ENOS & KANTZ 1983 – GENCARELLA 2007 – KENNEDY 1959 – WILCOX 1943

Nelle argomentazioni eristiche, un sillogismo apparente nasce dalla confusione di ciò che è assoluto, con ciò che assoluto non è, ma è solo un caso particolare (una particolare eccezione). Alla stessa stregua, nella retorica, un entimema apparente si basa su ciò che non è verosimile in senso assoluto, ma lo è solo in un caso particolare (παρὰ τὸ μὴ ἀπλῶς εἰκός ἀλλὰ τὸ εἰκός).

È verosimile dire, ad esempio, che agli uomini accadono molte cose inverosimili, perché accade anche il contrario di ciò che è verosimile, che diviene quindi (*avvenendo*) verosimile. Quindi l'inverosimile è verosimile (ἔσται τὸ μὴ εἰκός εἰκός). Ma ciò non accade in senso assoluto, come accade nelle dispute eristiche: dal momento che il verosimile non è assoluto ma particolare¹,

¹ Sulla complessità del termine nella letteratura greca vedi [HOFFMAN 2008](#).

occorre quindi aggiungere al ragionamento la circostanza, il rapporto o il modo che ha creato l'inganno, come accade per la retorica.

La tecnica di Corace si basa su questo *topos* e l'esempio per mostrarla si articola in due casi:

1. un uomo è chiamato in causa per qualcosa che non è verosimile abbia commesso, tipo una persona gracile quando è accusata di una violenza fisicamente impegnativa;
2. un uomo è accusato di qualcosa che è troppo verosimile (per cui non verosimile) abbia commesso, tipo una persona molto robusta indicata come autrice della stessa violenza.

Una delle due fattispecie è *veramente* verosimile, continua Aristotele, mentre l'altra è solo *apparentemente* verosimile. Proprio questo tipo di argomentazione è detta del "rendere più forte l'argomento più debole" (καὶ τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν τοῦτ' ἔστιν), cioè il vanto maggiore dei sofisti, e ciò non è possibile in nessuna arte se non nella retorica ed eristica (ἐν ῥητορικῇ καὶ ἐριστικῇ), cioè due discipline che Aristotele tiene a tenere separate.

Questa complessa spiegazione² può essere sciolta con un'esemplificazione che la attualizzi: immaginiamo una indagine indiziaria su un omicidio. Se manca il movente di A, non è verosimile che il crimine sia stato commesso da A; se invece esiste un movente palese di B, è comunque poco verosimile che sia stato B. Occorre, quindi, contestualizzare cosa è accaduto, e, usando un antico adagio, tenere presente che l'apparenza può ingannare; è utile rimarcare, infatti, che il verosimile non è necessariamente il vero³.

Su questa apparentemente complessa architettura argomentativa, si basa la tecnica di Corace, e forse la sua intera opera, visto che alcuni filologi hanno letto Τέχνη, invece di τέχνη, immaginandolo come il titolo di un'opera di cui non ci resta però altra traccia.

Questa citazione aristotelica porta in primo piano la figura di Corace, nella vulgata considerato il maestro di Tisia, con il quale crea una sorta di endiadi semi-mitica, che trova la sua migliore definizione nelle parole di George A. Kennedy "two shadowy figures"⁴, nate per "colmare qualche necessità di una nuova democrazia". La *vulgata* vuole che la retorica sia nata (sia stata codificata) in Sicilia, a Siracusa dopo la caduta di Ierone e la cacciata definitiva dei tiranni⁵, nel 466: sorgeva come necessità di attrezzare nuove professionalità per un nascente regime democratico, il quale prevede tribunali e aule assembleari, intesi come luoghi dove si possono realmente giocare i destini personali.

Da lì la retorica come disciplina autonoma sarebbe arrivata in Grecia, grazie a Gorgia da Lentini, per poi divenire materia di dibattito e di studio, via via sempre più analizzata e raffinata. Le notizie su questo *primus artifex* ci arrivano soprattutto da Cicerone e Quintiliano; il primo ne parla nel *De oratore* (I, 91-92),

² [KRAUS 2010](#).

³ [HOFFMAN 2008](#).

⁴ [KENNEDY 1959](#), p. 169.

⁵ [HINKS 1940](#), p. 62.

“... non c’era mai stato tra coloro che avevano scritto trattati di retorica uno che avesse saputo parlare, neppure in maniera decente, a partire da un certo Corace e da Tisia che, come tutti sanno, sono stati gli inventori e gli iniziatori di quest’arte, (*cum repeteret usque a Corace nescio quo et Tisia, quos artis illius inventores et principes fuisse constaret*) mentre poteva ricordare un numero incredibile di uomini eloquentissimi, che non avevano appreso codeste norme...”.

Quintiliano, nella *Institutio oratoria*, (III, 1, 8) racconta una versione più estesa della vicenda,

“Si dice infatti che Empedocle sia stato il primo, dopo coloro di cui parlano i poeti, che abbia dato un impulso all’arte retorica. I più antichi scrittori di retorica furono poi i Siciliani Corace e Tisia, ai quali seguì un uomo di quella medesima isola, Gorgia di Leontini, che fu, si dice, discepolo di Empedocle. (*Artium autem scriptores antiquissimi Corax et Tisias Siculi, quos insecutus est vir eiusdem insulae Gorgias Leontinus, Empedoclis, ut traditur, discipulus*).

La figura storica di Corace è stata messa in discussione nei secoli e su di essa si sono sempre posti tre interrogativi fondamentali: quale fosse la reale relazione con Tisia; se il suo lavoro si limitasse ad un solo genere retorico; e se molte citazioni attribuite loro sono genuine.

Si può ben comprendere come le fonti antiche si siano confrontate su queste figure, a partire da Platone e Aristotele, in particolare nella sua *Τεχνῶν συναγωγή*, della quale ci rimangono però solo le citazioni ciceroniane.

È infatti Cicerone, nel *Brutus* (46), che cita lo Stagirita:

“Apprendiamo da Aristotele che quando in Sicilia fu abbattuta la tirannide, i cittadini ripresero dopo un lungo intervallo, a far valere i loro diritti davanti ai tribunali (*cum sublatis in Sicilia tyrannis res privatae longo intervallo iudiciis repeterentur*); e siccome quella gente era per natura ingegnosa e portata ai litigi, i siculi Corace e Tisia scrissero dei manuali sull’arte del dire (*artem et praecepta Siculos Coracem et Tisiam conscripsisse*): cosa che avveniva per la prima volta, perché prima di allora nessuno aveva parlato sulla base di norme teoriche, per quanto parecchi fossero soliti parlare in uno stile chiaro e ordinato”.

Cicerone avrebbe preso questa informazione direttamente dall’opera perduta di Aristotele *Τεχνῶν συναγωγή*, in due libri, nella quale questo argomento sarebbe stato affrontato più diffusamente rispetto alla *Retorica*.

Il passo qui analizzato è, infatti, l’unico che sopravvive in cui Aristotele cita questo retore, attribuendogli però un’argomentazione che Platone, nel *Fedro* (273a-b) dice essere di Tisia:

“Sicuramente hai studiato con precisione proprio Tisia: quindi Tisia ci dica anche questo, se per verosimile intende qualcosa di diverso da ciò che

sembra ai più” (εἰπέτω τοίνυν καὶ τόδε ἡμῖν ὁ Τεισίας, μή τι ἄλλο λέγει τὸ εἰκὸς ἢ τὸ τῷ πλήθει δοκοῦν).

Materiali più dettagliati si possono poi trovare nei *Prolegomena* ai *Rhetores graeci*, composti in periodi differenti su fonti classiche da commentatori bizantini⁶. Da questi possiamo ricostruire che cosa sia accaduto a Siracusa all’inizio della democrazia e sapere che della vita di Corace avrebbe parlato lo storico Timeo: Tisia sarebbe stato uno dei suoi allievi, talmente bravo da aver vinto una disputa con il maestro ed essere esentato dal pagamento delle lezioni.

Né Platone, né Isocrate menzionano mai Corace, e non sono sopravvissute opere dello stesso, se mai ne abbia composte. La lacunosità delle fonti antiche⁷ e il susseguirsi di informazioni poco coerenti tra di loro, insieme ai silenzi di alcuni autori fondamentali che hanno trattato la materia, hanno portato alcuni studiosi ad immaginare che Tisia e Corace siano la stessa persona e il secondo sia solo un soprannome (il corvo) del primo⁸.

Questa teoria, non priva di suggestioni, risolverebbe il tema della poca chiarezza delle fonti antiche: come sottolinea Thomas Cole, professore di Greco alla Yale University, il quale ha studiato a lungo la retorica arcaica:

“What more appropriate fate for the putative founder of the entire rhetorical tradition, with the centuries-long study of figural speech it incorporates, than to be finally revealed as nothing more—or nothing less—than a figure of speech himself?”⁹.

⁶ WILCOX 1943.

⁷ Per una rassegna completa vedi ENOS - KANTZ 1983.

⁸ GENCARELLA 2007, il quale affronta analiticamente il ruolo del corvo nella letteratura classica, avvalorando la tesi del soprannome.

⁹ COLE 2007, p. 59.

47

(II – 1402a, 24-26)

La professione di Protagora

καὶ ἐντεῦθεν δικαίως ἐδυσχέρανον οἱ ἄνθρωποι τὸ Πρωταγόρου ἐπάγγελμα:

E perciò giustamente, gli uomini si sdegnarono della dichiarazione di Protagora

Varianti testuali: 24 ἐντεῦθεν A :-θεν δὲ β

Loci paralleli: *PLAT. PROT., 318D – ARISTOT. POET., 1456B, 15 – ARISTOT. MET., 1062B, 15 – ARISTOT. NIC. ETH., 1142B*

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (II), 321 – GRIMALDI 1988, 353 – ARNHART 1981, 160 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 461 – DORATI 1996, 273 – RAPP 2002, 787 – ZANATTA 2004, 308 – KENNEDY 2007, 189 – GASTALDI 2014, 536

Testi guida: CORRADI 2012 – CORRADI 2013 – LEE 2005 – NATALI 2004

“Καὶ τὸ τὸν ἥπτω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν τοῦτ’ ἔστιν”: rendere il discorso più debole il più forte è ciò che si prefigge ogni buon sofista, a partire da chi, come Protagora di Abdera, deve essere considerato il padre di questo genere di insegnamento.

Il termine ἐπάγγελμα ha seguito, nel greco moderno, lo stesso percorso del termine ‘professione’ nelle lingue neolatine: partendo da un significato di annuncio pubblico, tipico dell’atto di professare, è arrivato oggi a significare la “attività intellettuale o manuale esercitata in modo continuativo e a scopo di guadagno”¹.

È probabile che per Protagora l’ἐπάγγελμα fosse sì una professione, ma ancora legata all’etimologia di annuncio, inteso come “aperta e pubblica dichiarazione di qualche cosa e specificamente di un’idea o un’opinione”. Ed è su questo doppio significato che probabilmente si concentra lo sdegno degli uomini, che Aristotele trova, in ultima istanza, giusto. Ma per comprendere quale sia questo annuncio, o manifestazione professionale, dobbiamo rivolgerci ad un lungo passaggio del maestro dello Stagirita.

¹ *Vocabolario Treccani*, disponibile on line.

Platone e Aristotele divergono, infatti, sul significato da dare a questo specifico termine: per il primo si tratta di un insegnamento complessivo, uno strumento di conoscenza, per il secondo è solo un mezzo retorico, confinato alla discussione eristica².

Platone, nel dialogo dedicato proprio a *Protagora* (318d ss), fa chiedere a Socrate quale sia il miglioramento che la dottrina insegnata dal filosofo comporta ai suoi allievi. Come chi frequenta Zeusippo da Eraclea, migliora nell'arte del dipingere, o chi va a lezione da Ortogora di Tebe impara il flauto, cosa si dovrà aspettare chi paga per sentire lui?

“frequentando Protagora, fin dal giorno stesso in cui prenderà a frequentarlo se ne andrà migliore di come è venuto, e così continuerà a fare progressi per ciascuno dei giorni successivi: ma progressi verso che cosa, o Protagora, e in quale campo? (εἰς τί, ὃ Πρωταγόρα, καὶ περὶ τοῦ;)”.

Il sofista risponde:

“non gli capiterà quello che gli accadrebbe frequentando un altro sofista, perché gli altri sofisti rovinano i giovani (οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι λωβῶνται τοὺς νέους;); ... il mio insegnamento ha come oggetto il buon senso (τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία), sia nelle faccende private, ossia come amministrare al meglio la propria casa, sia negli affari della città, ossia come diventare abilissimo nel curare gli interessi della città, nell'agire e nel parlare».

Socrate, abbastanza irritato³, cerca di circoscrivere il tema:

“mi pare che tu stia parlando dell'arte politica e che prometta di fare degli uomini dei buoni cittadini (ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολίτας)”,

e l'uomo di Abdera conclude.

“È proprio questa, o Socrate”, rispose, “la professione che io professo!” (αὐτὸ μὲν οὖν τοῦτό ἐστιν, ἔφη, ὃ Σώκρατες, τὸ ἐπάγγελμα ὃ ἐπαγγέλλομαι).

Questo lungo passo platonico, aiuta a comprendere al meglio cosa sia l'ἐπάγγελμα, e a cercare di metterlo in relazione con il pensiero aristotelico nel suo complesso, per comprendere per quale motivo lo Stagirita liquidi lo sforzo gnoseologico di Protagora, confinandolo a mero atto eristico.

Protagora, nato ad Abdera prima del 490 e vissuto nell'Atene periclea, è considerato l'iniziatore della stirpe dei sofisti: sappiamo anche che Pericle lo invitò a scrivere la legislazione della nuova colonia ateniese di Turi. Egli ha scritto un'opera in due libri, le *Antilogie*, in cui pare mostrasse come sia possibile sostenere tesi opposte su qualunque argomento; lo stesso Aristotele racconta che si interessò anche di grammatica: nel terzo libro della *Retorica* (1407b, 6) racconta che si

² Vedi, in generale, [CORRADI 2012](#).

³ [FERRARIN 2000](#), p. 302.

occupò dei nomi (ὡς Πρωταγόρας τὰ γένη τῶν ὀνομάτων διήρει), classificandoli in maschili, femminili e neutri.

Nella *Poetica* è citato di nuovo (1456b, 15), ma la vera critica sostanziale Aristotele gliela muove a partire dal libro XI della *Metafisica* (1062b, 14), in cui afferma:

“quegli (Protagora) infatti disse che di tutte le cose è misura l’uomo (καὶ γὰρ ἐκεῖνος ἔφη πάντων εἶναι χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον), non dicendo nulla di diverso dal dire che quanto sembra a ciascuno questo è anche sicuramente; ma, se accade questo, ne consegue che la stessa cosa è e non è, ed è sia cattiva sia buona ...”.

Lo Stagirita stigmatizza il fatto che Protagora sostenga che ognuno ha la sua verità, perché, se così fosse, tutti avrebbero sempre ragione; questo marcato relativismo porta, infatti, a ignorare la differenza tra verità e opinione, dal momento che se tutte le opinioni sono vere, essendo le une contrarie alle altre, le cose devono avere proprietà contrarie; ma se le cose stanno così, tutte le opinioni, anche reciprocamente contrarie, saranno vere⁴.

La profonda diversità dottrinale che distanzia Aristotele da Protagora, l’approccio epistemologico fra i due, radicalmente antitetico⁵, non ha impedito che lo Stagirita si confrontasse in molte opere con il pensiero del filosofo di Abdera, confutandolo con il rispetto⁶ che si tributa a dottrine che si ritengono sbagliate ma non necessariamente bizzarre e strampalate.

Nella *Retorica*, il richiamo terminologico con il Protagora platonico è indiscutibile, Aristotele mette in discussione, fra le righe (δικαίως), il fatto che si possa ottenere l’*euboulia* (τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία) partendo dal presupposto che tutto è relativo e relativizzabile.

Anzi, come egli sottolinea nell’*Etica Nicomachea* (1142b) l’attitudine a deliberare bene (εὐβουλία) è frutto di ricerca e calcolo⁷:

“Se, quindi, è caratteristica dei saggi il ben deliberare, l’attitudine a deliberare bene sarà la rettitudine conforme a ciò che è utile per raggiungere il fine, di cui la saggezza è la vera apprensione” (εἰ δὴ τῶν φρονίμων τὸ εὖ βεβουλευῆσθαι, ἡ εὐβουλία εἶη ἂν ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὔ ἢ φρόνησις ἀληθῆς ὑπόληψις ἐστιν).

Una facoltà tanto alta, se intesa aristotelicamente, quella di raggiungere la φρόνησις, che non si può certo affrontare nel modo che propone Protagora.

⁴ JACOB 1996, p. 239 ss.

⁵ CORRADI 2013, p. 70-71.

⁶ BERTI 1976.

⁷ MAJITHIA 2006, p. 188. HURSTHOUSE 2006, p. 300 ss.

Libro Terzo

48

(III - 1404b, 22-23)

La voce dell'attore Teodoro

καὶ οἶον ἢ Θεοδώρου φωνὴ πέπονθε πρὸς τὴν τῶν ἄλλων
ὑποκριτῶν:

cioè nel modo in cui era disposta la voce di Teodoro rispetto a quella
degli altri attori:

Varianti testuali: -

Loci paralleli: *D. L., II, 104 – ARISTOT. POL., 1336B, 27-35 – PLUT. DE GLORIA, 348E-F*

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (III), 16 – ARNHART 1981, 166 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 488 – DORATI 1996, 301 – RAPP 2002, 833 – ZANATTA 2004, 317 – KENNEDY 2007, 199 – GASTALDI 2014, 546

Testi guida: CSAPO 2010 – MATELLI 2007

Nel libro terzo, Aristotele si occupa dell'elocuzione: se è importante trattare degli argomenti di cui si occupa la retorica, è necessario prestare attenzione anche al modo di esporli, perché questo dà la vera qualità al discorso che si sta affrontando. Fra i vari modi tipici dell'esposizione, egli prende in considerazione la declamazione, con un'attenzione particolare a tre aspetti particolari, volume, armonia e ritmo. Fra le virtù della elocuzione, gli esempi da seguire sono quelli della poesia e del teatro, visto che rappresentano elementi lontani dall'ordinario, che, come tali, attirano l'attenzione del pubblico.

È fondamentale, però, che gli attori non parlino in maniera artificiosa, ma naturale, dal momento che questo è realmente persuasivo (τοῦτο γὰρ πιθανόν): si è sospettosi, infatti, nei confronti di chi tende ad ingannare, proprio come lo si è con i vini mescolati. Più naturale, rispetto a quella di tutti gli altri attori, è la voce di Teodoro, la quale sembra proprio essere quella del personaggio, spesso una donna, che sta parlando in quel momento, mentre le altre sembrano essere estranee (ἢ μὲν γὰρ τοῦ λέγοντος ἔοικεν εἶναι, αἱ δ' ἄλλότρια). E - termina il pensiero lo Stagirita - riesce bene questa simulazione, se avviene con parole semplici, tratte dal linguaggio corrente, il che è quanto fa in particolar modo Euripide.

Pausania (I, 37, 3) racconta che attraversando le strade dell'Attica, lungo la via sacra e appena prima di attraversare il Cefiso, il fiume che lambisce Atene¹, si incontra ancora il monumento funebre a Teodoro, "il migliore attore tragico del suo tempo" (Θεοδώρου μνημά ἐστι τραγωδῖαν ὑποκριναμένου τῶν καθ' αὐτὸν ἄριστα).

Di Teodoro abbiamo diverse notizie biografiche, sappiamo che vinse innumerevoli premi per le sue capacità nella recitazione; la sua prima vittoria è alle Grandi Dionisie nel 390, alla quale seguì una carriera di grande visibilità. Siamo a conoscenza anche di una sua donazione, come attore, al tempio di Apollo a Delfi negli anni '60 del IV secolo, e di una sua presenza alla corte del tiranno Alessandro di Fere, in Tessaglia. Le sue qualità mimetiche e il naturale dono nella recitazione, che attirano l'attenzione di Aristotele, impreziosirono un particolare periodo del teatro classico ateniese²: nel corso della prima metà del IV secolo, le stagioni alternarono lavori di nuovi poeti con repliche dei grandi tragici del passato, in particolare di Sofocle e Euripide. Teodoro era stato il più ispirato interprete di questi spettacoli, aveva lavorato con Eschine come attore, ed era ricordato per essere stato uno dei primi a recitare brani di tragedie durante i simposi dei ricchi signori, un uso che ebbe poi grande fortuna in età ellenistica e romana.

Diogene Laerzio (II, 104), elencando una ventina di uomini illustri dal nome Teodoro, rammenta che il 'nostro' scrisse "un ottimo libro di esercizi per la voce" (τὸ φωνασικὸν φέρεται βιβλίον πάγκαλον).

Aristotele, fra le tante fonti che ci portano notizie, è uno dei più attenti rispetto a questo attore: ne parla in tre passi nella *Retorica* (qui, 1400b, 16 e 1412a, 21 – 1412b, 5) e una volta nella *Politica* (1336b, 27-35). Per i ragionamenti fatti altrove in questo commento, si ritiene che tutte le volte parli dell'attore e non di altri 'Teodoro', visto che lo Stagirita non sente mai la necessità di mostrare, con specificazioni, che ha cambiato soggetto³.

La prima citazione (1400b, 16) è in un passo del secondo libro, in cui viene raccontato, a proposito degli entimemi, che l'intera tecnica prima di Teodoro è legata all'entimema che si ricava dagli errori nell'accusare e nel difendere.

Qui invece siamo all'interno del terzo libro, per cui l'esemplificazione è più fitta, quasi un richiamo alla mente di chi ascolta, più che un vero esercizio esplicativo: questo passo è nel capitolo 11 (1412a, 21 ss), laddove si parla della rappresentazione delle azioni (ovviamente con la parola). L'attore viene citato due volte a breve distanza, dapprima sulla piacevolezza di dire cose nuove quando si congegnano enigmi - καὶ (ὃ λέγει Θεόδωρος) τὸ καινὰ λέγειν.

Poco più avanti, sempre nel terzo libro, Aristotele cita un gioco di parole dell'attore evidentemente rimasto celebre. Il filosofo sta sottolineando come i motti basati sul cambio di

¹ Personificato con il dio fluviale padre di Narciso.

² MATELLI 2007, p. 88.

³ Non pare quindi plausibile un'attribuzione del seguente passo con Teodoro di Bisanzio, come vorrebbe RADERMACHER 1951.

una lettera non fanno effetto per il suono che provoca lo scambio, ma per lo stravolgimento che ingenerano in una parola, come appunto la frase di Teodoro a Nicone:

οἷον τὸ Θεοδώρου εἰς Νίκωνα τὸν κιθαρῳδὸν “θράξει σε”, προσποιεῖται γὰρ λέγειν τὸ “Θρᾶξι εἶ σύ”.

Il gioco di parole, che va analizzato nella lingua madre in cui fu composto, prevede che l'attore si rivolga a Nicone, un suonatore di cetra: dicendogli “qualcosa ti confonde” (θράξει σε), in realtà lo apostrofa con “sei Trace” (Θρᾶξι εἶ σύ). Questo inganno, che apre la porta a innumerevoli interpretazioni, a noi serve per indicare come siamo ancora nel campo dell'utilizzo straordinario della voce, capace anche di creare equivoci e giochi di parole, che evidentemente muovevano il pubblico al riso.

Infine, passando alla *Politica* (1336b, 27-35), il contesto in cui Teodoro viene ricordato è quello dell'educazione dei giovani. Aristotele cita un suo detto, che ne mette in risalto le qualità di divo:

“Forse non era sbagliato quello che diceva l'attore tragico Teodoro, il quale vietava a chiunque, fosse stato anche un attore di second'ordine, di precederlo sulla scena, perché gli spettatori si conquistano con le prime battute che ascoltano (ὡς οἰκειουμένων τῶν θεατῶν ταῖς πρώταις ἀκοαῖς)”.

Questo è parimenti importante nella vita normale, chiosa lo Stagirita, visto che “si ama di più tutto quello che viene per primo”. In una società legata al teatro come quella greca, dove la spesa pubblica per riempire i cartelloni spesso era superiore a quella per gli armamenti, come lamenta Plutarco (*De Gloria Atheniensium*, 348e-f)⁴, appare chiaro che un attore, un *divus*, rappresenti l'esempio migliore che si possa portare per dimostrare che l'elocuzione conta quanto il testo, se non di più.

Se è vero che “given the convention of masked acting, actors were most readily identified by their voices”⁵, questa costituiva la vera identità del personaggio, più di tanti altri elementi visuali. Ed è la voce il centro dell'attenzione di Aristotele, perché sappiamo che è proprio questo strumento che distingue e rende forte un oratore rispetto ad un altro: sono importanti i discorsi, ma ancora di più gli attori che li fanno vivere, che siano gli autori stessi o altri. Proprio la modulazione della voce, la dizione, la capacità di utilizzarla per generare *pathos* interessano allo Stagirita: egli vorrebbe retori bravi come attori, anzi come il migliore del suo secolo, il quale si era anche cimentato anche a scrivere su come usarla.

Come afferma Konstantin Stanislavskij, *ne Il lavoro dell'attore su sé stesso*, la voce è il centro della vita di un attore:

“Chiesero al grande attore italiano, Tommaso Salvini, che cosa, secondo lui, è necessario per diventare un buon tragico. Rispose con un celebre slogan:
Voce, voce, e ancora voce...”

⁴ Plutarco, *Tutti i Moralia*, p. 651.

⁵ CSAPO 2010, p. 126.

Essere in voce: è il massimo della felicità sia per il cantante, che per l'attore. Sentire che il suono obbedisce, rende ogni dettaglio, ogni passaggio, ogni sfumatura.

Non essere in voce: che tormento! La voce non obbedisce, il suono non arriva più in là delle prime file della sala gremita di spettatori. Non riuscire ad esprimere quello che pure vive dentro di te, chiaro e profondo, sgorgato invisibilmente dalla tua forza creatrice interiore. Solo l'attore conosce questo tormento"⁶.

⁶ STANISLAVSKIJ 1991, p. 326.

49

(III - 1405b, 6-11)

Brisone e il parlar male

κάλλος δὲ ὀνόματος τὸ μὲν ὡσπερ Λικύμνιος λέγει, ἐν τοῖς ψόφοις ἢ τῷ σημαινομένῳ, καὶ αἴσχος δὲ ὡσαύτως. ἔτι δὲ τρίτον ὃ λύει τὸν σοφιστικὸν λόγον: οὐ γὰρ ὡς ἔφη Βρύσων οὐθένα αἰσχρολογεῖν, εἶπερ τὸ αὐτὸ σημαίνει τόδε ἀντὶ τοῦδε εἶπεῖν:

e la bellezza di un nome, come dice Licimnio, è nei suoni e nel significato e lo stesso vale per la bruttezza. Vi è inoltre un terzo elemento il quale risolve il discorso sofistico: infatti non è vero, come disse Brisone, che nessuno parla male se dire una parola invece di un'altra significa dire la stessa cosa.

Varianti testuali: 7 λέγει Δ : λέγειν AFVet 8 τρίτον ω anon : lac. stat. Roemer, sed vid. Vahlen⁴ 471 s. 9 ὡς β : om. A 10 ἀντὶ τοῦδε A. anon γρ : ἀντὶ τοῦδε ε : ἀντὶ τοῦ τόδε F : ἀντὶ τοῦ τοῦδε anon

Loci paralleli: PLAT. PHAEDRUS, 267C – D.H. TH., 24, 4 – ARISTOT. AN. POST., 75B, 40 – ARISTOPH. BIRDS, 1005

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (III), 30 – ARNHART 1981, 166 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 494 – DORATI 1996, 305 – RAPP 2002, 843 – ZANATTA 2004, 320 – KENNEDY 2007, 201 – GASTALDI 2014, 551-552

Testi guida: HEATH 1921 – NEWMAN 2002 – WASSERSTEIN 1959 – ZUCCHINI 2013

“σημεῖον γάρ τι ὁ λόγος ὦν, ἐὰν μὴ δηλοῖ οὐ ποιήσει τὸ ἑαυτοῦ ἔργον”¹: il discorso è una forma di segno, e pertanto se non chiarisce, non svolge la propria funzione. Il tema della chiarezza è fortemente legato all’uditorio, perché un discorso non deve essere mai né troppo umile, né troppo elevato, ma deve essere adatto al soggetto cui si rivolge. Il verbo che Aristotele usa per descrivere questa adeguatezza è πρέπω, cioè precisamente l’essere calzante, *fitting* per utilizzare un’espressione inglese in uso anche nella lingua italiana².

Gli uomini provano di fronte allo stile del linguaggio, la sensazione che hanno quando incontrano uno straniero o un concittadino: tendono cioè a rendere esotico il proprio parlare, perché si

¹ *Retorica*, 1404b, 2.

² Dal Vocabolario Treccani: “*fitting*, s. ingl. [der. di (to) fit “adattarsi”], usato in ital. al masch. - 1. [insieme delle operazioni con cui si sistema un congegno, un procedimento e sim., per farlo funzionare nel modo migliore: f. definitivo dei prodotti in vendita] ≈ adattamento, messa a punto, prova. 2. (abbigl.) [capacità di un abito di adattarsi a chi lo indossa] ≈ vestibilità.

ritiene che le persone ammirino ciò che viene da lontano e ciò che provoca meraviglia. In altre parole, è un tentativo di rendersi interessanti.

Questo atteggiamento è tipico della poetica, mentre nella prosa accade molto meno di sovente, perché il soggetto che parla è meno elevato. Uno schiavo o un uomo troppo giovane sarebbero sconvenienti se usassero un linguaggio troppo elevato; si deve quindi comporre, senza che ciò risulti artificioso, ma naturale, perché solo così si potrà essere persuasivi: se un oratore è artificioso, entrerà in conflitto con l'uditorio. Se a un uomo giovane si adatta una veste rossa, occorrerà badare a cosa si adatti al meglio a un uomo anziano, visto che lo stesso vestito non va bene per entrambe.

In senso generale è possibile trarre metafore appropriate anche da enigmi ben formulati, perché le metafore sono una sorta di enigma semplificato, e quindi questa operazione ha un senso logico. Le metafore possono anche derivare dal bello perché, come dice Licinio, la bellezza o la bruttezza di una parola o di un termine risiede nel suo suono e nel suo significato. Infine, confutando il discorso sofistico come non vero, Aristotele sottolinea che nessuno userebbe un linguaggio sconveniente, se, dicendo una parola al posto di un'altra, il significato rimanesse lo stesso, come sostiene Brisone. Questo è falso poiché un termine è sempre più appropriato di un altro, più simile all'oggetto rappresentato, più adatto a porre la questione davanti agli occhi (πρὸ ὁμμάτων) di chi ascolta³.

Licimnio di Chio è un allievo di Gorgia (Platone, *Fedro* 267c), autore di un'opera sul bello stile⁴, ed è citato anche da Dionigi di Alicarnasso nella vita di Tucidide (24,4 - ἐν αἷς ἐπλεόνασε Γοργίας ὁ Λεοντῖνος καὶ οἱ περὶ Πῶλον καὶ Λικύμνιον καὶ πολλοὶ ἄλλοι) e più oltre, nella *Retorica*, Aristotele (1414b, 17) lo ricorda come autore di una *Tecnica*⁵.

Brisone è un retore e sofista della generazione precedente a quella di Aristotele: questi lo attacca proprio sull'uso di parole oscene (αἰσχρολογεῖν), ma i punti di maggiore distanza li ha con le sue teorie geometriche. Quest'uomo era di Eraclea Pontica, figlio del mitografo Erodoro ed era, innanzitutto, noto come matematico, fra gli iniziatori di quell'esercizio che ha tenuto occupate schiere di appassionati di geometria per più di duemila anni, cioè la dimostrazione della possibile quadratura del cerchio.

Aristotele lo cita negli *Analitici Secondi* (75b, 40), stigmatizzando il fatto che per dimostrare la sua tesi cerchi di utilizzare l'aritmetica e non la geometria.

“Infatti è possibile provare in questo modo, alla maniera in cui Brisone provò la quadratura del cerchio (τετραγωνισμός). In effetti le argomentazioni di

³ [NEWMAN 2002](#), p. 3: “Aristotle focuses on metaphor and identifies “bringing-before-the-eyes” as a capacity that is crucial to effective metaphors because it allows rhetors to actualize actions immediately before audiences and, through this actualization, lead those audiences to insight. Because this description suggests that metaphors activate cognitive mechanisms on the part of their listeners, “bringing-before-the-eyes” has been considered a key element within Aristotle’s theory and the nexus of that Aristotelian approach to metaphor and contemporary conceptual ones”.

⁴ Sul rapporto fra Aristotele e Licimnio vedi [KENNEDY 1958](#).

⁵ [DOW 2007](#), p. 393, “Licymnius ... mentioned solely in relation to the taxis and lexis aspects of rhetoric”.

questo tipo provano in base a qualcosa di comune che inerisce anche a qualcos'altro: ed è per questo motivo che le argomentazioni si adattano anche ad altre cose non dello stesso genere. Dunque non si conosce scientificamente in quanto quella tal cosa, ma per accidente, poiché la dimostrazione non si applicherebbe anche a un altro genere”.

La conoscenza ottenuta usando una disciplina non appropriata porta quindi a un sapere non scientifico, ad una conoscenza accidentale e non ripetibile. L'errore metodologico che Aristotele imputa a Brisone torna nelle *Confutazioni Sofistiche* (171b, 16 ss), laddove lo accusa di essere inappropriato, visto che approccia sempre il tema della quadratura del cerchio da matematico. Aristotele sta mostrando la differenza fra dialettica ed eristica, ed usa ancora l'esempio della quadratura, ottenuta con un metodo sbagliato, e, in quanto tale, solo apparentemente vera.

“se qualche figura geometrica disegnata in modo sbagliato si riferisce a un'argomentazione vera, come per esempio, quella di Ippocrate, o quella della quadratura del cerchio ottenuta mediante le mezzelune. Ma il modo in cui Brisone otteneva la quadratura del cerchio è sofistico, anche se in questo modo la quadratura del cerchio riesce, dal momento che non si adatta alla realtà in questione”.

Aristotele non riteneva il problema ancora risolto, né era sicuro che fosse in via di principio risolvibile; egli parla del risultato della quadratura di Brisone come di qualcosa che appare vero, sebbene raggiunto con procedimenti errati.

Il tema in questione è di semplice definizione ma di impossibile risoluzione: “dato un cerchio, il problema della sua quadratura consiste nel disegnare un quadrato che abbia la sua stessa area, imponendo di: 1) utilizzare una riga non graduata e un compasso, 2) utilizzare un numero finito di passaggi intermedi”⁶. Il problema era evidentemente oggetto di numerosi tentativi di soluzione, visto che anche Aristofane, negli *Uccelli*, fa comparire in scena Metone, il famoso geometra, fra i primi astronomi greci, in uno scambio di battute un po' strampalato (vv. 1005 ss) nel corso del quale afferma:

ὀρθῶ μετρήσω κανόνι προστιθείς, ἵνα
ὁ κύκλος γένηται σοι τετράγωνος ...
(e, con l'aiuto di una riga, ottengo la misura esatta:
eccoti, la quadratura del cerchio!)

Anassagora, Antifonte di Atene, Eudosso di Cnido, Ippocrate di Chio⁷, Euclide, Archimede, sono solo alcuni nomi dei matematici greci che si applicarono a questa ricerca. Nel corso del Medioevo il tema fu al centro di molti studi, fiorirono innumerevoli trattati tipo il *De quadratura circuli* di Franco da Liegi⁸ del 1055 e molti altri scritti, che ripresero il tema dalla filosofia araba⁹. Leonardo

⁶ ZUCCHINI 2013, posizione nel Kindle 25-26.

⁷ Sui legami fra Brisone e questa tradizione di studi vedi WASSERSTEIN 1959.

⁸ KATZ 2016, p. 50.

⁹ Sempre su ispirazione aristotelica.

Fibonacci affrontò questa questione molto suggestiva, così come, e non è solo un caso, l'uomo vitruviano di Leonardo risulta circoscrivibile in un quadrato e in un cerchio. Anche Cartesio si applicò con il metodo degli isoperimetri, mentre per Thomas Hobbes divenne un problema affrontato in tarda età; Leibnitz ci provò con il passaggio al limite, per altre vie anche Isaac Newton e Eulero. È stato dimostrato nel 1882, a seguito del Teorema di Lindemann-Weierstrass e alla conseguente scoperta che il π è un numero trascendentale, che la quadratura del cerchio è impossibile; ciò non ha fermato comunque alcuni studiosi che continuano, ancora oggi, a cercarne la soluzione.

Dante Alighieri, nel *Paradiso*, al Canto XIII (vv. 121-126), a cospetto degli spiriti sapienti, parlando con Tommaso d'Aquino, viene messo di fronte agli errori nei giudizi umani, e alla necessità di mantenere cautela di fronte a problemi di complessa soluzione. La *ratio* non può risolvere tutto:

“Vie più che 'ndarno da riva si parte,
perché non torna tal qual e' si move,
chi pesca per lo vero e non ha l'arte.
E di ciò sono al mondo aperte prove
Parmenide, Melisso e Brisso e molti,
li quali andaro e non sapean dove”.

Un problema talmente impenetrabile che lo stesso Dante lo usa nella chiusura definitiva della *Commedia* (*Paradiso*, Canto XXXIII, vv 133 ss), per mostrare il suo stupore di fronte alla visione della Trinità¹⁰:

“Qual è 'l geomètra che tutto s'affige
per misurar lo cerchio, e non ritrova,
pensando, quel principio ond'elli indige,
tal era io a quella vista nova:
veder voleva come si convenne
l'imago al cerchio e come vi s'indova”.

¹⁰ HERZMAN – TOWSLEY 1994, p. 98 ss.

50

(III – 1406b, 26-29)

Androzione e il cagnetto Idrieo

εἰσὶν δ' εἰκόνες οἷον ἦν Ἄνδροτίων εἰς Ἰδριέα, ὅτι ὁμοῖος τοῖς ἐκ τῶν δεσμῶν κυνιδίοις: ἐκεῖνά τε γὰρ προσπίπτοντα δάκνειν, καὶ Ἰδριέα λυθέντα ἐκ τῶν δεσμῶν εἶναι χαλεπόν.

Sono similitudini, ad esempio, quella che Androzione rivolge a Idrieo, il fatto che è come i cagnolini sciolti dalle catene: infatti i cagnolini mordono chi capita, e Idrieo, libero dalle catene, è pericoloso.

Varianti testuali: 28 δάκνειν Faber : δάκνει ω

Loci paralleli: DEM. 24, 12 – XEN. ANAB., V, 8, 24 – XEN. HELL., II, 4, 41 – PLUT. SOL. 24, 3

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (III), 49 – ARNHART 1981, 167 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 502 – DORATI 1996, 311 – RAPP 2002, 850 – ZANATTA 2004, 325 – KENNEDY 2007, 205 – GASTALDI 2014, 559

Testi guida: BEARZOT 2010A – BEARZOT 2013 – CULASSO GASTALDI 2004 – HARDING 1976 – HORNBLLOWER 1982 – PESELY 1994

La similitudine è una sorta di metafora, dalla quale differisce di poco, e, in quanto tale, va usata con parsimonia, dal momento che è un elemento del discorso prevalentemente poetico. Androzione è un oratore e storico attidografo ateniese, nato nel demo di Gargetto; allievo di Isocrate, è citato da Demostene sia nell'orazione diretta contro di lui¹, che nella *Contro Timocrate*: è autore dell'*Atthis*, una storia dell'Attica, e di altre opere di dubbia attribuzione di cui ci rimane poco. I frammenti della storia dell'Attica che sono pervenuti sono 68 più uno incerto², mentre quelli dei discorsi, trasmessici appunto da Aristotele³ e da Demostene, sono in numero molto ridotto (*FGrHist* 324).

Appare difficile ipotizzare che questa frase, evidentemente efficace se ripresa da Aristotele in questo contesto, fosse nell'*Atthis*⁴, ma la lacunosità del materiale rimasto non ci permette di comprenderne la reale provenienza e determinare se si trovasse in un'opera storica o in un

¹ *Contro Androzione*. Sulla vocazione antiisocratea della orazione vedi [ROWE 2000](#).

² [BEARZOT 2013](#), p.157.

³ Sul rapporto fra *Atthis* e *Athenaion Politeia* vedi [HARDING 1977](#). Vedi anche [PEARSON 1942](#), p. 156 e, infine, [BEARZOT 2010](#).

⁴ [PESELY 1994](#).

discorso rimasto celebre. Simon Hornblower⁵ ritiene che la sentenza qui analizzata fu detta durante la satrapia dello stesso Idrieo (quindi fra il 350 e il 344), e sottintenderebbe che la ferocia dello stesso avrebbe potuto giovare ad Atene, perché rivolta contro la Persia, al cospetto della quale egli poteva sì sembrare un cagnolino (κυνιδίον), ma comunque pericoloso. Idrieo sarebbe stato infatti ostile al Gran Re⁶, e Androzio avrebbe avuto modo di conoscere bene questa attitudine della corte di Alicarnasso, visto i suoi rapporti personali con Mausolo.

Rispetto all'episodio specifico, sappiamo che Androzio fu in Caria, in missione diplomatica, nel 355, inviato in ambasciata con Melanopo e Glaucete (*Contro Timocrate*, 12), presso Mausolo, principe di Alicarnasso dal 377 al 353. Qui probabilmente incontrò Idrieo, negli anni in cui doveva ancora prendere il potere⁷ e ne sperimentò il carattere e le attitudini verso il governo.

Lo storico e politico greco era stato scelto come ambasciatore per i meriti maturati come governatore di Amorgos, un'isola appena fuori dalla sfera di influenza di Mausolo. Qui si era conquistato buona fama e la gratitudine degli isolani greci del sud est dell'Egeo: probabilmente la sua reputazione era ancora solida anche ad Atene, nonostante i numerosi attacchi subiti, a partire dall'ostilità di Demostene.

L'ambasciata inviata a Mausolo, nel 355, segnò, sul piano diplomatico, il riallacciarsi delle relazioni fra Atene e la Caria, subito dopo la sconfitta subita nella guerra sociale. Androzio sarebbe stato anti persiano, sull'impronta del maestro Isocrate, anche se le fonti sono troppo lacunose per consentire di uscire dalla sfera delle supposizioni. Del resto, anche di Androzio, nonostante le non poche informazioni biografiche che possediamo, è difficile tracciare un profilo politico preciso. La critica successiva si è a lungo confrontata sulle sue posizioni ed è stato definito, via via, "un aristocratico, un oligarchico, un conservatore, un moderato, un liberale e un democratico"⁸.

È un dato di fatto che siamo in un momento in cui Atene sogna ancora, velleitariamente, un impero marittimo⁹ e il 'partito conservatore' ateniese non è ostile al governo di Idrieo e ai suoi piani strategici rispetto alla area di influenza della sua satrapia. L'immagine del piccolo cane, il quale, libero delle catene, può mordere chiunque, senza molto discernimento, appartiene a un linguaggio politico aggressivo, che si inizia a stabilire in Atene proprio nel IV secolo¹⁰: il tema dell'animale pericoloso, come parallelo politico, torna in Senofonte, nell'*Anabasi* (V, 8, 24):

“Se dunque siete saggi, farete a lui il contrario di quello che fanno ai cani (τάναντία ποιήσετε ἢ τοὺς κύνας ποιούσι): i cani feroci li legano di giorno e li lasciano liberi di notte, costui, se siete saggi, lo legherete di notte e lo lascerete libero di giorno”;

⁵ HORNBLOWER 1982, p. 215 ss.

⁶ Dell'opinione opposta il commento ai *Frammenti* dello Jacoby.

⁷ HARDING 2001, p. 22.

⁸ HARDING 1976, p. 186-187.

⁹ CULASSO GASTALDI 2004, p. 133.

¹⁰ BROCK 2013, p. 163, parla proprio di “increasing violence in the political language of fourth-century Athens”.

e nelle *Elleniche* (II, 4, 41):

“E come è possibile questo, se come si fa con i cani che mordono (ὥσπερ τοὺς δάκνοντας κύνας), che prima vengono legati alla catena e poi consegnati ai proprietari, allo stesso modo anche costoro dopo avervi consegnato a questo popolo oltraggiato, se la filano in gran fretta?”.

Lo stesso Solone aveva legiferato in precedenza sui cani, per evitare i cosiddetti ‘cani morsicatori’¹¹, come racconta Plutarco (*Vita di Solone*, 24, 3):

“Emanò anche una legge sui danni procurati dai quadrupedi, nella quale ordinava che anche il cane che avesse morso qualcuno doveva essere punito portando legato al collo un collare di tre cubiti (κύνα δακόντα παραδοῦναι κελεύει κλοιῶ τριπήχει δεδεμένον): un espediente indovinato per assicurare l’incolumità alla gente”.

¹¹ Così li definisce la legislazione italiana; per essi è previsto un apposito registro.

51

(III – 1407a, 1-5)

Pericle e i suoi epitaffi

καὶ ἡ Περικλέους εἰς Σαμίους, εἰκέναι αὐτοὺς τοῖς παιδίοις ἅ τὸν ψωμὸν δέχεται μὲν, κλαίοντα δέ, καὶ εἰς Βοιωτοὺς, ὅτι ὅμοιοι τοῖς πρίνοις: τοὺς τε γὰρ πρίνους ὑφ'αὐτῶν κατακόπτεσθαι, καὶ τοὺς Βοιωτοὺς πρὸς ἀλλήλους μαχομένους.

Ed è similitudine quella di Pericle riferita ai Samii che li fa simili ai fanciulli i quali, piagnucolando, accettano il boccone, e quella riferita ai Beoti, che sono simili ai lecci: giacché i lecci vanno in pezzi da sé e i Beoti combattono fra loro.

Varianti testuali: -

Loci paralleli: ARISTOT. POL., 1274A, 5 – ARISTOT. NIC. ETH., 1140B, 7 – PLAT. PHAEDRUS, 269E – THUC., 2, 35-46 – HDT., VII, 162 – EUR. SUPP. 447 – THUC., I, 14, 3 – PLUT. PER., 6, 2-3

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (III), 51 – ARNHART 1981, 167 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 503 – DORATI 1996, 311 – RAPP 2002, 851 – ZANATTA 2004, 325 – KENNEDY 2007, 206 – GASTALDI 2014, 560

Testi guida: FLOWER 2008 – FOSTER 2010 – HORNBLOWER 1991 – NICOLAI 1996 – PODDIGHE 2014 – TRACY 2009

In questo capitolo (III,4) abbiamo una serie di metafore, utili a capirne l'utilizzo, che Aristotele raccomanda sia comunque moderato per risultare efficace. Egli elenca una serie di usi ritenuti appropriati, a partire dall'esempio di un oratore d'eccezione, lo statista Pericle, il quale, in due occasioni, paragonò dapprima i Samii ai fanciulli, i quali piagnucolando accettano comunque un boccone, oppure ai Beoti, che sono simili ai lecci (*Quercus ilex*), i quali vanno in pezzi da soli. Questi ultimi greci erano infatti, secondo l'interpretazione prevalente, propensi a farsi la guerra fra loro, tendendo a sfasciarsi reciprocamente, come i lecci quando crollano e si tirano giù gli uni con gli altri.

Aristotele, nel corso della *Retorica*, cita Pericle per sei volte; è l'opera, di tutta la produzione aristotelica rimastaci, con il maggior numero di richiami allo statista, seconda solo alla *Athenaion Politeia*¹.

¹ PODDIGHE 2014. Quest'opera si concentra su "Aristotele storico della democrazia ateniese" nella *Costituzione degli ateniesi*, partendo dall'assunto "largamente condiviso secondo cui l'opera è aristotelica in quanto nata intorno ad Aristotele e da lui sorvegliata, perciò frutto dell'interazione con le riflessioni sul caso ateniese svolte da Aristotele nella *Politica*", p. 19.

Questo ‘padre della patria’ ateniese, ad esempio, in tutta la *Politica*, compare in un solo passaggio del Libro II (1274a, 8 ss)², laddove si parla delle riforme dell’Areopago. Per il resto, l’altro accenno in tutto il *corpus* è nell’*Etica Nicomachea* (VI, 1140b, 7 ss), nella quale è citato nel contesto dell’elencazione delle virtù dianoetiche³:

“Per questo motivo crediamo che Pericle, e quelli come lui, siano saggi, perché essi sono capaci di vedere le cose che sono buone per loro stessi e per gli uomini in generale (φρονίμους οἰόμεθα εἶναι, ὅτι τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις δύνανται θεωρεῖν); e tali riteniamo che siano gli uomini che amministrano una casa e che governano una città”.

A parte questi accenni, in cui appunto Pericle sembra più una figura simbolica che un personaggio storico, alla stregua di un grande legislatore o di un uomo del passato mitizzato, le apparizioni nella *Retorica* restituiscono parti di suoi discorsi, che evidentemente erano conosciuti e apprezzati, per efficacia, dallo Stagirita.

Conosciamo quindi un Pericle oratore, citato per le sue frasi ad effetto, alcune delle quali celebri, tanto da essere utilizzate in più contesti all’interno della stessa opera; la sua abilità oratoria era, ai tempi, preclara, visto che anche Platone (*Fedro*, 269e) la fa evidenziare da Socrate:

“Si dà il caso, carissimo, che Pericle sia stato probabilmente il più perfetto di tutti nella retorica (κινδυνεύει, ὃ ἄριστε, εἰκότως ὁ Περικλῆς πάντων τελεώτατος εἰς τὴν ῥητορικὴν γενέσθαι)”,

ma purtroppo non rimane quasi nulla della sua produzione⁴ se non quanto Tucidide trasmette oltre a una dozzina di citazioni, disseminate in vari autori.

1) e 4) Procedendo con ordine ad analizzare le sei apparizioni periclee nella *Retorica*, occorre rimarcare che due passaggi riportano la stessa citazione, laddove Aristotele utilizza l’esempio di un epitaffio di Pericle, nel quale afferma che la guerra ha tolto alla città la gioventù, come se all’anno fosse stata strappata la primavera. Questi due passi (1365a, 31-33 e 1411a, 2-4), nel primo e terzo libro, non sono testualmente identici⁵, il che fa presumere una citazione non letterale, ma “a memoria”: ciò si addice ad una frase ad effetto che radica la sua importanza nell’immagine che restituisce. Questo passo di Pericle era evidentemente talmente noto, da venire richiamato come una poesia a memoria.

Analizzando il contesto delle due frasi, la prima si trova nel capitolo nel quale si discute della maggiore o minore utilità: dal momento che spesso ci si trova d’accordo sul fatto che due cose

² Aristotele, *Politica*, II, p. 393-394.

³ CHERRY 2009, p. 1409.

⁴ Vedi TRACY 2009, p. 29. “Apart from these speeches of Pericles recorded in Thucydides, we possess nearly a dozen turns of phrase that appear to be either actual quotes or close paraphrases of Pericles. These are isolated passages for which we do not in most cases have an adequate context”.

⁵ “τὴν νεότητα ἐκ τῆς πόλεως ἀνηρῆσθαι ὡσπερ τὸ ἕαρ ἐκ τοῦ ἐνιαυτοῦ εἰ ἐξαιρεθείη” e “τὴν νεότητα τὴν ἀπολομένην ἐν τῷ πολέμῳ οὕτως ἠφανίσθαι ἐκ τῆς πόλεως ὡσπερ εἴ τις τὸ ἕαρ ἐκ τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐξέλοι”.

siano vantaggiose, si dibatte su quale lo sia di più. Si crea così una relazione che vede il più difficile in contrasto con il più facile, il più grande con il più piccolo, il più raro con il più frequente. Allo stesso modo, all'interno del medesimo discorso, ha maggior valore la parte più importante rispetto a tutto il resto, che pure può essere già da solo molto importante. In questo caso, la frase che lega gioventù e primavera è evidentemente indicata come la più rilevante e memorabile di tutto il pur importante epitaffio.

Il secondo uso dello stesso concetto occorre nel terzo libro, laddove si elencano le espressioni brillanti e di successo, cioè le frasi ad effetto, destinate a perdurare a lungo nella storia di una comunità. È necessario, a questo punto, aprire una breve parentesi rispetto alla doppia citazione periclea, che, come abbiamo visto, è concettualmente identica, e le altre fonti che abbiamo sugli epitaffi periclei⁶.

In Tucidide (II, 35-46), un'affermazione simile, nel corso di tutta la ripresa del celebre discorso di Pericle, non esiste: anche se non è necessario ripercorrere qui tutta la letteratura sulla composizione dell'epitaffio tucidideo⁷, basterà riassumere che è considerato assodato che lo storico antico compose quelle celebri pagine ispirandosi a quanto era stato detto e non riportando letteralmente un resoconto diretto. Quindi, in linea teorica, la citazione potrebbe venire dalla stessa occasione retorica. Ciò però non toglie che i commentatori aristotelici, in imbarazzo di fronte ad un tale silenzio tucidideo, abbiano pensato che questi passaggi appartenessero a un'altra orazione funebre.

Altri, infine, hanno pensato che, non essendoci un riscontro testuale in Tucidide, la frase fosse stata erroneamente considerata di Pericle: Aristotele sbaglierebbe per ben due volte l'attribuzione della stessa citazione, assegnandola in modo erroneo.

Nonostante si ritenga non plausibile questa tesi, a suo favore esistono alcune suggestioni, a partire dal seguente brano di Erodoto (VII, 162), il quale mette in bocca a Gelone parole molto simili:

“Ospite ateniese, a quanto pare, voi avete chi comandi, ma non avrete chi obbedisca. Poiché dunque volete tenervi tutto, senza cedere nulla, dovrete affrettarvi a tornare in patria al più presto e a riferire alla Grecia che dall'anno le è stata tolta la primavera (ὄτι ἐκ τοῦ ἐνιαυτοῦ τὸ ἔαρ αὐτῆ ἔξαπαίρηται)”. Ed ecco il senso della frase, quello che vuol dire: evidentemente, come nell'anno la primavera è la stagione più preziosa, così nell'esercito dei Greci lo erano le sue truppe: perciò paragonava la Grecia, privata della sua alleanza, a un anno privato della primavera (ὡς εἰ τὸ ἔαρ ἐκ τοῦ ἐνιαυτοῦ ἔξαπαρημένον εἶη).

L'immagine che lega i giovani e la primavera non è comunque delle più originali: ricorre anche nelle *Supplici* (vv. 447 ss) di Euripide,

⁶ Vedi NICOLAI 1996.

⁷ HORNBLOWER 1991, p. 294 ss. Vedi anche ZIOLKOWSKI 1981.

“E come potrebbe essere salda una città,
quando si strappano e si falciano via i giovani coraggiosi,
(ὅταν τις ὡς λειμῶνος ἥρηνου ἰστάχυν)
come le spighe nei campi a primavera?
(τόλμας ἀφαιρῆ κάπολωτίζη νέους)”.

Ateneo, nei *Deipnosophisti* (III, 55), racconta che l’oratore Demade era solito rivolgersi alla gioventù come alla primavera dell’umanità (καὶ Δημάδης δὲ ὁ ῥήτωρ ἔλεγε ... ἔαρ δὲ τοῦ δήμου τοὺς ἐφήβους). Così Demostene, nel suo *Epitaffio* (Ἐπιτάφιος, LX, 24), parla di τὸ φῶς ἐξέλοι, cioè di ‘luce tolta’, e in diversi autori la perdita di giovani forze ha altri paralleli naturali.

Oppure, riprendendo le ipotesi in discussione, Aristotele non si sbaglia affatto e cita un altro discorso di Pericle e non quello reso celebre da Tucidide: a favore della tesi è l’ipotesi che la citazione sia tratta da una orazione per gli eroi morti a Samo del 439, della cui esistenza abbiamo alcune testimonianze. La fonte aristotelica, in questo caso, potrebbe essere Stesimbrotto (*FGrHist* 107, F9) con la sua opera *Περὶ Θεμιστοκλέους καὶ Θουκυδίδου καὶ Πηρικλέους*; di questo scritto parla Plutarco, nella *Vita di Pericle* (8,9)

“Dice Stesimbrotto che quando lodò dalla tribuna i morti a Samo, disse che erano diventati immortali come gli dei (ὁ δὲ Στησίμβροτος φησιν ὅτι τοὺς ἐν Σάμῳ τεθνηκότας ἐγκωμιάζων ἐπὶ τοῦ βήματος ἀθανάτους ἔλεγε γεγονέναι καθάπερ τοὺς θεούς); ‘noi non li vediamo ma deduciamo che sono immortali dagli onori a loro attribuiti e dai benefici che concedono; lo stesso avviene per i morti per la patria’”,

e ancora (28, 4) il biografo di Cheronea racconta espressamente del epitaffio per i morti a Samo,

“Sottomessa Samo, Pericle tornò ad Atene, diede solenne sepoltura ai morti in guerra e pronunciò, secondo l’uso, il discorso epitaffio, che gli procurò grandi lodi (καὶ τὸν λόγον εἰπόντων, ὡςπερ ἔθος ἐστίν, ἐπὶ τῶν σημάτων ἔθαυμαστώθη). Quando scese dalla tribuna le donne gli stringevano la destra e lo ornavano di corone e bende come un atleta vittorioso”.

2) Per la citazione sui figli stupidi e rallentati, ‘privilegio’ che Pericle avrebbe condiviso con Socrate e Cimone (1390b, 30-31), vedi la scheda dedicata all’apposito passo⁸.

3) e 5) Per la citazione in questione, che, provenendo dal terzo libro è quasi solo accennata, possiamo immaginare che le valutazioni sui Samii e sui Beoti provengano anche queste da discorsi pubblici; la prima forse dallo stesso epitaffio precedentemente discusso, dopo la riconquista di Samo. E così forse la definizione, usata altrove, di Egina come “cispa del Pireo”⁹

⁸ Cfr. infra scheda 26.

⁹ Ippocrate, nel *ΠΕΡΙ ΑΡΧΑΙΗΣ ΙΗΤΡΙΚΗΣ*, 19, descrive la gravità delle malattie agli occhi, del crearsi della λήμη, così: “Quelli fra i flussi che si rivolgono contro gli occhi, ricchi di umori forti e acri d’ogni genere, ulcerano le palpebre, ad alcuni corrodono le guance e le zone sotto gli occhi, dovunque scorrono, lacerano infine e corrodono la membrana che avvolge l’occhio. Dolori e bruciori e un’estrema infiammazione

(1411a, 15-16), proprio perché ci troviamo di fronte a frasi che si adeguano perfettamente ad un linguaggio aulico e simbolico, tipico di un'orazione pubblica di un politico.

È ipotizzabile che, essendosi succeduti, fin dall'inizio della Guerra del Peloponneso, una serie di episodi che riguardano i popoli citati¹⁰ (a partire da Samo, di cui si è detto, alla guerra con Egina¹¹, alle scaramucce dei Beoti), che tutti questi discorsi ruotino intorno a orazioni tenute in pubblico in quegli anni, come si può evincere dal tono anche sprezzante usato rispetto a degli avversari.

6) Infine, ecco l'ultimo episodio, in cui si cita Lampone¹², il celebre indovino ateniese (*Vita di Pericle* 6, 2-3), che partecipò alla colonizzazione di Turi proprio per conto di Pericle. Spiegare il rapporto fra i due richiede di specificare innanzitutto il rapporto che legava un *mantis* (μάντις)¹³, un indovino, con il suo *strategos*, nel caso specifico Pericle nei quindici anni che lo videro incontrastato leader ateniese. Un *mantis* era una figura considerata necessaria per il supporto dell'esercito: confortava le scelte del capo ed aveva almeno tre relazioni privilegiate¹⁴, con la sua comunità, in quanto corresponsabile delle scelte militari, con l'esercito nel suo complesso e con il comandante in particolare. Questa responsabilità di fronte alla propria città era codificata e fu pagata a caro prezzo, ad esempio, da Epimenide Cretese¹⁵, giustiziato dagli Spartani perché reo di errate previsioni. Più fortunata fu la vita di Lampone, visto che sappiamo ebbe una carriera politicamente lunga e molto attiva: oltre che ecista di Turi, fu presente anche alla pace di Nicia¹⁶, ed ebbe un ruolo chiave nella società ateniese¹⁷, tanto da divenire oggetto di attacchi da parte dei poeti comici, a partire da Aristofane, che lo chiama "venditore di oracoli", citandolo negli *Uccelli* (vv. 521)

"Lampone giura ancora oggi sull'... oca, quando imbroglia".

L'indovino fu oggetto anche degli strali del poeta comico Cratino¹⁸, ma purtroppo restano solo pochi lacerti testuali di difficile interpretazione.

Il capitolo 6 della *Vita di Pericle* di Plutarco racconta come Pericle si fosse affidato a due persone, centrali nella sua vita, Lampone e Anassagora (la religione e la scienza, se volessimo semplificare) per interpretare un fatto prodigioso che gli era caduto, cioè la apparizione di un ariete dotato di un solo corno. Lampone ne dà una interpretazione proiettiva, sostenendo che ciò volesse dire che presto Pericle sarebbe stato l'unico - un corno solo sulla testa - a guidare la città. Anassagora, che ebbe un importante influsso sullo statista ateniese, spaccò la testa l'ariete e dimostrò, seguendo la fisiologia, perché il prodigio era in realtà avvenuto molto naturalmente.

persistono fino a un certo punto, cioè fino a che il flusso sia stato cotto e diventi più denso, e ne risulti cisposità".

¹⁰ FOSTER 2010, p. 124.

¹¹ Tucidide, I, 14, 3; HORNBLLOWER 1991, p. 60.

¹² YUNIS 1988, p. 69-70.

¹³ Vedi DILLERY 2005.

¹⁴ SLOTH 2012, p. 13.

¹⁵ Secondo una delle tradizioni, come sottolinea REGGIANI 2014, p. 117.

¹⁶ Tucidide, V, 19, 21.

¹⁷ FLOWER 2008, p. 123 ss.

¹⁸ BAKOLA 2010, p. 147.

Plutarco conclude l'esempio con la seguente considerazione (*Vita di Pericle*, 6, 3):

“Ma nulla, io credo, vietava che tutti e due, il fisico e l'indovino, cogliessero nel segno, e che uno indicasse la causa e l'altro l'effetto (καὶ τὸν φυσικὸν ἐπιτυχάνειν καὶ τὸν μάντιν, τοῦ μὲν τὴν αἰτίαν, τοῦ δὲ τὸ τέλος καλῶς ἐκλαμβάνοντος); l'uno infatti si proponeva di considerare da che cosa derivò e come avvenne, l'altro invece si proponeva di dire per che cosa si era originato e che cosa questo fenomeno indicava”.

Un'ottima sintesi concettuale di quello che doveva essere ciò che ci si aspettava, nella cultura greca, da un indovino, qualcosa di simile a quello che oggi, deprivato di ogni religiosità, ci si aspetta da uno *Scenario Analyst*, cioè da chi, raccolte tutte le analisi possibili, prefigura l'andamento di un dato scenario politico o bellico.

Infine, l'episodio qui raccontato da Aristotele ci è altrimenti ignoto, anche se denota una familiarità fra i due soggetti di cui eravamo già a conoscenza.

I passi presi in considerazione

1. 1365a, 31-33

οἷον Περικλῆς τὸν ἐπιτάφιον λέγων, τὴν νεότητα ἐκ τῆς πόλεως ἀνηρῆσθαι ὡσπερ τὸ ἔαρ ἐκ τοῦ ἐνιαυτοῦ εἰ ἐξαιρεθείη.

Come l'epitaffio di Pericle quando dice: “venne tolta la gioventù dalla città come se fosse strappata la primavera dell'anno”.

1. 1390b, 30-31

τὰ δὲ στάσιμα εἰς ἀβελτερίαν καὶ νωθρότητα, οἷον οἱ ἀπὸ Κίμωνος καὶ Περικλέους καὶ Σωκράτους.

Altre volte, quelle posate, verso stupidità e lentezza, come i discendenti di Cimone, Pericle o Socrate.

2. 1407a, 2-6

καὶ ἡ Περικλέους εἰς Σαμίους, εὐοικένας αὐτοὺς τοῖς παιδίοις ἃ τὸν ψωμὸν δέχεται μὲν, κλαίοντα δέ, καὶ εἰς Βοιωτοὺς, ὅτι ὅμοιοι τοῖς πρίνοις: τούς τε γὰρ πρίνους ὑφ' αὐτῶν κατακόπτεσθαι, καὶ τοὺς Βοιωτοὺς πρὸς ἀλλήλους μαχομένους.

Ed è similitudine quella di Pericle riferita ai Samii che li fa simili ai fanciulli i quali, piagnucolando, accettano il boccone, e quella riferita ai Beoti, che sono simili ai lecci: giacché i lecci vanno in pezzi da sé e i Beoti combattono fra loro.

3. 1411a, 2-4

ὥσπερ Περικλῆς ἔφη τὴν νεότητα τὴν ἀπολομένην ἐν τῷ πολέμῳ οὕτως ἠφανίσθαι ἐκ τῆς πόλεως ὥσπερ εἴ τις τὸ ἔαρ ἐκ τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐξέλοι.

Ad esempio Pericle disse che “la gioventù caduta in guerra era sparita dalla città come se qualcuno avesse tolto la primavera dall’anno.

4. 1411a, 15-16

καὶ Περικλῆς τὴν Αἴγινα ἀφελεῖν ἐκέλευσε, τὴν λήμην τοῦ Πειραιέως.

E Pericle ordinò di eliminare l’Egina, “l’occhio dolente del Pireo”.

5. 1419a, 2-5

οἷον Περικλῆς Λάμπωνα ἐπήρετο περὶ τῆς τελετῆς τῶν τῆς σωτείρας ἱερῶν, εἰπόντος δὲ ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀτέλεστον ἀκούειν, ἤρετο εἰ οἶδεν αὐτός, φάσκοντος δὲ “καὶ πῶς, ἀτέλεστος ὢν;”

ad esempio Pericle interrogò Lampone sull’iniziazione ai misteri della dea salvatrice, e poiché questi rispose che non era possibile che un non iniziato ascoltasse, gli chiese se lui ne fosse a conoscenza, avendo detto di sì “e come, se non sei un iniziato?”

52

(III – 1407a, 35-38)

Empedocle e gli ampi giri di parole che ingannano

οἷον Ἐμπεδοκλῆς: φενακίζει γὰρ τὸ κύκλω πολὺ ὄν, καὶ πάσχουσιν οἱ ἀκροαταὶ ὅπερ οἱ πολλοὶ παρὰ τοῖς μάντεσιν: ὅταν γὰρ λέγωσιν ἀμφίβολα, συμπαρανεύουσιν — “Κροῖσος Ἄλυν διαβάς μεγάλην ἀρχὴν καταλύσει”

come Empedocle, perché, con ampio giro di parole inganna, e gli ascoltatori provano ciò che tanti provano davanti agli oracoli: si dà loro consenso quando pronunciano espressioni ambigue: Creso “dopo aver attraversato l'Ali, eliminerà una Grande Potenza”.

Varianti testuali: 37 γὰρ A : om. β

Loci paralleli: *HDT.*, I, 53 – *ARISTOT. POET.*, 1447B, 16 – *ARISTOT. POET.*, 1461A, 24-25 – *LUCR.*, I, 731-733

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (III), 58 – ARNHART 1981, 167 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 507 – DORATI 1996, 313 – RAPP 2002, 854 – ZANATTA 2004, 327 – KENNEDY 2007, 208 – GASTALDI 2014, 561

Testi guida: CASERTANO 2009 – CHITWOOD 1986 – GARANI 2007 – MARTIN & PRIMAVESI 1998 – REALE & FUSARO & DIELS 2006

Per esprimersi in modo corretto sono cinque gli elementi che vanno rispettati: il primo riguarda le congiunzioni, il secondo consiste nel parlare con nomi appropriati e non con perifrasi. Il terzo si sostanzia nell'evitare le espressioni ambigue, τρίτον μὴ ἀμφιβόλοις, e ciò quando l'oratore non attua deliberatamente la scelta opposta, cioè, non avendo nulla da dire, usa frasi ambigue proprio per fingere di dire qualcosa. La chiarezza sta quindi nella linearità di un discorso, laddove il relatore non preferisca deliberatamente essere criptico e oscuro.

Fra questi ultimi vi sono coloro che, in poesia, usano tali accorgimenti, proprio come Empedocle, il quale, con ampi giri di parole, confonde gli ascoltatori. Essi vivono quindi ciò che si prova solitamente di fronte a un oracolo, il quale è, per definizione, enigmatico, come accadde per quello di Creso. Gli oracoli tendono infatti a pronunciarsi in modo molto poco preciso, e difficilmente decifrabile, così che l'errore sia più difficile da scovare. Infatti, conclude Aristotele, c'è maggiore possibilità di indovinare nei giochi del pari o del dispari (50% delle possibilità), piuttosto che dare un numero certo e venire smentiti (possibilità infinite di sbagliare).

Anche in un discorso retorico tutte queste ambiguità sortiscono effetti simili e devono essere evitate, perché vanno a scapito della chiarezza. Non ricostruiremo qui le vicende biografiche di Empedocle, visto che, a tal fine, è sufficiente un buon manuale di storia della filosofia, ma ricorderemo per sommi capi che è vissuto fra il 495 e il 435 in Sicilia, isola nella quale era nato ad Akragas. Nonostante le origini aristocratiche, fu attivo politicamente nella sua città per la parte democratica e raggiunse, già durante la sua vita, una considerevole fama nel mondo ellenico. La tradizione vuole che la sua poesia/filosofia sia influenzata da tutti i pensatori precedenti e rielaborata in uno stile “particolarissimo della sua scrittura poetica”¹.

Medico, filosofo e poeta, le sue teorie scientifiche sono discusse in innumerevoli dialoghi di Platone, e sono una fonte prioritaria con cui Aristotele si confronta in tutta la sua opera, soprattutto negli scritti di fisica e biologia. Diogene Laerzio dedica a Empedocle una delle sue vite dei filosofi, raccontandoci una buona parte dei particolari biografici oggi conosciuti, i quali ci restituiscono una figura istrionica, sicuramente geniale e attenta a fare colpo in ogni modo sul proprio uditorio. Di lui è particolarmente nota la morte, che la tradizione vuole spettacolare, avvenuta per suicidio nel cratere attivo dell’Etna; un fatto che ha suscitato l’attenzione, nel tempo, di numerosi poeti e scrittori, in quanto “a suitable death”².

I suoi lavori sono sopravvissuti in forma di frammenti, fatti di citazioni di versi o di discussioni delle sue teorie³: un papiro egiziano, conservato all’Università di Strasburgo, ha recentemente restituito nuove testimonianze testuali⁴. Empedocle ha scritto un testo *Sulla natura* e un altro dedicato alle *Purificazioni*⁵: il confronto filosofico che Aristotele ha con questi testi ricorre in numerose opere, a partire dalla *Metafisica* (985a,31 ss), in cui si ragiona sulla teoria fisica dei quattro elementi. Egli si ispira a Empedocle anche nel *De caelo* (295a, 29), nella *Fisica* (198b, 29 ss) e in molte altre opere di più vario soggetto.

La critica che Aristotele muove a Empedocle nella *Retorica* è però stilistica; della difficile comprensibilità dell’agrigentino abbiamo diverse altre testimonianze. La forma in cui egli si esprime è costituita da versi composti “con uno stile involuto e spesso oscuro ... È una sorta di mago, capo di setta, mistico esaltato (o che si vuole tale)”⁶.

La sua carriera di oratore è legata a un contesto culturale diverso da quello ateniese, a cui Aristotele ci ha abituato: Empedocle, nei suoi discorsi, concede larga parte all’immaginazione, “alla fantasia, secondo il gusto corrente la tradizione poetica, perché non parla a filosofi, ma uomini che devono essere convertiti a una maniera di vita”, una sorta di approccio misterico nel

¹ CASERTANO 2009, p. 111.

² CHITWOOD 1986 e CHITWOOD 2004, p.58: “Every aspect of his life, and various deaths, was drawn from his philosophical works, interpreted in a biographical manner, and given concrete and anecdotal form in a biography that proceeds through standard topoi: meeting with tyrants, defending democracy, refusing to rule, helping the people, dying a suitable death. In dealing with the life of Empedocles, we, and he, are fortunate that his form of expression, poetic and highly metaphorical, allowed for a generous and usually benign interpretation and resulted in a favorable biographical tradition”.

³ REALE - FUSARO – DIELS 2006, p. 565 ss.

⁴ MARTIN – PRIMAVERI 1998.

⁵ Forse sono parti di uno stesso testo.

⁶ PICHOT 1993, p. 521.

quale l'oratore è anche un po' attore, figura semidivina che si rivolge soprattutto alla gente semplice, nelle piazze.

Risulta difficile immaginare qualcosa di più distante dallo Stagirita, che è un nitido ragionatore e ordinato argomentatore, di questo stile 'Sturm und Drang' ante litteram. Non è un caso che Aristotele evidenzi l'intenzionalità mendace di questo procedere, a sottolineare che laddove si voglia usare un linguaggio ἀμφίβολος, ciò può essere funzionale a una tecnica argomentativa, ma non può portare chiarezza nella elocuzione.

Il passo di Creso è raccontato da Erodoto (I, 53 ss), laddove il re lidio fa chiedere un oracolo a Delfi per capire se muovere guerra alla Persia: è proprio una risposta di non univoca interpretazione che lo porta a capire solo ciò che gli è conveniente, e a sbagliare.

Aristotele cita Empedocle ancora una volta nella *Rhetorica* (1373b, 14), ma il dialogo stilistico con questo autore, evidentemente centrale nella formazione dello Stagirita, avviene nella *Poetica*. Qui il nome dell'agrigentino ritorna tre volte, sempre a indicarne il particolare modo di scrivere e l'ambiguità del suo argomentare. Fin dal principio dell'opera, Aristotele (*Poetica*, 1447b, 16) mette a confronto Omero e Empedocle, per dimostrare che non si può definire un autore solo in base allo stile con cui scrive. Entrambe infatti usano il medesimo metro, ma il primo può dirsi poeta, mentre l'altro è un φυσιολόγος, perché sono i contenuti della sua opera a contare:

“οὐδὲν δὲ κοινόν ἐστιν Ὀμήρῳ καὶ Ἐμπεδοκλεῖ πλὴν τὸ μέτρον, διὸ τὸν μὲν ποιητὴν δίκαιον καλεῖν, τὸν δὲ φυσιολόγον μᾶλλον ἢ ποιητὴν”.

Empedocle viene citato ancora due volte, dapprima per ricordare (1557b, 24) un suo modo di dire,

“Pertanto si dirà la sera «vecchiaia del giorno», oppure, come Empedocle, anche la vecchiaia si dirà «sera della vita» o «tramonto della vita» (τὸ γῆρας ἐσπέραν βίου ἢ δυσμὰς βίου)”;

infine, parlando dei problemi poetici e delle rispettive soluzioni (1461a, 24-25),

“altri casi (si risolvono) con la divisione, come Empedocle: “subito nacquero mortali le cose che prima avevano appreso a essere immortali e pure prima si erano mescolate» Altri con l'anfibolia: “il più della notte è trascorso”, giacché *più* è ambiguo (τὰ δὲ διαιρέσει, οἷον Ἐμπεδοκλεῖς “αἴψα δὲ θνήτ' ἐφύοντο τὰ πρὶν μάθον ἀθάνατ' εἶναι ζωρά τε πρὶν κέρητο.” τὰ δὲ ἀμφιβολία, “παρώχηκεν δὲ πλέω νύξ:” τὸ γὰρ πλείω ἀμφίβολόν ἐστιν)”.

Il linguaggio, misto fra il tecnico e il mistico, ha colpito poi i poeti successivi, che ne ammirano la complessità; Anthony Kenny sostiene che,

“nella sua scrittura, Empedocle alterna senza soluzione di continuità un severo tono meccanicista a una modalità mistico-religiosa. ... Senza dubbio, la sua personale aspirazione alla divinità può essere smontata nello stesso modo in cui egli demitologizza gli dèi olimpici. Però tutto questo attirò

l'attenzione dei posteri, soprattutto per la leggenda fiorita intorno alla sua morte⁷.

Non è caso, poi, che Empedocle sia un modello anche per un altro poeta/filosofo⁸ quale Tito Lucrezio Caro, che lo cita nel *De rerum natura* (I, 731—733).

E invero i canti del suo petto divino
svelano a gran voce ed espongono gloriose scoperte,
sì che a stento sembra nato da stirpe umana.
(*carmina quin etiam divini pectoris eius
vociferantur et exponunt praeclara reperta,
ut vix humana videatur stirpe creates*).

Ma il fascino di Empedocle attraversò i secoli, fino a giungere al poeta tedesco Friedrich Hölderlin, il quale scrisse una *pièce* teatrale, *Der Tod des Empedokles*, dedicata alla suggestiva fine del filosofo siciliano.

Hölderlin ne enfatizza la passione per gli elementi naturali e la necessità di rifuggire dalla volgarità del mondo; è proprio il poeta della natura e non il filosofo che qui interessa:

“Dicono che le piante al suo passaggio lo riveriscano, e che laddove poggia il suo bastone scaturiscano fresche sorgenti d'acqua. Ma dicono anche che sappia domare le tempeste con lo sguardo. Devi vederlo, almeno per un istante, e poi allontanarti. Io cerco di evitare il suo sguardo, perché pare abbia anche il potere di trasformare tutto”⁹.

⁷ [KENNY 2012](#), posizioni nel Kindle 827-831

⁸ Sui debiti di Lucrezio verso Empedocle vedi [GARANI 2007](#).

⁹ [HÖLDERLIN 2003](#).

53

(III – 1407b, 14-17)

Eraclito e la punteggiatura

τὰ γὰρ Ἡρακλείτου διασιτίξαι ἔργον διὰ τὸ ἀδηλον εἶναι ποτέρῳ πρόσκειται, τῷ ὕστερον ἢ τῷ πρότερον, οἷον ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτῆ τοῦ συγγράμματος: φησὶ γὰρ “τοῦ λόγου τοῦδ’ ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίνονται”

Infatti è difficile il compito di mettere la punteggiatura alle frasi di Eraclito, perché non è chiaro a quale dei due termini vada posizionata, se a quella che segue o a quella che precede, ad esempio, all'inizio della sua opera dice appunto: “Di questo *logos* che è sempre privi di comprensione sono gli uomini”.

Varianti testuali: 16 αὐτῆ Richards : αὐτοῦ ω 17 τοῦδ’ ἐόντος Victorius : τοῦ δέοντος
A anon : τοῦ ὄντος β αἰεὶ Tu : ἀεὶ AFCoLa anon γίνονται ω

Loci paralleli: ARISTOT. MET., 1062A, 30-35

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (III), 62 – ARNHART 1981, 167 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 508 – DORATI 1996, 315 – RAPP 2002, 855 – ZANATTA 2004, 328 – KENNEDY 2007, 208 – GASTALDI 2014, 561-562

Testi guida: CASERTANO 2009 – HEIDEGGER 1987 – VATRI 2017

In continuità concettuale con il passo su Empedocle, poche linee più avanti, Aristotele cita un altro famoso filosofo con il quale aveva debiti culturali importanti. E anche in questo caso lo fa per muovere una critica essenzialmente stilistica, infatti, egli sottolinea che Eraclito ha un uso della punteggiatura che rende le frasi talora incomprensibili. In realtà, afferma lo Stagirita, ciò che è scritto dovrebbe essere facile da leggere e altrettanto semplice da pronunciare, ma questo non accade laddove si abbia un uso frequente delle particelle correlative o in quelle frasi in cui la punteggiatura risulta difficoltosa, come negli scritti di Eraclito. Egli conclude il ragionamento, affermando che è particolarmente difficile mettere la punteggiatura a uno scritto del pensatore presocratico, perché non è chiaro se un termine debba essere collegato con quello precedente o con quello seguente. Questo fatto rende le frasi di difficile interpretazione, come accade fin dall'inizio del suo trattato, il quale risulta letteralmente così formulato: “di questa ragione (*logos*) che esiste sempre ignoranti sono gli uomini”. Non è chiaro, quindi, con quale dei due termini debba accompagnarsi il *sempre* e tale mancata correlazione crea un solecismo

(σολοκίζειν), una “improprietà morfologica, sintattica o lessicale”¹, in sostanza un errore di grammatica. È come se, elencando le impurità del linguaggio, Aristotele ricostruisse una sorta di piccola storia personale della filosofia, con citazioni di opere che, evidentemente, conosce e ha praticato tutta la vita.

Per Eraclito valgono una serie di considerazioni che abbiamo anticipato per Empedocle, sia sui dati biografici, che tratteggeremo solo, sia per l’assidua frequentazione aristotelica di questo filosofo che, non a caso, i commentatori successivi definiscono “oscuro”.

Nel corso di alcune lezioni del semestre estivo del 1943, Martin Heidegger affrontò l’opera del filosofo di Efeso con i suoi studenti e sostenne:

“La biografia di un pensatore può essere completamente esatta, mentre l’esposizione del suo pensiero rimane del tutto non conforme a verità. In questo senso Nietzsche ha composto un vivace profilo della “personalità” di Eraclito. Questa esposizione non poté però evitare che Nietzsche stesso mettesse in circolazione e tramandasse il più terribile fraintendimento di quel che Eraclito aveva pensato. L’interrogativo su chi sia Eraclito - ammesso che venga posto nei limiti nei quali qui in generale è lecito porlo - trova la sua risposta nella parola che il pensatore ha pronunciato proprio in quanto pensatore”².

Esce, in queste poche parole, lo sprezzante giudizio dei filosofi rispetto alle vicende terrene, e quindi storiche, degli autori, per privilegiarne il pensiero, come fosse prodotto di qualcosa che con l’umanità non ha molto a che fare.

E ancora più avanti:

“già all’epoca in cui gli scritti di Eraclito erano conservati intatti ed erano conosciuti, questo pensatore, proprio a causa della sua scrittura non immediatamente accessibile, aveva già quella fama che poi gli è rimasta anche a lungo nei secoli: ἐπεκλήθη ὁ σκοτεινός - “egli (Eraclito) era soprannominato *l’oscuro*”. Ma nel fatto che il pensatore Eraclito fosse soprannominato *l’oscuro* non possiamo trovare nulla di particolare, perché ogni pensatore che sia un vero pensatore va spesso incontro alla fama di essere confuso e oscuro”³.

E se lo dice Heidegger, potremmo chiosare, c’è da credergli. Sta di fatto che oltre ad una presunta imperscrutabilità concettuale, Aristotele sottolinea come, fin dall’inizio dell’opera, esista una oscurità sintattica, che non aiuta alla comprensione del pensiero eracliteo.

¹ Vocabolario Treccani.

² HEIDEGGER 1987, p. 9.

³ HEIDEGGER 1987, p.18.

Del resto, i dubbi dello Stagirita rispetto alla comprensibilità degli scritti di questo autore tornano in altre opere. Nella *Metafisica* (1062a, 30-35), ad esempio, Aristotele mette in dubbio che Eraclito avesse piena consapevolezza di ciò che andava dicendo in uno specifico caso:

“Con domande di questo genere si potrebbe costringere perfino lo stesso Eraclito a riconoscere che pronunciamenti opposti non possono mai essere veri delle medesime cose, anche se di fatto, non comprendendo neppure lui che cosa stava dicendo, ha ammesso questa possibilità” (ταχέως δ’ ἂν τις καὶ αὐτὸν τὸν Ἡράκλειτον τοῦτον ἐρωτῶν τὸν τρόπον ἠνάγκασεν ὁμολογεῖν μηδέποτε τὰς ἀντικειμένας φάσεις δυνατὸν εἶναι κατὰ τῶν αὐτῶν ἀληθεύεσθαι).

Eraclito scrisse un solo trattato, arrivato sotto il titolo di *Sulla Natura*, del quale ci sono rimasti un centinaio di frammenti, quasi sempre privi di un contesto, tutti molto brevi e di difficile lettura.

“Vi sono costrutti slegati e spezzati, strutture a chiasmo non sempre chiare: è uno stile, cioè, fortemente influenzato da quello oracolare e dal linguaggio allusivo. Molto probabilmente era in effetti proprio questa la maniera di scrivere del filosofo”⁴.

Non sono quindi le lacune testuali a rendere difficile praticare il pensiero eracliteo, quanto uno stile che ammicca al linguaggio misterico e ‘da iniziati’, e come tale difficilmente penetrabile. Ciò ha però comportato anche alcuni aspetti positivi per la fama del filosofo di Efeso: delle sue parole si sono date, e si continuano a dare, interpretazioni fra le più diverse e contrastanti, e questo perché la non univoca interpretabilità dei testi ha sempre stimolato fortemente l’assillo ermeneutico degli studiosi successivi. Comunque, può confortare che anche gli esegeti a lui contemporanei, o di pochissimo successivi, avevano già dei problemi a rendere chiaro il suo pensiero.

La particolarità dell’opera di Eraclito sta anche nel supporto sulla quale circolò: il trattato del filosofo fu uno dei primi libri ad avere diffusione nell’Atene classica, a venire copiato e diffuso anche se “la sua prosa oscura e oracolare non era certamente adatta a un pubblico vasto. Il suo carattere mistico richiedeva un’esegesi, e un testo scritto non era che il punto di partenza”⁵. Ed è proprio di un testo redatto, fatto probabilmente per essere letto che Aristotele si lamenta, visto che la necessità di una punteggiatura adeguata si presenta a partire da qualcosa che si vede scritto.

Seguendo il monito di Heidegger non ne ripercorreremo le poche notizie biografiche, a dire il vero spesso fantasiose e poco credibili. Ci basti collocarlo nel tempo: vissuto fra la seconda metà del VI secolo (540/530) e la prima metà del V (480/470), accettando le informazioni che ci

⁴ CASERTANO 2009, p. 97.

⁵ VATRI 2017, p. 62-63.

propone Diogene Laerzio, si possono anche immaginare datazioni più basse, portandone la morte fin verso il 450.

54

(III – 1411a, 4-5)

Leptine e i due occhi della Grecia

καὶ Λεπτίνης περὶ Λακεδαιμονίων, οὐκ ἂν περιδεῖν τὴν Ἑλλάδα
ἑτερόφθαλμον γενομένην.

Leptine, a proposito dei Lacedemoni, disse agli Ateniesi di “non guardare inerti la Grecia mentre si privava di un occhio”.

Varianti testuali: 5 γενομένην ω (ἄνον) : om. Dion.Hal. ἑἴν περιδεῖν ω : alterutrum delendum esse cens. Victorius (ἑἴν om. Vet), idem ms. ἂν περιδεῖν, tradita def. Sauppe¹ 345

Loci paralleli: ARISTOT. MET., 1023A, 3-6 – DEMAD. 1, 65 – PLUT. PRAECEPTA, 803A – XEN. HELL. VI, 5, 33-35 – ISOCHR. 7, 69 – ISOCHR. 8, 105

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (III), 112 – ARNHART 1981, 172 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 534 – DORATI 1996, 333 – RAPP 2002, 897 – ZANATTA 2004, 341 – KENNEDY 2007, 219 – GASTALDI 2014, 579

Testi guida: CANEVARO 2009 – HANSEN 2006 – POWELL 2016 – SFORZA 2007

“Talvolta con privazione si indica invece il non avere affatto: per esempio non si dice cieco chi vede soltanto da un occhio, ma chi è cieco da entrambi gli occhi (τυφλὸς γὰρ οὐ λέγεται ὁ ἑτερόφθαλμος ἀλλ’ ὁ ἐν ἀμφοῖν μὴ ἔχων ὄψιν). Perciò non tutto o è buono o è cattivo, o è giusto o è ingiusto, ma ci sono anche i termini intermedi”.

Nella *Metafisica*, al libro Δ (1023a, 3-6), Aristotele parla delle varie forme di privazione e sottolinea come, per affermare che qualcuno sia cieco, non sia sufficiente che non veda da un solo occhio. Come un Ciclope non è cieco, ma è solo deprivato di un occhio, così esistono una gamma di sfumature concettuali a cui questa frase apre la porta: infatti non tutto o è buono o è cattivo, o è bianco o nero, e così via, ma esistono anche termini intermedi.

Su questo tema della privazione, l’esempio che vede Leptine protagonista, è ricco di riferimenti culturali, tanto da divenire, ai tempi, uno fra i detti più celebri; conteneva, infatti, una metafora fra le più efficaci, che Aristotele utilizza per fare capire la forza figurativa del linguaggio ai suoi allievi.

L'esempio è pregnante perché interseca una serie di concetti cari alla greicità classica, innanzitutto indica la predilezione per il doppio, tipica della cultura antica: la diade, il duale, la dicotomia, il dualismo in tutte le sue declinazioni, sono concetti centrali nella *cultural history* antica, sempre incentrati sull'idea di fondo che la simmetria garantisce l'equilibrio.

Qui, nello specifico, Leptine indica come, distruggendo una delle due città greche, nello specifico Sparta, si sarebbe resa l'Ellade orba. Due città, Atene e Sparta, costituiscono, infatti, l'equilibrio su cui si fonda, pur nell'inimicizia endemica e alternata, l'equilibrio del mondo di tutti i Greci. Perdere una delle due *poleis*, significa privarsi di un occhio, il quale svolge la sua funzione comunque a servizio del medesimo corpo: con un occhio solo si sopravvive senza problemi, ma si rimane irrimediabilmente mutilati, ci si priva di qualcosa di molto importante, anche se non essenziale per la sopravvivenza del tutto.

L'immagine, che Aristotele considera in origine di Leptine, ha avuto, già nel corso della storia greca, diverse attribuzioni. Così Demade nel Ὑπὲρ τῆς δωδεκαετίας (1, 65) usa la medesima metafora, e dice cioè che:

la Grecia ha perso un occhio (ἑτερόφθαλμος γέγονεν ἡ Ἑλλάς) con la distruzione della città dei Tebani;

e ancora Plutarco, nei *Praecepta gerendae reipublicae*¹ (803a) cita letteralmente questo celebre modo di dire, qui riportato da Aristotele:

ὥς ὁ εἰπὼν 'μὴ ποιήσητε ἑτερόφθαλμον τὴν Ἑλλάδα'.

L'occasione in cui il politico Leptine² avrebbe detto questa famosa frase, sarebbe la discussione avvenuta ad Atene, in presenza anche di una delegazione di Spartani, dopo la sconfitta di Leuttra (371) e durante l'invasione delle terre lacedemoni da parte dei Tebani nel 369.

Senofonte, nelle *Elleniche* (VI, 5, 33-35), restituisce i momenti convulsi in cui il dibattito è avvenuto in Atene; questa discussione verteva appunto sul fatto che fosse necessario salvare Sparta dalla furia tebana, città che, qualche anno dopo avrebbe subito da Alessandro, in una sorta di contrappasso storico³, la sorte che i Lacedemoni cercavano di evitare.

Nell'apprendere queste novità gli Ateniesi si posero il problema di cosa si dovesse fare riguardo ai Lacedemonii (ἀκούοντες δὲ ταῦτα οἱ Ἀθηναῖοι ἐν φροντίδι ἦσαν ὅτι χρὴ ποιεῖν περὶ Λακεδαιμονίων), e convocarono l'assemblea su deliberazione della Boulè.

Il dibattito che seguì vide l'uditorio diviso fra chi non si fidava dell'eterna rivale e di chi invece, in base ad una serie di considerazioni, preferiva andarle in aiuto. All'assemblea erano presenti anche emissari spartani, i quali:

¹ Plutarco, *Tutti i Moralia*, ... p. 1539.

² Su Leptine vedi [CANEVARO 2009](#), p. 119-120.

³ [STEINBOCK 2013](#), p. 322: "The shock left a deep mark on Greek historical consciousness...".

Ricordavano agli Ateniesi come sempre in ogni tempo, nei momenti veramente cruciali, si fossero prestati mutua assistenza a fin di bene (ἀνεμίμησκόν τε γὰρ τοὺς Ἀθηναίους ὡς ἀεὶ ποτε ἀλλήλοις ἐν τοῖς μεγίστοις καιροῖς παρίσταντο ἐπ’ ἀγαθοῖς) ... Sottolineavano poi anche come le cose andassero bene ogni qual volta entrambi agivano in stretta collaborazione ... L’argomento più convincente da parte dei Lacedemonii sembrava essere che, quando li avevano sconfitti, si erano opposti ai Tebani che volevano la distruzione di Atene.

Isocrate, nell’*Areopagitico* (69), cita la medesima discussione, evidentemente celebre:

“i Lacedemoni ... sotto la democrazia vennero a pregarci e a scongiurarci di non lasciarli andare in rovina (ἰκετεύσοντας καὶ δεησομένους μὴ περιδεῖν αὐτοὺς ἀναστάτους γενομένους)”,

che ritorna poi anche nel *Sulla pace* (105), come esempio di benevolenza ateniese.

La metafora utilizzata da Leptine ha avuto poi altre declinazioni, come, ad esempio in Plutarco, nella *Vita di Cimone* (16, 10), in cui la simbiosi fra Sparta e Atene è paragonata a quella di due gambe.

Ione ricorda anche le parole con cui soprattutto vinse l’animo degli Ateniesi, invitandoli “a non lasciare zoppa la Grecia e a non permettere che Atene divenisse priva del suo compagno di giogo” (παρακαλῶν μήτε τὴν Ἑλλάδα χωλὴν μήτε τὴν πόλιν ἑτερόζυγα περιῖδεῖν γεγεννημένην).

Marco Giustino, nelle *Historiarum Philippicarum T. Pompeii Trogi* (V, 8, 4), riprende infine la metafora

Cum multi delendum Atheniensium nomen urbemque incendio consumendam censerent, negauerunt se Spartani ex duobus Graeciae oculis alterum eruturos ...

Per quanto riguarda il doppio e il dualismo, a partire da quello fra Atene e Sparta, va rimarcato che è stato a lungo considerato la sintesi migliore per dimostrare una unità, anche se ciò potrebbe sembrare paradossale. È stato osservato che il duale:

“rinvia il pensiero a un concetto o ad una rappresentazione mentale in cui due elementi risultano legati tra loro da connessioni non fortuite o effimere, bensì da vincoli che vengono intesi come immutabili e motivati da leggi di necessità naturale”⁴.

⁴ GABBIADINI 2014, p. 13.

La nozione di doppio presso i Greci, come del resto in altri popoli⁵, ha una sua persistenza molto forte: doppi sono la vita e la morte, il giorno e la notte e tutte le altre coppie che conformarono lo spirito di questo popolo. Il procedere per diadi (il platonico δυάς) nella letteratura classica ebbe una enorme fortuna⁶, a partire dalla poesia omerica: essa ne fa abbondante uso, da Castore e Polluce, a Achille e Patroclo, Eteocle e Polinice, Ettore e Aiace, Orsiloco e Cretone e così via. È una opposizione di identici che tende a formare un'unità indissolubile, e come tale è stata tramandata alla posterità⁷.

Per quanto riguarda nello specifico la storia delle due città, essa porta con sé una sterminata bibliografia, incentrata soprattutto sul dualismo descritto a partire da Tucidide; lo storico sarebbe l'iniziatore e il maggiore interprete di questa contrapposizione materiale e simbolica.

Hansen, nel suo celebre libro *Polis*, dedica il Capitolo 20 ad alcune considerazioni proprio su quanto questa diade - Atene e Sparta - abbia influenzato la nostra lettura, nella storia, della Grecia antica. Un ragionamento complesso, storiograficamente pregnante, che merita di essere citato nella sua interezza:

Dal rinascimento sino all'inizio dell'Ottocento l'interesse era più rivolto a Sparta che ad Atene, e le fonti su cui facevano leva erano principalmente Platone, Aristotele, Polibio e Plutarco. Non solo si pensava che Sparta fosse la più importante società della Grecia antica, ma anche che fosse la tipica città-stato greca. ... Ma nel XIX secolo lo studio della storia antica fu radicalmente riformato, prima in Germania e poi nel resto d'Europa e fonti quali Erodoto, Tucidide, Senofonte e gli oratori attici presero il centro della scena. Inoltre, fu fatto un serio passo in avanti per introdurre nell'interpretazione dell'antica società greca le fonti epigrafiche dal numero vieppiù crescente. Dalla metà del XIX secolo Atene, più di Sparta, attirò l'attenzione degli studiosi, e fu soprattutto la monumentale storia della Grecia di George Grote che diede inizio al nuovo corso. Oggi, l'opinione prevalente è che sia Atene che Sparta fossero città-stato eccezionali, per dimensioni e per governo. Si ammette che lo stile di vita spartano era un'eccezione per l'età classica, mentre sembra che molte più *poleis*, soprattutto quelle governate democraticamente, siano state simili ad Atene. A dispetto di ciò, quando si presenta la questione sul rapporto tra stato e società, numerosi studiosi si attengono ancora alla vecchia impostazione, secondo cui in Grecia non sarebbe esistita una sfera privata in opposizione a quella pubblica, poiché la polis era un tipo di società in

⁵ Non tutte le culture si confrontano con un sistema binario, anzi spesso capita che i numeri di riferimento siano maggiori, a partire dal tre e dal sette, che nella cultura ebraica ha confini magici.

⁶ SFORZA 2007.

⁷ Per il confronto del pensiero aristotelico con questo concetto confronta BERTI 1997, p. 158 ss.

cui tutto era determinato politicamente e non vi era alcuna libertà personale⁸.

⁸ HANSEN 2016, posizioni nel Kindle 4039-4047.

55

(III – 1411a, 5-10)

I resoconti sulla guerra olintiaca

“καὶ Κηφισόδοτος, σπουδάζοντος Χάρητος εὐθύνας δοῦναι περὶ τὸν Ὀλυνθιακὸν πόλεμον, ἡγανάκτει, φάσκων εἰς πνῖγμα τὸν δῆμον ἄγχοντα τὰς εὐθύνας πειρᾶσθαι δοῦναι. καὶ παρακαλῶν ποτὲ τοὺς Ἀθηναίους εἰς Εὐβοίαν ἐπισιτισαμένους ἔφη δεῖν ἐξιέναι τὸ Μιλτιάδου ψήφισμα”.

E Cefisodoto, quando Carete era intento a fare resoconti sulla guerra olintiaca, si adirava, affermando che “tentava di fare esaminare il suo rendiconto, mentre strangolava il popolo fino a soffocarlo”. E una volta, chiamando a raccolta gli Ateniesi alla volta dell’Eubea, dopo aver fatto approvvigionamento disse che dovevano mettersi in viaggio “per decreto di Milziade”.

Varianti testuali: 6 χάρητος ACoTu (anon) : χάριτος FLa Dion.Hal. των Dion.Hal. : om. ω 7 αὐτόν Dion.Hal. : om. ω εἰς - 12 φάσκων AF (anon) Dion.Hal. : om. ε 8 ἄγχοντα Abresch coll. Ael. nat. an. IX 25 (p. 227, 15 Hercher). X 48 (p. 267. 11 H.) : ἔχοντα AF : ἀγαγόντα Dion.Hal. δοῦναι AF : διδόναι Dion.Hal. 9 εὐβοίαν A anon : εὐοίαν F ἐπισιτισαμένους AF : -σομένους Lobeck 746

Loci paralleli: DEM. 20, 150 – XEN. HELL., VI, 3, 2 – XEN. HELL., VI, 1, 14 – DEM. 59, 27 – ARISTOT. ATH. POL. 48, 4

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (III), 113 – ARNHART 1981, 172 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 534 – DORATI 1996, 333 – RAPP 2002, 897 – ZANATTA 2004, 342 – KENNEDY 2007, 220 – GASTALDI 2014, 579

Testi guida: CANEVARO 2009 – EFSTATHIOU 2013 – MOYSEY 1985 – ROBERTS 1982A – ROBERTS 1982B

Come abbiamo già visto Aristotele identifica come metafora più popolare fra le quattro quella per analogia; egli aveva già definito il concetto nella *Poetica* (1457b) come “l’imposizione di una parola estranea (μεταφορὰ δὲ ἐστὶν ὀνόματος ἄλλοτρίου), o dal genere a specie, o da specie a genere, o da specie a specie, o per analogia”. E continua, nello specifico, dicendo che

“per analogia intendo quando si trovano in rapporto uguale il secondo elemento con il primo e il quarto con il terzo punto si potrà dire allora il quarto elemento al posto del secondo, il secondo al posto del quarto... Intendo ad esempio che si trovano nello stesso rapporto la

coppa nei confronti di Dioniso e lo scudo nei confronti di Ares, e si chiamerà dunque la coppa, scudo di Dioniso, e lo scudo, coppa di Ares”,

deve dunque coesistere un rapporto di somiglianza tra la parola che viene sostituita e la parola che sostituisce. È un uso figurativo del linguaggio che ovviamente nella poesia arcaica ha amplissima diffusione. Nel caso specifico dopo avere fatto l’esempio di Leptine e l’occhio della Grecia, lo Stagirita usa l’esempio che vede Cefisodoto contrapposto a Carete.

Del primo sappiamo che era nativo del Ceramico e che aveva svolto l’attività di σύνδικος¹ nel processo contro Leptine; che fosse riconosciuto come un grande oratore lo dimostra lo stesso Demostene, il quale, infatti, nell’avanzare accuse contro di lui (XX, 150) è molto cauto e quasi riguardoso.

“Cefisodoto, o Ateniesi, non è secondo a nessuno dei nostri oratori per eloquenza (οὗτός ἐστιν οὐδενὸς ἦττον, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τῶν λεγόντων δεινὸς εἰπεῖν.). Ma sarebbe molto meglio che codesta sua abilità la esercitasse per punire chi vi fa torto piuttosto che per far torto a chi vi arreca vantaggi”.

Sappiamo quindi dalla orazione demostenica che egli fu un sostenitore della legge promossa da Leptine, la quale, è bene ricordare, aboliva con un effetto retroattivo le esenzioni dalle liturgie con un’unica eccezione, cioè quella di continuare a garantire l’astensione da questo tipo di servizio ai tirannicidi e ai loro discendenti.

Del suo *cursus honorum* sappiamo che partecipò all’ambasceria a Sparta del 371: Senofonte ne parla, nelle *Elleniche* (VI, 3, 2), come di una figura favorevole all’alleanza con gli spartani; il suo filolacedemonismo ritorna anche in un decreto da lui avanzato come proposta nel 369, il quale proponeva che gli eserciti spartani e ateniesi alternassero i loro comandanti ogni cinque giorni (*Elleniche*, VII, 1, 14):

“C’è allora” - replicò Cefisodoto – “qualcosa di più equivalente e paritario dell’esercitare a turno entrambi il comando della flotta, e a turno quello dell’esercito, e voi, se si presentasse una qualche utilità nel comando delle forze navali, averne parte, così come noi per le forze di terra?”

Tutte queste attività a favore di Sparta sono legate alle proposte politiche che in quelli anni Callistrato di Afidna aveva sostenuto e della cui cerchia Cefisodoto apparteneva; queste restarono nella memoria come un suo tratto distintivo (Demostene, LIX, 27):

ὄτε γὰρ Λακεδαιμονίους ὑμεῖς ἐσώζετε πεισθέντες ὑπὸ Καλλιστράτου

¹ “literally ‘co-litigant’. A person who appears in court conjointly with another”. Vedi Thür, G. (Graz), “Syndikos”, in *Brill’s New Pauly*, Antiquity volumes edited by Hubert Cancik and Helmuth Schneider, disponibile on line.

Per quanto riguarda Carete, abbiamo numerose testimonianze della sua biografia. Descritto come molto ambizioso fin dalla giovane età, cresce all'ombra di Ificrate e compare una serie cospicua di volte fra i militari che guidano le truppe Ateniesi in quegli anni di guerre continuate. Fa parte, infatti, di quella serie di nomi che ricorrono frequentemente nella storia militare, negli anni a cavallo della Guerra Sociale e successivamente; è il periodo di una serie di rovesciamenti di fronti che porterà ad un riequilibrio delle sorti della penisola, con una crescita costante della Macedonia di Filippo II e una rispettiva perdita influenza e capacità militare di Atene.

Le carriere dei capi militari di questo periodo sono particolarmente disastrose, alternano momenti di prestigio e di comando, a processi pubblici a seguito delle sconfitte. Carete è uno di questi uomini, che viene accompagnato da una fama di dissoluzione e ladrocinio: Teopompo, nel libro 45 della *Storia di Filippo*² racconta, ad esempio, che Carete si trovava spesso con prostitute e che era accusato di pirateria. Carete godeva di “generally bad press”³, e anche Isocrate, nel *Sulla pace* (50 e 124), racconta che il suo nome era diventato proverbialmente sinonimo di promesse non mantenute.

L'episodio qui raccontato, con l'esplicitazione di un termine *post quem*, cioè la guerra Olintiaca, si può collocare temporalmente nel 347⁴; l'accusa mossa contro Carete non è necessariamente da intendersi come qualcosa che si sia tenuto in un vero e proprio processo, ma piuttosto in discussioni pubbliche mosse per i fatti avvenuti ad Olinto.

Demostene, nelle tre orazioni dedicate alla vicenda di Olinto (I, II, III), restituisce il clima in quei mesi ad Atene: quando Filippo inizia a muovere contro questa città del Nord della Grecia, essa manda una richiesta di aiuto ad Atene. Olinto era rimasto l'ultimo centro settentrionale di un certo peso ancora indipendente da Filippo, la sua caduta segnerà un importante spartiacque rispetto all'egemonia della potenza crescente macedone, la quale troverà le porte dell'Attica sostanzialmente spalancate.

Demostene dice che gli Ateniesi sono in guerra con Filippo da molto, ma di fronte a questa vicenda hanno perso tempo in mille modi, accusandosi, facendosi causa e ciò spiega la turbolenza del clima politico all'interno del quale questa spedizione avviene. Carete comanda la prima forza mandata ad Atene per aiutare i cittadini di Olinto nel 349/348: viene inviato in missione con duemila peltasti e 30 triremi⁵. Il teatro di guerra è molto lontano da Atene, le manovre probabilmente tardano e Olinto cade: l'equilibrio della Grecia è definitivamente incrinato. Egli, richiamato a primavera, evidentemente vuole affrettare il suo rendiconto (εὐθύνας), mentre i suoi mercenari sono in città ad Atene, in modo da non subire contestazioni di sorta.

Un'attenzione particolare va data all'occasione di questa battuta, il momento del cosiddetto rendiconto o εὐθύνας: si tratta di un esame sull'opera prestata da un funzionario al termine di un servizio ed ha radici molto antiche. È una forma democratica di grande valore,

² FLOWER 1997, p. 127-128.

³ MOYSEY 1985, p. 222.

⁴ SEALEY 1993, p. 138.

⁵ CARTER 1971, p. 418-419.

particolarmente apprezzata nel sistema delle politiche pubbliche anglosassoni⁶. L'εὐθύνη è uno dei primissimi esempi, infatti, di *accountability*⁷. Aristotele parla di questo istituto, in più luoghi della *Politica*, ma la descrizione completa ci viene da diversi passi dell'*Athenaion Politeia* (vedi 48, 4)⁸.

La seconda parte dell'esempio è quasi proverbiale: Milziade affrontò la battaglia di Maratona senza alcun mandato, ma forzando la mano. Così evidentemente il 'decreto di Milziade'⁹ rappresenta una battuta, per indicare come qualcuno - in questo caso Carete stesso - muove per un'azione militare senza alcuna autorizzazione del governo.

⁶ ROBERTS 1982, p. 17-18.

⁷ "Insieme al concetto di responsabilità, l'a. presuppone quelli di trasparenza e di compliance". *Vocabolario Treccani* disponibile on line.

⁸ RHODES 1981B, p. 561.

⁹ GARZETTI 1953.

56

(III – 1411a, 15-18)

Merocle e il disonesto

“καὶ Μοιροκλήης οὐθὲν ἔφη πονηρότερος εἶναι, ὀνομάσας τινὰ τῶν ἐπιεικῶν: ἐκεῖνον μὲν γὰρ ἐπιτρίτων τόκων πονηρεύεσθαι, αὐτὸς δὲ ἐπιδεκάτων”.

E Merocle disse, nel nominare uno tra i notabili, di non essere affatto più disonesto di lui: infatti quello era più disonesto del trentatré per cento, lui del dieci.

Varianti testuali: 15 μοιροκλήης A : μορ- F : μυρ- ε anon 17 ἐπιτρίτων τόκων ... ἐπιδεκάτων anon : ἐπὶ τρίτων τόκων ___ ἐπὶ δεκάτων ω : ἐπιτρίτω τόκω ... ἐπιδεκάτω Salmasius, sed et genitivus et pluralis habent quo defendantur, cf. [Dem.] 34, 23 αὐτὸν ω : αὐτὸς Dobree

Loci paralleli: ARR. AN., I, 10 – PLUT. DEM., 23, 4 – PLUT. PHOC., 17, 2 – DEM. 19, 293 – ATH. 8, 341

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (III), 116 – ARNHART 1981, 172 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 535 – DORATI 1996, 333 – RAPP 2002, 899 – ZANATTA 2004, 342 – KENNEDY 2007, 220 – GASTALDI 2014, 580

Testi guida: BOSMAN 2012 – DOGANIS 2015 – MALONEY 1971 – OLECHNOWICZ 2011

L'Anabasi di Alessandro di Arriano (I, 10) racconta un episodio rimasto celebre, avvenuto dopo la distruzione di Tebe da parte del nuovo sovrano Macedone.

“Gli Ateniesi stavano celebrando i grandi misteri quando giunsero dei Tebani, reduci dalla città distrutta. Sbigottiti, interruppero la cerimonia, e cominciarono a traslocare le cose dalla campagna in città. Su proposta di Demade il popolo, riunito in assemblea, decise di inviare da Alessandro dieci ambasciatori, scegliendo tra tutti gli Ateniesi quelli che sapevano più graditi a lui ... Alessandro rispose con benevolenza all'ambasceria; ma inviò una lettera al popolo ateniese, nella quale chiedeva la consegna di Demostene e di Licurgo, Caridemo, Efialte, Diotimo e Merocle (ἐπιστολὴν δὲ γράψας πρὸς τὸν δῆμον ἐξήτει τοὺς ἀμφὶ Δημοσθένην καὶ Λυκοῦργον: καὶ Ὑπερείδην δὲ ἐξήτει καὶ Πολύευκτον καὶ Χάρητα καὶ Χαρίδημον καὶ Ἐφιάλτην καὶ Διότιμον καὶ Μοιροκλέα): costoro erano responsabili – diceva – della sconfitta subita dalla città a Cheronea, e degli errori commessi alla morte di Filippo sia contro

di lui che contro Filippo stesso. ... Gli Ateniesi non consegnarono questi uomini ... e Alessandro cedette”.

Merocle compare quindi nella lista degli oratori antimacedoni che infastidirono Alessandro a tal punto da venire richiesti come pegno, con un atto a suo modo unico, che non ebbe però alcun seguito. Lo aspettava l'Asia, ed era interessato ad una sostanziale tranquillità della Grecia, per cui il giovane sovrano non tornò più su questa richiesta. Che ci fosse stata questa delegazione diplomatica, subito dopo la caduta di Tebe del 338, lo racconta anche Plutarco (*Vita di Demostene*, 23, 3), ed è interessante sottolineare questa stranezza: all'ambasceria di dieci uomini, scelti fra i più filomacedoni degli Ateniesi, Alessandro risponde con la richiesta della consegna di dieci uomini – il numero tradizionalmente legato a questo episodio – di retori antimacedoni.

Sul numero di questi uomini esistono però numerose versioni, discordanti fra le varie fonti: Arriano elenca nove potenziali ostaggi, Plutarco (*Vita di Demostene*, 23, 4) ne elenca otto, fra i quali comunque Merocle è presente; ancora Plutarco (*Vita di Focione*, 17,2) ne elenca solo quattro - Demostene, Licurgo, Iperide, Caridemo - e infine la *Suda*¹ ne elenca undici (2704 - Δημοσθένην, Ὑπερίδην, Λυκοῦργον, Πολύευκτον, Ἐφιάλτην, Θρασύβουλον, Χάρητα, Χαρίδημον, Διότιμον, Πατροκλέα, Κάσσανδρον), fra i quali Merocle è detto Patrocle, per un probabile errore di trascrizione. Secondo Idomeneo di Lampsaco e Duride di Samo², storici più tardi di Aristotele, fioriti a cavallo del IV e III secolo, i nomi, ormai definitivamente canonizzati, sono dieci. Con questi due autori si collega Diodoro che parla anche lui di dieci personaggi, facendo il nome però dei soli Demostene e Licurgo (XVII, 15, 1 - ὧν ὑπῆρχον ἐπιφανέστατοι Δημοσθένης καὶ Λυκοῦργος).

I commenti al testo di Arriano³ sottolineano come sia molto probabile che questa elencazione sia l'inserimento di una glossa, utile a specificare la frase precedente. Parimenti, è molto difficile comprendere quale possa essere la fonte di Arriano, anche se è probabile uno degli storici sopracitati. Merocle, politico ateniese originario di Salamina, era però sufficientemente noto da essere conosciuto, *tra cotanto senno*, addirittura da Alessandro Magno. Egli, nella sua vita, si occupò della gestione delle finanze ateniesi negli anni in cui Eubulo si impegnò a ripristinare la capacità delle casse dello Stato: da Demostene sappiamo che fu accusato, nel 343, di essersi appropriato di denaro pubblico. Era considerato un nemico di Eubolo, che lo addita come amministratore disonesto; di lui sappiamo anche che si occupava spesso di cause finanziarie e il suo antimacedonismo si è trasmesso solo grazie alla richiesta di Alessandro.

Nel *Sulla falsa ambasciata* (XIX, 293), l'oratore che guidava la fronda antimacedone racconta:

“Perché perseguitate Merocle, perché egli ha sottratto venti dracme dagli affitti delle miniere di argento (τί γὰρ δήποτε Μοιροκλέα μὲν ἔκρινες, εἰ παρὰ τῶν τὰ μέταλλ' ἔωνημένων εἴκοσιν ἐξέλεξεν δραχμὰς παρ' ἐκάστου)”.

¹ Disponibile on line - <http://www.stoa.org/sol/>

² ΣΜΙΤΗ 1995, p. 72.

³ Vedi Arriano, *Anabasi di Alessandro...* Vol. I, p. 335.

In una commedia del 324 del macedone Arpalo (Ἄρπαλος), amico di infanzia di Alessandro, di cui abbiamo notizia *Deipnosofisti* (8, 341), egli è posto in una lista di malfattori notori:

“καὶ Μοιροκλῆς εἴληφε χρυσίον πολὺ”.

Tutti questi elementi aiutano forse a interpretare la battuta riportata da Aristotele, collocata nel corso dell’elencazione dell’uso delle metafore. È intuitivo comprendere che l’accusa che muove Merocle, si svolge nell’ambito comunque di una presunta malversazione: probabilmente si parla del tasso di prestito a cui viene ceduto del denaro. Come sappiamo, ancora oggi, il confine fra interesse e usura è segnato da una percentuale, superata la quale si configura un reato (oggi sopra il 10% o il 15%, a seconda dei casi).

Qui si fa cenno quindi ad una percentuale su una transazione che, nel caso di Merocle è del 10%; l’interlocutore chiamato in causa, invece, era noto per trattenersi un terzo, come tutti i notabili. Quindi era più disonesto di un bel pezzo, avendo un ritorno (più o meno lecito) del 33%. Una pratica, quella dell’usura, che nella democrazia greca era abituale e di cui rimangono molte tracce, proprio grazie all’oratoria e ai processi ateniesi⁴, e verso la quale conosciamo anche l’ostilità dello stesso Aristotele⁵.

⁴ DOGANIS 2015.

⁵ OLECHNOWICZ 2011, p. 97. MALONEY 1971, pp. 83-88. L’articolo è utile nel suo complesso per ricostruire il giudizio di Aristotele rispetto all’usura e al prestito; sono ben indicati i vari passi testuali in cui cita questa pratica. Va segnalato che il pensiero aristotelico rispetto a questo specifico tema, condizionerà il rapporto fra cristiani ed ebrei nel corso di tutto il Medioevo.

57

(III – 1411a, 21-23)

Polieucto e l'apoplettico

καὶ τὸ Πολυεύκτου εἰς ἀποπληκτικόν τινα Σπεύσιππον, τὸ μὴ δύνασθαι ἡσυχίαν ἄγειν ὑπὸ τῆς τύχης ἐν πεντεσυρίγγῳ νόσῳ δεδεμένον.

E il detto di Polieucto a un certo Speusippo, che era apoplettico, e cioè che non era in grado di vivere quietamente, nonostante fosse incatenato dalla sorte in una malattia che paralizza.

Varianti testuali: **21** ἀποπληκτικόν β : ἀποκλητ- A σπεύσιππον AΔVet : πεύσ- F anon
22 πεντεσυρίγγῳ A (πεντασ- anon) : πέντε συρίγγων β cf. Cobet² 327

Loci paralleli: *PLUT. DEM.*, 10, 3; 13, 6; 23, 4 – *ARISTOT. PROB.*, 954B, 30 – *ARISTOPH. KN.*, 1047-1049

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (III), 117 – ARNHART 1981, 172 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 536 – DORATI 1996, 335 – RAPP 2002, 899 – ZANATTA 2004, 343 – KENNEDY 2007, 220 – GASTALDI 2014, 581-582

Testi guida: REALE 2002 – SAMAMA 2016

Polieucto di Sfetto fu oratore e politico ateniese, alleato di Demostene, che seguì nelle varie ambasciate in giro per l'Attica e il Peloponneso, organizzate al fine di sensibilizzare i Greci rispetto al reale pericolo macedone. Per la Suda egli è uno degli oratori che venne richiesto come ostaggio agli Ateniesi da Alessandro, dopo la distruzione di Tebe¹. Di lui non abbiamo molte notizie biografiche, a parte qualche citazione puntuale in Plutarco (*Vita di Demostene*, 10, 3 - 13, 6 - 23, 4).

Fra queste, risalta quanto diceva di lui lo stoico Aristone di Chio:

“Aristone di Chio raccontò anche una opinione di Teofrasto sui retori. Chiedendogli uno che tipo di retore fosse Demostene, rispose: “Degno della città”. E poi, interrogato su Demade, rispose: “Al di sopra della città”. Il medesimo filosofo riferisce che Polieucto di Sfetto, uno che al tempo aveva parte nell'amministrazione di Atene, dichiarava che Demostene era il più grande retore, ma che Focione era più efficace di lui nel far discorsi, perché per lo più sapeva rendere contenuti intelligenti in espressioni brevissime”².

¹ Per una bibliografia sull'episodio, cfr. la scheda precedente. Egli è citato nella richiesta anche da Plutarco.

² In REALE 2002, frammento [AC] 381, p. 169.

Al di là dell'autore della battuta, è interessante concentrarsi sul significato che questa poteva rappresentare per un uditorio ateniese. Innanzitutto, la persona oggetto della frase è 'uno' Speusippo (τινα Σπεύσιππον), e quindi sicuramente non il filosofo parente e successore di Platone, ma, più probabilmente, una figura del popolo che era nota per la sua malattia: egli è infatti "ἀποπληκτικόν". L'uomo è quindi bloccato nel corpo, o a causa di un ictus, o di un altro colpo che ne ha bloccato le funzioni fisiche; per questo motivo è fisicamente costretto, come fosse imbrigliato in una sorta di gogna, πεντεσυρίγγω νόσω, afflitto cioè da una malattia che costringe cioè al πεντεσύριγγος. L'immobilità fisica, in questo caso, potrebbe non coinvolgere la sua mente - e forse la capacità di parlare -, tanto da renderlo in grado di manifestare la sua inquietudine, la quale, data la condizione, è quantomeno comprensibile.

L'analisi dei termini greci è quindi centrale per comprendere al meglio questo episodio.

Partendo dalla malattia, occorre ricostruire il significato³ letterale di ἀποπληκτικός: il termine deriva dal verbo πλήσσω, colpire, il quale genera, in combinazione con suffissi differenti, una serie di vocaboli utilizzati esclusivamente in ambito medico, come, nel caso specifico, ἀποπλήσσω. Letteralmente si parla di qualcuno che è stato paralizzato da un colpo, cioè da qualcosa che è improvviso, come un ictus o una lesione simile. Un ἀποπληκτικός è, quindi, qualcuno che da una condizione di normalità, è stato reso infermo da un evento traumatico improvviso e interno al corpo. Questo insulto spesso colpisce anche le funzioni cerebrali, tanto che per molti autori antichi 'non tecnici', come storici, tragediografi o filosofi, l'ἀποπληξία è associata alla follia, o comunque ad una infermità mentale.

Di solito, invece, con il suffisso παρα (che genera παραπλήσσω), si ha un vocabolo che ha un significato limitato, spesso indicante la sola – generale o parziale - infermità fisica, ciò che in italiano è traducibile come la condizione del paraplegico.

Sappiamo, per contro, che Aristotele, quando utilizza il vocabolario medico, è molto preciso, per cui qui sta a indicare proprio il fatto che Speusippo sia completamente immobile nel corpo, ma che evidentemente riesca a manifestare il suo disagio, in qualche modo, pur nella completa immobilità. Aristotele spiega gli effetti dell'apoplezia nella sua opera sui *Problemi* (XXX, 954b, 30), in cui tratta numerose casistiche mediche, facendo le distinzioni del caso fra i differenti tipi di ingiuria.

"I colpiti di apoplezia sono meno soggetti a tremori a causa della loro immobilità, ma soffrono molto e non possono riposare".

L'immobilità a cui fa riferimento Polieucto è simile quindi a quella a cui è costretto un condannato al πεντεσύριγγος, uno strumento di tortura che bloccava le cinque estremità di un uomo; era un dispositivo che, in carcere, costringeva i prigionieri più irrequieti e aggressivi.

Non abbiamo molte notizie di questo arnese, se non un accenno che ne fa Aristofane (*Cavalieri*, vv. 1047 - 1049):

³ SAMAMA 2016, p. 133.

Salsicciaio:

Ti consigliava di chiuderlo in un affare di legno, a cinque buchi: la gogna!
τουτονὶ δῆσαί σ' ἐκέλευ' ἐν πεντεσυρίγγῳ ξύλῳ.

La gogna di legno, strumento fisico, nelle parole del retore diviene quindi una malattia/gogna: da ἐν πεντεσυρίγγῳ ξύλῳ a ἐν πεντεσυρίγγῳ νόσῳ, un'immagine forte ma immediatamente efficace per un popolo che aveva ben presente entrambe le condizioni citate qui in modo analogico.

58

(III – 1411b, 6-8)

Licoleone difende Cabria

καὶ Λυκολέων ὑπὲρ Χαβρίου “οὐδὲ τὴν ἰκετηρίαν αἰσχυνοθέντες
αὐτοῦ, τὴν εἰκόνα τὴν χαλκῆν”

E come Licoleone disse in difesa di Cabria: “che non si aveva pudore
neppure della sua condizione di supplice, nella sua statua di bronzo”.

Varianti testuali: 6 καὶ Thurot : om. ω cf. 1411^a 26. 28. 35

Loci paralleli: *NEP. CHA.* – *EUR. IA*, 1216-1219

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (III), 122 – ARNHART 1981, 172 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 537 – DORATI 1996, 335 – RAPP 2002, 901 – ZANATTA 2004, 343 – KENNEDY 2007, 221 – GASTALDI 2014, 583-584

Testi guida: ANDERSON 1963 – BUCKLER 1972 – BURNETT & EDMONSON 1961

Torna, in questo passaggio, il processo mosso a Cabria dopo la sconfitta di Oropo, che Aristotele aveva già citato nel corso del primo libro¹; in questo caso lo Stagirita introduce un nuovo protagonista, il difensore del controverso *strategos* ateniese, l’oratore Licoleone². Questi appartiene ad una schiera di avvocati o retori che vengono citati da Aristotele per una sola volta nel corso di tutta l’opera: fra di essi si sono meritati una sola menzione Androzio, Teodamante, Leptine, Merocle, Polieucto e appunto Licoleone; altri un paio di richiami, come accade, ad esempio, per Pitolaio.

Questo uso delle citazioni mostra, meglio di altri, lo stile compositivo del terzo libro della *Retorica*, fatto di riferimenti sequenziali, tratti probabilmente da repertori o da raccolte di orazioni scritte³; questi richiami non sono tesi a sottolineare l’importanza della circostanza in cui qualcosa fu detto, ma l’efficacia di una battuta, l’uso retorico che può essere significativo per il momento in cui si parla o per sempre.

Così Pericle si assesta sul livello di un Licoleone, o suoi contemporanei sconosciuti, che ebbero meno fortuna nei secoli successivi, incrociano le proprie armi con figure che sono passate alla storia. Va infine sottolineato che di Licoleone rimane memoria esclusivamente per questa

¹ Nella scheda 6, *cf. infra*, sono spiegate le biografie dei protagonisti e la fattispecie del processo.

² Weißenberger, Michael (Greifswald), “Lycoleon”, in *Brill’s New Pauly*, Antiquity volumes edited by: Hubert Cancik and Helmuth Schneider; disponibile on line.

³ TREVETT 1996, p. 372; GRAFF 2001, p. 41.

citazione testuale, nonostante egli abbia evidentemente avuto un ruolo significativo, visto che vinse, in un processo rimasto memorabile. I dati di questo oratore ateniese in nostro possesso sono quindi quasi nulli: conosciamo solo questa frase, tratta dal processo a Cabria, in cui egli parla della celebre statua bronzea eretta in onore del generale, forgiata in una postura insolita per un militare, quella di supplice.

Siamo nel 366/365 e il processo prende avvio in un momento in cui il simulacro fa mostra di sé nell'Agorà ateniese da ormai quasi una decina d'anni: Cabria è processato per tradimento e viene assolto⁴.

La *Vita* di Cornelio Nepote restituisce qualche informazione su questo monumento, concesso in vita (1, 3):

“Hoc usque eo tota Graecia fama celebratum est, ut illo statu Chabrias sibi statuam fieri voluerit, quae publice ei ab Atheniensibus in foro constituta est”⁵.

La statua, ottenuta a spese del popolo dopo la vittoria nella battaglia di Naxos⁶, in cui egli sconfisse e sbaragliò gli Spartani nell'autunno del 376, racchiude in sé l'idea di un generale valente - altrimenti non gli avrebbero dedicato un monumento -, ma anche umile nel farsi ritrarre come un supplice.

È proprio su questa opera bronzea che è utile concentrarsi, perché è l'immagine che il difensore di Cabria richiama alla mente del pubblico ateniese, parlando di qualcosa che è evidentemente sotto gli occhi di tutti, e che simboleggia una serie di fattori positivi, difficilmente relativizzabili.

Aristotele sottolinea, infatti, come questa sia una metafora valida nel momento “in cui viene pronunciata”, perché evidentemente la statua è sotto gli occhi di tutti, ma non “sempre”, perché chi non ha visto la statua non può cogliere la sfumatura che l'oratore vuole evidenziare. Ciò non toglie, comunque, che si tratti di un “davanti agli occhi” (μεταφορὰ γὰρ ἐν τῷ παρόντι, ἀλλ' οὐκ αἰεὶ, ἀλλὰ πρὸ ὀμμάτων), visto che nel momento in cui Cabria è in pericolo per il processo, al contempo si atteggia a supplice, quasi a chiedere già perdono. “L'inanimato – conclude Aristotele (1411b, 11) – diviene animato, il ricordo delle imprese vissute dalla città (τὸ ἔμψυχον δὴ ἄψυχον”, τὸ ὑπόμνημα τῶν τῆς πόλεως ἔργων)”⁷.

Dell'esistenza di questo monumento abbiamo diverse testimonianze nelle fonti antiche, che in realtà, innanzitutto, spiegano come non ci si trovasse di fronte alla statua di un supplice, come

⁴ Vedi Demostene, *Contro Midia* (XXI, 64).

⁵ Non di molto differente il richiamo di Diodoro Siculo (XV, 33, 5): “καὶ τὰς εἰκόνας τὰς ὑπὸ τοῦ δήμου δοθείσας αὐτῷ καθίστανεν ἐχούσας τοῦτο τὸ σχῆμα”. Vedi anche Polieno 2, 1, 2. La postura in questi due scrittori è lievemente diversa da quella descritta da Cornelio Nepote.

⁶ Senofonte racconta di questa battaglia nelle *Elleniche* (V, 4, 61), Demostene (XX, 75 ss) illustra tutto il *cursus honorum* di Cabria, esaltandone le vittorie e le capacità militari.

⁷ La frase è stringata e abbastanza oscura. Cope, vol. III, p. 123, sottolinea come: “It is truly *obscurum per obscurius*, a masterpiece of Aristotelian brevity, and a complete illustration of the Horatian *brevis esse laboro, obscurus fio*”.

poteva parere dalla postura. È sempre Cornelio Nepote (1, 2), nel medesimo passo citato prima, che racconta cosa raffiguri:

“Ecco come riuscì quella volta ad arrestare l’avanzata di quel sommo duce che fu Agesilao, ormai sicuro della vittoria per aver messo in rotta le truppe mercenarie: impedì al resto del proprio schieramento di retrocedere, ordinando ai soldati di sostenere l’urto dei nemici con il ginocchio puntato dietro lo scudo e la lancia protesa in avanti (*reliquam phalangem loco vetuit cedere obnixoque genu scuto, proiecta hasta impetum excipere hostium docuit*). Al cospetto di questa nuova tattica Agesilao non si fidò di avanzare, e quando già i suoi si lanciavano all’assalto li richiamò con squilli di tromba. Il fatto ottenne tanta fama in tutta la Grecia, che Cabria volle essere ritratto in quell’atteggiamento nella statua che gli Ateniesi gli eressero nella piazza a spese pubbliche”.

Quindi l’effigie bronzea esaltava uno stratagemma militare particolarmente efficace, e non aveva nulla a che vedere con un atto di umiltà, quale è quello di un supplice. Ma il tempo, forse i dieci anni che separavano quella battaglia dall’udienza, concedeva di creare questo parallelo, ingenerando un *qui pro quo* processualmente efficace.

Sulla reale postura di questo monumento si sono avanzate, soprattutto in campo archeologico, numerose supposizioni e ipotesi contrastanti⁸, di cui è giusto dar conto, anche se non inficiano l’efficacia metaforica della frase di Licoleone.

Anche se appare corretta l’osservazione che esistevano differenti atteggiamenti per i supplici, e quindi non sarebbe sufficientemente provato il fatto che l’uomo fosse inginocchiato, appare qui impossibile smentire Cornelio Nepote, considerando errata l’indicazione che il bronzo ritraesse un uomo in qualche modo prostrato. Alcuni studiosi hanno supposto, infatti, che la posizione dovesse essere eretta, come si addice a un generale, o più tradizionalmente legata all’atto della supplica⁹, ma in questo caso le fonti letterarie – compreso Aristotele - sembrano convincenti e, soprattutto, convergenti.

Per suffragare questa tesi è suggestivo sottolineare l’uso del termine ἰκετηρία fatto da Euripide nell’*Ifigenia in Aulide* (vv. 1216-1219). Nel momento in cui la donna prega il padre Agamennone di non toglierle la vita, dice:

“E depongo il mio corpo – è proprio quello che lei ha generato per te – sulle tue ginocchia, in segno di supplica (ἰκετηρίαν δὲ γόνασιν ἐξάπτω σέθεν / τὸ σῶμα τοῦμόν)”.

⁸ ANDERSON 1963. BURNETT – EDMONSON 1961.

⁹ BUCKLER 1972, p. 468.

59

(III – 1412a, 12-14)

Archita, arbitro e altare

“ὡσπερ Ἀρχύτας ἔφη ταύτων εἶναι διαιτητὴν καὶ βωμόν: ἐπ’ ἄμφω γὰρ τὸν ἀδικούμενον καταφεύγειν.”

Archita, ad esempio, disse che è la stessa cosa l’arbitro e l’altare: poiché da entrambi si rifugia chi ha subito ingiustizia.

Varianti testuali: 12 ἀρχύτας β : -ης Α 13 τὸ ... καταφεύγει ω : τὸν ... -ειν Kayser¹

Loci paralleli: ARISTOT. POL., 1340b, 26 – ARISTOT. PROB., 915A, 29 – ARISTOT. MET., 1043A, 21

Commenti: COPE – SANDYS 1877 (III), 129 – ARNHART 1981, 172 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 541 – DORATI 1996, 337 – RAPP 2002, 912 – ZANATTA 2004, 346 – KENNEDY 2007, 223 – GASTALDI 2014, 587

Testi guida: HUFFMAN 2005 – PHILIP 1963

Le metafore, per funzionare, devono contenere oggetti conosciuti, ma non scontati o ovvi; così accade anche per la filosofia, nella quale è segno di una mente perspicace osservare i punti di somiglianza in oggetti molto distanti fra di loro (καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ τὸ ὅμοιον καὶ ἐν πολὺ διέχουσι θεωρεῖν εὐστόχου). Tale, εὔστοχος, era il filosofo pitagorico Archita di Taranto, il quale aveva trovato una metafora capace di legare due oggetti differenti in tutto, tranne che nella funzione di essere rifugio per chi ha subito un’ingiustizia¹.

Il διαιτητής è l’arbitro, una figura che torna ancora nella *Retorica*, quando Aristotele (1374b, 20-22) afferma che è più equo “preferire il ricorso all’arbitrato, piuttosto che al tribunale, in quanto l’arbitro tiene lo sguardo rivolto all’equità, il giudice alla legge (ὁ γὰρ διαιτητής τὸ ἐπιεικὲς ὄρᾳ, ὁ δὲ δικαστής τὸν νόμον), e il motivo per cui si è escogitata la figura dell’arbitro è che l’equità prevalga”.

Il βωμός, invece, è l’altare, altro luogo di rifugio abituale per chi abbia subito (o stia per subire) un torto; in un frammento dell’*Athenaion Politeia* (Ἐκ τῶν Ἡρακλείδου περὶ Πολιτειῶν) è lo stesso Aristotele che ci descrive l’uso di fuggire verso l’altare, nel caso specifico dei sodali di Cilone, uccisi perché lo avevano appoggiato nel tentativo di prendere il potere in modo tirannico (τοὺς μετὰ Κύλωνος διὰ τὴν τυραννίδα ἐπὶ τὸν βωμόν τῆς θεοῦ πεφευγότας).

¹ HUFFMAN 2005, p. 497.

La genialità di Archita sta quindi nel trovare una somiglianza fra due cose che apparentemente hanno poco in comune: evidentemente la differenza non è immediatamente individuabile, tanto che lo Stagirita la chiarisce, specificando che questi sono entrambe ‘luoghi’ verso i quali si rivolge chi ha subito un’ingiustizia².

Di Archita di Taranto, filosofo e politico di orientamento pitagorico, conosciamo molte notazioni biografiche, anche se non è rimasta alcuna sua opera. Amico e coevo di Platone, che lo cita in alcune lettere³, influenzò, anche per contrasto, sia il primo allievo di Socrate, sia lo stesso Aristotele. Egli gli dedicò, stando a quanto afferma Diogene Laerzio, un trattato in ben tre libri, dal titolo *Περὶ τῆς Ἀρχυτείου φιλοσοφίας*, e un’opera di sintesi del Timeo, lo scritto platonico più ‘pitagorico’, *Τὰ ἐκ τοῦ Τιμαίου καὶ τῶν Ἀρχυτείων*.

Sempre Diogene tramanda una biografia sommaria del filosofo e matematico tarantino, e il titolo di qualche suo scritto, i quali non hanno però superato l’antichità.

Aristotele aveva studiato Archita più di ogni altro pitagorico, e lo cita nel corso della sua opera in più circostanze, a dimostrazione di una conoscenza, biografica e scientifica, approfondita.

Nella *Politica* (1340b, 26) si parla dell’attitudine dei giovani all’istruzione musicale, in un celebre passaggio sull’educazione:

“D’altra parte ai fanciulli bisogna pure offrire una qualche occupazione e a questo proposito va ritenuta ottima escogitazione il sonaglio di Archita (τὴν Ἀρχύτου πλαταγὴν), che si dà ai bambini, perché usandolo non rompano gli altri oggetti di casa: infatti la loro tenera età li rende inquieti. Quel sonaglio è adatto all’infanzia, ma l’educazione è il sonaglio dei ragazzi più adulti”.

Questa prima citazione sottolinea uno degli aspetti del multiforme approccio di Archita, filosofo orientato alla matematica ma anche alla meccanica, alla musica, alla logistica e a tante altre discipline scientifiche.

Lo Stagirita lo cita poi nei *Problemi* (915a, 29) riguardo ad un’opinione biologica, e ne abbiamo testimonianza anche in un frammento del *De Contrariis* (Ross, *Fr. Sel.* 106)⁴.

L’unica teoria filosofica di un certo rilievo con la quale lo Stagirita si confronta in modo sistematico è quella *per genus et subjectum*, contenuta nella *Metafisica* (1043a, 21):

“Anche Archita accoglieva definizioni di questo genere, cioè definizioni della materia e della forma. Per esempio, la definizione del tempo buono come calma in una gran quantità d’aria fa riferimento alla materia, che è l’aria, e all’atto e alla sostanza, che è la calma. Così la definizione della bonaccia,

² HUFFMAN 2005, p. 75.

³ La più celebre è la VII.

⁴ PHILIP 1963B, p. 254.

come uniformità del mare, pone come soggetto la materia, cioè il mare, e come atto l'uniformità".

Ovviamente queste citazioni potrebbero apparire sparute e disorganizzate, ma occorre non dimenticare che la trattazione sistematica del pensiero di Archita era affidata a due opere specifiche, di cui una addirittura in tre libri.

Questa relazione intellettuale, che rendeva Archita il vero ponte per Aristotele verso il pitagorismo, è giustificata su base epistemologica, ma anche biografica, vista la comune frequentazione con Platone; per cui è plausibile che lo Stagirita abbia conosciuto le tesi e le opere del filosofo tarantino fin dalla giovane età, e che queste ne abbiano segnato il percorso formativo. Una *Vita di Archita*, fatta di numerosi episodi di vita vissuta, era stata scritta dal conterraneo Aristosseno, della cerchia aristotelica, a conferma di quanto questo autore fosse studiato nel *milieu* del Liceo. A rafforzare questo legame va sottolineato che è stato Eudemo di Rodi⁵ colui che ha trasmesso il metodo scoperto da Archita per raddoppiare il cubo e lo ha descritto nella sua *Storia della geometria*. Dell'autore ci restano comunque pochissimi frammenti, circa sette pagine di testo, corrispondenti a un centinaio di linee considerate autentiche⁶.

⁵ Era un sodale e amico di Aristotele.

⁶ HUFFMAN 2005, p. 91.

60

(III – 1413a, 6-9)

Nicerato, un Filottete morsicato da Pratis

καὶ τὸ τὸν Νικήρατον φάναι Φιλοκλήτην εἶναι δεδηγμένον ὑπὸ Πράτυος, ὥσπερ εἴκασεν Θρασύμαχος ἰδὼν τὸν Νικήρατον ἠττημένον ὑπὸ Πράτυος ῥάψωδοῦντα, κομῶντα δὲ καὶ αὐχμηρὸν ἔτι.

e dire che Nicerato è un Filottete morsicato da Pratis, secondo la similitudine impiegata da Trasimaco quando vide Nicerato, sconfitto da Pratis nel recitare poesie, portare i capelli lunghi e per di più in misero stato.

Varianti testuali: 6 τόν β : τό τόν Α 7 φιλοκλήτην ε : -η Α : F incert.

Loci paralleli: *PLAT. PHAEDRUS, 266C – ARISTOT. CONF. SOPH., 183B, 29*

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (III), 139 – ARNHART 1981, 172 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 546 – DORATI 1996, 343 – RAPP 2002, 919 – ZANATTA 2004, 350 – KENNEDY 2007, 225 – GASTALDI 2014, 592

Testi guida: BOTER 1986 – CHAPPELL 1993 – VEGETTI 1998

Le similitudini funzionano meglio se contengono una metafora, cioè un trasferimento di senso all'interno di una frase. In questo caso Trasimaco, il sofista, il vero protagonista di questo episodio, vide Nicerato battuto in una gara poetica da Pratis e lo paragonò a Filottete, sporco e scarmigliato. La sconfitta aveva talmente prostrato Nicerato che si era lasciato andare, somatizzando uno stato di prostrazione che in realtà era solo morale, mentre per l'eroe mitico la ferita era fisica, al seguito del morso di un serpente.

Abbiamo già visto¹ come i capelli lunghi fossero in uso ed accettati solo a Sparta, mentre ad Atene e nel resto della Grecia erano considerati segno di trascuratezza.

Il Trasimaco di questo passo è un celebre sofista di cui lo Stagirita parla più volte nella sua opera, e tre volte solo nella *Retorica* (1400b, 21 - 1404a, 14 - 1413a, 8):

¹ Cfr infra scheda n.

1. nel primo passo Aristotele lo mette in correlazione con Erodico, il quale ne aveva usato il nome nel senso letterale del termine, cioè ‘audace in battaglia’, “ἀεὶ θρασύμαχος εἶ”, creando un gioco di parole;
2. poco più avanti lo richiama citando la sua opera *Compianti* (οἶον Θρασύμαχος ἐν τοῖς Ἐλέοις);
3. infine ne parla nel passo qui analizzato.

Negli *Confutazioni Sofistiche* (183b, 29), lo stesso Stagirita colloca Trasimaco fra i padri dell’arte retorica, dopo Tisia e prima di Teodoro di Bisanzio, consacrando come uno dei maggiori sviluppatori dell’arte della persuasione.

Più notizie su questo uomo vengono da Platone, che lo mostra come avversario di Socrate nel I libro della Repubblica²: nel corso del dialogo egli appare come molto aggressivo e a tratti virulento, effettivamente θρασύμαχος.

Nato a Calcedone, Trasimaco visse nel V secolo e fu uno dei primi sofisti: nel *Fedro* (266c) Platone ne sottolinea il ruolo proprio rispetto alla retorica:

“è proprio questa l’arte dei discorsi (ἡ λόγων τέχνη), grazie alla quale Trasimaco e gli altri sono diventati abili a parlare essi stessi e rendono tali gli altri, che vogliono coprirli di doni come dei re?”.

E ancora (267d), parlando del suo stile:

“(il) Calcedonio, uomo d’altronde straordinario nel suscitare la collera nella gente e poi nell’ammansire chi aveva fatto adirare incantandolo, come soleva dire, e potentissimo nel lanciare e sciogliere calunnie in ogni modo”.

Ci troviamo di fronte quindi ad un retore che gioca tutto sul muovere i sentimenti dell’auditorio, spesso sferzandolo con ragionamenti controcorrente³, per poi recuperarlo e persuaderlo con l’astuzia delle argomentazioni. Di Nicerato, il Filottete dell’episodio, si può solo presumere l’identità, partendo dall’episodio qui raccontato: potrebbe essere il poeta epico del V secolo, oppure il figlio di Nicia, il quale nella vita, pur essendo un militare, ebbe trascorsi poetici. Del primo sappiamo che visse alla corte di Archelao di Macedonia e poco altro. Va evidenziato che il parallelo omerico con la figura di Filottete, consacrata poi dalla tragedia, sottolinea il prestigio dell’uomo che è stato sconfitto e, di conseguenza, si è lasciato andare dopo la gara rapsodica. Questa è rappresentata con il verbo ῥαψωδέω, che indica appunto una competizione fra poeti⁴, i quali, anche nelle prime tragedie, recitavano in prima persona i propri versi.

Di Pratis non abbiamo ulteriori notizie.

² La letteratura sullo scontro in merito alla vera natura della giustizia è copiosa, in merito vedi la *bibliografia*, partendo da [VEGETTI 1998](#).

³ [KENNEDY 1963](#), p. 68 - 70.

⁴ Sulla assimilazione fra rapsodi, logografi e sofisti, vedi [VATRI 2017](#), p. 64n.

61

(III – 1415b, 15-17)

Prodicò e le 50 dracme

ὥσπερ ἔφη Πρόδικος, ὅτε νυστάζοιεν οἱ ἀκροαταί, παρεμβάλλειν τι τῆς πεντηκονταδράχμου αὐτοῖς.

E questo, come disse Prodicò, significa “inserire un assaggio di lezione da 50 dracme quando gli ascoltatori potrebbero sonnecchiare”

Varianti testuali: 1415^b 16 πεντηκονταδράχμου Αε ἀπον : -τοδράχμου F

Loci paralleli: PLAT. CRAT., 384B – QUINT. INST. 4, 1, 73 – CIC. DE ORAT., II, 323 – PLAT. MENO, 96D – XEN. MEM., II, 1, 21-34

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (III), 174 – ARNHART 1981, 178 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 564 – DORATI 1996, 357 – RAPP 2002, 965 – ZANATTA 2004, 360 – KENNEDY 2007, 235 – GASTALDI 2014, 603

Testi guida: DIMAURO 2012 – VATRI 2017

“Perché se io avessi ascoltato da Prodicò quel suo corso da cinquanta dracme (παρὰ Προδίκου τὴν πεντηκοντάδραχμον ἐπίδειξιν), che per chi lo segue costituisce, secondo lui, una preparazione completa sull’argomento, nulla potrebbe impedire che tu in breve conoscessi la verità sulla correttezza dei nomi. Ma io non ho ascoltato questo ciclo di lezioni, ma soltanto quello da una dracma (ἀλλὰ τὴν δραχμαίαν)”.

Socrate, nel *Cratilo* platonico (384b), irride apertamente l’uso fatto da Prodicò, come da molti altri sofisti, di vendere il proprio sapere e, soprattutto, di dare un prezzo al valore scientifico delle singole lezioni.

Ma questo non è un costume esclusivo del sofista in questione:

“il processo di volgarizzazione della scienza dietro compenso, iniziato con Protagora, e portato avanti da Prodicò e Ippia, aveva raggiunto con Gorgia il suo culmine. A detta di tutti, i guadagni ottenuti con la sua attività didattica dovevano essere tra i più rilevanti tra quelli dei sofisti”¹.

¹ BERNARDINI- VENERI 1981, p. 152.

Tra tutti questi sofisti, Prodicò è comunque uno di quelli che si arricchirono maggiormente: egli fissò una sorta di prezario per ogni tipo di insegnamento impartito, compresa la lezione collettiva (ἐπίδειξις), arrivando a domandare fino a 50 dracme per un incontro, una cifra al tempo ragguardevole.

Aristotele utilizza questo esempio non tanto per stigmatizzare l'uso, come fa Socrate, di vendere il proprio sapere, ma per enfatizzare la necessità del retore di tenere un uditorio attento per tutto il tempo. Così dobbiamo immaginare facesse Prodicò, il quale, quando si accorgeva di stare perdendo l'attenzione di chi lo ascoltava, cambiava registro, inserendo un assaggio dell'evidentemente celebre lezione da 50 dracme².

Tenere gli ascoltatori attenti in tutte le parti di un discorso è un problema complesso: l'oratore non si può soffermare solo su un buon inizio o su una chiusa avvincente, ma deve, per contro, tenere la tensione lungo tutto lo svolgimento.

Anzi, è ovvio dare per scontato che, all'inizio, sia rivolta a chi parla l'attenzione di tutti gli ascoltatori; è però più difficile mantenere la stessa tensione a metà di un discorso, o comunque nelle pieghe di un'argomentazione complessa.

L'ascoltatore che sonnecchia va risvegliato con un pezzo già sperimentato e capace di riattivarne l'attenzione. Siamo qui di fronte ad uno dei temi più importanti studiati nella retorica dell'antichità: per persuadere, infatti, è necessario che l'orazione abbia una sua uniformità, altrimenti si vanifica ogni effetto persuasivo.

Aristotele non giudica quindi Prodicò, ma ne cita il costume che, grazie alla sua valenza economica, dà una misura quantitativa dell'attenzione che si può suscitare, fissandone un limite massimo.

Questo uso è ripreso anche da Quintiliano (IV, 1, 73), il quale cita appunto Prodicò:

“Contraque est interim prohoemii vis etiam non exordio; nam iudices et in narratione nonnumquam et in argumentis ut attendant et ut faveant rogamus, quo Prodicus velut dormitantes eos excitari putabat, quale est”.

Anche Cicerone (*De Oratore*, II, 323) si pone il medesimo tema, sottolineando come per l'oratoria giuridica sia sì importante l'esordio, ma come questo sia anche il momento più semplice perché l'aspettativa, e così l'attenzione, è massima (faciliora etiam in principiis, quod et attenti tum maxime sunt), mentre non è affatto scontato che i giudici siano disponibili ad ascoltare anche la fase terminale di un'arringa.

La figura di Prodicò di Ceo fa parte della galleria di sofisti che Aristotele elenca nel terzo libro in modo sparso e non organico, per enfatizzarne alcune intuizioni riguardo alla retorica, che egli decide di fare proprie.

² Quella che, come ironizza Platone, avrebbe garantito la preparazione completa su un dato argomento.

Questo sofista e filosofo era nato probabilmente fra il 470 e il 460, contemporaneo di Democrito, Gorgia e Protagora. Affermatosi come oratore itinerante, viene messo in correlazione con Socrate da Aristofane (*Nuvole*, vv. 360-62 - τῶν νῦν μετεωροσοφιστῶν πλὴν ἢ Προδίκῳ) e in Platone. Nelle opere di questo filosofo, Socrate torna spesso su Prodicco, chiamandolo anche maestro, come nel *Menone* (96d):

“C’è il rischio, o Menone, che tu ed io siamo degli incapaci e che Gorgia non abbia educato sufficientemente te, e Prodicco me (καὶ σέ τε Γοργίας οὐχ ἱκανῶς πεπαιδευκέναι καὶ ἐμὲ Πρόδικος)”.

Platone racconta che Prodicco fosse prioritariamente interessato alla semantica e alla lessicografia: Senofonte, nei *Memorabilia* (II, 1, 21-34), narra un suo apologo con Eracle protagonista. Egli si distinse anche per l’atteggiamento razionalista sull’origine della religione, tanto da venire considerato un ateo³; si occupò attivamente, infine, anche di biologia e scienze naturali.

Per quanto riguarda le ἐπίδειξεις, le cosiddette lezioni collettive, va sottolineato che i sofisti mettevano raramente per iscritto i testi che insegnavano: essi prediligevano incontri in case private con piccoli gruppi, che consistevano usualmente in una discussione, la quale facesse risaltare l’effetto dialettico della loro arte. Ma non è da escludere l’uso di vere e proprie letture, preparate in anticipo: come testimonianza a favore di un tale costume starebbe questo passaggio, in cui Aristotele menziona una sorta di lezione ‘vip’, pur di altissima qualità, visto che costa ben 50 dracme⁴. E con questa indicazione, unita a quella del *Cratilo*, veniamo a conoscenza, infine, dell’esistenza di lezioni di serie B, o comunque ‘di base’, e di una sorta di insegnamenti di livello progredito, di maggiore impatto, come se esistesse una sorta di servizio ‘premium’⁵.

³ HENRICHS 1975.

⁴ DIMAURO 2012.

⁵ VATRI 2017, p. 66.

62

(III – 1416a, 1-3)

Gorgia e gli Elei

τοιούτον γὰρ τὸ Γοργίου ἐγκώμιον εἰς Ἡλείους: οὐδὲν γὰρ προεξαγκωνίσας οὐδὲ προανακινήσας εὐθύς ἄρχεται “Ἡλῖς, πόλις εὐδαίμων”.

Tale è, infatti, l’encomio di Gorgia agli Elei, perché senza alcuna preparazione e alcun preambolo subito attacca “Elis, città felice”.

Varianti testuali: -

Loci paralleli: *PLAT. MENO, 71C – ARISTOT. POL., 1260A – ARISTOT. POL., 1275B*

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (III), 177 – ARNHART 1981, 178 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 566 – DORATI 1996, 359 – RAPP 2002, 966 – ZANATTA 2004, 361 – KENNEDY 2007, 236 – GASTALDI 2014, 605

Testi guida: COLLI 2003 – GORGIA 2013 – WARDY 2005

Il proemio è l’inizio di ogni discorso (τὸ μὲν οὖν προοίμιόν ἐστιν ἀρχὴ λόγου) e aiuta ad inquadrare correttamente il tema di cui si parlerà nello svolgimento. In genere, gli esordi di un’allocuzione deliberativa hanno radici comuni con quelli di un discorso giudiziario, anche se, in quest’ultimo, gli ascoltatori sono già a conoscenza di ciò su cui verterà l’orazione. Il presunto crimine di cui si discute è, infatti, noto in precedenza: nei discorsi giudiziari, quindi, i proemi sono rari, dal momento che le questioni riguardanti un dibattito non hanno bisogno di essere spiegate minuziosamente dal principio.

Il proemio serve inoltre a diverse finalità, ma è utile essenzialmente per l’abbellimento del discorso, visto che un’orazione senza un appropriato abbrivio sembra improvvisata malamente. Tale appare quindi l’encomio che Gorgia muove la città degli Elei, visto che, senza alcuna introduzione, egli attacca, *ex abrupto*, “Elide, città felice”.

Questo esempio di apparente sciattezza stilistica introduce un altro personaggio nella galleria dei sofisti presentati da Aristotele nel corso di tutto il terzo libro: si parla qui del più famoso di essi, Gorgia da Lentini.

Dell’encomio citato non abbiamo altra notizia, ma resta comunque interessante analizzare questo *exemplum*, partendo dallo stile del linguaggio utilizzato da Aristotele. Il filosofo intende,

probabilmente, riecheggiare il linguaggio del sofista siciliano: i verbi che reggono le azioni di preparazione sono mutuati dal gergo sportivo, a indicare che esiste un allenamento anche nell'arte oratoria, come se si trattasse di una normale disciplina fisica. Il verbo προεξαγκωνίζω, ad esempio, è un ἄπαξ λεγόμενον, una metafora derivata dalla boxe, che indica precisamente un esercizio di riscaldamento fatto agitando le braccia e i gomiti, in attesa di sferrare un pugno.

È difficile immaginare, nei cento anni che, convenzionalmente, hanno caratterizzato la vita di questo retore siciliano, a che punto egli abbia scritto l'elogio agli Elei: di lui ci restano infatti solo due scritti, il famoso *Encomio di Elena* e una *Difesa di Palamede*¹. La sua biografia è stata ampiamente studiata, per le poche tracce che le fonti ci consegnano: si ritiene sia nato intorno al 480 e morto nel 380 circa. Nel 427, quando viene inviato dai suoi concittadini di Lentini ad Atene² per chiedere aiuto contro i siracusani, Gorgia è già un uomo considerevolmente anziano. È Platone che, nel *Menone* (71c - Γοργία οὐκ ἐνέτυχες ὅτε ἐνθάδε ἦν;), ricorda che in quell'occasione incontrò Socrate, il quale però si schernisce, dicendo di non rammentare bene i contenuti del colloquio.

Centrale, per ricostruire il profilo del pensiero del sofista, è il dialogo platonico a lui dedicato, nel quale Socrate mostra i suoi dubbi sul fatto che la retorica sia una scienza: queste argomentazioni del maestro non paiono però aver influenzato più di tanto lo Stagirita.

Va rimarcato che la letteratura in merito al rapporto fra la *Retorica* e il *Gorgia* è amplissima e molto diversificata nelle posizioni: c'è chi vede infatti nell'opera aristotelica una risposta indiretta al *Gorgia*³, e chi sottolinea le differenze con Platone, vedendo lo Stagirita come più indulgente e prossimo alle tesi del sofista siciliano⁴. Se la dialettica è analizzata e anatomizzata nelle *Confutazioni Sofistiche*, nella *Retorica* Aristotele pare elaborare un percorso sì critico nei confronti dei sofisti, ma riconoscente anche di quanto è stato da loro teorizzato e scritto.

“La dialettica si sviluppa da Zenone fino ai *Topici* di Aristotele (circa 340 a.C.), l'opera definitiva sull'argomento, cardine centrale della logica aristotelica che è rimasto intatto e stabile fino ai nostri giorni. Ma quello che noi vediamo in Aristotele come edificio perfetto è stato reso possibile da un'evoluzione progressiva in cui i sofisti hanno avuto un ruolo importantissimo. Aristotele tira le conseguenze e codifica”⁵.

¹ Vedi WARDY 2005, p. 25 ss.

² BERNARDINI – VENERI 1981, p. 153.

³ ROBERTS 1924, p. 344. “The opening chapters of the *Rhetoric* do not give Plato's name, but I wish to suggest that they contain some verbal echoes of his *Gorgias* which are meant to be *vocal to the wise*”. Vedi anche Renehan 1995.

⁴ MCCOMISKEY 1997, p. 6. “Aristotle refutes Plato's opposition of rhetoric and dialectic in the *Gorgias* (28-29), turning Aristotle at least partly in the theoretical direction of sophistic rhetoric”.

⁵ COLLI 2003, p. 34.

Per Aristotele, Gorgia è, quindi, un autore importante⁶: basti dire che nella sola *Retorica* il suo nome ritorna ben nove volte⁷ e, non casualmente, tutte nel terzo libro, quello legato maggiormente agli artifici stilistici.

Il quadro che esce del sofista siciliano, che è citato anche due volte nella *Politica*⁸, è troppo frammentario per trarre delle valutazioni complessive. Egli viene richiamato per la sua capacità di usare le parole, sia in quantità - non gli manca mai lo spunto - sia per la qualità dei suoi discorsi, nei quali sa usare tutti i registri. Lo Stagirita ammira come egli sappia passare da sfumature comiche, per smitizzare gli interlocutori seri, ad accenti seri, per riportare la discussione sui giusti binari, se caduta nel ridicolo; il tutto utilizzando uno stile ai confini con l'arte poetica⁹.

Gorgia è nominato spesso in coppia con Alcidemante, autore che gli fu allievo¹⁰ e che ha, agli occhi di Aristotele, caratteristiche tecniche simili. Le qualità verbali e argomentative di Gorgia erano note fin dall'antichità, tanto che gli valsero anche il conio di un verbo apposito, γοργιάζω, inventato da Flavio Filostrato nelle *Vite dei sofisti* (I, 16, 2)¹¹.

⁶ Vedi in generale WATSON 1989.

⁷ *Retorica*, 1404a, 26; 1405b, 38; 1406b, 9; 1406b, 15; 1408b, 21; 1414b, 31; 1416a, 1-3; 1418a, 35-37; 1419b, 6.

⁸ *Politica*, I, 1260a; III, 1275b.

⁹ CONSIGNY 1992, p. 43-44.

¹⁰ Insieme a Isocrate.

¹¹ Flavio Filostrato, *Vite dei Sofisti*, a cura di M. Civiletti, Bompiani, Milano 2002, p. 105.

63

(III – 1416a, 14-17)

Sofocle pubblico e privato

οἷον Σοφοκλῆς ἔφη τρέμειν οὐχ ὡς ὁ διαβάλλων ἔφη, ἵνα δοκῆ γέρων,
ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης: οὐ γὰρ ἐκόντι εἶναι αὐτῷ ἔτη ὀγδοήκοντα.

ad esempio Sofocle disse di tremare, non come affermava l'accusatore per apparire vecchio, ma per necessità: non aveva infatti ottant'anni per sua volontà.

Varianti testuali: 15-16 ἵνα δοκῆ (ι) γέρων ω (anon) : del. Marx 327 16 ἐκόντι Q : ἐκοντὶ FTuLa : ἐκοντὶ ACo . cf. Cobet 364

Loci paralleli: ARISTOT. POET., 1449A, 15 – LUC. MACR., 24 – LYS. 12, 65 – THUC., 8, 1, 3

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (III), 181 – ARNHART 1981, 178 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 568 – DORATI 1996, 359 – RAPP 2002, 968 – ZANATTA 2004, 362 – KENNEDY 2007, 237 – GASTALDI 2014, 607

Testi guida: JAMESON 1971 – JOUANA 2007 – KIRBY 2012 – OSBORNE 2012

Il nome di Sofocle viene citato molte volte nelle opere di Aristotele, undici solo nella *Retorica* – meno frequentemente nella *Poetica* -, ora in qualità di fonte di immagini tratte dai suoi versi¹, con una particolare predilezione per l'*Antigone*, ora per trovate linguistiche particolari o, ad esempio, per l'invenzione di una terza figura sul palco, il cosiddetto tritagonista, o per la creazione della prima scenografia (*Poetica*, 1449a, 15).

Nella *Retorica*, tutte e undici le citazioni riportate in fondo alla scheda, hanno la caratteristica di nominare il poeta senza alcuna apposizione e senza attributi di sorta (demo, patronimico, etc). Fra questi richiami, alcuni di un solo verso, ve ne sono tre che rimandano ad aspetti che non paiono in alcun modo collegati a opere teatrali, ma a fatti di vita vissuta.

Questo ha portato alcuni critici ad immaginare che tali episodi non fossero da attribuire al tragediografo, ma a un Sofocle stratego e politico²: ciò è accaduto in modo altalenante nel corso dei secoli, e senza una precisa coerenza; i commentatori hanno sostenuto infatti che ora questo, ora quell'episodio non fosse relativo alla vita del poeta.

¹ Vedi KIRBY 2012.

² Zimmermann, Bernhard (Freiburg), and Schmitz, Winfried (Bielefeld), 'Sophocles (2)', in *Brill's New Pauly*, Ed. Hubert Cancik and et al. In JAMESON 1971, p. 545: "It is highly improbable that this of all generals was chosen proboulos in 413 B. C. when Athens was smarting from fresh failures in Sicily".

Dal momento che è testualmente impossibile fare delle distinzioni fra i due, e che le biografie dei Sofocle in questione sono lacunose, a partire da quella dello stratego, applicheremo qui il principio interpretativo che ha guidato questo lavoro: laddove Aristotele parla di Sofocle senza specificare, si riferisce al più noto di questi. E ciò accade indistintamente per tutti e undici gli episodi.

Sono, fra questi, tre gli episodi biografici trasmessi dallo Stagirita e che la tradizione, non senza fatica³, ha accettato recentemente fossero tutti riferiti a lui: due di questi si trovano nel corso del terzo libro della *Retorica*: uno riguarda la sua sfera privata, il secondo la carriera pubblica, che non fu affatto banale.

1) Il primo episodio tratto dalla vita del Sofocle tragediografo ha una precisa datazione, legata all'età del poeta, che aveva al tempo, dice Aristotele, ottant'anni: egli varcò la soglia di questa età, stando alle datazioni più condivise che ne fissano la nascita fra il 497 e il 496, intorno al 416.

L'anno rende, però, complessa l'identificazione, nel corso della sua vita, del contesto nel quale ciò che è raccontato avrebbe potuto accadere; in questo caso si parla di un processo o di un'accusa extragiudiziale, a seconda di come si voglia interpretare il termine ὁ διαβάλλων, se lo si intende come 'accusatore' o come 'detrattore'. Conosciamo da altre fonti un importante processo che fu intentato a Sofocle in tarda età da uno dei figli, il quale ne chiese l'interdizione: di solito questo episodio viene collocato temporalmente più avanti, alla fine della vita, una decina d'anni dopo il 416, dal momento che il tragediografo morì a novant'anni.

Come testimonianza di questo evento abbiamo un passaggio nell'opera spuria attribuita a Luciano (24) dal titolo ἱ Μακρόβιοι (*I longevi*). In questa viene raccontato il seguente episodio:

Οὗτος ὑπὸ Ἰοφῶντος τοῦ υἱέος ἐπὶ τέλει τοῦ βίου παρανοίας κρινόμενος ἀνέγνω τοῖς δικασταῖς Οἰδίπουν τὸν ἐπὶ Κολωνῶ, ἐπιδεικνύμενος διὰ τοῦ δράματος ὅπως τὸν νοῦν ὑγιαίνει, ὡς τοὺς δικαστὰς τὸν μὲν ὑπερθαυμάσαι, καταψηφίσασθαι δὲ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ μανίαν.

Iofonte, figlio di Sofocle, a sua volta tragediografo e scrittore di teatro, quando il padre era molto vecchio (ἐπὶ τέλει τοῦ βίου), lo chiamò a rispondere in un processo che oggi definiremmo 'per interdizione'. Il vecchio rispose all'accusa leggendo alcuni versi dell'*Edipo a Colono* e venne completamente riabilitato: la lucidità mentale era testimoniata dalla bellezza e dal nitore di quei versi. Se l'episodio narrato da Aristotele coincidesse con questo processo, ciò comporterebbe che, al momento del dibattimento, il poeta avesse già composto la sua ultima opera, l'*Edipo a Colono*, la cui datazione, essendo stata messa in scena postuma dal nipote, è tradizionalmente spostata molto più avanti, a cavallo della morte.

Ora, non avendo altre notizie rispetto ad accuse mosse a Sofocle legate all'età avanzata, è normale che la critica⁴ abbia cercato di affiancare l'episodio raccontato nei Μακρόβιοι, la cui

³ SCODEL 2012, p. 35.

⁴ Ultima fra questi, mantenendo il dubbio, GASTALDI 2014, p. 606.

fonte è probabilmente Satiro di Callatis poi ripreso da molte vite successive, e quello qui raccontato da Aristotele.

Esistono punti di contatto fra i due racconti, ma vanno sottolineate alcune incongruenze, che è necessario siano analizzate prioritariamente. Il processo che lo fonte, uno dei cinque figli di Sofocle di cui la *Suda* elenca i nomi, avrebbe tentato al padre, perché questi preferiva i figli di altro letto avuti da Teoride di Sicione - e segnatamente Aristone, padre del prediletto Sofocle il Giovane -, si sarebbe svolto durante la stesura dell'*Edipo a Colono*, che venne poi rappresentato postumo nel 401.

Il tema della datazione di quest'opera diviene quindi centrale, perché Aristotele avrebbe, a questo punto, dovuto dire novantenne e non ottantenne.

Iofonte⁵, anch'egli poeta tragico, vinse le Dionisie nel 435, fu un buon poeta ma di lui ci restano riportati solo cinque versi di tutta la produzione, e una fama, alimentata dai poeti comici, di essere di gran lunga più scarso del padre.

Seguendo poi una cronologia delle opere⁶ sofoclee, vediamo che intorno al 416, quando l'episodio narrato da Aristotele si sarebbe dovuto svolgere, sempre che lo Stagirita non si sbagli, Sofocle stava lavorando ad altri progetti: l'*Οἰδίπους ἐπὶ Κολωνῶν* è stato scritto infatti nell'ultimo decennio del V secolo e rappresentato *post mortem* nel 401, mentre nel 409 Sofocle vince con il *Filottete* le Grandi Dionisie.

Ora, il processo per l'interdizione non sembra coincidere, anche nel senso, con quanto qui racconta Aristotele: in questo caso il Sofocle in questione è accusato di fingere di tremare, evidentemente per evitare qualche incombenza: lui stesso si schernisce dicendo che non trema per sembrare vecchio, ma perché è vecchio realmente, cioè necessariamente (ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης). C'è quindi una ammissione di anzianità, dovuta evidentemente all'età avanzata: è pur vero che questa affermazione non è in contrasto con il senso generale di una difesa, si può essere malfermi nel fisico e lucidi nella mente.

Analizzando quindi tutti questi aspetti, si preferisce quindi non collegare i due episodi, anche perché la distanza temporale resterebbe comunque significativa. Probabilmente il detrattore che ha accusato Sofocle può averlo fatto in qualsiasi momento, anche in un'occasione della sua vita pubblica, in cui Sofocle si schernisce della sua vecchiaia pubblica ma non ha motivo di difendersi dall'accusa di non essere più mentalmente lucido. Potrebbe essere più ragionevolmente collegato, ma questa è una supposizione congetturale senza alcun fondamento testuale, all'episodio che segue.

2) Il secondo fatto tratto dalla vita di Sofocle (qui sotto *1419a*, 26-30), racconta di un lungo scambio di battute fra il tragediografo e Pisandro (Πείσανδρος) di Acarne, politico ateniese di parte oligarchica.

⁵ P.A. 7584.

⁶ JOUANNA 2007.

Il contesto di questo episodio, collocato alla fine del libro terzo, è quello in cui Aristotele tratta brevemente l'utilizzo dell'interrogativo mentre si sta refutando qualcun altro; egli si sofferma sulla maniera di porre una domanda e di rispondere. Qui cita, appunto come esempio, l'episodio in cui Sofocle ribatte laconico a una domanda di Pisandro, uno dei principali artefici della μεταβολή oligarchica.

Da questo scambio di battute emerge come Sofocle sia stato uno dei *probuli* che presero posizione favorevolmente alla svolta, dando il via al nuovo (e fallimentare) regime.

Dopo il disastro della spedizione siciliana del 413, Sofocle, già in età avanzatissima, avrebbe quindi fatto parte del collegio dei *probuli*, scelti ad Atene fra gli uomini più saggi, il quale, di fatto, aprì la strada ai Quattrocento (τοὺς τετρακοσίους) e al colpo di stato oligarchico del 411.

Egli avrebbe ricoperto questo incarico fra il 413 e il 411, e il colloquio con Pisandro mostra un Sofocle favorevole, anche se riluttante, a sospendere la legge, data la gravità del momento. Nel passo in questione viene sottolineato un comportamento tentennante, ma comunque cedevole da parte del poeta rispetto alla prospettiva della nuova forma di governo, con un comportamento che alcuni hanno identificato come culturalmente ostile alla democrazia⁷.

Come spiega bene Jacques Jouanna, nel corso della sua monumentale biografia dedicata al poeta, è difficile immaginare che non si stia parlando qui del famoso poeta:

“Pourtant le lecteur de la *Rhétorique* d’Aristote peut difficilement penser à un personnage obscur. Ce bref dialogue, où la réponse de Sophocle à Pisandre est un modèle de réponse à apporter à une question conclusive, vient après deux exemples de modèle de questions à poser. Or ces deux exemples sont une question de Périclès à son devin Lampon et de Socrate à son accusateur Mélétos. Comment le lecteur de la *Rhétorique* pourrait-il imaginer un instant qu’Aristote prend pour modèle de rhétorique un obscur Sophocle, après avoir pris un Périclès ou un Socrate?”⁸

Va quindi data come notazione storica accertata che Sofocle fece parte dei dieci che votarono per l'oligarchia: la discussione fra Sofocle e Pisandro non aggiunge però altre informazioni a questo episodio. Occorre ricordare che il poeta avrebbe già compiuto, a questo punto, gli ottanta da qualche anno: sarebbe stato quindi molto vecchio – e tremante – per un incarico così delicato, ma la commissione, come vedremo più avanti, era volutamente composta da anziani.

L'unico altro *probulo* di cui si conosce il nome è Agnone (Ἄγνων) di Stiria, fondatore di Anfipoli, padre di Teramene, e figlio di Nicia. La carriera di quest'ultimo offre dei termini di comparazione interessanti con la vita del poeta tragico, visto che anch'egli fu stratego durante la rivolta di Samo del 440 e ricoprì la stessa carica per almeno due altre volte, con un *cursus honorum* pubblico di tutto rispetto. Che anche lui fosse stato scelto per lo stesso organismo, lo sappiamo

⁷ OSBORNE 2012, p. 273.

⁸ JOUANNA 2007, posizioni nel Kindle 1453-1457

grazie a Lisia il quale, nel *Contro Erstostene* (12, 65), sottolinea come “καὶ ὁ μὲν πατὴρ αὐτοῦ (di Teramene) τῶν προβούλων ὦν ταῦτ’ ἔπραττεν”.

Tutto ciò indica come evidentemente, per ricoprire questo ruolo, era richiesto un prestigio e un’onorabilità particolari, elementi che ben si legano con cittadini in età avanzata; questi andarono a creare una sorta di consiglio straordinario di vecchi saggi in un momento di particolare emergenza per Atene.

Questi commissari, partendo da un’esperienza pubblica consolidata, si misero all’azione per salvare la città, alla ricerca di legno e denaro, come lo stesso Tucidide (VIII, 1, 3)⁹ racconta:

“Tuttavia, per quanto la situazione lo consentiva, erano dell’opinione che non bisognasse cedere, ma preparare una flotta (ἀλλὰ παρασκευάζεσθαι καὶ ναυτικόν), procurandosi legname dove avrebbero potuto, e denaro, provvedere alla propria sicurezza nei confronti degli alleati, soprattutto dell’Eubea, operare delle riduzioni in qualche settore dell’amministrazione dello stato per far economia, ed eleggere una commissione di anziani, i quali avrebbero dato dei consigli preliminari sulle decisioni da prendere circa la situazione, secondo le circostanze (καὶ ἀρχὴν τινα πρεσβυτέρων ἀνδρῶν ἐλέσθαι, οἵτινες περὶ τῶν παρόντων ὡς ἂν καιρὸς ἦ προβουλεύσουσιν)”.

I passi presi in considerazione

1. 1373b, 9

οἷον καὶ ἡ Σοφοκλέους Ἀντιγόνη φαίνεται λέγουσα
ad esempio, l’Antigone di Sofocle dicendo che è corretto...

2. 1374b, 36

οἷον Σοφοκλῆς ὑπὲρ Εὐκτῆμονος συνηγορῶν,
ad esempio Sofocle, discutendo in favore di Euctemone

3. 1375a, 34

ὄθεν εἴρηται τὰ ἐν τῇ Σοφοκλέους Ἀντιγόνη
da qui quanto s’è detto nell’Antigone di Sofocle...

4. 1400b, 17

οἷον ὡς ὁ Σοφοκλῆς “σαφῶς σιδήρῳ καὶ φοροῦσα τοῦνομα”
come dice Sofocle “nel modo rilucente del ferro anche il nome portando” (dal Tindareo).

⁹ HORNBLOWER 2008, p. 752.

5. 1409b, 9-10

ὥσπερ τὰ Σοφοκλέους ἰαμβεῖα,
come i giambi di Sofocle

6. 1415a, 20-21

ὥσπερ Εὐριπίδης ἐν τῷ προλόγῳ, ἀλλὰ πού γε, ὥσπερ καὶ Σοφοκλῆς “ἐμοὶ πατὴρ ἦν Πόλυβος.”

come fa Euripide nel prologo, tuttavia almeno da qualche parte lo mostrano, come del resto fa Sofocle “Mi era padre Polibo” (Edipo Re).

7. 1416a, 15-17

οἷον Σοφοκλῆς ἔφη τρέμειν οὐχ ὡς ὁ διαβάλλων ἔφη, ἵνα δοκῆ γέρων, ἀλλ’ ἐξ ἀνάγκης: οὐ γὰρ ἐκόντι εἶναι αὐτῷ ἔτη ὀγδοήκοντα.

ad esempio Sofocle disse di tremare, non come affermava l’ accusatore per apparire vecchio, ma per necessità: non aveva infatti ottant’anni per sua volontà.

8. 1417a, 29-31

ὥσπερ Σοφοκλῆς ποιεῖ: παράδειγμα τὸ ἐκ τῆς Ἀντιγόνης, ὅτι μᾶλλον τοῦ ἀδελφοῦ ἐκήδετο ἢ ἀνδρὸς ἢ τέκνων.

come fa Sofocle: l’ esempio è quello tratto dall’ Antigone, dove si racconta che questa si preoccupava più del fratello che del marito o dei figli.

9. 1417b, 20

καὶ ὁ Αἴμων ὁ Σοφοκλέους.
e così fa l’ Emone di Sofocle

10. 1418b, 32-33

καὶ ὡς Σοφοκλῆς τὸν Αἴμονα ὑπὲρ τῆς Ἀντιγόνης πρὸς τὸν πατέρα ὡς λεγόντων ἐτέρων. E come Sofocle che fa parlare Emone in favore di Antigone di fronte al padre come se parlassero altri.

11. 1419a, 26-30

οἷον Σοφοκλῆς, ἐρωτώμενος ὑπὸ Πεισάνδρου εἰ ἔδοξεν αὐτῷ, ὥσπερ καὶ τοῖς ἄλλοις προβούλοις, καταστῆσαι τοὺς τετρακοσίους, ἔφη “τί δέ; οὐ πονηρά σοι ταῦτα ἐδόκει εἶναι;” ἔφη. “οὐκοῦν σὺ ταῦτα ἐπραξας τὰ πονηρά;” “ναί”, ἔφη, “οὐ γὰρ ἦν ἄλλα βελτίω.

Per esempio, Sofocle, dopo che gli era stato chiesto da Pisandro se anche lui, come gli altri probuli, fosse dell’ avviso di istituire i Quattrocento, rispose di sì. “Perché? non ti sembrava che queste fossero cose sbagliate?” Rispose di sì. “non è forse vero che tu hai fatto questi errori?”. “Sì” - rispose - “non ve n’ erano infatti altre di migliori”.

64

(III – 1417a, 5-7)

Gli egiziani si ribellano

“ὁ δὲ ἀπεκρίνατό μοι ὅτι, οὗ ἂν ἦ αὐτός, ἔσται ἄλλα παιδιά”, ὁ τοὺς ἀφισταμένους Αἰγυπτίους ἀποκρίνασθαι φησιν ὁ Ἡρόδοτος:

“lui mi rispondeva che, ovunque fosse, avrebbe avuto altri figli”, il che è ciò che risposero gli Egiziani quando si ribellarono, secondo quanto riferisce Erodoto

Varianti testuali: 5 ἦ αὐτός A : αὐτός ἦ F : ἦ αὐτοὶ Δ, *ipsi* Ant, tum in Δ et Ant desunt ἔσται - 24 οἱ νῦν Δ usque ad finem operis ex γ, codicis A apographo, descriptus et **eliminandus**, cf. Schneider 184ss., Proleg. 77s. 6 ἄλλα F anon : ἀλλά A παιδιά ὁ Victorius : πανδιό A : παιδιά ἦ ὁ F αἰγυπτίους

Loci paralleli: *HDT. II, 30, 3-4 – ARISTOT. EUD. ETH., 1236B, 10*

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (III), 190 – ARNHART 1981, 179 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 574 – DORATI 1996, 365 – RAPP 2002, 973 – ZANATTA 2004, 366 – KENNEDY 2007, 240 – GASTALDI 2014, 610

Testi guida: ASHERI & LLOYD & CORCELLA 2007 – BARTKY 2002 – FOSTER & LATEINER 2012 – LENFANT 1999 – PELLING 2012 – PRIESTLEY & ZALI 2016

Il tema di parlare nella giusta misura, né troppo prolisso, né coinciso, comporta, per Aristotele, il dire tutto ciò che è necessario per illustrare un fatto, o tutte le cose che abbiano una rilevanza necessaria per chiarire un contesto. Per la parte avversa, per contro, consiste nell'illustrare le cose opposte, narrando tutto ciò che porta alla tua virtù o alla cattiveria dell'altro. Per illustrare questa frase lo Stagirita cita testualmente lo storico Erodoto di Alicarnasso, il quale, nel corso del libro II (30, 3-4) narra l'episodio che vede il faraone Psammetico cercare di fermare alcuni suoi soldati, che stavano disertando verso l'Etiopia.

Dunque, questi Egiziani prestavano servizio da tre anni e nessuno veniva a sollevarli dal loro incarico: allora si consultarono tra loro e, di comune accordo, defezionarono tutti da Psammetico e passarono in Etiopia (ἀποστάντες ἦσαν ἐς Αἰθιοπίην). Psammetico, appena ne fu informato, si mise a inseguirli; quando li raggiunse, pregandoli insistentemente cercava di convincerli a non abbandonare gli dei della loro patria, i figli e le donne: si dice allora che uno di essi, mostrandogli i genitali, gli rispose che dovunque ci fossero stati quelli, avrebbero avuto anche figli e donne. (ὡς δὲ κατέλαβε, ἐδέετο πολλὰ λέγων καὶ σφεας θεοὺς πατρώϊους ἀπολιπεῖν οὐκ ἔα καὶ τέκνα

καὶ γυναῖκας, τῶν δὲ τινὰ λέγεται δέξαντα τὸ αἰδοῖον εἰπεῖν, ἔνθα ἂν τοῦτο ἦ, ἔσεσθαι αὐτοῖσι ἐνθαῦτα καὶ τέκνα καὶ γυναῖκας.)

Vi è quindi un contrasto fra il sovrano che utilizza, come argomentazioni persuasive gli dei patrii, i figli e le mogli e il soldato che risponde mostrando i propri genitali, i quali saranno in grado di dar loro nuove mogli e figli¹.

Come di può notare, la citazione qui non è letterale, anzi è depurata del suo aspetto più scabroso, ma richiama un episodio che evidentemente il filosofo ha ben presente. La guardia sottolinea infatti che più dell'appartenenza simbolica ad un luogo, alle sue donne e alla propria famiglia, ciò che conta è dove si trova lui con i suoi genitali, visto che solo quelli sapranno dargli una nuova stirpe e gli consentiranno di cominciare una nuova vita².

Erodoto è una fonte privilegiata di Aristotele, soprattutto per quegli scritti che, come la *Athenaion Politeia*³ o la *Etica Eudemia* (1236b, 10), fanno del passato o di alcune notazioni che oggi chiameremmo antropologiche un elemento fondante del proprio ragionamento. Delle sei volte che Aristotele cita esplicitamente Erodoto nella sua opera, egli lo utilizza per illustrare “le propos du philosophe, ... mais, dans un cas sur deux, l’objectif d’Aristote est de dénoncer une erreur”⁴.

Nella *Rhetorica* Aristotele cita lo storico (1409a, 28) anche per sottolinearne lo stile nell’incipit dell’opera, in un passo controverso in cui lo storico è definito ‘di Turi’, che il Ross e altri preferiscono espungere come spurio:

ἡ μὲν οὖν εἰρομένη λέξις ἡ ἀρχαία ἐστὶν “Ἡροδότου Θουρίου ἡδ’ ἱστορίας ἀπόδειξις”

A parte la celebre citazione nella *Poetica* (9) sul valore della poesia rispetto alla storia, lo Stagirita utilizza Erodoto non soltanto come storico, ma come investigatore che racconta note di costume o stranezze biologiche di altri popoli (come, ad esempio, il colore dello sperma degli Etiopi, che non sarebbe, contesta lo Stagirita, nero)⁵.

È chiaro comunque che Erodoto sia una lettura privilegiata di Aristotele e che il filosofo usi i suoi racconti in diverse occasioni per dare fondamento ai propri studi, soprattutto quelli riguardanti

¹ LIUZZO 2014, p. 301-302 fa un parallelo stimolante fra questo episodio e uno simile, riguardante Caterina Sforza, in Machiavelli.

² ASHERI – LLOYD – CORCELLA 2007, p. 260-261.

³ RHODES 1981B, p. 15-30.

⁴ LENFANT 1999, p. 107-108, compie un interessante esercizio di vedere cosa ci resta degli autori di cui abbiamo l’intera opera, attraverso le citazioni di autori a loro contemporanei o comunque coevi.

⁵ Vedi Erodoto, III, 101, 2: “Il liquido seminale che emettono quando si uniscono alle donne non è bianco come quello degli altri uomini, ma nero come la loro pelle; uno sperma dello stesso tipo lo hanno anche gli Etiopi”.

la filosofia pratica⁶. Spesso è anche il confronto sulla filosofia politica ad attirare Aristotele, nel rapporto mai risolto fra poesia, storia e proiezione filosofica della realtà⁷.

⁶ GICHEVA-GOCHEVA 2017. AICHER 2013.

⁷ BARTKY 2002.

65

(III – 1417b, 1-2)

Eschine fischia e scrolla le mani

καὶ ὡς περὶ Κρατύλου Αἰσχίνης, ὅτι διασιζων, τοῖν χειροῖν διασειών:

E come dice Eschine, a proposito di Cratilo, che se ne andò fischiando e scrollando le mani

Varianti testuali: 1417^b 1 Cratyl. 65, 2 (II p. 69, 18) Diels-Kranz, Aeschin. Sphett. fr. 50 Dittmar

Loci paralleli: PLATO. APOL., 33E – D.L., II, 60 – ARISTOT. MET., 987A, 28-33 – ARISTOT. MET., 1010A, 10-13

Commenti: COPE – SANDYS 1877 (III), 195 – ARNHART 1981, 179 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 578 – DORATI 1996, 367 – RAPP 2002, 977 – ZANATTA 2004, 368 – KENNEDY 2007, 241 – GASTALDI 2014, 613-614

Testi guida: CAIRNS 2005 – GRAFF 2001 – O’CONNELL 2017 – GERA 2003

Il linguaggio del corpo può essere estremamente rilevante nella retorica. Verso la fine del terzo libro, Aristotele torna sulle passioni che devono essere suscitate negli spettatori, anche con gesti teatrali che attirino la loro attenzione e risvegliano in loro alcuni sentimenti, perseguendo lo scopo che l’oratore intende ottenere.

In questo contesto viene citato l’esercizio fatto da Cratilo, e raccontato da Eschine, il quale, per attirare l’attenzione, faceva dei versi con la bocca, delle specie di fischi, e agitava le mani in segno di rabbia o semplicemente di espressione, così da apparire in qualche modo leggibile all’uditorio. Non è necessaria solo la parola per spiegarsi davanti a un pubblico, infatti.

I due verbi che lo Stagirita decide di usare, διασειώ e διασιζω, attraverso il prefisso δια, rafforzano i gesti che il protagonista mette in atto. Per completare l’esempio Aristotele, appena dopo, cita Omero, nel passo in cui parla della vecchia che si copre il volto con le mani¹: questo gesto richiama alla mente di ognuno il pianto, visto che di solito, singhiozzando, per pudore, tendiamo a coprirci il volto.

Questi elementi costituiscono, quindi, un esempio di ciò che oggi chiamiamo ‘linguaggio del corpo’², che il teatro e la danza avevano codificato presso i Greci, i quali erano legati da una

¹ Odissea, XIX, v. 361, “γρηῦς δὲ κατέσχετο χεροὶ πρόσωπα”.

² CAIRNS 2005, vedi l’introduzione.

capacità comune di lettura dei segni fisici, e in particolare facciali³: per loro, ma in questo caso forse solo per gli allievi di Aristotele, appariva chiaro cosa Cratilo intendesse con quei gesti, che si trattasse di una postura caricaturale o meno.

L'Eschine che racconta l'episodio non è⁴ - ma siamo di fronte a congettura che comunque pare più che fondata - l'oratore: su questo i commentatori fin dall'antichità sono concordi, anche perché l'episodio riporterebbe piuttosto alla cerchia socratica. Si tratterebbe, per contro, di Eschine di Sfetto, allievo del filosofo ateniese, il quale è più pertinente che citi Cratilo, il filosofo eracliteo a cui Platone dedicò un dialogo che ne porta il nome.

Questo Eschine compare in diversi dialoghi platonici, soprattutto quelli dedicati al processo del maestro Socrate, come l'*Apologia* (33e) o il *Fedro* (59b): di umili origini, figlio di un salsicciaio, povero, era considerato un debitore cronico.

Diogene Laerzio gli dedica una delle sue *Vite* (II, 60 ss) e racconta che scrisse qualche dialogo ripreso dagli insegnamenti di Socrate, sui quali nell'antichità nacque una disputa: egli fu sia retore che autore di discorsi per altri. Come estensore di ben sette dialoghi socratici, appare coerente che egli possa citare Cratilo in questa strana e teatrale immagine.

Cratilo era probabilmente di Atene, fu filosofo che influenzò Platone, e di riflesso Aristotele. Quest'ultimo ne parla nella *Metafisica* in alcuni passi, uno dei quali è stato messo in correlazione con l'episodio qui analizzato.

In *Metafisica* (987a, 28-33), l'allievo racconta il rapporto fra il maestro e questo filosofo di cui non ci resta nulla, se non qualche episodio biografico:

“Dopo le filosofie che abbiamo ora illustrato, Platone iniziò la sua ricerca seguendo in molte cose gli italici, ma anche staccandosene con elementi propri. Da giovane Platone aveva frequentato dapprima Cratilo e aveva seguito le tesi degli eraclitei (ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτεῖσι δόξαις), che tutte le cose sensibili divengono sempre e non c'è scienza di esse; e su questo punto anche in seguito si mantenne fedele a queste posizioni”.

L'influenza di Cratilo, fin dalla prima formazione, condizionò quindi notevolmente Platone: sempre nella *Metafisica* (1010a, 10-13)

“Da questa convinzione fiorì la posizione estrema tra quelle che abbiamo nominato, quella di coloro che dicono di seguire Eraclito, e che fu sostenuta da Cratilo. Costui giunse alla fine a credere che non si dovesse dire nulla ma si limitava ad accennare col dito (ὅς τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾤετο δεῖν λέγειν

³ O'CONNELL 2017, p. 69.

⁴ GRAFF 2001, p. 33.

ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον), e rimproverava a Eraclito di avere detto che non è possibile entrare due volte nel medesimo fiume...”⁵.

Ora, mettere in relazione lo scuotere le mani e il muovere un dito può avere senso solo in un passaggio caricaturale. Comunque, una tradizione⁶ vuole che l’immagine di questo *sketch*, Aristotele la riprenda da un dialogo perduto di Eschine nel quale il protagonista era appunto Cratilo. O Eschine intendeva, quindi, irridere - o rendere paradossale - il silenzio ‘metodico’ di Cratilo⁷, o egli stava raccontando un episodio comunque ben chiaro agli allievi di Aristotele, che frequentavano il Liceo, scuola non priva di continuità con l’Accademia: questi studenti conoscono, infatti, l’opera di Platone, i suoi insegnamenti, i dialoghi e il *milieu* culturale nel quale hanno preso forma. E per questi motivi sono i destinatari ideali dell’immagine che qui viene solo tratteggiata: la capiscono al volo e la contestualizzano, come il Maestro si aspetta.

⁵ GERA 2003, p. 202.

⁶ KAHN 2013, p. 55n, afferma, ma non sostanzia con fonti che: “Aristotle’s picture of Cratylus as reduced to hissing and wagging his finger is derived from a lost dialogue of Aeschines. Rhetoric 1417b1 mentions only hand-waving (τῶν χειρῶν διασείων), not wagging the finger (Met. 1010a13); but it is unlikely that these two portraits of Cratylus come from separate dialogues. (Aristotle’s memory is not infallible on such matters.) In that work Cratylus must have been represented as an even more ridiculous figure than in Plato’s dialogue, where he is stubbornly resistant to argument”.

⁷ KIRK 1951, p. 244. I dubbi interpretativi sono qui ben analizzati.

66

(III – 1418a, 22-25)

Epimenide e il vaticinio retroattivo

ἐκεῖ δὲ περὶ τὸ γεγονός, ὃ ἐπιστητὸν ἤδη καὶ τοῖς μάντεσιν, ὡς ἔφη Ἐπιμενίδης ὁ Κρής (ἐκεῖνος γὰρ περὶ τῶν ἐσομένων οὐκ ἔμαντεύετο, ἀλλὰ περὶ τῶν γεγονότων μὲν ἀδήλων δε)

concerne il passato il quale è già noto “anche agli indovini”, come disse Epimenide il Cretese (quello che non vaticinava su avvenimenti futuri, bensì su quelli passati, però oscuri);

Varianti testuali: 22 ἐκεῖ AF : ἐκεῖνο Victoriuss ms. 24 κρής F : κράτης A ἐκεῖνος AF : ἐκεῖ Diels²

Loci paralleli: ARISTOT. ATH. POL., 1 – PLUT. SOL., 12, 7-8 – PLAT. LAWS, 642D – D. L., I, 109-115

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (III), 202 – ARNHART 1981, 179 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 584 – DORATI 1996, 371 – RAPP 2002, 984 – ZANATTA 2004, 371 – KENNEDY 2007, 244 – GASTALDI 2014, 617-618

Testi guida: COLLI 1977 – DODDS 2009 – MAZZARINO 1966 – ROZEBOOM 1958

Un’orazione politica rivolta al popolo è, ovviamente, più impegnativa di un processo in tribunale, dal momento che si occupa di ciò che dovrà accadere in futuro, e non si sofferma sul passato, il quale, come affermava Epimenide Cretese, “è già noto anche agli indovini”¹.

Torna in questo passo la suddivisione già rimarcata nel corso del primo libro² da Aristotele, il quale confina i discorsi forensi al passato e a quelli in assemblea apre le porte del futuro: i discorsi giudiziari, inoltre, hanno la legge come presupposto, e, avendo un punto da cui partire, è più facile arrivare alla propria tesi. Epimenide Cretese è una figura a cavallo fra il mito e la storia³, che ha occupato l’immaginario greco, e ateniese in particolare, per il suo ruolo religioso e quasi magico. La sua biografia è leggendaria, a partire dalla lunghezza della vita che, racconta

¹ LOSCALZO 2003, p. 362.

² *Retorica*, 1358b, 15-20. “I tempi di ciascuno di questi generi sono, per chi delibera, quello futuro ...; per chi parla davanti a un tribunale, quello passato ...; per il discorso epidittico, il tempo principale è quello presente”.

³ Vedi, fra i lavori più recenti, FEDERICO - VISCONTI 2002.

la leggenda, sarebbe stata intervallata da lunghi periodi di sonno anche della durata di più di cinquant'anni.

La sua azione più notevole è raccontata da Aristotele nell'*Athenaion Politeia* (1), all'inizio di ciò che ci rimane dello scritto: il cretese purificò Atene dopo il sacrilegio messo in atto da Cilone⁴, il quale aveva tentato di impadronirsi dell'Acropoli.

Epimenide purifica la città su invito di Solone, e l'episodio è ripreso anche da Plutarco (*Vita di Solone*, 12, 7-8):

“Così fu mandato a chiamare e giunse fra loro da Creta Epimenide di Festo, che è annoverato come settimo fra i sapienti da alcuni di quelli che ne escludono Periandro. Egli era considerato caro agli dèi e sapiente in materia religiosa, nella dottrina mistica e rituale (σοφὸς περὶ τὰ θεῖα τὴν ἐνθουσιαστικὴν καὶ τελεστικὴν σοφίαν). ... Arrivato ad Atene, strinse amicizia con Solone e in molte cose lo aiutò e gli aprì la via alla riforma della costituzione (καὶ τῷ Σόλωνι χρησάμενος φίλῳ πολλὰ προσυπειργάσατο καὶ προωδοποίησεν αὐτῷ τῆς νομοθεσίας).

Platone, nelle *Leggi* (642d), lo colloca invece circa un centinaio d'anni dopo, a ridosso delle Guerre Persiane:

“Forse hai sentito che in questo paese nacque Epimenide, uomo divino, nostro parente ancora, che venne da voi dieci anni prima delle guerre persiane (ἐλθὼν δὲ πρὸ τῶν Περσικῶν δέκα ἔτεσιν πρότερον), secondo l'oracolo del dio, e compì alcuni sacrifici che il dio gli aveva ordinato”.

Oltre che figura genericamente religiosa, era anche, come qui sottolinea Aristotele, un vaticinatore, e grazie a questo ruolo girò tutta la Grecia, tanto che sia Sparta che Argo ne reclamavano la tomba. Diogene Laerzio gli dedica alcuni capitoletti (I, 109-115) e rivela che una fonte privilegiata sulla vita è lo storico Teopompo.

L'attenzione alla migrazione dell'anima, alla reincarnazione, al sonno prolungato, ai tatuaggi sono tratti della sua vita che hanno attirato l'attenzione degli studiosi, alla ricerca di connessioni antropologiche e storiche, fra usi sacri, con le culture orientali⁵.

Egli è noto anche per alcuni paradossi che hanno fortemente influenzato la storia della filosofia, come quello legato al detto “tutti i Cretesi mentono”: essendo egli cretese, la frase crea un cortocircuito⁶ - se l'affermazione sia vera o falsa -, che ha interessato molti logici nei secoli successivi⁷.

⁴ Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi...* p. 161.

⁵ DODDS 2009, p. 190 ss.

⁶ ROZEBOOM 1958.

⁷ KRAUS 2010, p. 375 ss.

A parte la biografia, che, come abbiamo visto, non ha molti elementi che possiamo considerare storicamente saldi, è interessante l'affermazione qui riportata da Aristotele, probabilmente proveniente da una raccolta di detti celebri. Essa rispecchia il ruolo di chi guarda non al futuro e nemmeno semplicemente al passato: questo è noto a tutti, e non richiede particolari sforzi interpretativi; solo spiegando, invece, gli eventi oscuri o invisibili, si può avere qualcosa al di fuori dell'ovvio e dalla menzogna.

Questa asserzione è stata rilevante nella riflessione storiografica successiva, anche se presenta alcuni problemi interpretativi non indifferenti. Nel rapporto fra memoria e passato, per i Greci, occorrerebbe infatti definire cosa si intende con l'uso di 'ἀδήλων δε'; perché, come afferma Peregalli,

“quale rapporto sussiste tra *il passato* (τὰ γεγονότα) e *l'invisibile* (τὸ ἀδήλων) il passo di Aristotele (*Rhetorica*, 1418a, 25-26) non lo dice”⁸.

Ma appare chiaro che nel rapporto fra questi due termini, *il passato*, ciò che è accaduto in modo evenemenziale e *l'invisibile*, ciò che non appare immediatamente chiaro perché oscuro e non visibile, si concentra una tensione che racchiude il senso profondo della storia.

Santo Mazzarino, ne *Il pensiero storico classico*, parla di “rivoluzione epimenidea” che parte dall'affermazione che si possa “profetizzare sul passato” e la cataloga come fenomeno in cui vedere:

“non solo il simbolo della sintesi spaziale e temporale peculiare alla storiografia greca, che rende presente il passato e passato il presente, ma anche l'eco di un'atmosfera orfica, incentrata sul dio Crono e impersonata da Epimenide, consistente soprattutto nella critica alla tradizione religiosa degli aristocratici e nell'impulso alla riflessione, destinato a influire su Ecateo ed Erodoto”⁹.

⁸ PEREGALLI 2012, in cui tutto il capitolo 5 è dedicato alla questione della *mnemosyne* presso i Greci.

⁹ SARTORI 1973, p. 381.

67

(III – 1418a, 29-34)

Isocrate alterna lodi e episodi

δεῖ οὖν ἀποροῦντα τοῦτο ποιεῖν ὅπερ οἱ Ἀθήνησι ῥήτορες ποιοῦσι καὶ Ἰσοκράτης: καὶ γὰρ συμβουλευῶν κατηγορεῖ, οἷον Λακεδαιμονίων μὲν ἐν τῷ πανηγυρικῷ, Χάρητος δ' ἐν τῷ συμμαχικῷ. ἐν δὲ τοῖς ἐπιδεικτικαῖς δεῖ τὸν λόγον ἐπεισοδιοῦν ἐπαίνοισι, οἷον Ἰσοκράτης ποιεῖ: ἀεὶ γὰρ τινα εἰσάγει.

Appunto questo è quello che si deve fare quando si è in difficoltà, come fanno gli oratori ateniesi e Isocrate: che, infatti, anche quando consiglia accusa, ad esempio contro i Lacedemoni nel *Panegirico*, contro Carete nel *Simmachico*. Nei discorsi epidittici si deve variare il discorso intercalando episodi a lodi, come fa Isocrate: infatti inserisce sempre qualcuno da lodare.

Varianti testuali: -

Loci paralleli: *Cic. Tusc.*, 1, 7 – *D.H. Isoc.*, 11 – *Isoc.* 12, 7

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (III), 204 – ARNHART 1981, 179 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 585 – DORATI 1996, 373 – RAPP 2002, 984 – ZANATTA 2004, 371 – KENNEDY 2007, 244 – GASTALDI 2014, 618

Testi guida: DÜRING 1957 – NATALI 1991 – POULAKOS & DEPEW 2004 – PRIVITERA 2008

L'incontro fra Isocrate, che fu a capo di una importante scuola di formazione retorica, e Aristotele, è oggetto di speculazioni nelle biografie di entrambe questi importanti intellettuali del IV secolo ateniese: questa ricerca è complicata dal fatto che lo Stagirita appartiene a quella categoria di autori di cui conosciamo bene l'opera ma molto meno la biografia. Di Isocrate è nota la data di nascita, il 436, ad Atene; questo dato lo colloca più di una generazione prima di Aristotele, ma ciò non toglie che, data la lunga vita del primo, i due percorsi procedettero di pari passo per quasi tutto il IV secolo. Figlio di un costruttore di flauti di un certo agio, ricevette una educazione di qualità, ma si mise a lavorare solo dopo la guerra deceleica, i cui esiti avevano rovinato le sostanze della sua famiglia. Fu logografo e poi aprì una scuola di formazione per oratori che ebbe fra i suoi allievi alcuni tra i più importanti intellettuali del periodo, come Timoteo, Licurgo, lo storico Teopompo, Eforo di Cuma, Iseo e Teodette, che - va rimarcato - è il personaggio a cui Aristotele dedica la sua *Retorica*. Si ritiene sia morto non molto dopo la battaglia di Cheronea (338).

In premessa occorre sottolineare come Isocrate non abbia nulla a che fare con i sofisti, dai quali si è differenziato il più possibile; egli si concentra, nei suoi insegnamenti, sull'enfatizzare l'interdipendenza stretta fra il "pensare bene" e il "parlare bene". Il suo pensiero politico è improntato ad un panellenismo culturale da preservare come valore, anche se, in età avanzata, si fece affascinare dalla proposta macedone, a partire dal carisma della figura di Filippo, di cui supportò fortemente le azioni¹.

Quale sia stato il rapporto fra lui e Aristotele, si può evincere dalle citazioni che lo Stagirita fa di Isocrate e dalla reciproca influenza 'filosofica' nella concezione dell'arte retorica, fatta di alcune vicinanze - ma soprattutto di distanze.

Se Aristotele cita più volte Isocrate, questa attenzione non è ricambiata e l'oratore non fa mai cenno al filosofo di Stagira.

Cicerone, nelle *Tusculanae Disputationes* (1, 7), racconta:

Sed ut Aristoteles, vir summo ingenio, scientia, copia, cum motus esset Isocratis rhetoris gloria (*spinto dalla fama che aveva acquistato il retore Isocrate*), dicere docere etiam coepit adulescentes et prudentiam cum eloquentia iungere, sic nobis placet nec pristinum dicendi studium deponere et in hac maiore et uberiore arte versari.

Aristotele avrebbe, quindi, iniziato lo studio e l'insegnamento della retorica proprio per ispirazione di Isocrate, il quale ne avrebbe influenzato l'opera giovanile, a partire dal *Grillo*, il primo dialogo su questo tema del filosofo di Stagira che oggi è andato perduto.

Anche Quintiliano "ricorda una competizione tra Aristotele e Isocrate risalente ai tempi della presenza dello Stagirita nell'Accademia, quando effettivamente Isocrate era già vecchio"².

Mettendo in parallelo i dati in nostro possesso, di Isocrate sappiamo che ebbe numerosi maestri, fra i quali Prodicò, Gorgia, Tisia, Protagora, Teramene e lo stesso Socrate; di Aristotele, invece, conosciamo solo l'affiliazione alla scuola di Platone e alle sue dottrine.

Ciò non toglie che quest'ultimo si confrontò assiduamente con i temi legati all'uso della parola e scrisse, oltre al *Grillo*, la *Retorica*, le *Confutazioni Sofistiche*, i *Topici*, ed altre opere andate perdute di analogo soggetto. Per contro non è certo che Isocrate abbia sistematizzato il suo pensiero in merito, e sicuramente, se anche si fosse applicato nella stesura di un manuale, questo non ci è rimasto né intero, né ha lasciato traccia nelle fonti successive.

Altro punto di distanza sta nell'uso della propria arte: mentre Isocrate scrisse orazioni, fin dalla giovane età, anche se per altri, Aristotele si applicò solo allo studio teorico della disciplina. Non abbiamo, infatti, alcuna traccia di sue *performances* e di attività simili, né in tribunale, né, a

¹ MERLAN 1954, p. 61.

² PRIVITERA 2008, p. 41. Per tutta la querelle iniziale della carriera di Aristotele 'retorico' vedi questo saggio.

maggior ragione, in assemblea: mentre l'oratore era ateniese, Aristotele resta un meteco che non ha i diritti civili, in una democrazia le cui istituzioni si nutrono proprio di parole e di retorica.

Anche se le differenze fra i due sembrerebbero preponderanti³, esistono, per contro, punti di contatto, soprattutto sotto il profilo teorico: per entrambe la retorica è la disciplina che deve persuadere l'uditorio, deve suscitare il *πιθανόν*⁴, in chiave protrettica⁵: entrambe insegnarono questo nelle due scuole che istituirono ad Atene e nelle quali impartirono entrambe la medesima disciplina, improntata alla ricerca della *pistis*.

Se per Aristotele la retorica è da guardare con "conceptual lens"⁶, Isocrate appare meno attratto dall'esplicitare le regole che sottostanno alla composizione di un discorso; nella sua prosa, pregna di contenuti socialmente rilevanti, egli sottolinea una funzione non semplicemente strumentale dell'artificio retorico. Tutti questi elementi ci consentono di avvalorare la tesi che sia impossibile che i due non si siano mai incrociati, tanto che per Aristotele, Isocrate - e soprattutto la sua feconda scuola -, sono un termine di paragone e di apprendimento costante⁷.

Le differenze maggiori fra i due risiedono nella tipologia e nell'approccio alla materia: se Isocrate è un tecnico, che produce retorica e forma una serie di allievi di tutto rilievo all'attività pratica, con Aristotele si "perfeziona un nuovo tipo di intellettuale, diverso da quelli dell'età precedente, e particolarmente importante, come modello, per molti secoli a venire"⁸. Questa novità si sostanzia nel mancato legame con l'immediata praticabilità dell'insegnamento impartito, anche per le cosiddette materie tecniche: Aristotele non forma oratori, ma arricchisce il bagaglio culturale dei suoi studenti, aggiungendo anche questa disciplina e i suoi segreti.

Ciò non significa, per converso, che Isocrate non abbia una sua proposta contenutistica, che è riscontrabile nei discorsi politici, a partire dal *Panegirico*, in cui egli delinea alcuni punti fondamentali del suo approccio alla politica panellenica, costruita in chiave antipersiana.

Altra differenza sta nel pagamento delle lezioni, punto cardine della polemica di Socrate contro i Sofisti. Sappiamo che Isocrate era legato al modello tradizionale: si faceva remunerare per il suo sapere, anche se nel *Panatinaico* tiene a sottolineare di essere abbastanza ricco per poter vivere senza il denaro dei suoi allievi (7 - ἔπειτα τῆς περὶ τὸν βίον εὐπορίας, ὥστε μηδενὸς πώποτ' ἀπορῆσαι τῶν μετρίων μηδ' ὢν ἄνθρωπος ἂν νοῦν ἔχων ἐπιθυμήσειεν).

Il giudizio che emerge dalle citazioni nella *Retorica* non è certo esaustivo su tutte queste questioni aperte e non aggiunge molto al rapporto fra i due.

³ BENOIT 1990, p. 253.

⁴ Così sottolinea anche Dionisio di Alicarnasso nel suo *De Isocrate* (11): "τὸ μεγαλοπρεπὲς εὐρῶν παρ' Ἰσοκράτει. τοῦ πιθανοῦ καὶ πρέποντος οὐδέτερον ἐδόκουν ἀπολείπεσθαι".

⁵ Sul tema in genera, per una interessante comparazione fra Aristotele, Platone e Isocrate vedi COLLINS 2015.

⁶ HASKINS 2001, p. 159.

⁷ GARVER 2004, p. 189.

⁸ NATALI 1991, p.62.

Aristotele sottolinea come Isocrate fosse debole nella retorica forense (ὄπερ Ἴσοκράτης ἐποίει διὰ τὴν ἀσυνήθειαν τοῦ δικολογεῖν)⁹ e si impegnasse con maggior talento nei lavori epidittici. Per il resto, il filosofo cita passi tratti da diverse orazioni, di cui evidentemente possedeva i testi, come la *Contro Eutino*, *l'Encomio di Elena*, *l'Evagora*, il *Panegirico*, il *Filippo*, *l'Antidosi* e il *Simmachico (A Nicocle)*¹⁰.

Le citazioni sono tutte contestualizzate in esempi molto legati al testo e dimostrano una conoscenza profonda dell'opera isocratea, senza giudizi particolari o valutazioni. Per Aristotele Isocrate è un esempio, con il quale non polemizza mai apertamente, ma che neppure loda in modo particolare.

I passi presi in considerazione

1. 1368a, 20-22

κἂν μὴ καθ' αὐτὸν εὐπορῆς, πρὸς ἄλλους ἀντιπαραβάλλειν, ὄπερ Ἴσοκράτης ἐποίει διὰ τὴν ἀσυνήθειαν τοῦ δικολογεῖν.

Lo stesso discorso vale per i casi opposti. E se di per se stesso il soggetto non offre molti spunti, devi porlo a confronto con altri, come faceva Isocrate a causa della sua inesperienza di discorsi giudiziari.

2. 1392b, 11-12

ὥσπερ καὶ Ἴσοκράτης ἔφη δεινὸν εἶναι εἰ ὁ μὲν Εὐθυνοσ ἐμαθεν, αὐτὸς δὲ μὴ δυνήσεται εὐρεῖν.

Isocrate, ad esempio, disse che sarebbe stato ben strano se non fosse riuscito a comprendere qualcosa che Eutino aveva imparato.

3. 1399a, 1-6

ὡς αἰσχροὺν ὄν τάναντία εἰπεῖν, καὶ περὶ τῆς Ἑλένης ὡς Ἴσοκράτης ἔγραψεν ὅτι σπουδαία, εἴπερ Θησεὺς ἔκρινεν, καὶ περὶ Ἀλεξάνδρου, ὅτι αἱ θεαὶ προέκριναν, καὶ περὶ Εὐαγόρου, ὅτι σπουδαῖος, ὥσπερ Ἴσοκράτης φησὶν: “Κόνων γοῦν δυστυχῆσας, πάντας τοὺς ἄλλους παραλιπών, ὡς Εὐαγόραν ἦλθεν”

⁹ Cfr. testimonianza 1).

¹⁰ TREVETT 1996, p. 375.

Un altro esempio è quel che Isocrate scrisse a proposito di Elena: che era virtuosa, perché questo era stato il giudizio di Teseo; o di Alessandro: che le dee lo avevano prescelto; o di Evagora: che era un uomo virtuoso. Come dice Isocrate: “Conone, infatti, caduto in disgrazia, trascurando ogni altro, si dicesse da Evagora”.

4. 1408b, 15-17

οἷον καὶ Ἰσοκράτης ποιεῖ ἐν τῷ Πανηγυρικῷ ἐπὶ τέλει “φήμην δὲ καὶ μνήμην”
καὶ “οἵτινες ἔτλησαν”

come fa ad esempio Isocrate alla fine del Panegirico, “Quale fama, quale rinomanza...”, e anche “che sopportano...”.

5. 1411a, 29-30

καὶ Ἰσοκράτης πρὸς τοὺς συντρέχοντας ἐν ταῖς πανηγύρεσιν.

Oppure quello che diceva Isocrate a coloro che correvano alle feste comuni.

6. 1412b, 5-6

ἢ ὥσπερ Ἰσοκράτης τὴν ἀρχὴν τῆ πόλει ἀρχὴν εἶναι τῶν κακῶν.

O, come dice Isocrate, che per la città il “primato” fu il “principio” dei mali.

7. 1414b, 27-29

παράδειγμα τὸ τῆς Ἰσοκράτους Ἑλένης προοίμιον: οὐθὲν γὰρ κοινὸν ὑπάρχει
τοῖς ἐριστικοῖς καὶ Ἑλένη.

Un esempio è l’esordio dell’Elena di Isocrate, poiché non c’è nulla in comune tra i discorsi eristici ed Elena.

8. 1414b, 34-36

Ἰσοκράτης δὲ ψέγει ὅτι τὰς μὲν τῶν σωμάτων ἀρετὰς δωρεαῖς ἐτίμησαν, τοῖς
δ’ εὖ φρονοῦσιν οὐθὲν ἄθλον ἐποίησαν

Isocrate invece li biasima perchè hanno onorato il valore fisico con doni, mentre non hanno posto alcun premio per i sapienti

9. 1418a, 30-35

δεῖ οὖν ἀποροῦντα τοῦτο ποιεῖν ὅπερ οἱ Ἀθήνησι ῥήτορες ποιοῦσι καὶ Ἰσοκράτης: καὶ γὰρ συμβουλεύων κατηγορεῖ, οἷον Λακεδαιμονίων μὲν ἐν τῷ πανηγυρικῷ, Χάρητος δ' ἐν τῷ συμμαχικῷ. ἐν δὲ τοῖς ἐπιδεικτικοῖς δεῖ τὸν λόγον ἐπεισοδιοῦν ἐπαίνοις, οἷον Ἰσοκράτης ποιεῖ: ἀεὶ γὰρ τινα εἰσάγει.

Appunto questo è quello che si deve fare quando si è in difficoltà, come fanno gli oratori ateniesi e Isocrate: che, infatti, anche quando consiglia accusa, ad esempio contro i Lacedemoni nel *Panegirico*, contro Carete nel *Simmachico*. Nei discorsi epidittici si deve variare il discorso intercalando episodi a lodi, come fa Isocrate: infatti inserisce sempre qualcuno da lodare.

10. 1418b, 26-27

ὅπερ Ἰσοκράτης ποιεῖ ἐν τῷ Φιλίππῳ καὶ ἐν τῇ Ἀντιδόσει

come fa Isocrate nel Filippo e nell'Antidosi

68

(III – 1418b, 9-12)

Callistrato e l'Assemblea dei Messeni

ἄν δὲ πολύχους ἦ ἡ ἐναντίωσις, πρότερον τὰ ἐναντία, οἷον ἐποίησε Καλλίστρατος ἐν τῇ Μεσσηνιακῇ ἐκκλησίᾳ: ἃ γὰρ ἐροῦσι προανελῶν οὕτως τότε αὐτὸς εἶπεν.

Se invece l'opposizione consiste in una pluralità di obiezioni, prima occorre risolvere le tesi contrarie, come fece Callistrato nell'Assemblea dei Messeni: infatti, dopo aver tolto di mezzo in anticipo le obiezioni che gli avrebbero detto, parlò poi per suo conto.

Varianti testuali: **11** οὕτως A : οὔτος F

Loci paralleli: *NEP. EP., 6*

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (III), 207 – ARNHART 1981, 179 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 587 – DORATI 1996, 373 – RAPP 2002, 985 – ZANATTA 2004, 373 – KENNEDY 2007, 245 – GASTALDI 2014, 620

Testi guida: SEALEY 1956 – SCHMITZ 2006

Callistrato di Afidna viene citato nella *Retorica* per tre volte: oltre che in questo passo, ciò avviene nel primo libro, nei capitoli 7 e 13. Oratore e militare, che aveva attraversato le delicate fasi politiche dell'egemonia spartana e di quella tebana, viene qui preso ad esempio rispetto all'uso delle confutazioni nei discorsi pubblici.

Le argomentazioni di qualcuno – afferma Aristotele – possono essere relativizzate con un'obiezione ma anche con un sillogismo. Questo accade nei processi, come nelle assemblee: chi inizia a parlare deve sì partire dalle proprie tesi, per poi affrontare l'avversario, contrastando e aggredendo le sue 'armi' argomentative ancora prima che egli sia in grado di sfoderarle. Occorre, prima di tutto, confutare gli argomenti contrari ai propri, prima che vengano proposti, come fece appunto Callistrato all'assemblea dei Messeni: qui egli affrontò in modo difensivo le potenziali obiezioni contro la sua proposta, prima ancora che venissero fatte, e poi introdusse le sue tesi positive. Chi parla per primo, ed è capace di fare ciò che Aristotele suggerisce, riesce ad essere avvantaggiato e costringe il secondo a inseguire, spesso dopo che il primo ha già ottenuto molto consenso.

L'episodio qui riportato ha suscitato alcuni dubbi interpretativi, perché è in discussione se l'ambasciata portata da Callistrato, e abilmente condotta dallo stesso, sia quella raccontata da Cornelio Nepote nella sua *Vita di Epaminonda* (6). Il biografo romano così scrive:

Una volta che Epaminonda era venuto all'assemblea degli Arcadi, sollecitandoli ad allearsi con Tebani e Argivi (*petens, ut societatem cum Thebanis et Argivis facerent*), l'ambasciatore ateniese Callistrato, l'oratore più illustre dell'epoca, caldeggiava invece l'alleanza con Atene, e nel suo discorso, tra le molte invettive contro Tebani ed Argivi, introdusse anche questo argomento (*qui eloquentia omnes eo praestabat tempore, postulare, ut potius amicitiam sequerentur Atticorum, et in oratione sua multa invectus esset in Thebanos et Argivos in eis que hoc posuisset*): "che gli Arcadi dovevano badare a quale sorta di uomini quelle due città avessero dato i natali, e da questi farsi un concetto di tutti gli altri: di Argo erano i due matricidi Oreste e Alcmeone, a Tebe poi era nato Edipo che prima aveva ammazzato suo padre, poi aveva generato figli da sua madre".

Questo celebre passo, ripreso anche nei detti memorabili di Plutarco¹ ed in altre fonti successive, è stato messo in discussione rispetto alla sua veridicità²: lo si ritiene, infatti, fittizio. Sarebbe un'invenzione, costruita per mettere in risalto le virtù di Epaminonda, e non il frutto di un resoconto di qualcosa realmente accaduto. Ciò non toglie che la sua grande efficacia argomentativa, con Epaminonda che risponde all'accusa di Callistrato, chiedendosi se sia peggio chi ha dato i natali a dei criminali, senza alcuna responsabilità, o chi, come Atene, li abbia accolti dopo le loro nefandezze, come esuli.

Chi propende perché questo incontro - comunque localizzato in Arcadia e non in Messenia -, sia fittizio, come Sealey, attribuisce l'episodio citato da Aristotele, senza particolari specificazioni, ad un'altra circostanza rispetto a quella narrata da Cornelio Nepote: o a un'assemblea ateniese riguardante le questioni del Peloponneso, o ad un'occasione differente, nel corso dei travagliati anni '60 del IV secolo³.

Resta il fatto che i due racconti non sembrano essere congruenti dal punto di vista testuale: infatti, in quello di Nepote, che vede protagonista Epaminonda, Callistrato soccombe nell'argomentazione. È ovvio che sia così, visto che il protagonista della biografia è messo in risalto in modo quasi agiografico, ma comunque il ragionamento di Callistrato non tende a smantellare le argomentazioni di chi parla per secondo, come qui sottolineato da Aristotele e, inoltre, non pare neppure particolarmente efficace.

¹ Vedi i rimandi in Plutarco, *Tutti i Moralia...*, p. 3162.

² SEALEY 1956, p. 197.

³ SCHMITZ 2006, "Subsequent diplomatic missions in the Peloponnese can not be verified beyond doubt (Aristot. Rh. 1418b 10)".

La fonte delle imprese di Callistrato, come di altri personaggi del IV secolo, è ragionevolmente Teopompo, anche se non è da escludere che gli episodi citati nel corso della *Retorica* siano anche frutto della conoscenza diretta dell'autore.

69

(III – 1419a, 31-36)

L'eforo Spartano

“καὶ ὡς ὁ Λάκων εὐθυνόμενος τῆς ἐφορίας, ἐρωτώμενος εἰ δοκοῦσιν αὐτῷ δικαίως ἀπολωλέναι ἄτεροι, ἔφη. ὁ δὲ “οὐκοῦν σὺ τούτοις ταῦτ᾽ ἔθου;” καὶ ὃς ἔφη. “οὐκοῦν δικαίως ἄν”, ἔφη, “καὶ σὺ ἀπόλοιο;” “οὐ δῆτα”, ἔφη, “οἱ μὲν γὰρ χρήματα λαβόντες ταῦτα ἔπραξαν, ἐγὼ δὲ οὐ, ἀλλὰ γνώμη.”

“E così lo Spartano, che rendeva conto della sua eforia, interrogato se a suo parere fosse giusto che gli altri efori fossero stati condannati giustamente, rispose di sì. E quello: “non è forse vero che tu hai approvato le stesse misure?”. Ed egli rispose di sì. “Non sarebbe dunque giusto” – disse - “che anche tu fossi condannato?”. “Certamente no” - disse - “perché questi compiono tali azioni prendendo del denaro, mentre io no, ma ho agito secondo coscienza”.

Varianti testuali: **31** ἐφορείας F ante corr., anon : ἐφορίας A, F post corr. **33** τούτοις ταῦτ᾽ Co, Victorius : τούτοις ταῦτ᾽ A : ταῦτ᾽ τούτοις anon : ταῦτ᾽ τούτοις FA

Loci paralleli: *ARISTOT. POL., 1270B, 8-13*

Commenti: COPE - SANDYS 1877 (III), 215 – ARNHART 1981, 181 – QUINTÍN RACIONERO 1990, 592 – DORATI 1996, 379 – RAPP 2002, 993 – ZANATTA 2004, 376 – KENNEDY 2007, 248 – GASTALDI 2014, 624

Testi guida: BONNER & SMITH 1942 – POWELL 2016 – RHODES 1981 – RICHER 1998

L'episodio dell'eforo spartano, che si ritiene irresponsabile dei crimini commessi insieme ai propri compagni di magistratura¹, ha la forma di apologo; è una storiella raccontata con l'intento di mettere in risalto l'importanza dei punti di vista, mostrando che si può giungere alla medesima decisione per corruzione o per discernimento: è una sottolineatura morale che conclude ogni discussione successiva. Questo è ciò che retoricamente Aristotele vuole enfatizzare.

¹ Sui giudizi sull'eforato di Aristotele vedi [MILLENDER 2017A](#), p. 458: “How much credence should we give to Aristotle's suggestion that the kings' influence paled in comparison with the ostensibly 'tyrannical' power wielded by the Ephors?”.

È impossibile contestualizzare l'episodio dal punto di vista storico, ma appare chiaro che questo non sia un desiderio del filosofo. Egli vuole far vedere, per contro, la distinzione morale che esiste fra l'aver commesso qualcosa di sbagliato per cupidigia (χρήματα λαβόντες) o perchè convinti che fosse giusto (γνώμη).

Siamo nell'ambito della rendicontazione, dopo l'anno di carica in questo ruolo 'popolare' della politica spartana, il nostro anonimo eforo risponde ad una domanda in modo che non concede repliche: lui e i suoi quattro colleghi non sono parimenti responsabili, ma sono giunti alla medesima conclusione, pur sbagliata, per strade diverse.

L'episodio contiene comunque alcuni tratti salienti dell'eforato spartano che evidentemente sono radicati nel giudizio di Aristotele, il quale, nella sua opera, si soffermò ad analizzare questa magistratura con attenzione². Il tema è uno di quelli studiati da Aristotele nella *Politica* (1270b, 8 ss)³:

“Anche l'istituzione dell'eforato ha dei difetti (ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ περὶ τὴν ἐφορείαν ἔχει φαύλως): esso infatti ha autorità nelle questioni più importanti, ma tutti gli efori provengono dal popolo, sicché spesso a quella carica giungono uomini del tutto poveri che, per le difficoltà in cui versano, sono venali. ... E per l'eccessiva potenza, quasi tirannica, di questa magistratura (διὰ τὸ τὴν ἀρχὴν εἶναι λίαν μεγάλην καὶ ἰσοτύραννον) anche i re furono costretti a farsi demagoghi, si da produrre danno anche in questo modo alla costituzione della città, trasformando l'aristocrazia in una democrazia. Tuttavia, l'eforato è un elemento di coesione della costituzione, in quanto il popolo rimane in pace, avendo la possibilità di accedere alla carica più alta, ed esso giova agli interessi della città, indipendentemente dal fatto che sia stato istituito per l'opera del legislatore o per caso (διὰ τὸν νομοθέτην εἴτε διὰ τύχην). ... Ad aggravare le cose sta il fatto che gli efori sono anche giudici delle cause più importanti, pur essendo cittadini scelti a caso, sicché sarebbe meglio che essi non giudicassero secondo il loro criterio, ma in base a regole scritte e a leggi”.

Fra questo lungo passaggio e il racconto in questione non esistono rilevanti similitudini, se non alcuni elementi che vanno rimarcati: innanzitutto la provenienza popolare degli efori⁴, fatto che li predispone – secondo Aristotele –, a causa della loro stessa povertà, ad essere corruttibili⁵.

² KÖIV 2005.

³ Aristotele, *Politica*, II, p. 322-326.

⁴ RHODES 1981, argomentando sul metodo di selezione traccia ipotesi plausibili sulla selezione di questi uomini.

⁵ DAVIES 2017, p. 492.

Eforato e decadimento morale sono quindi un binomio che non stupisce chi parla e chi ascolta. Vi è poi un celebre episodio di corruzione che coinvolse questi magistrati ai tempi di Aristotele, con alcuni di loro che furono pagati per avallare azioni contro la propria città⁶.

A questo proposito egli racconta, nella *Politica*, il seguente fatto, che non ha trovato particolari contestualizzazioni storiche (1270b, 11-13):

“Questo difetto venne in luce spesso anche prima, ma ora si è palesato nella faccenda di Andro, dove alcuni efori, corrotti da denaro, fecero quanto era in loro potere per mandare in rovina tutta la città (διαφθαρέντες γὰρ ἀργυρίῳ τινές, ὅσον ἐφ’ ἑαυτοῖς, ὄλην τὴν πόλιν ἀπώλεσαν)”.

Gli elementi che legano questo episodio a quello citato nella *Retorica* sono senza dubbio suggestivi, anche perché la contemporaneità e il clamore rendono plausibile l'accostamento. Ma, se così fosse, lo Stagirita non desidera fare alcun richiamo diretto all'episodio di Andro.

Non è necessario qui aprire una discussione su ciò che Aristotele pensi di questa magistratura annuale spartana, tema ben dissodato dalla critica⁷, anche perché il passo in questione non apporta alcuna novità contenutistica. È sufficiente sottolineare come il filosofo richiami qui alcuni dei tratti salienti dell'istituzione senza soffermarvisi, visto che il suo uditorio coglie immediatamente il contesto e il significato del racconto⁸. Che l'eforato, uno dei due pilastri della costituzione mista spartana, sia permeabile alla corruzione⁹, è un dato strutturale e rende la magistratura fragile, come accade a questo genere di forme di governo, suscettibili agli effetti nefasti della brama di ricchezza¹⁰.

⁶ POWELL 2016, p. 102.

⁷ Per una rassegna sull'argomento, fra fonti antiche e moderne, vedi Aristotele (2014), *Politica (libri I-IV)*, Traduzione di Roberto Radice, Tristano Gargiulo. Introduzione di Luciano Canfora e Richard Kraut, Commento di TJ Saunders e R. Robinson, p. 401. Fondamentale anche la bibliografia di RICHER 1998.

⁸ Sul fatto che la corruzione fosse considerata quasi endemica nelle magistrature spartane, vedi BONNER – SMITH 1942, p. 115.

⁹ HERRMANN-OTTO 1998, p. 35. “Deswegen ist die Tugend allein ... nicht mehr ausschlaggebend, sondern die Bestechlichkeit”.

¹⁰ CAMBIANO 2016, p. 63.

Conclusioni

Partendo da un'analisi quantitativa.

Il primo compito che si prefiggeva questo lavoro, rispetto agli *exempla historica* nella *Retorica* di Aristotele, era quello di individuare, raccogliere, classificare le notizie storiche utilizzate come esemplificazioni ai fini di sostenere i ragionamenti di carattere teorico-filosofico. Una raccolta estensiva di informazioni che consentisse di enucleare le argomentazioni usate come esempio, cercando di non limitarsi solo a quelle lessicalmente connotate come tali, a partire dall'uso dalle forme ὄϊον e ὄσπερ, che tradizionalmente introducono gli esempi.

Un primo repertorio di questi casi porta ad una considerazione preliminare, che rende palese, ancora una volta, la disomogeneità dei tre libri della *Retorica*. Mentre i primi due sono strutturati in maniera discorsiva, e gli esempi sono utilizzati a supporto di spiegazioni più complesse, il terzo libro appare fin da subito come qualcosa di diverso e ciò non è attribuibile banalmente al fatto che abbia subito una curatela diversa (dell'autore o dei suoi epigoni). Il terzo appare infatti concepito dalle fondamenta in modo differente, più come un contenitore di casistiche, dove l'esempio è la parte fondamentale della illustrazione del concetto.

Solo un brano del testo, citato estensivamente, può rappresentare, più di ogni astrazione, l'intrico testuale di questo libro (1411a ss.):

“Dal momento che le metafore sono quattro, riscuotono successo soprattutto quelle per analogia, al modo in cui Pericle disse che la gioventù morta durante la guerra è stata sottratta alla città come se all'anno si fosse tolta la primavera. E Leptine, riguardo agli Spartani, disse di non permettere che gli Ateniesi guardassero con indifferenza la Grecia che diventava cieca di un occhio. E Cefisodoto, quando Carete era interessato a dare i resoconti sulla guerra olintica, s'indignava, dicendo che egli cercava di dare i rendiconti mentre strozzava il popolo per soffocarlo. Ed esortando un giorno gli Ateniesi alla volta dell'Eubea, disse che, dopo aver fatto approvvigionamenti, dovevano partire per il decreto di Milziade. E Ificrate, poiché gli Ateniesi avevano stipulato una tregua con Epidauro e il litorale vicino, si indignava, dicendo che si erano levati da se stessi gli approvvigionamenti della guerra. E Pitolo chiamò la Paralo «bastone del popolo», Sesto «banco da fornaio del Pireo». E Pericle comandò di eliminare Egina, «la cispa del Pireo». E Merocle, nominando una delle persone a modo, disse di non essere per nulla più malvagio (di lei): essa, infatti, si comportava in maniera malvagia al trentatré per cento, mentre egli al dieci per cento. E il giambo di Anassandride sulle figlie che s'attardavano rispetto alle nozze: le vergini per me erano in ritardo delle nozze. E il detto di Polieutte a un tale Speusippo che era colpito d'apoplezia,

cioè che «non era capace di condurre una vita tranquilla, benché legato dalla sorte in una malattia che paralizza le membra». E Cefisodoto chiamava le triremi «mulini variopinti». il Cinico le osterie «le mense dell'Attica». Ed Esione che «avevano versato la città in Sicilia»: questo, infatti, è una metafora, ed è davanti agli occhi. E «cosicché la Grecia gridò»: anche questo è in un certo modo una metafora, ed è davanti agli occhi. E come...”.

Questa lunga infilata di casi, ben restituisce lo spaccato dell'uso concettuale della esemplificazione fatto in questa parte dell'opera. Se la forza dell'esempio è quella di riassumere un concetto, con un “fatto particolare che serve a illustrare un'affermazione generica, a dare evidenza a un principio teorico”¹, qui ci troviamo di fronte all'affastellamento di episodi, tutti riguardanti la medesima premessa concettuale: come accade per i repertori, si susseguono una serie di esempi in cui si mixano letteratura, fatti storici, proverbi e modi di dire.

Come prima conclusione, ad una lettura superficiale del testo, va sottolineato come lo Stagirita usi, a mo' di esempio, episodi presi da una pluralità di fonti: da quelle propriamente storiche, a quelle omeriche, che hanno una grande importanza nel testo, ai poeti lirici, alla tragedia - che compare con i suoi autori a noi più noti ma anche con alcuni contemporanei, come Teodette -, a frasi celebri di altri oratori, ai modi di dire e ai proverbi. Non vi è una gerarchia, come si può ben capire dal passo sopra citato, ma viene usato l'esempio ritenuto più calzante, con una intercambiabilità massima. Ora Omero, ora un passo di Erodoto, ora un personaggio dell'Atene a lui contemporanea: non è tanto il fatto in sé ad avere un valore, ma quanto esso possa essere appropriato ai fini di illustrare il concetto.

La lettura estensiva ha quindi consentito in prima istanza di enucleare 169 esempi, alcuni singoli, altri riuniti in 'grappoli' retti comunque da un solo concetto, una messe che dimostra come l'opera, che è sì lunga, si basi sull'uso dell'esemplificazione in modo costitutivo. I 169 concetti, utilizzati per rafforzare e chiarire delle premesse teoriche, sono stati a loro volta suddivisi in alcune categorie omogenee: era importante infatti che la mappatura, che è allegata come appendice a questo lavoro, fosse esaustiva, anche per consentire un ragionamento complessivo sulle tipologie di fonti, i criteri, e le modalità che regolano l'utilizzo degli esempi; non solo, quindi, le fonti storiografiche o gli episodi del passato, ma tutte le argomentazioni utilizzate. In questo modo si rende possibile poi valutare l'incidenza di tutto il materiale storico e documentario contenuto nella *Retorica*, aprendo le porte ad alcune considerazioni sulle modalità esplicative del filosofo e su quanto egli conosca della storia della propria comunità, nel tempo in cui l'insegnamento viene esercitato.

Questi esempi sono stati catalogati come:

- 1) legati ad **usi antropologici**; in questa sottocategoria vi sono una serie di fattispecie che richiamano a modi di vivere propriamente ateniesi, spartani o di altri popoli. Di questi ne citeremo uno, usato con finalità, appunto, di esemplificazione (1388a, 9-12):

¹ Definizione del *Vocabolario Treccani*.

“si è appunto in competizione con le persone di cui si è detto, mentre nessuno lo è con chi visse diecimila anni fa o con chi verrà o con chi è morto, né lo si è con chi vive nei pressi delle colonne d'Ercole”.

Alcuni di questi esempi sono stati anche analizzati nelle schede, visto un loro contenuto considerato storicamente rilevante.

- 2) legati **ai modi di dire**; a sottolineare la predilezione dello Stagirita per tutti i proverbi e modi di dire, come portatori di contenuti cristallizzati nel tempo ed in uso comune nella società ateniese. Egli dedicò, sappiamo dalla lista di Diogene Laerzio, anche un vero e proprio trattato ai proverbi. Nella *Retorica* se ne trovano ben 25, usati appunto per esemplificare, i quali molto spesso ci sono oscuri nel significato, anche perché citati solo in parte. Stava all'uditorio, infatti, ricostruire mentalmente la parte mancante e comprendere il significato del ragionamento. Di questi ne citeremo un paio, come (1364a, 27-28)

“di qui il detto: Ottima cosa è l'acqua”;

oppure ancora (1413a, 19-20):

“Come quello di Carpato con la lepre: entrambi infatti subirono ciò che si è detto”.

- 3) Tratti **dal mondo della letteratura, poesia o teatro**; questi sono di gran lunga i più numerosi, e consentirebbero una vera e propria ricostruzione dei gusti letterari - o anche delle conoscenze in generale sotto questo profilo -, di Aristotele. Di questi ne abbiamo isolati 45, all'interno dei quali sono citati i poeti in via principale, a partire da Omero che è indiscutibilmente la fonte primaria dell'esempio perfetto per Aristotele. Sono i più numerosi e più verificabili dal punto di vista testuale, dal momento che la citazione dei versi è quasi sempre letterale e accurata. In secondo luogo, vi sono alcune tragedie, come l'*Antigone* di Sofocle, da cui vengono saccheggiate numerosi versi. Così come accade per le tragedie di Teodette, dall'*Alcmeone*, al *Socrate*, all'*Aiace*, tutte opere delle quali, alla fine, ci rimane solo qualche verso. Sono citati poi altri autori come Trasimaco, Cheremone, Licimnio, Faillo, Carcino, ma anche alcuni oratori, laddove egli ne valorizza non tanto il dato storico, ma la connotazione stilistica: fra questi Isocrate, Demostene ed altri.

L'esempio è tratto dal libro II (1379b, 13-17):

“Con gli amici invece, ci adiriamo se non parlano bene di noi o non ci fanno del bene, e ancora di più fanno l'opposto, e se non hanno percezione delle nostre necessità, come il Plessippo di Antifonte si adirò contro Meleagro: infatti il non accorgersi è

segno di mancanza di rispetto, perché non passa inosservato ciò che interessa”.

- 4) Tratti da **situazioni**, a vario titolo, **storiche**. Di questi ne sono stati individuati 90, suddivisi in 69 schede, selezionati in base a tre ordini di considerazioni;
- a) la prima è il legame con un'unica figura storica, per cui si è preferito analizzare più *exempla* in un'unica scheda, in modo da avere una visione complessiva del personaggio che ne era protagonista;
 - b) in secondo luogo, gli episodi estremamente noti, figli di citazioni testuali conosciute e ampiamente commentate dalla tradizione precedente, per i quali era difficile identificare un elemento di novità da aggiungere a quanto detto dagli altri commentatori: questi sopravvivono nell'elencazione e nel ragionamento complessivo, pur senza avere un approfondimento dedicato perché considerato comunque superfluo.
 - c) *Tertium*, pochi episodi di cui si intuisce la storicità, ma di cui è sostanzialmente impossibile ricostruire un minimo contesto di senso. Questi, nella tradizione precedente dei commenti, sono stati unanimemente considerati come luoghi oscuri del racconto, e come tali li consideriamo in questo lavoro. Non tutti gli episodi di questo genere hanno ricevuto lo stesso trattamento, perché per alcuni, anche se i commenti erano unanimi nel considerarli incomprensibili, si è tentato una contestualizzazione di senso, o comunque una valorizzazione di quanto dicono all'interno del contesto dell'opera.
- 5) Esiste infine un'ultima serie di esempi, di più ampio respiro, che hanno comunque connotazioni riferite al periodo, pur non avendo una chiara contestualizzazione storica, anche se rimandano al pensiero del filosofo e a come dovevano conoscerlo i suoi discepoli, come ad esempio (1360a, 25-33):

“come la democrazia che diventa più debole non solo rilassandosi, per cui alla fine porterà all'oligarchia, ma anche irrigidendosi troppo, così come un naso aquilino e un naso camuso non giungono al giusto mezzo soltanto con il ridurre, ma anche con l'accentuare la curvatura o l'essere camuso tendendosi in modo tale da non sembrare più neppure un naso”.

Il Filosofo e il Poeta.

Prima di affrontare metodicamente le conclusioni legate agli *exempla historica* e la loro classificazione, è necessario affrontare il rapporto fra Aristotele e Omero. Per fare ciò occorre ritornare alla *Poetica*, luogo dove lo Stagirita illustra la differenza fra *Illiade*, *Odissea* e gli altri poemi del ciclo troiano. Dei 15.649 versi che compongono l'opera sulla guerra mossa per riparare l'affronto di Paride e i quasi altrettanto (12.110) che raccontano il tormentato ritorno di Odisseo, il filosofo apprezza essenzialmente “l'unità di azione”, incentrata sulla *mimesis*, che

è il valore principale di un buon racconto epico. Nel capitolo 8 (1541a ss) della *Poetica*, egli sottolinea come:

“componendo l’Odissea, (Omero) non mise in versi tutti quanti gli avvenimenti che capitano a Odisseo — ad esempio, che fu ferito sul Parnaso e che nell’adunata finse di essere pazzo, uno dei quali non era necessario o verisimile che fosse accaduto perché era accaduto l’altro —, ma compose l’Odissea intorno a un’unica azione, quale noi diciamo, e similmente anche l’Iliade”.

È l’unitarietà di una storia, il suo messaggio complessivo, che colpisce ed è degno di rimanere nella memoria collettiva: infatti, le varie imprese di Teseo e Eracle non sono singolarmente interessanti, una considerazione questa nella quale riecheggia il disinteresse per ciò che “Alcibiade fece o subì”. Non sono i singoli fatti a interessare, ma la loro potenza paradigmatica, ed in questo Omero è stato il maestro indiscusso della grecità: non è la forma dello scritto, epica o resoconto, ad interessare il filosofo, ma il senso universale di un racconto e la sua capacità mimetica. Data questa premessa, è quindi naturale che Omero, che lo Stagirita difese anche dalle critiche distruttive di Zoilo di Anfipoli, sia la fonte principale dell’esemplificazione nella *Retorica* e questo non deve stupire, così come il giudizio che egli ha rispetto ad un altro tipo di fonte, anche storica. Il racconto omerico è anche storico, e ciò non solo per lui: la storicità del mondo omerico² è questione dibattuta ancora oggi e non sono molti i manuali di storia greca che possono permettersi, a costo di essere irrimediabilmente incompleti, di prescindere da questo pezzo di racconto del passato. Omero rappresenta una parte di storia antica ancora al giorno d’oggi, trattata ovviamente con una serie di precauzioni e attenzioni che nel mondo antico non erano parimenti praticate.

A partire dal saggio di Moses I. Finley, *The world of Odysseus*, la storicizzazione del mondo omerico è stato un fenomeno di studio: da una parte ci si è concentrati su Omero come fonte storica, dall’altra sulla ricerca di episodi storici, di una civiltà e di un mondo, in Omero.

Del resto, come sottolinea lo storico di origini statunitensi:

“No other poet, no other literary figure in all history, for that matter, occupied a place in the life of his people such as Homer’s. He was their pre-eminent symbol of nationhood, the unimpeachable authority on their earliest history, and a decisive figure in the creation of their pantheon, as well as their most beloved and most widely quoted poet”³.

Non è certo più il tempo in cui, in modo anche naïf, Heinrich Schliemann cercava l’olivo di Itaca alla cui ombra Ulisse ha conversato con Atena⁴, ma la complessità del problema del rapporto con Omero oscilla ancora fra il tentativo di distinguere, di cui abbiamo parlato

² CARLIER 2014, p. 77.

³ FINLEY 1954, p. 3.

⁴ CARLIER 2014, p. 189.

precedentemente, fra la finzione e la storia. Da una parte è ovvio che siamo di fronte a opere di fantasia, non più fedeli alla storia delle tragedie di Shakespeare; dall'altra esiste il dato di fatto che il cantore "sostiene di narrare le imprese realmente compiute dagli eroi del passato, e l'ascoltatore si aspetta di udire un racconto 'veridico' su personaggi che gli sono familiari in guerra già celebrate da altri poemi tradizionali"⁵.

Possiamo dire che, anche se i poemi omerici non sono in grado - nonostante l'immensa mole di scavi archeologici portati avanti - di assicurarci che la guerra di Troia vi sia stata realmente ed il dibattito storiografico ferva ancora su questo punto, questi poemi molto dicono, sotto il profilo storico, della cultura materiale, della organizzazione economica, delle usanze matrimoniali, della religione e della vita politica in generale rispetto alla società micenea. Il rapporto fra Omero e la storiografia è uno dei più studiati del mondo antico; qui di seguito riportiamo una serie di brani tratti dai principali manuali di storia greca attualmente adottati nelle Università italiane, con il solo scopo di sottolineare, non tanto il legame fra il poeta e la storia del suo periodo, ma quanto, ancora oggi, chi si affacci alla disciplina, ad ogni livello, venga invitato, con cautele diverse, ad apprezzare il mondo omerico per la sua storicità. Ecco dieci testimonianze di ciò:

1. "Era un'evidenza banale per gli antichi, ed è un'osservazione che s'impone al lettore di oggi: per quanto paradossale possa sembrare, il mondo fittizio di Omero riesce a cogliere gli aspetti più problematici della realtà umana con una incisività difficile da eguagliare. ... Omero è il punto di partenza obbligato di una riflessione che si sarebbe sviluppata nel corso dei secoli e che ancora oggi difficilmente può dirsi risolta" (*Mauro Bonazzi*)⁶.
2. "Viaggiando per la Grecia, nel 125 d. C, Adriano si fermò dal celebre oracolo di Delfi e rivolse al dio la domanda più difficile: dov'è nato Omero e chi sono i suoi genitori? Anche gli antichi avrebbero detto 'cominciamo da Omero'. E ci sono buone ragioni per iniziare una storia del mondo classico proprio da lui" (*Robin Lane Fox*)⁷.
3. "I poemi di Omero erano considerati come l'espressione dell'anima nazionale di tutti i Greci ed erano letti pubblicamente, studiati in tutte le parti del mondo greco dalla Spagna al Mar Nero" (*Arnaldo Momigliano*)⁸.
4. "La guerra di Troia, cantata da Omero, è il grande episodio attorno al quale si intesse la storia mitica, e dal quale si dipana ogni calcolo generazionale. Quasi che partisse proprio da quell'evento la memoria collettiva della storia, sia locale sia nazionale" (*Lorenzo Braccesi*)⁹.
5. "Naturalmente privilegiati, gli storici antichi non sono tuttavia i soli autori ad alimentare le ricerche dei loro eredi di oggi: più o meno tutte

⁵ [CARLIER 2014](#), p. 189.

⁶ [BONAZZI 2017](#), posizioni nel Kindle 131-135.

⁷ [FOX 2007](#), p. 17.

⁸ [MOMIGLIANO 2015](#), p. 59.

⁹ [BRACCESI 2014](#), posizioni nel Kindle 326-328.

le opere letterarie dell'Antichità portano il loro contributo di informazioni. Ciò vale di certo per i periodi anteriori alla comparsa del genere storico, ma in cui la letteratura produce già i suoi maggiori capolavori, come i poemi omerici o quelli di Esiodo" (*François Lefèvre*)¹⁰.

6. "I poemi omerici in realtà non possono non proiettare sull'epoca della guerra troiana gran parte dell'esperienza storica dell'alto arcaismo greco, e però insieme reminiscenze di epoca micenea" (*Domenico Musti*)¹¹.
7. "Alla fine dell'età oscura le città emergenti non erano probabilmente molto diverse da quelle descritte da Omero" (*P. J. Rhodes*)¹².
8. "L'interesse storico della testimonianza omerica rimane comunque innegabile, e soprattutto per quanto riguarda le istituzioni politiche, che, a differenza di altri aspetti, sono descritte in modo pienamente coerente nei due poemi" (*Luigi Gallo – Mauro Corsaro*)¹³.
9. "A prescindere dai monumenti dell'età micenea, la nostra conoscenza della vita politica ed economica del periodo si fonda soprattutto sull'Iliade e l'Odissea...". (*Hermann Bengtson*)¹⁴.
10. "In Omero, il nome 'Elleni' identifica genti della Grecia settentrionale, stanziati in Epiro o in Tessaglia; per designare i Greci nel loro insieme, Omero usa denominazioni diverse, come 'Danai', 'Argivi' e soprattutto 'Achei'" (*Cinzia Susanna Bearzot*)¹⁵.

Possiamo dire quindi che il pubblico che si avvicina al mondo antico, anche attraverso la letteratura secondaria dei nostri giorni, fa ancora e indiscutibilmente tappa nel mondo omerico, e ancora oggi non si è trovata soluzione alternativa sufficiente a surrogare i due poemi epici, che ancora oggi sono i più presenti nella mente degli allievi di tutto il mondo.

Sarebbe naturale concludere, che se per i neofiti, quegli allievi che ascoltano con orecchie vergini, Omero è in qualche forma una fonte fondamentale per la storia antica, così era già, in maniera più pervasiva, per Aristotele e i suoi allievi. Tutto ciò non esauriva la necessità di altre fonti, storicamente più fondate: del resto i poemi omerici non assolsero mai al compito omnicomprensivo svolto, per altre società, dai testi sacri, dai quali partire e ai quali arrivare.

¹⁰ [LEFÈVRE 2015](#), p. 12.

¹¹ [MUSTI 2015](#), posizioni nel Kindle 616-618.

¹² [RHODES 2016](#), p. 19.

¹³ [GALLO – CORSARO 2008](#), posizioni nel Kindle 443-444.

¹⁴ [BENGSTON 1989](#), p. 44.

¹⁵ [BEARZOT 2005](#), p. 21.

Aristotele lettore?

Prima di venire al cuore delle conclusioni di questo lavoro occorre soffermarsi ancora su un paio di ulteriori categorizzazioni rispetto agli esempi inventariati. La prima di queste è radicata nel metodo di lavoro, per i tempi innovativo, della scuola di Aristotele. Il Liceo era dotato di una biblioteca molto fornita¹⁶, nella quale erano raccolti saggi e trattati, ma anche semplici repertori di informazioni, che il maestro e gli allievi potevano consultare ed utilizzare con lo scopo di rafforzare le proprie asserzioni. Questo metodo di lavoro, che fa della citazione una novità nella costruzione di opere più complesse, ha sicuramente un'influenza particolare anche nella *Retorica*: l'opera si nutre infatti di passaggi testuali, a partire da quelli tratti dalle orazioni, fatti di discorsi diretti, fino ad altri generi di citazione, che fanno pensare fondatamente che esista una base documentaria conosciuta a supporto di ogni affermazione. Questa supposizione risolve, inoltre, anche il problema della coerenza degli episodi utilizzati come esempi, rispetto alla fascia temporale in cui si immagina la composizione dello scritto.

È stato sottolineato in precedenza come la *Retorica* possa essere considerata il frutto di lezioni ripetute più volte nell'arco temporale di almeno una ventina d'anni (se non di più), soprattutto se si considera che il tema era 'in agenda' del filosofo fin dai lavori giovanili come il *Grillo*. Ci troviamo quindi di fronte a un testo la cui sedimentazione, e il conseguente affinamento delle argomentazioni e dei contenuti, è avvenuto in un tempo considerevole. Immaginiamo, inoltre, che gli allievi, ragionevolmente, cambiassero a rotazione nel corso del tempo, dal momento che è difficile seguissero un corso dal medesimo contenuto per più di una volta: in questo quadro, può essere giustificato che tutti, nel tempo, conoscessero precisamente le citazioni di Omero, dei tragici, e dei poeti (in questo modo immaginiamo un pubblico con una formazione culturale già importante), mentre risulta alquanto difficile immaginare che gli esempi storici vadano bene e possano non essere cambiati per tutto l'arco della formazione del testo.

Oggi noi non conosciamo precisamente la formazione¹⁷ storiografica di un pubblico di allievi dell'Atene del IV secolo, ma immaginiamo fosse quasi nulla, data la considerazione di cui la disciplina godeva nelle scuole di filosofia ateniese: questo comporta che lo stesso fatto, già dieci anni dopo il suo accadimento, poteva essere completamente privo di significato, alla memoria di molti. Perché un conto sono gli esempi che parlano di episodi fondativi della cultura comune ateniese, così famosi da essere patrimonio comune della tradizione, altro è citare un fatto della vita contemporanea, uno specifico episodio molto contingente, che rischia fatalmente di perdersi da una generazione all'altra. Questo è chiaramente intuibile per chiunque abbia avuto una funzione di docenza, ai giorni nostri come nell'antichità, ed è quindi estensibile, ragionevolmente, anche per quella mole di eventi storici citati da Aristotele e a lui contemporanei: gli esempi sono parti del ragionamento che si usurano con una certa rapidità.

¹⁶ NATALI 2014, p. 28.

¹⁷ Il tema in realtà è controverso. Ad esempio, WOLFSBOR 2015: "In Plato's *Hippias Major*, Hippias explains that when he travels to Sparta, the Lacedaimonians desire to hear him speak about the genealogies of heroes and men and how city-states were founded in ancient times, *in a word, all ancient history* (285e)", p. 68. Vedi GIBSON 2004.

Per cui, come immaginiamo che egli citasse persino i modi di dire e i proverbi, utilizzando come testi base delle raccolte di cui ci è stata tramandata l'esistenza, parimenti poteva fare lo stesso per alcuni versi letterari; proseguendo il ragionamento, non andremo lontano dal vero se sottolineeremo come potevano esistere testi di storia dai quali Aristotele traeva appunto gli esempi storici: a questi potevano poi rivolgersi gli studenti per cercare di sviscerare meglio un concetto, per approfondire un esempio, per capire ciò che il maestro andava dicendo. Se non immaginiamo che questi esempi fossero ancorati a testi conosciuti al *milieu* degli uditori, nei quali trovare un riscontro verificabile, dobbiamo pensare che i lettori comprendessero al volo ogni questione e quindi, limitatamente agli episodi storici, li conoscessero per memoria personale. Questo cambierebbe la natura dell'opera, rendendola in qualche modo figlia di un periodo molto preciso e circostanziato, fatto che, per una serie di considerazioni condivise dalla critica, oggi non consideriamo plausibile.

Il secondo problema è legato alla paternità delle citazioni: sappiamo che Aristotele menziona diverse fonti, in alcuni casi ne indica l'autore, in altre si limita a raccontare sinteticamente (a volte in modo ellittico) l'episodio, immaginando che il suo pubblico comprenda ciò che egli intende indicare. La nostra ipotesi è quindi che egli citi episodi conosciuti, ma comunque riscontrabili, visto che anche i curatori dei secoli successivi lasciano gli esempi invariati, dal momento che, anche se non li conoscono per memoria, considerano evidentemente siano chiari o comunque verificabili. In secondo luogo, la citazione spesso è volutamente priva di paternità, perché talora è facile citare Erodoto, mentre in altri casi l'episodio da solo è stato probabilmente raccontato da diverse fonti della storiografia, è a suo modo tradizionale e quindi non ha bisogno di un richiamo specifico a chi l'ha tradito in via principale.

Tutto ciò si contestualizza in un uso del filosofo: quando Aristotele ragiona, in molte delle sue opere, o reagisce direttamente a una tesi che ha una chiara paternità, oppure cita episodi noti, non sente il bisogno di specificarne l'autore che gliel'ha portati all'attenzione; a lui interessa il valore in sé di quanto detto. Ce la si caverebbe facilmente indicando come l'uso delle note, cioè della citazione testuale puntuale, è qualcosa che nella letteratura scientifica è comparsa estremamente di recente: se ciò migliora sicuramente la leggibilità dei testi, la sua assenza non può essere imputata come mancanza per giudicare la qualità di quegli autori passati, che si sono confrontati con episodi, idee, congetture, senza assolutamente sentire il bisogno di indicare specificamente con chi stavano dialogando a distanza. Aristotele cita raramente quindi le sue fonti, a partire da quelle storiografiche, ma conosce gli episodi storici, e soprattutto gli stessi sono conosciuti dei suoi allievi, e tutto ciò rende comprensibile qualcosa che altrimenti sarebbe oscuro.

A seguito di queste due considerazioni, appare ovvio che dei 90 esempi storici individuati, un gruppo significativo fa riferimento a determinati episodi della storia del IV secolo, che possono avere una valenza particolare nel ricostruire un periodo, per noi molto lacunoso, della vita politica ateniese.

Questo tentativo di lettura complessiva, dopo aver analizzato gli episodi in 69 schede, che hanno indubbiamente una coerenza singola dal punto di vista del commento storico, può restituirci

due dati importanti, uno rispetto alla collocazione dell'opera lungo la vita del filosofo di Stagira, il secondo rispetto alle fonti storiografiche cui ha accesso il maestro e la sua scuola.

Se per le fonti oratorie il confronto testuale è per noi più semplice, per quelle storiografiche, in assenza totale di citazione specifica dell'autore, la ricostruzione è praticamente impossibile. A concorrere in modo significativo a questa difficoltà, è senza dubbio il vuoto testuale consegnato dalla tradizione rispetto alla storiografia greca del IV secolo. "Le ampie irrimediabili lacune e il carattere frammentario di quanto possediamo", sono il vero problema che chiunque si appresti ad affrontare la storiografia del periodo deve essere disponibile ad affrontare, anche a costo di azzardare congetture rischiose.

Si è infatti parlato di un vero e proprio naufragio delle fonti per questo periodo:

"dei circa cento storici attestati per questo periodo, solo di una trentina possediamo almeno qualche frammento. C'è una sola eccezione, peraltro vistosa: le opere storiche di Senofonte si sono conservate tutte e per intero"¹⁸.

Non potendo quindi confrontarci con un Anassimene di Lampsaco, e solo molto lacunosamente con Eforo, Androzio o Teopompo, diventa complicato definire quali siano le fonti a cui Aristotele attinge informazioni, anche solo per sapere ciò che "Alcibiade fece o subì".

Viene quindi naturale, in via comparativa, confrontare gli esempi contenuti della *Retorica* anche con quanto è raccontato dallo storico ateniese Senofonte soprattutto nelle *Elleniche*. Ma prima di affrontare questo sforzo, va rimarcato che queste non sono gli unici scritti che si prefiggono di continuare la storia del periodo successivo a quello raccontato da Tucidide. Due papiri rinvenuti a Ossirinco¹⁹ hanno restituito (*FGrHist* 66), un altro stralcio di *Elleniche* oggi attribuite ad un anonimo. Così fa Eforo di Cuma, che fu autore di 29 libri di *Storie*, dagli Eraclidi fino agli inizi del regno di Filippo II di Macedonia; di questa opera possediamo circa 230 frammenti, per lo più citati da autori che conosciamo bene come Polibio e Diodoro. Si considera che il lavoro di Eforo sia più vicino alla tradizione dei logografi, con una specifica attenzione ai racconti etnoantropologici.

Teopompo, di cui conosciamo anche una produzione oratoria, proveniente dalla scuola di Isocrate, si cimentò anch'esso in un'opera, di cui sappiamo poco, dedicata alla storia ellenica, sempre nel solco della continuazione delle storie di Tucidide, narrando in 12 libri gli anni che vanno dal 411 al 394. Si è poi cimentato in 58 libri che coprono il periodo dal 359 al 336, dall'ascesa al trono alla morte di Filippo II.

Infine, di Anassimene di Lampsaco, considerato al crocevia fra storiografia e retorica, sappiamo che ebbe legami con la cerchia di Alessandro, di cui avrebbe seguito le imprese militari, alla

¹⁸ SOVERINI 2009, p. 97.

¹⁹ PARSONS 2014. Il racconto di questi ritrovamenti possono fornirci indicazioni su una biblioteca di un villaggio di lingua greca in Egitto in un periodo non di molto più tardo: "Oltre ai classici soliti (Tucidide, Platone, Isocrate), vi era una quantità di opere importanti che erano andate perdute nel Medioevo: i *Peani* di Pindaro, l'*Ipsipile* di Euripide, una storia anonima della Grecia."

stregua del nipote di Aristotele, Callistrato. Le fonti menzionano tre composizioni sue: delle *Elleniche* in 12 libri, le *Storie* di Filippo in almeno otto e una *Storia* di Alessandro.

Da aggiungere a questi autori maggiori, esiste l'importante tradizione degli attidografi, che si occuparono della storia dell'Attica, come Clidemo o Clitodemo, Androzio, la cui *Atthis* fu ragionevolmente una delle fonti della *Costituzione degli Ateniesi* di Aristotele²⁰.

Basta poi scorrere gli indici dei *Die Fragmente der griechischen Historiker*, per passare in rassegna altri nomi che purtroppo si perdono nella nebbia del tempo, da Fanodemo, a Melanzio, a Demone: ciò aiuta a comprendere che, da una parte è impossibile immaginare una fonte storica privilegiata di Aristotele, dall'altra è assolutamente poco credibile immaginare che egli non conoscesse questi storici (alcuni o tutti) e non ne avesse letti i lavori.

Una suggestione, Aristotele lettore di Senofonte?

Partendo dal silenzio delle fonti, è utile confrontarsi in maniera privilegiata con Senofonte, non solo perché è l'unico di cui conosciamo l'opera (anche se può costituire una ragione sufficiente), ma anche perché la sua biografia si intreccia direttamente con quella di Aristotele, il quale è evidente che lo conoscesse; abbiamo traccia di ciò a partire dalla composizione del dialogo *Grillo*, che era dedicato appunto al figlio, morto, di questo storico.

Va rimarcato, in principio, che Senofonte è stato considerato dai contemporanei prevalentemente un filosofo, e tale la sua fama è rimasta fino alla biografia che gli dedica Diogene Laerzio: questa è una chiave di lettura che ci può spiegare come, a partire dalla frequentazione socratica, egli non sia stato considerato come uno storico e basta. Le sue opere storiche²¹, pur di grande qualità, sono ora al centro delle nostre attenzioni, diventando un tratto fondamentale della sua biografia intellettuale, ma ai tempi, probabilmente, erano una parte della sua produzione, neppure centrale.

Nato intorno al 430, appartiene alla generazione che precede Aristotele, che era infatti legato al figlio: della sua biografia ricorderemo per sommi capi la formazione oligarchica, la frequentazione spartana e la partecipazione alla spedizione in aiuto di Ciro il giovane a danno di Artaserse II. Senofonte, in realtà, è un poligrafo, che si è occupato di arte militare, di trattati sulla cavalleria, di opere biografiche su tiranni, come Agesilao o Ierone: egli ha prodotto scritti sull'economia e sui tributi, ed è stato famoso, nel corso di tutta l'antichità e nel medioevo, per la sua memorialistica di matrice socratica. Infine, esistono le due opere storiche che ne segnano il profilo oggi, che, come abbiamo visto, è molto più composito, le quali sono le *Elleniche* e l'*Anabasi*.

²⁰ BEARZOT - LANDUCCI 2010.

²¹ DILLERY 2002, p. 253: "Xenophon's history is truly a history of his times inasmuch as it is deeply informed by how his contemporaries thought about their world".

Le *Elleniche*, in sette libri, raccontano la storia la Grecia dal 411 al 362, periodo di particolare interesse anche per l'esemplificazione utilizzata da Aristotele nella *Retorica*. Ma, a una comparazione degli scritti di entrambe, non è questo il punto di contatto maggiore fra i due.

Innanzitutto, occorre partire dai *Memorabilia*, per trovare un legame fra l'opera di Senofonte e la *Retorica* di Aristotele²²: qui, nel III libro (3, 6), Socrate si rivolge a Glaucone, figlio di Aristone e fratello di Platone, uomo politico che viene da una sonora sconfitta, dopo un tentativo di arringare al popolo (δημηγορεῖν). Egli voleva diventare il capo della città, nonostante non avesse ancora vent'anni. Siamo in quella intersezione fra la retorica deliberativa e la politica che in seguito verrà attentamente analizzata dallo Stagirita.

Socrate, nell'intento di aiutare Glaucone, lo incontra e gli dà dei suggerimenti, al fine di raggiungere la nobile impresa di divenire leader. Ma per conquistare una città, è necessario che ci si ponga l'obiettivo di apportarle dei benefici: per instradarlo il maestro di Platone lo aiuta indicando quali siano i benefici che occorre portare al corpo cittadino affinché si decida a sceglierlo come suo capo: questi sono innanzitutto le entrate, con le quali la si rende più ricca, provvedendo "se alcune sono scarse, di incrementarle e, se mancano, di supplirne".

Ma sono importanti anche le uscite, e Socrate chiede a Glaucone se si sia mai interrogato su questo; di fronte al diniego, il filosofo decide di accantonare il tema del bilancio, e passare a quello dei nemici, delle loro forze: chi vorrà dare dei consigli (βουλευσόμενον) "ha l'obbligo di sapere qual è la potenza militare della città (τὴν τε τῆς πόλεως δύναμιν) e qual è quella dei nemici, in modo che la sconsigli da intraprendere la guerra". Visto che Glaucone non è in grado di affrontare neppure questo tema, Socrate passa ai presidi di guardia del paese, dicendo che quelli superflui vanno smantellati, e quelli deboli, rafforzati. Di fronte alle controdeduzioni di Glaucone, molto fragili e non improntate alla conoscenza, lo invita poi a relazionare sulle rendite delle miniere d'argento e su quale sia la quantità di grano necessaria per nutrire la città.

Glaucone non è preparato e Socrate conclude affermando: "Se dunque desideri la gloria e l'ammirazione della città, prova a impegnarti quanto più puoi per conoscere bene quello che vuoi realizzare", un invito quindi al conoscere prima di deliberare.

Sono più che singolari l'elencazione e le motivazioni che legano questo racconto a quanto Aristotele pone nel capitolo 4 del I libro della *Retorica*.

Ricorderemo, per sommi capi, i cinque punti che Aristotele sostiene sia necessario conoscere prima di deliberare:

1. περί τε πόρων (tributi);
2. περί πολέμου καὶ εἰρήνης (guerra e pace);
3. περί φυλακῆς τῆς χώρας (difesa della regione);
4. περί τῶν εἰσαγομένων καὶ ἐξαγομένων (import/export);
5. περί νομοθεσίας (legislazione);

²² DORION 2016, p. 51 ss.

e questi quelli suggeriti dal Socrate senofonteo:

1. προσόδων e δαπάνας τῆς πόλεως (entrate e uscite);
2. πρὸς οὐστυνας δεῖ πολεμεῖν; (contro chi muovere guerra o meno)
3. περί γε φυλακῆς τῆς χώρας (difesa della regione);
4. πόσον χρόνον ἰκανός ἐστιν ὁ ἐκ τῆς χώρας γινόμενος σῆτος διατρέφειν τὴν πόλιν (per quanto tempo il grano prodotto nella regione è sufficiente a nutrire la città).

A parte il tema della legislazione, che Glaucone non può porsi, i quattro punti principali presentano un calco preciso fra quanto scrive Aristotele e quanto riferisce Senofonte, e identiche sono le motivazioni per cui è necessario conoscere questi temi prima di deliberare. Alla base del fallimento persuasivo di Glaucone c'è proprio l'ignoranza su quei punti che anche per lo Stagirita sono fondamentali per divenire un buon oratore.

Ovviamente si può immaginare una fonte comune alla quale i due autori attingono, ma è suggestiva l'ipotesi che uno si ispiri all'altro, in modo quasi letterale, almeno nelle motivazioni. Tradizione comune, *topos* o vera e propria 'ispirazione' diretta? Questo è impossibile definirlo con precisione.

Ma, restando ai *Memorabilia*, non è questo l'unico punto di contatto fra le due opere: Aristotele riprende anche il passo (1, 2, 9) in cui Socrate stigmatizza la scelta dei governanti a sorteggio:

“dicendo che era insensato eleggere con sorteggio i governanti della città, quando nessuno vorrebbe servirsi di un pilota scelto con sorteggio...”.

Questo ritorna sempre nella *Retorica* (1393b, 4-8):

“I discorsi socratici costituiscono una parabola: per esempio, se si dicesse che non devono comandare persone tirate a sorte. Chè, sarebbe una situazione simile a quella in cui si sorteggiassero gli atleti: verrebbero scelti non coloro che sono in grado di gareggiare, ma coloro che escono a sorte; o si sorteggiasse quale dei marinai deve governare il timone: come se dovesse essere quello che capita e non chi conosce”.

Esistono poi una serie di citazioni che trovano corrispondenza in alcuni episodi raccontati nelle *Elleniche* dello stesso Senofonte. Sono ben 36 i nomi di persona legati a vicende del V e del IV secolo che ricorrono in entrambe le opere.

Questi sono:

Archita, Aristide, Aristippo, Autocle, Cabria, Callia, Callistene, Callistrato, Carete, Cefisodoto, Cleofonte, Cleone, Conone, Crizia, Diomedonte, Dione, Dioniso di Siracusa, Diopite, Dorieo, Ergofilo, Eschine, Euctemone, Evagora, Filocrate, Gorgia, Ierone, Ificrate,

Ismenia, Isocrate, Mantia, Melanopo, Nicerato, la Paralo, Pericle, Pisandro, Policrate, Trasibulo.

Procedendo ordinatamente nella disamina fra questi legami, occorre comprendere al meglio se ci sia una relazione fra le due opere, e se questa sia diretta o solo generica; in fondo queste possono essere state scritte a breve distanza e il contesto sociale dei personaggi dell'Atene era comunque lo stesso.

I nomi che ricorrono sono stati qui riportati integralmente, con lo scopo prioritario di fotografarne i parallelismi e sollevando in premessa una criticità particolare. Ricordiamo che di certe citazioni della *Retorica* (in realtà quasi tutte) noi non possiamo essere certi del riferimento al soggetto che è chiamato in causa. La tradizione e i commenti hanno poi confermato e indirizzato l'identificazione, legata al 'buon senso' interpretativo e ad altri passi, più riconoscibili, dell'opera di Aristotele che ci dimostrano che quel nome è legato a quella determinata figura.

Per cui, ad esempio, è condiviso che il soggetto della frase successiva (1412a 12-13):

“Archita disse che sono identici un arbitro e un altare, giacché in entrambi si rifugia chi subisce ingiustizia”,

sia Archita di Taranto e non all'eforo Archita, che Senofonte cita nel II libro delle *Elleniche* due volte (1, 10; 3, 10). Questo è sicuramente coerente con la formazione culturale di Aristotele e con altre presupposizioni elencate nella scheda dedicata al passo: ma in questo contesto occorre aggiungere un elemento di dubbio che ci consenta almeno di comprendere la complessità del contesto in cui si agisce.

Non si dice il falso, infatti, se si sottolinea che spesso i commenti al testo della *Retorica*, sottolineano come si tratti del filosofo tarantino rimandando ai frammenti Diels-Kranz²³, i quali in realtà riportano nelle testimonianze dedicate a Archita proprio il passo della *Retorica*, senza alcuna altra specificazione. È una sorta di circolo 'vizioso' in cui la conferma di un dato affonda le sue radici nel dato stesso: Archita è quello di Taranto, perché nei frammenti su Archita del Diels-Kranz è contenuto quello stesso passo.

Evidenziare questa aporia non deve assolutamente però portarci ad attribuzioni assolutamente pretestuose e campate per aria. È altamente implausibile che l'Archita in questione sia l'eforo spartano, il quale avrebbe detto una celebre frase che tutti ricordano; ma preme sottolineare che non sia, in linea di principio, impossibile.

Assolta questa distinzione preliminare, è ovvio che vi sono alcuni nomi in comune fra le due opere che non ha senso ricondurre a una diretta correlazione con la lettura del testo delle *Elleniche* da parte del filosofo. Certo, vi possono essere alcuni episodi specifici che rimandano direttamente a una presenza nel testo senofonteo, e è importante confrontarli per comprendere se vi sia una citazione diretta.

²³ REALE 2006, p. 870.

Ma un'attenta ricognizione dei passi non ci restituisce un'identità di episodi: uno dei compiti di questo lavoro è quello di valutare la qualità delle notizie di carattere storico, ponderandone non solo l'attendibilità e la autenticità, ma anche il livello di distorsione rispetto alla tradizione originale, laddove individuabile e confrontabile. Va quindi rimarcato che non esistono citazioni dirette di episodi, ma solo una coincidenza temporale del periodo dei fatti narrati: le citazioni dirette - *if any* - sono da immaginare in opere che non ci sono arrivate, purtroppo, e - questo è il dato più rilevante - prevalentemente da opere retoriche.

Evagora, che è personaggio comune alla *Retorica* e alle *Elleniche*, arriva chiaramente nel testo di Aristotele tramite Isocrate, che scrisse una orazione a proposito. Così accade per Ismenia, e per tante altre figure del IV secolo, come Ificrate, Callia, Cabria e Callistrato. Lo stesso discorso si potrebbe fare su Diopite: è quello di Sunio in conflitto con Filippo II, o è l'esperto di oracoli indicato anche da Senofonte (*Elleniche*, III, 3,3) e comunque correlato ad un altro re, Agesilao?

Visto che il rapporto fra le due opere non appare diretto, ma le suggestioni sono numerose, ciò rende plausibile che esista una fonte contemporanea che contenga la storia del medesimo periodo e che riporti un racconto conosciuto da Aristotele. Oppure che esista una tradizione culturale consolidata a cui entrambe attingono. Questo accade, fermi restando i numerosi punti di contatto fra i due autori, a partire dagli episodi di storia e di costumi spartani, dai racconti su alcuni tiranni siciliani, dalla sostanziale similarità dei due trattati economici, e comunque da un complesso di interessi che li rendono molto simili, almeno per campi di investigazione.

Una datazione è possibile?

Infine, va sottolineato che questi episodi, che consideriamo di storia contemporanea ad Aristotele, sono fatti accaduti al massimo una generazione prima di quando il testo della *Retorica* ha raggiunto la sua definitiva stesura e non vanno oltre gli anni Sessanta del IV secolo. Su altre citazioni, come quelle riguardanti gli oratori, da Teodette ad altri retori come Demostene, Eschine, Demade, è stata fatta un'attenta disamina da J. C. Trevett, più volte richiamata in questo studio e alla quale rimandiamo²⁴.

Cercando una ipotesi plausibile per la datazione dell'opera va fatta, preliminarmente, una distinzione necessaria. Siamo ragionevolmente certi che i primi due libri abbiano una genesi diversa dal terzo, il quale appare più un repertorio di casi, probabilmente il Περὶ λέξεως, un'opera cioè incentrata sulle modalità espressive utilizzate nel discorso, già presenti nel catalogo di Diogene Laerzio.

Per quest'ultimo anche l'esemplificazione appare affastellata, come se si fosse aggiunta nel tempo, e non è da scartare l'ipotesi che si tratti di un'opera dalla lunga gestazione, vista e rivista e continuamente aggiornata.

²⁴ TREVETT 1996.

Per i primi due libri, che hanno una unità di pensiero, la convinzione raggiunta nel corso di questo lavoro è quella indicata da Silvia Gastaldi nell'introduzione al suo commento edito da Carocci²⁵. Se esistono due filoni che collocano la scrittura della *Retorica* nel primo soggiorno ateniese o nel secondo, quello del Liceo, qui appare abbastanza definito che buona parte degli esempi storici utilizzati si riferiscono a un periodo che è successivo alla cosiddetta Guerra Sociale (356/355), in una fascia temporale che non si discosti eccessivamente da questo periodo.

Se poi consideriamo che la *Retorica*, più di molte altre, è un'opera profondamente ateniese e che il retaggio platonico, la sua ideale continuazione del *Fedro* platonico²⁶, e la discussione antisofistica è ben presente, si arriva alla conclusione già raggiunta da Ingmar Düring²⁷, che il corpo centrale sia stato scritto a ridosso del primo abbandono della città, coinciso temporalmente con la morte di Platone, e comunque verso la fine del decennio 360-350.

Va segnalato poi, per completezza, come una serie di episodi del II libro appartengono a un periodo che va dal 343 al 338, tempo in cui ricordiamo che Aristotele è lontano da Atene. Fra questi la spedizione di Artaserse III di Ocho, il processo di Filocrate, la morte di Diopite, la richiesta di Filippo ai Tebani per garantirsi un passaggio verso l'Attica, la pace imposta dai Macedoni alla Grecia del 338²⁸.

Le spiegazioni di ciò possono essere molteplici: la più semplice e banale è l'aggiunta successiva, da parte dell'autore stesso, o, più difficilmente, di altri. Ma dobbiamo immaginare la *Retorica* come qualcosa in continua scrittura e implementazione, visto il suo legame con corsi tenuti periodicamente. Per cui è sensato stabilire che l'opera sia stata perfezionata durante gli anni della prima permanenza di Aristotele ad Atene e che sia stata 'messa in scena' come insegnamento continuativo anche nel periodo del Liceo.

Il grosso del nucleo degli *exempla historica* utilizzati sono riferibili al periodo che precede il 347, anno della morte di Platone e dell'abbandono di Atene; per cui è più che ragionevole pensare che l'opera sia stata concepita prevalentemente in questo periodo, perché l'*ars rhetorica* si nutre di attualità, o comunque di contemporaneità. Se poi si accetta l'ipotesi di Düring che alcuni capitoli finali del secondo libro (23 e 24) siano stati scritti una ventina d'anni dopo, come trattato a sé stante, tutto depone a favore della datazione qui ipotizzata.

²⁵ GASTALDI 2014, p. 34.

²⁶ NATALI 2015, p. 31.

²⁷ DÜRING 1976, p. 142-146.

²⁸ FAGIOLI 2016, p. 12.

Appendice

Numero	Passo	Libro	Capitolo	Carattere	Testo greco	Traduzione
1	1354a, 21-25	I	1	Storico	ἅπαντες γὰρ οἱ μὲν οἴονται δεῖν οὕτω τοὺς νόμους ἀγορεύειν, οἱ δὲ καὶ χρώνται καὶ κωλύουσιν ἕξω τοῦ πράγματος λέγειν, καθάπερ καὶ ἐν Ἀρείῳ πάγῳ, ὀρθῶς τοῦτο νομίζοντες: οὐ γὰρ δεῖ τὸν δικαστὴν διαστρέφειν εἰς ὀργὴν προάγοντας ἢ φθόνον ἢ ἔλεον	infatti tutti, ragionando in modo corretto, ritengono che spetti alle leggi regolarci in certo modo e che chi le applica impedisce inoltre di parlare di cose estranee ai fatti, come succede nell'Areopago. Non si deve infatti fuorviare il giudice portandolo all'ira, all'invidia o alla pietà
2	1357a, 19-21	I	2	Storico	οἷον ὅτι Δωριεὺς στεφανίτην ἀγῶνα νενίκηκεν: ἱκανὸν γὰρ εἰπεῖν ὅτι Ὀλύμπια νενίκηκεν, τὸ δ' ὅτι στεφανίτης τὰ Ὀλύμπια οὐδὲ δεῖ προσθεῖναι: γινώσκουσι γὰρ πάντες.	ad esempio non si deve affermare che Dorieo ha vinto la competizione che premia con una corona, quando è sufficiente dire che ha vinto le Olimpiadi, non c'è infatti bisogno di aggiungere che alle Olimpiadi il premio è una corona, dal momento che lo fanno tutti.
3	1357b, 30-33	I	2	Storico	οἷον ὅτι ἐπεβούλευε τυραννίδι Διονύσιος αἰτῶν τὴν φυλακὴν: καὶ γὰρ Πεισίστρατος πρότερον ἐπιβουλεύων ἦται φυλακὴν καὶ λαβὼν ἐτυράννησε, καὶ Θεαγένης ἐν Μεγάρῳ: καὶ ἄλλοι ὅσοις ἴσασιν, παράδειγμα πάντες γίνονται τοῦ Διονυσίου, ὃν οὐκ ἴσασιν πῶς εἰ διὰ τοῦτο αἰτεῖ. πάντα δὲ ταῦτα ὑπὸ τὸ αὐτὸ καθόλου, ὅτι ὁ ἐπιβουλεύων τυραννίδι φυλακὴν αἰτεῖ.	come il caso di Dionisio che aspirava alla tirannide avendo chiesto una scorta: in precedenza, infatti, anche Pisistrato, cospirando, aveva dmandato una scorta, e, dopo averla ottenuta, divenne tiranno, e lo stesso fece Teagene a Megara. E tutti quei casi che altri conoscono diventano un esempio per il caso di Dionisio, del quale ancora non si sa se è per tale motivo che fa la sua richiesta. Tutti questi esempi rientrano sotto la medesima nozione generale: "chi aspira alla tirannide domanda una scorta".
4	1358b, 4-8	I	3	Altro	ἔστιν δ' ὁ μὲν περὶ τῶν μελλόντων κρίνων ὁ ἐκκλησιαστής, ὁ δὲ περὶ τῶν γεγενημένων οἷον ὁ δικαστής, ὁ δὲ περὶ τῆς δυνάμεως ὁ θεωρός, ὡστ' ἐξ ἀνάγκης ἂν εἴη τρία γένη τῶν λόγων τῶν ῥητορικῶν, συμβουλευτικὸν, δικανικόν, ἐπιδεικτικόν.	Di avvenimenti futuri è giudice il membro dell'assemblea, di quelli passati il giudice del tribunale, della capacità dell'oratore lo spettatore. Di conseguenza vi saranno tre generi di discorsi retorici: "deliberativo", "giudiziario", "epidittico".
5	1359a, 3-4	I	3	Poesia	οἷον Ἀχιλλεῖα ἐπαινοῦσιν ὅτι ἐβοήθησε τῷ ἐταίρῳ Πατρόκλῳ εἰδὼς ὅτι δεῖ αὐτὸν ἀποθανεῖν ἕξον ζῆν.	ad esempio, si loda Achille perchè venne in soccorso all'amico Patroclo pur sapendo di dover morire, mentre avrebbe potuto continuare a vivere.

6	1360a, 25-33	I	4	Altro	<p>οἷον δημοκρατία οὐ μόνον ἀνιεμένη ἀσθενεστέρα γίγνεται ὥστε τέλος ἔξει εἰς ὀλιγαρχίαν, ἀλλὰ καὶ ἐπιτεινομένη σφόδρα: ὥσπερ καὶ ἡ γρυπότης καὶ ἡ σιμότης οὐ μόνον ἀνιέμενα ἔρχεται εἰς τὸ μέσον, ἀλλὰ καὶ σφόδρα γρυπὰ γινόμενα ἢ σιμὰ οὕτως διατίθεται ὥστε μηδὲ μυκτῆρα δοκεῖν εἶναι. χρήσιμον δὲ πρὸς τὰς νομοθεσίας τὸ μὴ μόνον ἐπαῖν τὴν πολιτείαν συμφέρει, ἐκ τῶν παρεληλυθότων θεωροῦντα, ἀλλὰ καὶ τὰς παρὰ τοῖς ἄλλοις εἰδέναι, αἱ ποῖαι τοῖς ποίοις ἀρμόττουσιν:</p>	<p>come la democrazia che diventa più debole non solo rilassandosi, per cui alla fine porterà all'oligarchia, ma anche irrigidendosi troppo, così come un naso aquilino e un naso camuso non giungono al giusto mezzo soltanto con il ridurre, ma anche con l'accentuare la curvatura o l'essere camuso tendendosi in modo tale da non sembrare più neppure un naso. Utile poi alle legislazioni è non solo capire quale costituzione sia vantaggiosa guardando al passato, ma anche conoscere quelle che sono in vigore presso gli altri, quali costituzioni sono adeguate a quali popolazioni.</p>
7	1361a, 9-11	I	5	Storico	<p>ὄσοις γὰρ τὰ κατὰ γυναικῶν φαῦλα ὥσπερ Λακεδαιμονίους, σχεδὸν κατὰ τὸ ἥμισυ οὐκ εὐδαιμονοῦσιν.</p>	<p>Infatti tutti quelli che, come gli Spartani, danno poca importanza alle qualità femminili sono per metà infelici.</p>
8	1361b, 3-6	I	5	Storico	<p>σώματος δὲ ἀρετὴ ὑγίεια, αὕτη δὲ οὕτως ὥστε ἀνόσους εἶναι χρωμένους τοῖς σώμασιν: πολλοὶ γὰρ ὑγιαίνουσιν, ὥσπερ Ἡρόδικος λέγεται, οὓς οὐδεὶς ἂν εὐδαιμονίσσειε τῆς ὑγιείας διὰ τὸ πάντων ἀπέχεσθαι τῶν ἀνθρωπίνων ἢ τῶν πλείστων.</p>	<p>Virtù del fisico è la salute, ed essa lo è in questo modo: tale da far sì che le assenze delle malattie siano utili ai corpi. Molti in effetti sono in salute nel senso in cui lo si dice di Erodico: nessuno li considererebbe felici di essere sani, dal momento che si astengono da tutte o dalla maggior parte delle normali attività umane.</p>
9	1362b, 35-36	I	6	Poesia	<p>διὸ εἴρηται “ἢ κεν γηθήσαι Πρίαμος”.</p>	<p>perciò si è detto: “Davvero avrebbe gioito Priamo...”.</p>
10	1363a, 5-7	I	6	Modi di dire	<p>ὄθεν ταῦτ’ εἴρηται “κὰδ δὲ κεν εὐχολῆν Πριάμῳ” καὶ “αἰσχρόν τοι δηρόν τε μένειν.” καὶ ἡ παροιμία δὲ τὸ ἐπὶ θύραις τὴν ὑδρίαν.</p>	<p>Perciò si è detto: “Per Priamo sarebbe un motivo di vanto...” e turpe rimanere più a lungo”. Anche il proverbio dice “rompere la brocca alla porta”.</p>
11	1363a, 13-19	I	6	Poesia	<p>ὥσπερ γὰρ πάντες ἤδη ὁμολογοῦσιν, εἰ καὶ οἱ κακῶς πεπονθότες: διὰ γὰρ τὸ φανερόν ὁμολογοῦσιν ἂν, ὥσπερ καὶ φαῦλοι οὓς οἱ φίλοι ψέγουσι καὶ ἀγαθοὶ οὓς οἱ ἐχθροὶ μὴ ψέγουσιν (διὸ λελοιδορῆσθαι ὑπέλαβον Κορίνθιοι ὑπὸ Σιμωνίδου ποιήσαντος “κορινθίους δ’ οὐ μέμφεται τὸ ἴλιον) . καὶ ὁ τῶν φρονίμων τις ἢ τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν ἢ γυναικῶν προέκρινεν, οἷον Ὀδυσσεῖα Ἀθηναῖα καὶ Ἑλένην Ἰθησεὺς καὶ Ἀλέξανδρον αἰθεαὶ καὶ Ἀχιλλεῖα Ὀμηρος.</p>	<p>come il dire che le persone da poco sono quelle che amici biasimano e i nemici no. Per questo i Corinzi pensarono di essere stati insultati da Simonide quando aveva composto “ai Corinzi che Ilio non biasima”. Inoltre è bene ciò che un saggio o un uomo o una donna valente preferisce, come Atena che sceglie Odisseo e Teseo Elena, le dee Alessandro e Omero Achille.</p>

12	1364a, 19-23	I	7	Storico	ὥσπερ ὁ Λεωδάμας κατηγορῶν ἔφη Καλλιστράτου τὸν βουλευέσαντα τοῦ πράξαντος μᾶλλον ἀδικεῖν: οὐ γὰρ ἂν παραχθῆναι μὴ βουλευέσαντος: πάλιν δὲ καὶ Χαβρίου, τὸν πράξαντα τοῦ βουλευέσαντος: οὐ γὰρ ἂν γενέσθαι, εἰ μὴ ἦν ὁ πράξων: τούτου γὰρ ἕνεκα ἐπιβουλεύειν, ὅπως πράξωσιν.	Così Leodamante, accusando Callistrato disse che chi aveva consigliato era stato più ingiusto di chi aveva eseguito, dal momento che senza chi consiglia, la cosa non si sarebbe realizzata. Al contrario, nell'accusare pure Cabria, disse che chi esegue è più ingiusto di chi consiglia, giacché il fatto non si sarebbe verificato se non vi fosse stato l'esecutore: infatti è per questo che si consiglia, in modo che ci sia chi metta in pratica.
13	1364a, 27-28	I	7	Modi di dire	ὄθεν λέγεται “ἄριστον μὲν ὕδωρ”.	di qui il detto: “Ottima cosa è l'acqua”.
14	1365a, 11-19	I	7	Poesia	ὄθεν καὶ ὁ ποιητὴς φησι πεῖσαι τὸν Μελέαγρον ἀναστῆναι “ὅσα κάκ’ ἀνθρώποισι πέλει τῶν ἄστου ἀλώη: λαοὶ μὲν φθινύθουσι, πόλιν δὲ τε πῦρ ἀμαθύνει, τέκνα δὲ τ’ ἄλλοι ἄγουσιν”. καὶ τὸ συντιθέναι δὲ καὶ ἐποικοδομεῖν, ὥσπερ Ἐπίχαρμος, διὰ τε τὸ αὐτὸ τῆ διαίρεσει (ἢ γὰρ σύνθεσις ὑπεροχὴν δείκνυσι πολλήν) καὶ ὅτι ἀρχὴ φαίνεται μεγάλων καὶ αἰτίων.	di qui anche il poeta dice che a convincere Meleagro a combattere furono “tutti i mali che agli uomini toccano quando la rocca è presa: muoiono le genti, il fuoco brucia la città, altri si portano via i figli”. E il “combattere” e il graduare, come fa Epicarmo, fa apparire le cose più grandi per lo stesso motivo del dividere (il riunire, infatti, mostra una superiorità gonfiata) anche perché sembra principio e causa di cose grandi.
15	1365a, 24-33	I	7	Storico	ὄθεν καὶ τὸ ἐπίγραμμα τῶ Ὀλυμπιονίκῃ: “πρὸσθε μὲν ἀμφ’ ὤμοισιν ἔχων τραχεῖαν ἄσιλλαν ἰχθῦς ἐξ Ἄργου εἰς Τεγέαν ἔφερον, καὶ ὁ Ἰφικράτης αὐτὸν ἐνεκωμίαζε λέγων ἐξ ὧν ὑπῆρξεν ταῦτα. καὶ τὸ αὐτοφυὲς τοῦ ἐπικτήτου: χαλεπώτερον γάρ. ὄθεν καὶ ὁ ποιητὴς φησιν “αὐτοδιδάκτος δ’ εἰμί”. καὶ τὸ μεγάλου μέγιστον μέρος, οἷον Περικλῆς τὸν ἐπιτάφιον λέγων, τὴν νεότητα ἐκ τῆς πόλεως ἀνηρῆσθαι ὥσπερ τὸ ἔαρ ἐκ τοῦ ἐνιαυτοῦ εἰ ἐξαρεθεῖη.	Di qui l'epigramma per chi vince nei giochi olimpici: “prima sulle spalle tenendo ruvido giogo, pesci portavo da Argo a Tegea”. E Ificrate lodava se stesso raccontando da quali cose ebbero inizio i suoi risultati. E l'innato è maggiore di ciò che si è acquisito in seguito, e difatti è più raro. Perciò anche il poeta dice “Io sono autodidatta”. Inoltre ha maggior valore la parte più importante di una cosa importante, come l'epitaffio di Pericle quando dice: “venne tolta la gioventù dalla città come se fosse strappata la primavera dall'anno”.
16	1367a, 7-15	I	9	Poesia	τὰ γὰρ αἰσχρὰ αἰσχύνονται καὶ λέγοντες καὶ ποιοῦντες καὶ μέλλοντες, ὥσπερ καὶ Σαπφῶ πεποίηκεν, εἰπόντος τοῦ Ἀλκαίου “θέλω τι εἰπῆν, ἀλλὰ με κωλύει	e le cose contrarie a ciò di cui ci si vergogna, si ha infatti vergogna di cose turpi, quando si dicono, quando si fanno e quando se ne ha l'intenzione, così anche Saffo, ad Alceo che affermava “Voglio dire qualcosa, ma

					αιδώς, αἰ δ' ἤχεος ἐσθλῶν ἡμερον ἢ καλῶν καὶ μή τι εἰπῆν γλῶσσ' ἐκύκα κακόν αἰδώς κέν σε οὐκ εἶχεν ὄμματ', ἀλλ' ἔλεγεσ περὶ τῷ δικαίῳ.	me lo vieta / il pudore", scrisse "se tu avessi desiderio di ciò che è nobile o bello / e la lingua non girasse a dire qualcosa di brutto / La vergogna non starebbe negli occhi / Ma del giusto diresti".
17	1367a, 30-33	I	9	Storico	οἷον ἐν Λακεδαίμονι κομᾶν καλόν: ἐλευθέρου γὰρ σημεῖον: οὐ γὰρ ἐστὶν κομῶντα ῥάδιον οὐδὲν ποιεῖν ἔργον θητικών. καὶ τὸ μηδεμίαν ἐργάζεσθαι βάνασσον τέχνην: ἐλευθέρου γὰρ τὸ μὴ πρὸς ἄλλον ζῆν.	ad esempio a Sparta è bello portare i capelli lunghi, perchè questo è segno dell'essere un uomo libero: non è infatti facile per chi ha una lunga chioma fare alcuna opera servile. Ed è bello il non avere niente a che fare con una professione manuale: è infatti da uomo libero vivere senza dipendere dagli altri.
18	1367b, 8-11	I	9	Modi di dire	ὥσπερ γὰρ ὁ Σωκράτης ἔλεγεν, οὐ χαλεπὸν Ἀθηναίους ἐν Ἀθηναίοις ἐπαινεῖν. δεῖ δὲ τὸ παρ' ἐκάστοις τίμιον ὄν λέγειν ὡς ὑπάρχει, οἷον ἐν Σκύθαις ἢ Λάκωσιν ἢ φιλοσόφοις.	come infatti diceva Socrate, "non è difficile lodare gli Ateniesi tra gli Ateniesi". Si deve parlare di come si considera, in ogni uditorio, ciò che è oggetto d'onore, ad esempio presso gli Sciti o gli Spartani o i filosofi".
19	1367b, 17-21	I	9	Modi di dire	τοιοῦτον δὲ τὸ τοῦ Ἰφικράτους, "ἐξ οἶων εἰς οἶα", καὶ τὸ τοῦ Ὀλυμπιονίκου "πρόσθε μὲν ἀμφ' ῶμοισιν ἔχων τραχείαν, καὶ τὸ τοῦ Σιμωνίδου ἢ πατρός τε καὶ ἀνδρός ἀδελφῶν τ' οὔσα τυράννων.	Una cosa di questo genere è il detto di Ificrate: da quali inizi a quali risultati", e quello dell'olimpionico: "prima sulle spalle tenendo ruvido giogo...", e quello di Simonide: "lei che è di padre, di marito e di fratelli tiranni".
20	1368a, 15-21	I	9	Storico	καὶ εἰ τὰ προτρέποντα καὶ τιμῶντα διὰ τοῦτον εὐρηται καὶ κατεσκευάσθη, καὶ εἰς τοῦτον πρῶτον ἐγκώμιον ἐποιήθη, οἷον εἰς Ἰππόλοχον, καὶ εἰς Ἀρμόδιον καὶ Ἀριστογείτονα τὸ ἐν ἀγορᾷ σταθῆναι: ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἐναντίων. κἂν μὴ καθ' αὐτὸν εὐπορήσῃ, πρὸς ἄλλους ἀντιπαραβάλλειν, ὅπερ Ἰσοκράτης ἐποίει διὰ τὴν ἀσυνήθειαν τοῦ δικολογεῖν.	E se è per lei che sono state trovate e istituite cose che siano da incitamento e degne di onore, e ancora se per tale persona sia stato composto per prima un encomio, come ad esempio a Ippoloco, e se è stata eretta nell'agorà una statua come ad Armodio e a Aristogitone. Lo stesso vale per i casi opposti. E se a causa del soggetto non si ha abbondanza di argomenti, come faceva Isocrate perchè non aveva dimestichezza si discorsi giudiziari.
21	1370b, 3-7	I	11	Modi di dire	ὄθεν καὶ τοῦτ' εἶρηται, "ἀλλ' ἡδύ τοι σωθέντα μεμνήσθαι πόνων, καὶ "μετὰ γὰρ τε καὶ ἄλγεσι τέρπεται ἀνήρ μνημένος ὅστις πολλὰ πάθη καὶ πολλὰ ἐόργη: τούτου δ' αἴτιον ὅτι ἡδύ καὶ τὸ μὴ ἔχειν κακόν:	Perciò è stato anche detto: "ma ricordarsi dei pericoli, una volta tratti in salvo, è piacevole", e: "infatti anche del male gode un uomo / ricordando le molte cose che patì e le molte che ha compiuto".
22	1370b, 11-12	I	11	Poesia	ὥσπερ καὶ Ὅμηρος ἐποίησε περὶ τοῦ θυμοῦ ὅς τε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο	perciò anche l'adirarsi è piacevole, come ha anche scritto Omero su questa pulsione "molto più dolce del miele stillante".

23	1371a, 26-28	I	11	Modi di dire	τὸ γὰρ αὐτὸ ἀεὶ ὑπερβολὴν ποιεῖ τῆς καθεστῶσης ἕξεως, ὅθεν εἴρηται μεταβολὴ πάντων γλυκύ.	infatti fare sempre la stessa cosa produce un'eccessiva mancanza di mobilità della disposizione, di qui si è detto "il cambiamento di ogni cosa è piacevole".
24	1371b, 31-34	I	11	Poesia	ὥσπερ καὶ ὁ ποιητὴς φησι κάπῃ τοῦτ' ἐπέειπε, "νέμων ἐκάστης ἡμέρας πλεῖστον μέρος, ἴν' αὐτὸς αὐτοῦ τυγχάνει βέλτιστος ὢν.	come dice ed esorta il poeta "dedicando la maggior parte di ogni giorno / a quell'aspetto di sé cui è toccato in sorte di essere quello migliore".
25	1372b, 3-6	I	12	Storico	καὶ οἷς τούναντίον τὰ μὲν ἀδικήματα εἰς ἔπαινόν τινα, οἷον εἰ συνέβη ἅμα τιμωρήσασθαι ὑπὲρ πατρός ἢ μητρός, ὥσπερ Ζήνωνι, αἱ δὲ ζημίαι εἰς χρήματα ἢ φυγὴν ἢ τοιοῦτόν τι:	E è possibile che le commettano coloro che conseguono una certa lode, ad esempio se è accaduto che si sia fatta vendetta del padre o della madre, come per Zenone, mentre, al contempo, le punizioni riguardano ricchezze, esilio o cose del genere:
26	1372b, 26-28	I	12	Storico	τῶν μὲν γὰρ ἡ λῆψις ταχεῖα, τῶν δ' ἡ τιμωρία βραδεῖα, οἷον οἱ συλῶντες τοὺς Καρχηδονίους.	infatti, per questi ultimi si fa presto ad appropriarsi delle loro cose, mentre dei primi tarda la punizione (ad esempio quelli che depredano i Cartaginesi).
27	1372b, 31-33	I	12	Modi di dire	καὶ τοὺς ὑπὸ πολλῶν ἀδικηθέντας καὶ μὴ ἐπεξελθόντας, ὡς ὄντας κατὰ τὴν παροιμίαν τούτους Μουσῶν λείαν.	E verso quelli che sono stati oggetto d'ingiustizia da parte di molti e non hanno intentato una causa, in quanto, come dice il proverbio, sono una preda dello stesso genere dei Misii.
28	1373a, 3-4	I	12	Modi di dire	ὥσπερ γὰρ ἡ παροιμία, προφάσεως δεῖται μόνον ἢ πονηρία.	come infatti dice il proverbio, "la malvagità ha bisogno solo del pretesto".
29	1373a, 19-27	I	12	Storico	οἷον Κάλλιππος ἐποίησεν τὰ περὶ Δίωνα: καὶ γὰρ τὰ τοιαῦτα ἐγγὺς τοῦ μὴ ἀδικεῖν φαίνεται. καὶ τοὺς ὑπ' ἄλλων μέλλοντας, ἂν μὴ αὐτοί, ὡς οὐκέτι ἐνδεχόμενον βουλευσασθαι, ὥσπερ λέγεται Αἰνεσίδημος Γέλωνι πέμψαι κοττάβια ἀνδραποδισαμένῳ, ὅτι ἔφθασεν, ὡς καὶ αὐτὸς μέλλων. καὶ οὓς ἀδικήσαντες δυνήσονται πολλὰ δίκαια πράττειν, ὡς ῥαδίως ἰασόμενοι, ὥσπερ ἔφη Ἰάσων ὁ Θεταλὸς δεῖν ἀδικεῖν ἔνια, ὅπως δύνηται καὶ δίκαια πολλὰ ποιεῖν.	ad esempio le cose che Callippo fece nei riguardi di Dione: infatti anche le azioni di questo genere si avvicinano all'assenza di ingiustizia. E verso coloro che stanno per essere fatti oggetto d'ingiustizia da altri, se non la facessero loro stessi, in quanto non vi è più la possibilità di pensarci su, come si dice di Enesidemo che avrebbe inviato il premio del gioco del cottabo a Gelone, che lo aveva ridotto in schiavitù... dal momento che lo aveva anticipato, perchè era quanto stava per fare anche lui. E verso coloro nei cui confronti, dopo averne fatto oggetto di ingiustizie, si potranno compiere molte azioni giuste, in modo da porvi rimedio con facilità, come disse Iasone il Tessalo: occorre commettere alcune cose ingiuste, anche allo scopo di poterne fare molte giuste.

30	1373b, 9-18	I	13	Poesia	οἷον καὶ ἡ Σοφοκλέους Ἀντιγόνη φαίνεται λέγουσα, ὅτι δίκαιον ἀπειρημένου θάψαι τὸν Πολυνεΐκη, ὡς φύσει ὄν τοῦτο δίκαιον: “οὐ γάρ τι νῦν γε κάχθές, ἀλλ’ αἰεὶ ποτε ζῆ τοῦτο, κούδεις οἶδεν ἐξ ὅτου φάνη: καὶ ὡς Ἐμπεδοκλῆς λέγει περὶ τοῦ μὴ κτείνειν τὸ ἔμψυχον: τοῦτο γὰρ οὐ τισὶ μὲν δίκαιον τισὶ δ’ οὐ δίκαιον, “ἀλλὰ τὸ μὲν πάντων νόμιμον διὰ τ’ εὐρυμέδοντος αἰθέρος ἠνεκέως τέταται διὰ τ’ ἀπλέτου αὐγῆς: “καὶ ὡς ἐν τῷ Μεσσηνιακῷ λέγει Ἀλκιδάμας, “ἐλευθέρου ἀφῆκε πάντας θεός, οὐδένα δοῦλον ἢ φύσις πεποίηκεν”.	ad esempio, l'Antigone di Sofocle dicendo che è corretto, anche se è stato vietato, onorare con riti funebri Polinice, in quanto ciò è giusto per natura: “Perchè invero non da adesso nè di ieri, ma da sempre vive questa legge, e nessuno sa da dove sia apparsa”. E così Empedocle dice riguardo a non uccidere chi ha un'anima: è infatti impossibile che una cosa del genere non sia giusta per alcuni mentre sia ingiusta per altri, “ma la legge di tutte le cose ininterrottamente si estende per l'etere dall'ampio dominio e per l'infinito raggio di sole” e come nel Messeniaco dice Alcideamante: “liberi tutti lasciò andare il dio, la natura nessuno ha fatto schiavo”.
31	1374b, 24-27	I	14	Storico	ἀδίκημα δὲ μείζον, ὅσω ἂν ἀπὸ μείζονος ἢ ἀδικίας: διὸ τὰ ἐλάχιστα μέγιστα, οἷον ὁ Μελανώπου Καλλίστρατος κατηγορεῖ, ὅτι παρελογίσαστο τρία ἡμιωβέλια ἱερά τοὺς ναποιοῦς:	Un atto ingiusto è tanto più grave quanto più grande è l'ingiustizia da cui deriva. Per questo le più piccole ingiustizie possono essere gravissime, ad esempio l'accusa di Callistrato a Melanopo, dato che aveva defraudato i costruttori di templi di tre mezzi oboli sacri.
32	1374b, 36 - 1375a, 2	I	14	Storico	οἷον Σοφοκλῆς ὑπὲρ Εὐκτῆμονος συνηγορῶν, ἐπεὶ ἀπέσφαξεν ἑαυτὸν ὑβρισθεὶς, οὐ τιμήσειν ἔφη ἐλάττωνος ἢ ὁ παθῶν ἑαυτῷ ἐτίμησεν.	ad esempio Sofocle, discutendo in difesa di Euctemone, poichè si era tagliato la gola avendo subito un oltraggio, disse che non avrebbe comminato una pena inferiore a quella che la vittima aveva assegnato a sé stessa.
33	1375a, 5 - 7	I	14	Storico	οἷον ἐν Ἄργει ζημιούται δι’ ὄν ἂν νόμος τεθῆ καὶ δι’ οὐς τὸ δεσμωτήριον ὑποδομήθη. καὶ τὸ θηρωδέστερον ἀδίκημα μείζον.	ad esempio, ad Argo fu punito un uomo perchè a causa sua fu istituita una legge apposita e punite delle persone perchè a causa loro si costruì la prigione. Ed è più grave l'atto ingiusto più bestiale.
34	1375a, 32 - 1375b, 2	I	15	Poesia	οἱ δὲ γεγραμμένοι πολλακίς, ὅθεν εἴρηται τὰ ἐν τῇ Σοφοκλέους Ἀντιγόνη: ἀπολογεῖται γὰρ ὅτι ἔθαψε παρὰ τὸν τοῦ Κρέοντος νόμον, ἀλλ’ οὐ παρὰ τὸν ἀγραφον, οὐ γάρ τι νῦν γε κάχθές, ἀλλ’ αἰεὶ ποτε ... ταῦτ’ οὖν ἐγὼ οὐκ ἔμελλον ἀνδρὸς οὐδενός ...	invece le leggi scritte mutano spesso, da qui quanto s'è detto nell'Antigone di Sofocle: Antigone si difende, appunto, dicendo che ha dato sepoltura contro la legge di Creonte, ma non contro la legge non scritta: “Perchè invero non da adesso nè da ieri, ma da sempre... Per queste cose, dunque, io non potevo di nessun uomo avere timore...”.

35	1375b, 29-34	I	15	Storico	οἷον Ἀθηναῖοι Ὀμήρω μάρτυρι ἐχρήσαντο περὶ Σαλαμῖνος, καὶ Τενέδιοι ἔναγχος Περιάνδρω τῷ Κορινθίῳ πρὸς Σιγείεις, καὶ Κλεοφῶν κατὰ Κριτίου τοῖς Σόλωνος ἐλεγείοις ἐχρήσατο, λέγων ὅτι πάλαι ἀσελγῆς ἡ οἰκία: οὐ γὰρ ἂν ποτε ἐποίησε Σόλων “εἰπεῖν μοι Κριτίᾳ πυρρότριχι πατρός ἀκούειν”.	ad esempio gli Ateniesi si sono serviti di Omero come testimone a proposito di Salamina e, di recente, gli abitanti di Tenedo si sono serviti di Periandro di Corinto contro i Sigei, e Cleofonte nei riguardi di Crizia ha fatto uso degli elegiaci di Solone, dicendo che da tempo la sua casa era senza freni: infatti Solone a un certo punto non avrebbe potuto comporre il verso “dire a Crizia, dai capelli rossi, da parte mia, di ascoltare il padre”.
36	1376a, 1-7	I	15	Modi di dire	οἷον Θεμιστοκλῆς ὅτι ναυμαχητέον, τὸ ξύλινον τεῖχος λέγων. ἔτι καὶ αἱ παροιμίαι, ὥσπερ εἴρηται, μαρτύριά εἰσιν, οἷον εἴ τις συμβουλευεῖ μὴ ποιεῖσθαι φίλον γέροντα, τούτῳ μαρτυρεῖ ἡ παροιμία, μήποτ’ εὖ ἔρδειν γέροντα, καὶ τὸ τοὺς υἱοὺς ἀναρεῖν ὧν καὶ τοὺς πατέρας, νήπιος ὃς πατέρα κτείνας υἱοὺς καταλείπει.	ad esempio, Temistocle sosteneva che si doveva combattere per mare, parlando di “muro di legno”. Inoltre anche i proverbi, come si è detto, sono testimonianze, ad esempio, se qualcuno consiglia di non farsi amico un vecchio, a suo favore testimonia il proverbio: “Non fare mai del bene a un vecchio”. E se qualcuno consiglia di uccidere i figli i cui padri pure sono stati uccisi: “Stolto colui che, ucciso il padre, lascia vivere i figli”.
37	1376a, 9-12	I	15	Storico	οἷον Εὐβουλος ἐν τοῖς δικαστηρίοις ἐχρήσατο κατὰ Χάρητος ὃ Πλάτων εἶπε πρὸς Ἀρχίβιον, ὅτι ἐπιδέδωκεν ἐν τῇ πόλει τὸ ὁμολογεῖν πονηροὺς εἶναι.	ad esempio Eubolo nei processi si servì contro Carete di ciò che Platone affermò contro Archibio, ossia di aver contribuito a mettere tutti d'accordo sul fatto che in città vi siano dei malvagi.
38	1377a, 19-25	I	15	Modi di dire	καὶ τὸ τοῦ Ξενοφάνους ἀρμόττει, ὅτι οὐκ ἴση πρόκλησις αὐτῆ τάσεβῃ πρὸς εὐσεβῆ, ἀλλ’ ὁμοία καὶ εἰ ἰσχυρὸς ἀσθενῆ πατάξει ἢ πληγῆναι προκαλέσαιο. εἰ δὲ λαμβάνει, ὅτι πιστεύει αὐτῷ, ἐκείνῳ δ’ οὐ. καὶ τὸ τοῦ Ξενοφάνους μεταστρέψαντα φατέον οὕτως ἴσον εἶναι ἂν ὁ μὲν ἀσεβῆς διδῶ, ὁ δ’ εὐσεβῆς ὁμνύη:	E il detto di Senofane è adatto, poichè “non ha lo stesso valore la richiesta di giuramento da parte di chi è empio nei riguardi di chi è pio”, ma è come se il forte sfidi quello debole a colpire e ad essere colpito. Se invece si accetta di giurare, è perchè si ha fede nel giuramento in sè, ma non alla parte avversa. E reinterpretando le cose del detto di Senofane si deve dire in questo modo: vi sarà uguaglianza se è l'empio che concede di giurare, e se è il pio che presta giuramento;
39	1378a, 32-34	II	2	Storico	εἰ δὴ τοῦτ’ ἐστὶν ἡ ὀργή, ἀνάγκη τὸν ὀργιζόμενον ὀργίζεσθαι ἀεὶ τῶν καθ’ ἕκαστόν τινα, οἷον Κλέωνι ἀλλ’ οὐκ ἀνθρώπῳ,	Se questa è l'ira, necessariamente colui che è in collera si arrabbia sempre con una singola determinata persona, ad esempio contro Cleone, ma non contro l'uomo in generale

40	1379b, 13-17	II	2	Poesia	τοῖς δὲ φίλοις, ἐὰν τε μὴ εὖ λέγωσιν ἢ ποιῶσιν, καὶ ἔτι μᾶλλον ἐὰν τάναντία, καὶ ἐὰν μὴ αἰσθάνωνται δεομένων, ὥσπερ ὁ Ἄντιφῶντος Πλήξιππος τῷ Μελεάγρῳ: ὀλιγωρίας γὰρ τὸ μὴ αἰσθάνεσθαι σημείον: ὧν γὰρ φροντίζομεν οὐ λανθάνει.	Con gli amici invece, ci adiriamo se non parlano bene di noi o non ci fanno del bene, e ancora di più fanno l'opposto, e se non hanno percezione delle nostre necessità, come il Plessippo di Antifonte si adirò contro Meleagro: infatti il non accorgersi è segno di mancanza di rispetto, perchè non passa inosservato ciò che interessa.
41	1380b, 6-13	II	3	Storico	παύει δὲ καὶ ἐτέρου ὀργὴν μείζω ἢ παρ' ἄλλου ληφθεῖσα τιμωρία πρότερον: διὸ εὖ Φιλοκράτης, εἰπόντος τινός, ὀργιζομένου τοῦ δήμου, "τί οὐκ ἀπολογεῖ;", "οὐπω γε", ἔφη. "ἀλλὰ πότε;" "ὅταν ἴδω ἄλλον διαβεβλημένον": πρᾶσι γὰρ γίνονται ὅταν εἰς ἄλλον τὴν ὀργὴν ἀναλώσωσιν, ὃ συνέβη ἐπὶ Ἐργοφίλου: μᾶλλον γὰρ χαλεπαίνοντες ἢ Καλλισθένη ἀφεῖσαν διὰ τὸ Καλλισθένους τῆ προτεραία καταγνώνα θάνατον.	La punizione che è stata prima presa da qualcun altro placa, e in maggior misura, l'altrui collera. Per questo fu opportuno Filocrate quando, con il popolo in collera, a un tizio che gli aveva chiesto "Perchè non ti difendi?". Disse: "Non ancora". "Ma allora quando?" "Quando verdò un'altra persona sospettata". Si diventa, appunto, miti quando l'ira si sfoga verso un altro, il che accadde a Ergofilo: infatti gli Ateniesi per quanto più arrabbiati con lui che con Callistene, lo avevano assolto perchè avevano mandato a morte Callistene il giorno prima.
42	1381b, 14-16	II	3	Modi di dire	καὶ τοὺς ὁμοίους καὶ ταῦτ' ἐπιτηδεύοντας, ἐὰν μὴ παρενοχλῶσι μὴδ' ἀπὸ ταύτου ἧ ὀβίος: γίνεται γὰρ οὕτω τὸ "κεραμεὺς κεραμεῖ.	E si amano i simili e quelli che perseguono le stesse cose, purché non interferiscano tra loro nè il modo di vivere sia vincolato dalla medesima situazione, e così infatti che si realizza il detto "il ceramista odia il ceramista".
43	1382a, 5-7	II	4	Storico	καὶ ἡ μὲν ὀργὴ αἰεὶ περὶ τὰ καθ' ἕκαστα, οἷον Καλλιῶ ἢ Σωκράτει, τὸ δὲ μῖσος καὶ πρὸς τὰ γένη: τὸν γὰρ κλέπτην μισεῖ καὶ τὸν συκοφάντην ἅπας.	Anche l'ira riguarda sempre i singoli, ad esempio è per Callia o Socrate, l'odio invece si rivolge pure ai generi di persone: infatti tutti odiano il ladro o il sicofante.
44	1383b, 22-25	II	6	Modi di dire	καὶ τὸ κερδαίνειν ἀπὸ μικρῶν ἢ αἰσχυρῶν ἢ ἀπὸ ἀδυνάτων, οἷον πενήτων ἢ τεθνεώτων, ὅθεν καὶ ἡ παροιμία τὸ ἀπὸ νεκροῦ φέρειν: ἀπὸ αἰσχροκερδείας γὰρ καὶ ἀνελευθερίας.	E il trarre profitto da cose miserabili o turpi o da chi è ridotto all'impotenza, ad esempio dai poveri o dai morti, donde anche il proverbio "portar via da un morto": infatti deriva da una spudorata sete di guadagno e da bassezza.
45	1384a, 34	II	6	Modi di dire	(ὅθεν καὶ ἡ παροιμία τὸ ἐν ὀφθαλμοῖς εἶναι αἰδῶ)	da cui il proverbio: "la vergogna è negli occhi"
46	1384b, 14-16	II	6	Storico	(τὰ γὰρ βέλτιστα τεθέεσθαι: διὸ εὖ ἔχει ἡ τοῦ Εὐριπίδου ἀπόκρισις πρὸς τοὺς Συρακοσίους)	(infatti hanno visto le cose migliori; pertanto è appropriata la risposta di Euripide ai Siracusani)
47	1384b, 32-35	II	6	Storico	(ὥσπερ Κυδίας περὶ τῆς Σάμου κληρουχίας ἐδημηγόρησεν: ἡξίου γὰρ ὑπολαβεῖν τοὺς Ἀθηναίους	(come sostenne in assemblea Cidia, della cleruchia di Samo: infatti riteneva opportuno che gli Ateniesi

					περιεστάναι κύκλω τούς Ἕλληνας, ὡς ὀρώντας καὶ μὴ μόνον ἀκουσομένους ἂ ἄν ψηφίσωνται)	immaginassero i Greci in cerchio intorno a loro, come se potessero vedere, e non solo ascoltare, le cose che avrebbero votato)
48	1385a, 10-13	II	6	Poesia	ὄθεν καὶ Ἀντιφῶν ὁ ποιητής, μέλλων ἀποτυμπαρίζεσθαι ὑπὸ Διονυσίου, εἶπεν, ἰδὼν τοὺς συναποθνήσκειν μέλλοντας ἐγκαλυπτομένους ὡς ἦσαν διὰ τῶν πυλῶν, “τί ἐγκαλύπτεσθε;” ἔφη: “ἢ μὴ αὐριὸν τις ὑμᾶς ἴδη τούτων;”	donde anche il poeta Antifonte, essendo sul punto di essere torturato da Dionigi, nel vedere coloro che erano condannati a morte insieme a lui, mentre si accingevano a coprirsi attraverso porte della città, disse: “Perché vi coprite? Forse perché domani qualcuno di costoro non vi veda?”
49	1385a, 27-28	II	7	Modi di dire	οἶον ὁ ἐν Λυκείῳ τὸν φορμὸν δούς.	a desempio “colui che diede il cesto a chi era al Liceo”.
50	1386a, 13-16	II	8	Storico	καὶ τὸ πολλάκις τοιοῦτον, καὶ τὸ πεπονητότος γενέσθαι τι ἀγαθόν, οἶον Διοπειθεὶ τὰ παρὰ βασιλέως τεθνεῶτι κατεπέμφθη, καὶ τὸ ἢ μηδὲν γεγενῆσθαι ἀγαθὸν ἢ γενομένων μὴ εἶναι ἀπόλαυσιν.	il fatto che una cosa del genere accada tante volte, che un bene sia capitato dopo aver subito il male, come a Diopite, che era già morto, quando gli erano stati recapitati i doni da parte del re, e che o non si sia capitato alcun bene o che non se ne sia goduto di quelli che sono capitati.
51	1386a, 20-22	II	8	Storico	διὸ καὶ ὁ Ἀμάσιος ἐπὶ μὲν τῷ υἱεῖ ἀγομένῳ ἐπὶ τὸ ἀποθανεῖν οὐκ ἐδάκρυσεν, ὡς φασί, ἐπὶ δὲ τῷ φίλῳ προσαίτουντι:	per questo motivo, Amasi non pianse per il figlio condotto a morte, come dicono, ma si commosse per l'amico che chiedeva l'elemosina:
52	1388a, 8	II	10	Modi di dire	ὄθεν εἴρηται “τὸ συγγενὲς γὰρ καὶ φθονεῖν ἐπίσταται.	di qui il detto “i familiari, infatti, sanno anche invidiare”
53	1388a, 9-12	II	10	Antropologico	φιλοτιμοῦνται γὰρ πρὸς τοὺς εἰρημένους, πρὸς δὲ τοὺς μυριοστὸν ἔτος ὄντας ἢ πρὸς τοὺς ἑσομένους ἢ τεθνεῶτας οὐδεὶς, οὐδὲ πρὸς τοὺς ἐφ’ Ἡρακλείαις στήλαις.	si è appunto in competizione con le persone di cui si è detto, mentre nessuno lo è con chi visse diecimila anni fa o con chi verrà o con chi è morto, né lo si è con chi vive nei pressi delle colonne d'Ercole.
54	1388a, 17	II	10	Modi di dire	διόπερ εἴρηται “καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ.	perciò si dice: “anche il vasaio invidia il vasaio”
55	1389a, 14-16	II	12	Storico	(φιλοχρήματοι δὲ ἤκιστα διὰ τὸ μῆπω ἐνδείας πεπειράσθαι, ὡσπερ τὸ Πιττακοῦ ἔχει ἀπόφθεγμα εἰς Ἀμφιάραον	(sono in minima parte desiderosi di ricchezza a causa del non aver ancora provato l'indigenza, come mostra la sentenza di Pittaco ad Amfiarao)
56	1389b, 2-7	II	12	Modi di dire	καὶ ἅπαντα ἐπὶ τὸ μᾶλλον καὶ σφοδρότερον ἀμαρτάνουσι, παρὰ τὸ Χιλώνειον (πάντα γὰρ ἄγαν πράττουσιν: φιλοῦσι γὰρ ἄγαν καὶ μισοῦσιν ἄγαν καὶ τᾶλλα πάντα ὁμοίως) , καὶ εἰδέναι ἅπαντα οἶονται καὶ δισχυρίζονται (τοῦτο γὰρ αἰτιὸν ἐστὶν καὶ τοῦ πάντα ἄγα)	E commettono tutti i loro errori per eccesso e per troppa veemenza, contro il detto di Chilone (infatti fanno 'tutto troppo': amano troppo e odiano troppo e lo stesso dicasi per tutte le altre cose), e pensano di sapere tutto e lo affermano con sicurezza (è infatti anche questa la causa del 'tutto troppo'

57	1389b, 23-25	II	13	Modi di dire	καὶ οὐτε φιλοῦσιν σφόδρα οὐτε μισοῦσι διὰ ταῦτα, ἀλλὰ κατὰ τὴν Βίαντος ὑποθήκην καὶ φιλοῦσιν ὡς μισήσοντες καὶ μισοῦσιν ὡς φιλήσοντες.	E per queste ragioni né amano né odiano intensamente, ma, secondo il detto di Biante, amano come se poi dovessero odiare e odiano come se poi dovessero amare.
58	1390b, 27-31	II	15	Storico	ἐξίσταται δὲ τὰ μὲν εὐφυᾶ γένη εἰς μανικώτερα ἤθη, οἷον οἱ ἀπ' Ἀλκιβιάδου καὶ οἱ ἀπὸ Διονυσίου τοῦ προτέρου, τὰ δὲ στάσιμα εἰς ἀβελτερίαν καὶ νωθρότητα, οἷον οἱ ἀπὸ Κίμωνος καὶ Περικλέους καὶ Σωκράτους.	Certe volte stirpi di nobile indole degenerano verso caratteri tendenzialmente più esaltati, come i discendenti di Alcibiade e Dioniso il Vecchio, altre volte, quelle posate, verso stupidità e lentezza, come i discendenti di Cimone, Pericle e Socrate.
59	1391a, 7-12	II	16	Storico	(πολλοὶ γὰρ εἰσιν οἱ δεόμενοι τῶν ἐχόντων: ὄθεν καὶ τὸ Σιμωνίδου εἴρηται περὶ τῶν σοφῶν καὶ πλούσιων πρὸς τὴν γυναῖκα τὴν Ἰέρωνος ἐρομένην πότερον γενέσθαι κρεῖττον πλούσιον ἢ σοφόν: "πλούσιον" εἶπεῖν: τοὺς σοφοὺς γὰρ ἔφη ὄραν ἐπὶ ταῖς τῶν πλουσίων θύραις διατρίβοντας)	(sono tanti infatti quelli che hanno bisogno di chi ha mezzi; di qui il detto di Simonide sui sapienti e sui ricchi rivolto alla moglie di Ierone, la quale aveva chiesto quale delle due cose fosse meglio, se ricco o sapiente; 'ricco' avrebbe risposto; poichè, disse, vedeva i sapienti che passavano il tempo davanti alle porte dei ricchi)
60	1392b, 6-12	II	19	Poesia	ὄθεν καὶ Ἀγάθωνι εἴρηται "καὶ μὴν τὰ μὲν γε τῆς τέχνης πράσσειν, τὰ δὲ ἡμῖν ἀνάγκη καὶ τύχη προσγίγνεται. καὶ εἰ τοῖς χεῖροσι καὶ ἥττοσι καὶ ἀφρονεστέροις δυνατόν, καὶ τοῖς ἐναντίοις μᾶλλον, ὥσπερ καὶ Ἰσοκράτης ἔφη δεινὸν εἶναι εἰ ὁ μὲν Εὐθύνοσ ἔμαθεν, αὐτὸς δὲ μὴ δυνήσεται εὐρεῖν.	e per questo Agatone ha detto "e in verità è proprio della tecnica realizzare alcune cose, altre/ci giungono per necessità e caso". E se qualcosa è possibile per uomini peggiori, inferiori e stupidi, a maggior ragione lo sarà per chi ha opposte caratteristiche; come pure disse Isocrate che sarebbe ben strano se lui non fosse stato in grado di scoprire ciò che Eutino aveva appreso.
61	1393a, 30-31	II	20	Antropologico	τούτου δὲ ἔν μὲν παραβολὴ ἔν δὲ λόγοι, οἷον οἱ Αἰσώπειοι καὶ Λιβυκοί.	Di questi esempi una specie è la parabola, l'altra sono le favole, come quelle di Esopo e dei Libici.
62	1393a, 32 - 1393b, 4	II	20	Storico	ἔστιν δὲ τὸ μὲν πράγματα λέγειν τοιόνδε τι, ὥσπερ εἴ τις λέγοι ὅτι δεῖ πρὸς βασιλέα παρασκευάζεσθαι καὶ μὴ ἔαν Αἴγυπτον χειρώσασθαι: καὶ γὰρ πρότερον Δαρείος οὐ πρότερον διέβη πρὶν Αἴγυπτον ἔλαβεν, λαβὼν δὲ διέβη, καὶ πάλιν Ξέρξης οὐ πρότερον ἐπεχείρησεν πρὶν ἔλαβεν, λαβὼν δὲ διέβη, ὥστε καὶ οὗτος ἐὰν λάβῃ, διαβήσεται, διὸ οὐκ ἐπιτρεπτόν.	Parlare di fatti è qualcosa di questo tipo, come se uno dicesse che occorre prepararsi contro il Gran Re e senza permetterli di conquistare l'Egitto: infatti, in precedenza, anche Dario non passò in Grecia prima di aver preso l'Egitto, ma vi si recò dopo essersene impadronito e, a sua volta, Serse non attaccò prima di essersi impadronito dell'Egitto, ma dopo averlo sottomesso andò in Grecia, di conseguenza anche questo re, se s'impadronisce dell'Egitto, la attraverserà, perciò non lo si deve permettere.

63	1393b, 8-22	II	20	Storico	<p>λόγος δέ, οἷος ὁ Στησιχόρου περί Φαλάριδος καὶ ὁ Αἰσώπου ὑπὲρ τοῦ δημαγωγοῦ.</p> <p>Στησίχορος μὲν γὰρ ἐλομένων στρατηγὸν αὐτοκράτορα τῶν Ἱμεραίων Φάλαριν καὶ μελλόντων φυλακὴν διδοῖναι τοῦ σώματος, τᾶλλα διαλεχθεὶς εἶπεν αὐτοῖς λόγον ὡς ἵππος κατεῖχε λειμῶνα μόνος, ἐλθόντος δ' ἐλάφου καὶ διαφθείροντος τὴν νομὴν βουλόμενος τιμωρήσασθαι τὸν ἔλαφον ἠρώτα τινὰ ἀνθρωπον εἰ δύναιτ' ἂν μετ' αὐτοῦ τιμωρήσασθαι τὸν ἔλαφον, ὃ δ' ἔφησεν, ἐὰν λάβῃ χαλινὸν καὶ αὐτὸς ἀναβῆ ἑπ' αὐτὸν ἔχων ἀκόντια: συνομολογήσας δὲ καὶ ἀναβάντος ἀντὶ τοῦ τιμωρήσασθαι αὐτὸς ἐδούλευσε τῷ ἀνθρώπῳ.</p> <p>“οὔτω δὲ καὶ ὑμεῖς”, ἔφη, “ὄρατε μὴ βουλόμενοι τοὺς πολεμίους τιμωρήσασθαι τὸ αὐτὸ πάθητε τῷ ἵππῳ: τὸν μὲν γὰρ χαλινὸν ἔχετε ἤδη, ἐλόμενοι στρατηγὸν αὐτοκράτορα: ἐὰν δὲ φυλακὴν δῶτε καὶ ἀναβῆναι ἐάσητε, δουλεύετε ἡδὲ Φαλάριδι”.</p>	<p>La favola invece è come quella di Stesicoro a proposito di Falaride e come quella di Esopo riguardo al demagogo. Dal momento che gli Imeri avevano scelto Falaride come stratega plenipotenziario, e che si era in procinto di conferirgli la guardia del corpo, Stesicoro, dopo aver discusso le altre questioni, raccontò loro una favola: un cavallo occupava un prato da solo, poichè era giunto un cervo e gli aveva rovinato il pascolo, volendosi vendicare, chiese a un uomo se potesse unirsi a lui per punire il cervo, quello assenti, a patto che avesse accettato un freno e si lasciasse montare con dei giavellotti; giunti all'accordo e consentendogli la monta, anzichè vendicarsi si rese schiavo dell'uomo. “E così sarà anche per voi”, disse, “guardate che volendovi vendicare dei nemici non subiate anche voi la stessa sorte del cavallo; di fatto avete già il freno, avendo scelto uno stratega con pieni poteri; se pure concederete la guardia e gli permetterete di salirvi, sarete presto schiavi di Falaride”.</p>
64	1393b, 22 - 1394a, 2	II	20	Storico	<p>Αἰσώπος δὲ ἐν Σάμῳ δημηγορῶν κρινομένου δημαγωγοῦ περί θανάτου ἔφη ἀλώπεκα διαβαίνουσαν ποταμὸν ἀπωσθῆναι εἰς φάραγγα, οὐ δυναμένην δὲ ἐκβῆναι πολὺν χρόνον κακοπαθεῖν καὶ κυνορριστάς πολλοὺς ἔχεσθαι αὐτῆς, ἐχῖνον δὲ πλανώμενον, ὡς εἶδεν αὐτήν, κατοικτεῖραντα ἔρωτᾶν εἰ ἀφέλοι αὐτῆς τοὺς κυνορριστάς, τὴν δὲ οὐκ ἔδωκεν ἔρομένου δὲ διὰ τί, “ὅτι οὔτοι μὲν” φάναι “ἦδη μου πλήρεις εἰσὶ καὶ ὀλίγον ἔλκουσιν αἷμα, ἐὰν δὲ τούτους ἀφέλητε, ἕτεροι ἐλθόντες πεινῶντες ἐκπιούνηται μου τὸ λοιπὸν αἷμα”. “ἀτὰρ καὶ ὑμεῖς, ἄνδρες Σάμιοι, οὔτος μὲν οὐδὲν ἔτι βλάψει (πλούσιος γὰρ ἐστίν, ἐὰν δὲ τοῦτον ἀποκτείνητε,</p>	<p>Esopo, invece, parlando in un'assemblea a Samo in occasione della condanna alla pena capitale di un demagogo, raccontò che una volpe, nell'attraversare un fiume, era stata sospinta in un fosso. Non potendone uscire, per lungo tempo in difficoltà, si prese pure molte zecche. Un riccio che si trovava a passare, come la vide, ne ebbe pietà e le chiese se volesse togliersi le zecche, quella non glielo permise; essendole stato chiesto il perchè, “perchè queste” - rispose - “ormai sono piene di me e si portano poco sangue, se le toglierai, le altre che arriveranno affamate mi berranno il resto del sangue”. “Tuttavia anche a voi, uomini di Samo, costui non farà alcun danno (infatti è ricco) e se lo uccidete, altri verranno, poveri, che, derubandovi, consumeranno ciò che vi resta”.</p>

					ἕτεροι ἤξουσι πένητες, οἱ ὑμᾶς ἀναλώσουσι τὰ λοιπὰ κλέπτοντες.”	
65	1394a, 23	II	21	Storico	οἷον ποῖός τις ἴφικράτης	ad esempio che tipo sia Ificrate
66	1394b, 35 - 1395a, 2	II	21	Modi di dire	οἷον εἶ τις λέγει ὅπερ Στησίχορος ἐν Λοκροῖς εἶπεν, ὅτι οὐ δεῖ ὑβριστάς εἶναι, ὅπως μὴ οἱ τέττιγες χαμόθεν ἄδωσιν.	come se si dicesse, ad esempio, ciò che Stesicoro ha detto a Locri, che non si deve essere tracotanti, “affinchè le cicale non cantino a terra”.
67	1396a, 7-12	II	22	Storico	λέγω δ’ οἷον πῶς ἂν δυναίμεθα συμβουλευέειν Ἀθηναίους εἰ πολεμητέον ἢ μὴ πολεμητέον, μὴ ἔχοντες τίς ἡ δύναμις αὐτῶν, πότερον ναυτική ἢ πεζική ἢ ἄμφω, καὶ αὕτη πόση, καὶ πρόσοδοι τίνας ἢ φίλοι καὶ ἐχθροί, εἶτα τίνας πολέμους πεπολεμήκασι καὶ πῶς, καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα: [6] ἢ ἐπαινεῖν, εἰ μὴ ἔχοιμεν τὴν ἐν Σαλαμῖνι ναυμαχίαν ἢ τὴν ἐν Μαραθῶνι μάχην ἢ τὰ ὑπὸ τῶν Ἡρακλειδῶν πραχθέντα ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων.	Dico, ad esempio, come potremmo consigliare agli Ateniesi se entrare in guerra o non entrare, non sapendo quale sia la loro forza, se navale o di fanteria o se di ambedue, e la sua entità, e quali sono le entrate, o non sapendo su quali alleati contare e qualinemici si hanno, e quali guerre hanno già combattuto e in che modo, e altre cose di questo tipo, o come lodarli, se non avessimo la battaglia navale di Salamina o la battaglia di Maratona o le gesta realizzate dagli Eraclidi o qualcos'altro di tal genere.
68	1396a, 17-21	II	22	Storico	οἷον ὅτι τοὺς Ἕλληνας κατεδουλώσαντο, καὶ τοὺς πρὸς τὸν βάρβαρον συμμαχεσαμένους καὶ ἀριστεύσαντας ἠνδραποδίσαντο, Αἰγινήτας καὶ Ποτιδαίτας, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ εἶ τι ἄλλο τοιοῦτον ἀμάρτημα ὑπάρχει αὐτοῖς.	ad esempio che gli Ateniesi asservirono i Greci, e che avevano ridotto in schiavitù anche quelli che avevano combattuto contro il barbaro e che erano stati i migliori, come gli Egineti e i Potideesi, e quante altre cose di questo tipo, e se vi sia una qualche altra cosa del genere che sia per loro una colpa.
69	1397a, 11-16	II	23	Poesia	ἢ ὡς ἐν τῷ Μεσσηνιακῷ: “εἰ γὰρ ὁ πόλεμος αἴτιος τῶν παρόντων κακῶν, μετὰ τῆς εἰρήνης δεῖ ἐπανορθώσασθαι”. “εἰ περ γὰρ οὐδὲ τοῖς κακῶς δεδρακόσιν ἀκουσίως δίκαιον εἰς ὄργην πεσεῖν οὐδ’ ἂν ἀναγκασθεῖς τις εὖ δράση τινά, προσῆγον εἶναι τῷδ’ ὀφείλεσθαι χάριν. “ ἄλλ’ εἰ περ ἔστιν ἐν βροτοῖς ψευδηγορεῖν πιθανά, νομίζειν χρή σε καὶ τούναντίον, ἄπιστ’ ἀληθῆ πολλὰ συμβαίνειν βροτοῖς.	O come nel discorso per i Messeni: “se di fatto la guerra è causa dei mali presenti, bisogna rimediare con la pace”. Oppure: “Se invero non è giusto cedere alla collera / contro chi, senza volerlo, ha agito in maniera malvagia / neppure è conveniente provare riconoscenza, / se un uomo, perchè costretto, ha fatto del bene a qualcuno”.
70	1397a, 25-27	II	23	Storico	οἷον ὡς ὁ τελώνης Διομέδων περὶ τῶν τελῶν, “εἰ γὰρ μὴδ’ ὑμῖν αἰσχρὸν τὸ πωλεῖν, οὐδ’ ἡμῖν τὸ ὠνεῖσθαι”.	ad esempio, come disse il pubblicano Diomedonte sulle imposte, “se infatti per voi non è turpe il vendere, non lo è per noi l'acquistare”.

71	1397b, 2-11	II	23	Poesia	<p>ὥσπερ ἐν τῷ Ἀλκμαίωνι τῷ Θεοδέκτου “μητέρα δὲ τὴν σὴν οὐ τις ἐστύγει βροτῶν; “ φησὶ δὲ ἀποκρινόμενος “ἀλλὰ διαλαβόντα χρὴ σκοπεῖν”: ἐρομένης δὲ τῆς Ἀλφεισιβοίας πῶς, ὑπολαβὼν φησιν “τὴν μὲν θανεῖν ἔκριναν, ἐμὲ δὲ μὴ κτανεῖν. “καὶ ἡ περὶ Δημοσοθέου δίκη καὶ τῶν ἀποκτεινάντων Νικάνορα: ἐπεὶ γὰρ δικαίως ἐκρίθησαν ἀποκτεῖναι, δικαίως ἔδοξεν ἀποθανεῖν. καὶ περὶ τοῦ Θήβησιν ἀποθανόντος, περὶ οὗ κελεύει κρίνεσθαι εἰ δίκαιος ἦν ἀποθανεῖν, ὡς οὐκ ἄδικον ὄν τὸ ἀποκτεῖναι τὸν δικαίως ἀποθανόντα.</p>	<p>come nell'Alcmeone di Teodette, di chiedere: “nessuno dei mortali odiava tua madre?” mentre l'interrogato risponde: “tuttavia è necessario considerare ciò che va distinto”; e quando Alfesibea chiede in che modo, dopo aver riflettuto dice: “decisero di farla morire, non che dovessi ucciderla io”. Un altro esempio, il processo su Demostene e sugli uccisori di Nicanore: infatti, poiché si giudicò che l'avessero ucciso giustamente, si era dell'avviso che fosse morto giustamente. Ancora, il caso di un uomo messo a morte a Tebe, riguardo al quale si chiedeva di giudicare se era giusto che morisse, dal momento che non è ingiusto uccidere chi moriva giustamente.</p>
72	1397b, 19-25	II	23	Poesia	<p>ἔτι εἰ μῆτε μᾶλλον μῆτε ἦττον, ὅθεν εἴρηται “καὶ σὸς μὲν οἰκτρὸς παῖδας ἀπολέσας πατήρ: Οἶνεύς δ' ἄρ' οὐχὶ τὸν Ἑλλάδος κλεινὸν ἀπολέσας γόνον; “ καὶ ὅτι, εἰ μὴδὲ Θησεύς ἠδίκησεν, οὐδ' Ἀλέξανδρος, καὶ εἰ μὴδ' οἱ Τυνδαρίδαι, οὐδ' Ἀλέξανδρος, καὶ εἰ Πάτροκλον Ἔκτωρ, καὶ Ἀχιλλεὺς Ἀλέξανδρος.</p>	<p>Inoltre se non vi è pertinenza né in misura maggiore né in misura minore, di qui si dice: “Anche tuo padre fa compassione avendo perso figli; / ma Eneo forse non è da compiangere avendo perso un illustre discendente della Grecia?”. Inoltre il fatto che, se Teseo non fu colpevole, non lo fu neppure Alessandro, e se Ettore fu colpevole della morte di Patroclo, anche Alessandro lo fu per quella di Achille.</p>
73	1397b, 27-29	II	23	Altro	<p>καὶ ὅτι “εἰ δεῖ τὸν ἰδιώτην τῆς ὑμετέρας δόξης ἐπιμελεῖσθαι, καὶ ὑμᾶς τῆς τῶν Ἑλλήνων”.</p>	<p>E che “se un privato cittadino deve prendersi cura della vostra reputazione, anche voi dovete aver cura di quella dei Greci”.</p>
74	1397b, 30 - 1398a, 2	II	23	Storico	<p>οἷον ὡς Ἰφικράτης ἐν τῇ πρὸς Ἀρμόδιον, ὅτι “εἰ πρὶν ποιῆσαι ἤξιον τῆς εἰκόνας τυχεῖν ἐὰν ποιήσω, ἔδοτε ἄν: ποιήσαντι δ' ἄρ' οὐ δώσετε; μὴ τοίνυν μέλλοντες μὲν ὑπισχνεῖσθε, παθόντες δ' ἀφαιρεῖσθε”. καὶ πάλιν πρὸς τὸν Θεβαίους διεύνα Φίλιππον εἰς τὴν Ἀττικὴν, ὅτι εἰ πρὶν βοηθῆσαι εἰς Φωκεῖς ἤξιον, ὑπέσχεοντο ἄν: ἄτοπον οὖν εἰ διότι προεῖτο καὶ ἐπίστευσεν μὴ διήσουσιν.</p>	<p>come Ifigrate che, nell'orazione contro Armodio, dice: “se per caso, prima di compiere l'incarico, mi fossi ritenuto degno di ottenere una statua nel caso l'avessi portato a termine, voi me l'avreste concessa. Forse che non la darete dopo che ho agito? Pertanto, non fate promesse quando vi aspettate qualcosa per poi negarle quando la ricevete”. E di nuovo per convincere i Tebani a lasciar passare Filippo diretto in Attica, si disse che “se egli avesse ritenuto giusto chiederglielo prima di prestare loro soccorso contro i focesi avrebbero acconsentito: sarebbe dunque assurdo se per aver trascurato</p>

						la cosa e aver contato su di loro ora non avessero concesso il passaggio”.
75	1398a, 4-7	II	23	Storico	οἷον ἐν τῷ Τεύκρω. διαφέρει δὲ ὁ τρόπος ᾧ ἐχρήσατο Ἰφικράτης πρὸς Ἀριστοφῶντα, ἐπερόμενος εἰ προδοίη ἂν τὰς ναῦς ἐπὶ χρήμασιν: οὐ φάσκοντος δέ, εἴτα εἶπεν “σύ μὲν ὦν Ἀριστοφῶν οὐκ ἂν προδοίης, ἐγὼ δ’ ὦν Ἰφικράτης;	come nel Teucro. E' diverso il modo in cui se ne servì Ificrate contro Aristofonte, quando gli fu chiesto se avesse consegnato al nemico le navi in cambio di denaro; questi, dopo aver risposto di no, disse poi: “tu che sei Aristofonte non tradiresti, dovrei farlo io che sono Ificrate?”
76	1398a, 9-10	II	23	Storico	οἷον εἰ πρὸς Ἀριστείδην κατηγοροῦντα τοῦτο τις ἂν εἶπειν ἄλλος πρὸς ἀπιστίαν τοῦ κατηγοροῦ:	come se, contro Aristide che muove quest'accusa, ci fosse un altro a parlare contro la mancanza di credibilità dell'accusatore:
77	1398a, 17-26	II	23	Storico	καὶ ὡς Ἰφικράτης, ὅτι γενναιότατος ὁ βέλτιστος: καὶ γὰρ Ἀρμοδίω καὶ Ἀριστογείτονι οὐδὲν πρότερον ὑπῆρχεν γενναῖον πρὶν γενναῖόν τι πράξει. καὶ ὅτι συγγενέστερος αὐτός: “τὰ γοῦν ἔργα συγγενέστερά ἐστι τὰ ἐμὰ τοῖς Ἀρμοδίου καὶ Ἀριστογείτονος ἢ τὰ σά”. καὶ ὡς ἐν τῷ Ἀλεξάνδρῳ ὅτι πάντες ἂν ὁμολογήσειαν τοὺς μὴ κοσμίους οὐχ ἐνὸς σώματος ἀγαπᾶν ἀπόλαυσιν. καὶ δι’ ὃ Σωκράτης οὐκ ἔφη βαδίζειν ὡς Ἀρχέλαον: ὕβριν γὰρ ἔφη εἶναι τὸ μὴ δύνασθαι ἀμύνασθαι ὁμοίως καὶ εὖ παθόντας ὥσπερ καὶ κακῶς.	Ancora, come sostiene Ificrate, l'uomo più nobile è la persona più eccellente: e infatti non vi era nessuna nobiltà in Armodio e Aristogitone prima di compiere qualcosa di nobile. Inoltre diceva che lui stesso era quello a loro più affine: “veramente le opere di Armodio e Aristogitone sono più congeniali a me che a te”. E come nell'Alessandro, si sostiene che tutti sarebbero concordi nel fatto che le persone non moderate non provano piacere nell'amare un solo corpo. Ancora, per questo motivo Socrate disse di non andare da Archelao: disse infatti che era vergognoso il non essere in grado di ripagare in egual misura sia quando si riceve del bene sia quando si subisce del male.
78	1398a, XXX	II	23	Storico	οἷον ἐκ τῆς Πεπαρηθίας, ὅτι περὶ τῶν τέκνων αἱ γυναῖκες πανταχοῦ διορίζουσι τὰληθές: τοῦτο μὲν γὰρ Ἀθήνησι Μαντίᾳ τῷ ῥήτορι ἀμφισβητοῦντι πρὸς τὸν υἱὸν ἀπέφηεν ἡ μήτηρ, τοῦτο δὲ Θήβησιν Ἰσμηνίου καὶ Στίλβωνος ἀμφισβητούντων ἡ Δωδωνίς ἀπέδειξεν Ἰσμηνίου τὸν υἱόν, καὶ διὰ τοῦτο Θετταλίσκον Ἰσμηνίου ἐνόμιζον. καὶ πάλιν ἐκ τοῦ Νόμου τοῦ Θεοδέκτου, “εἰ τοῖς κακῶς ἐπιμεληθεῖσι τῶν ἀλλοτρίων ἵππων οὐ παραδιδόασιν τοὺς οἰκείους, οὐδὲ τοῖς ἀνατρέψασιν τὰς ἀλλοτρίας ναῦς τὰς οἰκείας,	ad esempio dalla vicenda della donna di Pepareto, si ha induzione del fatto che riguardo i figli sono le donne di ogni luogo a distinguere il vero; infatti, questo è ciò che, ad Atene, dimostrò la madre dell'oratore Mantia nell'attacco contro il figlio, e a Tebe è proprio questo che, durante la causa tra Ismenia e Stilbone, dimostrò Dodonide ossia che il figlio era di Ismenia, e per questo motivo riconobbero che Tessalisco era figlio di Ismenia. E ancora, dalla Legge di Teodette, “se a chi si è occupato malamente dei cavalli altrui non si affidano i propri, e a quelli che ribaltano le navi altrui non si affidano le proprie, certamente, se è nello stesso modo in tutti quanti i casi,

					<p>οὐκοῦν εἰ ὁμοίως ἐφ' ἀπάντων, καὶ τοῖς κακῶς φυλάξασι τὴν ἀλλοτρίαν οὐ χρηστέον ἐστὶν εἰς τὴν οἰκειάν σωτηρίαν". καὶ ὡς Ἀλκιδάμας, ὅτι πάντες τοῦς σοφοῦς τιμῶσιν: "Πάριοι γοῦν Ἀρχίλοχον καίπερ βλάσφημον ὄντα τετιμήκασι, καὶ Χίοι Ὀμηρον οὐκ ὄντα πολίτην, καὶ Μυτιληναῖοι Σαπφῶ καίπερ γυναῖκα οὔσαν, καὶ Λακεδαιμόνιοι Χίλωνα καὶ τῶν γερόντων ἐποίησαν ἤκιστα φιλόλογοι ὄντες, καὶ Ἰταλιῶται Πυθαγόραν, καὶ Λαμψακηνοὶ Ἀναξαγόραν ξένον ὄντα ἔθαψαν καὶ τιμῶσι ἔτι καὶ νῦν, καὶ Ἀθηναῖοι τοῖς Σόλωνος νόμοις χρῆσάμενοι εὐδαιμόνησαν καὶ Λακεδαιμόνιοι τοῖς Λυκούργου, καὶ Θήβησιν ἅμα οἱ προστάται φιλόσοφοι ἐγένοντο καὶ εὐδαιμόνησεν ἡ πόλις".</p>	<p>non bisogna neanche servirsi, per la propria salvezza, di chi difende malamente quella degli altri". E così Alcideamante che disse che tutti onorano i sapienti. "I parii, quanto meno allora, hanno onorato Archiloco anche se era una mala lingua, e quelli di Chio Omero anche se non era loro concittadino, e quelli di Mitilene Saffo anche se era donna, e i Lacedemoni pure fecero Geronte Chilone per quanto fossero poco amanti delle lettere, e gli Italioti Pitagora e i Lampsaceni onorarono con riti funebri Anassagora anche se era straniero e ancora oggi lo onorano, e gli ateniesi furono felici di servirsi delle leggi di Solone e i Lacedemoni di Licurgo, e a Tebe, quando i protettori divennero contemporaneamente filosofi, la città prosperò".</p>
79	1398b, 26 - 1399a, 6	II	23	Storico	<p>οἷον θεοῖς ἢ πατρὶ ἢ διδασκάλοις, ὥσπερ ὁ εἰς Μιξιδημίδην εἶπεν Αὐτοκλήης, εἰ ταῖς μὲν σεμναῖς θεαῖς καλῶς εἶχεν ἐν Ἀρείῳ πάγῳ δοῦναι τὰ δίκαια, Μιξιδημίδη δ' οὔ. ἢ ὥσπερ Σαπφῶ, ὅτι τὸ ἀποθνήσκειν κακόν: οἱ θεοὶ γὰρ οὕτω κεκρίκασιν: ἀπέθνησκον γὰρ ἄν. ἢ ὥσπερ Ἀρίστιππος πρὸς Πλάτωνα ἐπαγγελτικώτερόν τι εἰπόντα, ὡς ᾤετο: "ἀλλὰ μὴν ὁ γ' ἐταῖρος ἡμῶν", ἔφη, "οὐθὲν τοιοῦτον", λέγων τὸν Σωκράτη, καὶ Ἰγνησίπολις ἐν Δελφοῖς ἡρώτα τὸν θεόν, πρότερον κεκρημένος Ὀλυμπίασιν, εἰ αὐτῷ τὰ αὐτὰ δοκεῖ ἄπερ τῷ πατρὶ, ὡς αἰσχρὸν ὄν τάναντία εἰπεῖν, καὶ περὶ τῆς Ἑλένης ὡς Ἰσοκράτης ἔγραψεν ὅτι σπουδαία, εἴπερ Θησεὺς ἔκρινεν, καὶ περὶ Ἀλεξάνδρου, ὅτι αἱ θεαὶ προέκριναν, καὶ περὶ Εὐαγόρου, ὅτι σπουδαῖος, ὥσπερ Ἰσοκράτης φησὶν: "Κόνων γοῦν δυστυχήσας, πάντας τοῦς ἄλλους παραλιπῶν, ὡς Εὐαγόραν ἤλθεν".</p>	<p>ad esempio contro gli dei, il padre o i precettori, come ciò che fece Autocle quando disse a Missidemide: "se per le venerate dee era bello nell'Areopago offrirmi ai giudizi, mentre non lo è per Missidemide". O come sostenne Saffo che il morire è un male, dato che gli dei hanno così giudicato, tant'è che altrimenti morirebbero. Oppure, come Aristippo che, nei riguardi di Platone che diceva qualcosa di troppo pretenzioso, la pensava in questi termini: "ma il nostro amico" - diceva intendendo Socrate - "non ha mai detto nulla del genere"; e Egesiopoli, a Delfi, che in precedenza si era consultato con l'oracolo di Olimpia, domandò al dio se lui avesse le stesse opinioni del padre, in quanto è brutto contraddirlo; e come scrisse Isocrate riguardo a Elena, cioè che era una persona seria, poichè Teseo così la giudicava, e riguardo ad Alessandro, che le dee preferirono ad altri; e riguardo ad Evagora che era una persona seria, infatti Isocrate sostiene che: "Conone in verità, caduto in</p>

						disgrazia, trascurando tutti gli altri, andò da Evagora”.
80	1399a, 8-10	II	23	Poesia	παράδειγμα ἐκ τοῦ Σωκράτους τοῦ Θεοδέκτου: “εἰς ποῖον ἱερὸν ἠσέβηκεν; τίνας θεῶν οὐ τετίμηκεν ὧν ἡ πόλις νομίζει;”	Un esempio ci viene dal Socrate di Teodette: “In quale santuario ha commesso sacrilegio? Quali dei, cui la città è devota, non ha onorato?”.
81	1399a, 17-18	II	23	Altro	ὁ τόπος οὗτός ἐστιν ἡ Καλλίππου τέχνη, προσλαβοῦσα τὸ δυνατόν καὶ τᾶλλα ὡς εἴρηται.	Questo luogo rappresenta la tecnica di Callippo, che vi aggiunge il luogo del “possibile” e gli altri di cui si è detto.
82	1399a, 35 - 1399b, 4	II	23	Storico	οἷον ὁ Ἰφικράτης, τὸν υἱὸν αὐτοῦ, νεώτερον ὄντα τῆς ἡλικίας, ὅτι μέγας ἦν λειτουργεῖν ἀναγκαζόντων, εἶπεν ὅτι εἰ τοὺς μεγάλους τῶν παίδων ἄνδρας νομίζουσι, τοὺς μικροὺς τῶν ἀνδρῶν παῖδας εἶναι ψηφιοῦνται, καὶ Θεοδέκτης ἐν τῷ Νόμῳ, ὅτι “πολίτας μὲν ποιείσθε τοὺς μισθοφόρους, οἷον Στράβακα καὶ Χαρίδημον, διὰ τὴν ἐπιείκειαν: φυγάδας δ’ οὐ ποιήσεσθε τοὺς ἐν τοῖς μισθοφόροις ἀνήκεστα διαπεπραγμένους;”	come l'episodio di Ificrate che, quando hanno costretto suo figlio, più giovane dell'età stabilita, a compiere il servizio religioso perchè era grande fisicamente, disse che se si ritengono uomini i grandi tra i fanciulli, si dovrà decretare che i piccoli tra gli uomini siano dei fanciulli, e come Teodette che nella Legge disse “se rendete cittadini dei mercenari, come Strabaco e Caridemo, per via della loro onestà, non renderete fuggiaschi quei mercenari che hanno compiuto gesta irrimediabili?”.
83	1399b, 6-11	II	23	Storico	οἷον Ξενοφάνης ἔλεγεν ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν: ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναι τοὺς θεοὺς ποτε. καὶ ὅλως δὲ τὸ συμβαῖνον ἐξ ἐκάστου λαμβάνειν ὡς τὸ αὐτὸ αἰεὶ: “μέλλετε δὲ κρίνειν οὐ περὶ Ἰσοκράτους ἀλλὰ περὶ ἐπιτηδέυματος, εἰ χρη φιλοσοφεῖν”.	ad esempio Senofane diceva che sono parimenti sacrileghi quelli che dicono che gli dei sono nati e quelli che dicono che gli dei muoiono: in effetti in entrambi i casi risulta che vi è un tempo in cui gli dei non esistono. E in generale il luogo consiste nell'assumere che la conseguenza derivante da ciascun caso sia sempre la stessa: “state per giudicare non su Isocrate ma su un modo di vivere, se cioè si debba filosofare”.
84	1399b, 26-31	II	23	Poesia	καὶ τὸ ἐκ τοῦ Μελεάγρου τοῦ Ἀντιφῶντος, “οὐχ ὡς κτάνωσι θῆρ’, ὅπως δὲ μάρτυρες ἀρετῆς γένωνται Μελεάγρω πρὸς Ἑλλάδα. καὶ τὸ ἐκ τοῦ Αἴαντος τοῦ Θεοδέκτου, ὅτι ὁ Διομήδης προεἶλετο Ὀδυσσέα οὐ τιμῶν, ἀλλ’ ἵνα ἤττων ἦ ὁ ἀκολουθῶν: ἐνδέχεται γὰρ τούτου ἕνεκα ποιῆσαι.	E il distico tratto dal Meleagro di Antifonte: “non per uccidere la bestia, ma affinché di fronte alla Grecia / diventassero per Meleagro testimoni della sua virtù”. E dall' Aiace di Teodette, il fatto che Diomede preferì Odisseo non per stima, ma perchè risultasse inferiore: è possibile infatti che lo fece per questo motivo”.
85	1400a, 3-4	II	23	Storico	ἔστι δ’ ὁ τόπος οὗτος ὅλη τέχνη ἢ τε Παμφίλου καὶ ἡ Καλλίππου.	Questo è il luogo in cui consiste l'intera arte di Panfilo e Callippo.
86	1400a, 9-14	II	23	Storico	οἷον Ἀνδροκλῆς ἔλεγεν ὁ Πιτθεύς κατηγορῶν	come Androcle detto il Pitteo che, nel giudicare una legge, dal momento che lo si disapprovò rumorosamente

					του νόμου, ἐπει ἔθορύβησαν αὐτῶ εἰπόντι, “δέονται οἱ νόμοι νόμου τοῦ διορθώσοντος, καὶ γὰρ οἱ ἰχθύες ἀλός, καίτοι οὐκ εἰκὸς οὐδὲ πιθανὸν ἐν ἄλμῃ τρεφομένους δεῖσθαι ἀλός, καὶ τὰ στέμφυλα ἐλαίου, καίτοι ἄπιστον, ἐξ ὧν ἔλαιον γίνεταί, ταῦτα δεῖσθαι ἐλαίου”.	quando lo fece, disse che: “le leggi hanno bisogno di una legge che le corregga, e infatti i pesci hanno bisogno del sale, nonostante non sia nè verosimile nè si dovrebbe dar credito al fatto che i pesci cresciuti in acqua salata abbiano bisogno di sale, e le olive di olio, nonostante non sia immaginabile che ciò da cui si ricava l'olio, abbisogni di olio”.
87	1400a, 27-29	II	23	Poesia	καὶ οἷον ἐν τῷ Αἴαντι τῷ Θεοδέκτου Ὀδυσσεύς λέγει πρὸς τὸν Αἴαντα διότι ἀνδρείτερος ὦν τοῦ Αἴαντος οὐ δοκεῖ.	e come nell'Aiace di Teodette Odisseo spiega perchè, rispetto ad Aiace, pur essendo più valoroso di lui non lo sembri.
88	1400a, 32-36	II	23	Storico	οἷον Λεωδάμας ἀπολογούμενος ἔλεγε, κατηγορήσαντος Θρασυβούλου ὅτι ἦν στηλίτης γεγονός ἐν τῇ ἀκροπόλει, ἀλλ' ἐκκέκοπται ἐπὶ τῶν τριάκοντα: οὐκ ἐνδέχεσθαι ἔφη: μᾶλλον γὰρ ἂν πιστεῦειν αὐτῷ τοὺς τριάκοντα ἐγγεγραμμένης τῆς ἔχθρας πρὸς τὸν δῆμον.	come diceva Leodamante il quale, nel difendersi da Trasibulo, che lo accusava del fatto che era stato inciso il suo nome su una colonna posta nell'Acropoli, ma di averlo fatto cancellare sotto i Trenta, disse che non era possibile: infatti i trenta si sarebbero fidati di più di lui dal momento che era stata scolpita la sua avversione nei riguardi del popolo.
89	1400b, 6-8	II	23	Storico	οἷον Ξενοφάνης Ἐλεάταις ἐρωτῶσιν εἰ θύωσι τῇ Λευκοθέᾳ καὶ θρηνώσιν ἢ μὴ συνεβούλευεν, εἰ μὲν θεὸν ὑπολαμβάνουσιν, μὴ θρηνεῖν, εἰ δ' ἄνθρωπον, μὴ θύειν.	ad esempio, agli Eleati che chiedevano se offrire sacrifici e intonare nenie oppure no in onore di Leucotea, Senofane consigliava di non cantare se la consideravano una dea, di non sacrificare se la ritenevano un essere umano.
90	1400b, 10-16	II	23	Poesia	οἷον ἐν τῇ Καρκίνου Μηδείᾳ οἱ μὲν κατηγοροῦσιν ὅτι τοὺς παῖδας ἀπέκτεινεν, οὐ φαίνεσθαι γοῦν αὐτούς (ἤμαρτε γὰρ ἡ Μήδεια περὶ τὴν ἀποστολὴν τῶν παιδῶν), ἢ δ' ἀπολογεῖται ὅτι οὐ ἂν τοὺς παῖδας ἀλλὰ τὸν Ἰάσονα ἂν ἀπέκτεινεν: τοῦτο γὰρ ἤμαρτεν ἂν μὴ ποιήσασα, εἶπερ καὶ θάτερον ἐποίησεν. ἔστι δ' ὁ τόπος οὗτος τοῦ ἐνθυμήματος καὶ τὸ εἶδος ὅλη ἢ πρότερον Θεοδώρου τέχνη.	ad esempio nella Medea di Carcino alcuni la accusano di aver ucciso i figli, sostenendo che quanto meno non li si vedeva più (sull'allontanamento dei figli, infatti, Medea commise un errore) mentre lei si difende dicendo che non avrebbe ucciso i figli ma Giasone dal momento che avrebbe sbagliato nel non farlo, se avesse davvero compiuto anche l'altra azione. E' questo il luogo e la specie dell'entimema che costituisce l'intera tecnica perima di Teodoro.
91	1400b, 17-25	II	23	Poesia	ἄλλος ἀπὸ τοῦ ὀνόματος, οἷον ὡς ὁ Σοφοκλῆς “σαφῶς σιδήρῳ καὶ φοροῦσα τοῦνομα, καὶ ὡς ἐν τοῖς τῶν θεῶν ἐπαίνους εἰώθασι λέγειν, καὶ ὡς Κόνων Θρασύβουλον θρασύβουλον ἐκάλει, καὶ Ἡρόδικος Θρασύμαχον “ἀεὶ θρασύμαχος εἶ”, καὶ Πῶλον “ἀεὶ	Un altro luogo si ricava dal nome, ad esempio come dice Sofocle “nel modo rilucente del ferro anche il nome portando” e come si usa dire nelle Iodi agli dei, e come Conone chiamava Trasibulo - 'trasibulo' [audace in consiglio] - e come Erodico Trasimaco - “sei sempre 'trasimaco' [audace in

					σύ πῶλος εἶ”, καὶ Δράκοντα τὸν νομοθέτην, ὅτι οὐκ ἂν ἀνθρώπου οἱ νόμοι ἀλλὰ δράκοντος (χαλεποὶ γάρ) : καὶ ὡς ἡ Εὐρυπίδου Ἑκάβη εἰς τὴν Ἀφροδίτην “καὶ τοῦνομ’ ὀρθῶς ἀφροσύνης ἄρχει θεᾶς, καὶ ὡς Χαϊρήμων “Πενθεὺς ἐσομένης συμφορᾶς ἐπώνυμος.	battaglia], e Polo “sei sempre tu 'polo' [puledro], e Draconte il nomoteta, dicendo che le sue leggi non sono di un uomo, ma di un 'dracon' [drago] perchè sono dure; ancora, come l'Ecuba di Euripide dice nei riguardi di Afrodite “e il nome della dea correttamente inizia dalla 'afrosune' [dalla follia] - e, come dice Cheremone “Penteo eponimo della futura disgrazia”.
92	1401a, 28-29	II	24	Storico	ἔστι δὲ τοῦτο Εὐθυδήμου λόγος, οἷον τὸ εἰδέναι ὅτι τριήρης ἔμ Πειραεὶ ἔστιν: ἕκαστον γὰρ οἶδεν. καὶ τὸν τὰ στοιχεῖα ἐπιστάμενον ὅτι τὸ ἔπος οἶδεν:	Così è il discorso di Eutidemo, ad esempio il sapere che vi è una trireme nel Pireo, giacchè ciascun termine è noto.
93	1401a, 28 - 1401b, 2	II	24	Poesia	πάλιν τὸ Πολυκράτους εἰς Θρασύβουλον, ὅτι τριάκοντα τυράννους κατέλυσε: συντίθησι γάρ. ἢ τὸ ἐν τῷ Ὁρέστη τῷ Θεοδέκτου: ἐκ διαιρέσεως γάρ ἔστιν: “δίκαιόν ἐστιν, ἥτις ἂν κτείνῃ πόσιν, ἀποθνήσκων ταύτην, καὶ τῷ πατρὶ γε τιμωρεῖν τὸν υἱόν, οὐκοῦν καὶ ταῦτα ἂ πέπρακται: συντεθέντα γὰρ ἴσως οὐκέτι δίκαιον.	Ancora quello che Policrate disse a favore di Trasibulo, cioè che rovesciò trenta tiranni: infatti ha combinato più termini. Oppure ciò che è detto nell'Oreste di Teodette, dal momento che si ricava dalla divisione: “è giusto che colei che ha ucciso il marito” / muoia e che il figlio vendichi il padre, pertanto è giusto anche che si siano compiute queste azioni: di fatto, una volta combinate insieme forse non è più giusto.
94	1401b, 11-16	II	24	Storico	ὁ γὰρ Ἀρμοδίου καὶ Ἀριστογείτονος ἔρωσ κατέλυσε τὸν τύραννον Ἴππαρχον”, ἢ εἶ τις λέγοι ὅτι κλέπτης Διονύσιος: πονηρὸς γάρ: ἀσυλλόγιστον γὰρ δὴ τοῦτο: οὐ γὰρ πᾶς πονηρὸς κλέπτης, ἀλλὰ κλέπτης πᾶς πονηρὸς. ἄλλος διὰ τὸ συμβεβηκός, οἷον ὃ λέγει Πολυκράτης εἰς τοὺς μῦς, ὅτι ἐβοήθησαν διατραγόντες τὰς νευράς:	Ad esempio, se qualcuno dicesse: “alle città sono utili gli amanti, perchè l'amore di Armodio e Aristogitone rovesciò il tiranno Ipparco”, oppure se dicesse che Dioniso è un ladro perchè malvagio: ora proprio questo non è sillogistico, poichè non ogni malvagio è ladro, ma ogni ladro è malvagio. Un altro luogo si deve all'accidente, ad esempio ciò che Policrate dice dei topi, che vennero in aiuto rosicchiando le corde degli archi.
95	1401b, 20-22	II	24	Poesia	οἷον ἐν τῷ Ἀλεξάνδρω, ὅτι μεγαλόψυχος: ὑπεριδὼν γὰρ τὴν πολλῶν ὀμιλίαν ἐν τῇ Ἰδῇ διέτριβεν καθ' αὐτόν:	ad esempio, nell'Alessandro si dice che questi era magnanimo, perchè disprezzando la compagnia della moltitudine passava il tempo da solo sull'Ida;
96	1401b, 32-34	II	24	Storico	οἷον ὡς ὁ Δημάδης τὴν Δημοσθένους πολιτεῖαν πάντων τῶν κακῶν αἰτίαν: μετ' ἐκείνην γὰρ συνέβη ὁ πόλεμος.	ad esempio, come Demade che assumeva come causa di tutti i mali la politica di Demostene, perchè dopo quel governo scoppia la guerra.
97	1401b, 34-36	II	24	Poesia	ἄλλος παρὰ τὴν ἔλλειψιν τοῦ πότε καὶ πῶς,	Un altro luogo si ha nell'omissione del quando e del come, ad esempio affermando che Alessandro rapì

					οἷον ὅτι δικαίως Ἀλέξανδρος ἔλαβε τὴν Ἑλένην: αἴρεις γὰρ αὐτῇ ἐδόθη παρὰ τοῦ πατρός.	giustamente Elena, perchè la scelta dello sposo le era stata concessa dal padre.
98	1402a, 10-12	II	24	Poesia	ὥσπερ καὶ Ἀγάθων λέγει “τάχ’ ἂν τις εἰκὸς αὐτὸ τοῦτ’ εἶναι λέγει, βροτοῖσι πολλὰ τυγχάνειν οὐκ εἰκότα.	come dice anche Agatone: “forse si potrebbe dire che proprio questo vi è di verosimile / che ai mortali molte cose capitano inverosimili.
99	1402a, 17-20	II	24	Storico	ἔστι δ’ ἐκ τούτου τοῦ τύπου ἡ Κόρακος τέχνη συγκεκριμένη: “ἂν τε γὰρ μὴ ἔνοχος ἦ τῇ αἰτία, οἷον ἀσθενὴς ὦν αἰκίας φεύγει (οὐ γὰρ εἰκόσ) , κὰν ἔνοχος ἦ, οἷον ἰσχυρὸς ὦν (οὐ γὰρ εἰκόσ, ὅτι εἰκόσ ἔμελλε δοξεῖν) ”.	Ed è da questo luogo che è stata messa insieme l'arte di Corace: “infatti, se non si è passibili d'imputazione - ad esempio, perchè si è deboli - si sfugge all'accusa di maltrattamenti (non è infatti verosimile), e se si è invece passibili di imputazione - ad esempio se si è robusti - parimenti si sfugge (non è infatti verosimile, proprio perchè la sua forza portava verosimilmente a crederlo).
100	1402a, 24-26	II	25	Storico	καὶ ἐντεῦθεν δικαίως ἐδυσχέραινον οἱ ἄνθρωποι τὸ Πρωταγόρου ἐπάγγελμα:	E perciò giustamente, gli uomini si sdegnarono della dichiarazione di Protagora
101	1402b, 1-3	II	25	Antropologico	ἢ γὰρ καθόλου εἰπόντα ὅτι πᾶσα ἔνδεια πονηρόν, ἢ κατὰ μέρος ὅτι οὐκ ἂν ἐλέγετο Καύνιος ἔρωσ, εἰ μὴ ἦσαν καὶ πονηροὶ ἔρωτες.	o dicendo, in generale, che in effetti ogni bisogno è cattivo o, in particolare, che non si direbbe “amore di Cauno”, se gli amori non fossero anche malvagi.
102	1402b, 11-12	II	25	Storico	ἔνστασις ὅτι οὐκ οἶον ὁ Πιττακὸς αἰνετός: οὐ γὰρ ἂν μείζους ζημίας ἐνομοθέτησεν ἔάν τις μεθύων ἀμαρτάνῃ.	l'obiezione sarebbe che Pittaco, allora, non dovrebbe essere degno di lode: infatti non avrebbe prescritto pene più severe qualora un tizio commettesse degli errori in stato di ebbrezza.
103	1403b, 25-26	III	1	Poesia	ὥσπερ καὶ περὶ τὴν ποιητικὴν, ὅπερ ἕτεροι τέ τινες ἐπραγματεύθησαν καὶ Γλαύκων ὁ Τήιος.	come già per la poetica, la qual cosa, tra gli altri, venne fatta oggetto di trattazione anche da Glaucone di Teo.
104	1404a, 13-15	III	1	Poesia	ἐγκεχειρήκασιν δὲ ἐπ’ ὀλίγον περὶ αὐτῆς εἰπεῖν τινές, οἷον Θρασύμαχος ἐν τοῖς Ἑλέοις	E alcuni hanno brevemente intrapreso a trattare di essa, come Trasimaco nei Compianti.
105	1404b, 21-23	III	2	Storico	καὶ οἷον ἡ Θεοδώρου φωνὴ πέπονθε πρὸς τὴν τῶν ἄλλων ὑποκριτῶν:	cioè nel modo in cui era disposta la voce di Teodoro rispetto a quella degli altri attori:
106	1405a, 19-22	III	2	Storico	ὡς καὶ Ἰφικράτης Καλλιαν μητραγύρτην ἀλλ’ οὐ δαδοῦχον, ὃ δὲ ἔφη ἀμύητον αὐτὸν εἶναι: οὐ γὰρ ἂν μητραγύρτην αὐτὸν καλεῖν, ἀλλὰ δαδοῦχον: ἄμφω γὰρ περὶ θεόν, ἀλλὰ τὸ μὲν τίμιον τὸ δὲ ἄτιμον.	così come pure Ificrate chiamò Callia “questuante ma non portatore di fiaccola”, di contro Callia ribattè che l'altro non era iniziato ai misteri poichè “non l'avrebbe chiamato questuante ma portatore di fiaccola”: infatti entrambi i casi riguardano la divinità, ma uno è dignitoso l'altro disdicevole.

107	1405a, 32-34	III	2	Poesia	οἷον Διονύσιος προσαγορεύει ὁ χαλκοῦς ἐν τοῖς ἐλεγείοις κραυγὴν Καλλιόπης τὴν ποίησιν, ὅτι ἄμφω φωναί:	ad esempio Dionisio Calco nelle elegie chiama la poesia “piano di Calliope”, in quanto sono entrambi suoni
108	1405b, 6-10	III	2	Storico	κάλλος δὲ ὀνόματος τὸ μὲν ὥσπερ Λικύμνιος λέγει, ἐν τοῖς ψόφοις ἢ τῷ σημαινόμενῳ, καὶ αἴσχος δὲ ὠσαύτως. ἔτι δὲ τρίτον ὁ λύει τὸν σοφιστικὸν λόγον: οὐ γὰρ ὡς ἔφη Βρύσων οὐθένα αἰσχρολογεῖν, εἴπερ τὸ αὐτὸ σημαίνει τὸδε ἀντὶ τοῦδε εἰπεῖν:	e la bellezza di un nome, come dice Licimnio, è nei suoni e nel significato e lo stesso vale per la bruttezza. Vi è inoltre un terzo elemento il quale risolve il discorso sofisticato: infatti non è vero, come disse Brisone, che nessuno parla male se dire una parola invece di un'altra significa dire la stessa cosa.
109	1405b, 23-28	III	2	Poesia	καὶ ὁ Σιμωνίδης, ὅτε μὲν ἐδίδου μισθὸν ὀλίγον αὐτῷ ὁ νικήσας τοῖς ὄρεῦσιν, οὐκ ἤθελε ποιεῖν, ὡς δυσχεραίνων εἰς ἡμίονους ποιεῖν, ἐπεὶ δ' ἱκανὸν ἔδωκεν, ἐποίησε “χαίρετ' ἀελλοπόδων θυγάτρεις ἵππων: καίτοι καὶ τῶν ὄνων θυγατέρες ἦσαν.	e Simonide, quando il vincitore della gara delle mule gli diede una paga insufficiente, non volle comporre, come se non potesse sopportare di farloper dei mezzi asini, ma dopo che gli venne corrisposto in maniera adeguata, compose: “Salve o figlie di cavalli dai piedi di tempesta, pure se erano figlie anche di asini.
110	1406a, 7-10	III	3	Modi di dire	οἷον Λυκόφρων ἔερεν “πέλωρον ἄνδρα”, καὶ Σκίρων “σίνις ἀνὴρ”, καὶ Ἀλκιδάμας “ἄθυρμα τῆ ποιήσει”, καὶ “τὴν τῆς φύσεως ἀτασθαλίαν”, καὶ “ἀκράτῳ τῆς διανοίας ὀργῆ τεθηγμένον”.	ad esempio Licofrone chiama Serse “uomo mostruoso” e Scirone “uomo distruttore”, e Alcide dice “trastullo per la poesia”, “temerarietà della natura” e “affilato per l'ira non temperata dal pensiero”.
111	1406a, 18-22	III	3	Modi di dire	διὸ τὰ Ἀλκιδάμαντος ψυχρὰ φαίνεται: οὐ γὰρ ὡς ἡδύσματι χρῆται ἀλλ' ὡς ἐδέσματι τοῖς ἐπιθέτοις τοῖς οὕτω πυκνοῖς καὶ μείζοσι καὶ ἐπιδήλοις, οἷον οὐχ ἰδρώτα ἀλλὰ τὸν ὑγρὸν ἰδρώτα, καὶ οὐκ εἰς ἴσθμια ἀλλ' εἰς τὴν τῶν ἴσθμίων πανήγυριν,	Perciò le espressioni di Alcide sembrano fredde: infatti non ricorre agli epiteti come ad un condimento, ma come ad una pietanza per il fatto che essi sono così frequenti, grandi e vistosi; ad esempio non dice “sudore” ma “umido sudore”, e non “ai giochi istmici” ma “all'incontro per i giochi istmici”.
112	1406b, 11-17	III	3	Modi di dire	καὶ ὡς Ἀλκιδάμας τὴν φιλοσοφίαν “ἐπιτείχιμα τῷ νόμῳ”, καὶ τὴν Ὀδύσειαν “καλὸν ἀνθρωπίνου βίου κάτοπτρον”, καὶ “οὐδὲν τοιοῦτον ἄθυρμα τῆ ποιήσει προσφέρων”: ἅπαντα γὰρ ταῦτα ἀπίθανα διὰ τὰ εἰρημένα. τὸ δὲ Γοργίου εἰς τὴν χελιδόνα, ἐπεὶ κατ' αὐτοῦ πετομένη ἀφῆκε τὸ περίττωμα, ἄριστα ἔχει τῶν τραγικῶν: εἶπε γὰρ “αἰσχρὸν γε, ὦ Φιλομήλα”.	E così fa Alcide quando chiama la filosofia “baluardo per la legge”, e l'Odisea “specchio bello della vita umana” e quando dice “senza portare alcun trastullo del genere alla poesia”: infatti tutte queste metafore non sono persuasive per le cose che si sono dette. E la frase di Gorgia alla rondine, perchè volando su di lui lasciò cadere degli escrementi, può benissimo stare tra quelle dei tragici. Disse infatti: “Vergogna veramente, o Filomela.
113	1406b, 27-32	III	4	Storico	εἰσὶν δ' εἰκόνες οἷον ἦν Ἀνδροτίων εἰς Ἰδριέα, ὅτι ὅμοιος τοῖς ἐκ τῶν δεσμῶν κυνιδίοις: ἐκεῖνά τε γὰρ	Sono similitudini, ad esempio, quella che Androzone rivolge a Idrieo, il fatto che è come i cagnolini sciolti dalle

					προσπίπτοντα δάκνειν, καὶ Ἰδριέα λυθέντα ἐκ τῶν δεσμῶν εἶναι χαλεπὸν. καὶ ὡς Θεοδάμας εἴκαζεν Ἀρχίδαμον Εὐξένῳ γεωμετρῆν οὐκ ἐπισταμένῳ ἐν τῷ ἀνάλογόν ἐστιν: ἔσαι γὰρ καὶ ὁ Εὐξενος Ἀρχίδαμος γεωμετρικός.	catene: infatti i cagnolini mordono chi capita, e Idrieo, libero dalle catene, è pericoloso. E nel modo in cui Teodamante paragonava Archidamo a un Eusseno che non era pratico in geometria, vi è un'analogia, perchè anche Eusseno sarà un Archidamo che ha attitudini da geometra.
114	1407a, 2-8	III	4	Storico	καὶ ἡ Περικλέους εἰς Σαμίους, εὐοκίενοι αὐτοὺς τοῖς παιδίοις ἅ τὸν ψωμὸν δέχεται μὲν, κλαίοντα δέ, καὶ εἰς Βοιωτοὺς, ὅτι ὅμοιοι τοῖς πρίνοις: τοὺς τε γὰρ πρίνους ὑφ' αὐτῶν κατακόπτεσθαι, καὶ τοὺς Βοιωτοὺς πρὸς ἀλλήλους μαχομένους. καὶ ὁ Δημοσθένης εἰς τὸν δῆμον, ὅτι ὅμοιός ἐστιν τοῖς ἐν τοῖς πλοίοις ναυτιώσιν.	Ed è similitudine quella di Pericle riferita ai Samii che li fa simili ai fanciulli i quali, piagnucolando, accettano il boccone, e quella riferita ai Beoti, che sono simili ai lecci: giacchè i lecci vanno in pezzi da sè e i Beoti combattono fra loro. E quello che Demostene disse al popolo, cioè che è simile a chi sulle navi soffre il mal di mare.
115	1407a, 8- 11	III	4	Storico	καὶ ὡς Δημοκράτης εἴκασεν τοὺς ρήτορας ταῖς τίθταις αἰ τὸ ψώμισμα καταπίνοσσαι τῷ σάλῳ τὰ παιδιά παραλείφουσιν. καὶ ὡς Ἀντισθένης Κηφισόδοτον τὸν λεπτὸν λιβανωτῶν εἴκασεν, ὅτι ἀπολλύμενος εὐφραίνει.	Ed è similitudine il modo in cui Democrate paragonò i retori alle nutrici le quali, inghiottendosi i bocconi, umettano le labbra dei bambini con la saliva. E il modo in cui Antistene paragona il magro Cefisodoto all'incenso, perchè consumandosi dà piacere.
116	1407a, 26- 28	III	5	Storico	“ἐγὼ μὲν, ἐπεὶ μοι εἶπεν (ἦλθε γὰρ Κλέων δεόμενός τε καὶ ἀξιῶν), ἐπορευόμην παραλαβῶν αὐτούς”.	E io dopo che mi parlò, (perchè Cleone venne sia pregando che richiedendo), mi mettevo in cammino prendendoli con me”.
117	1407a, 35- 39	III	5	Storico	οἷον Ἐμπεδοκλῆς: φενακίζει γὰρ τὸ κύκλω πολὺ ὄν, καὶ πάσχουσιν οἱ ἀκροαταὶ ὅπερ οἱ πολλοὶ παρὰ τοῖς μάντεσιν: ὅταν γὰρ λέγωσιν ἀμφίβολα, συμπαρανεύουσιν— “Κροῖσος Ἄλυν διαβάς μεγάλην ἀρχὴν καταλύσει	come Empedocle, perchè, con ampio giro di parole inganna, e gli ascoltatori provano ciò che tanti provano davanti agli oracoli: si dà loro consenso quando pronunciano espressioni ambigue: Creso “dopo aver attraversato l'Ali, eliminerà una Grande Potenza”.
118	1407b, 6- 10	III	5	Storico	ὡς Πρωταγόρας τὰ γένη τῶν ὀνομάτων διήρει, ἄρρενα καὶ θήλεα καὶ σκευή: δεῖ γὰρ ἀποδιδόναι καὶ ταῦτα ὀρθῶς: [6] “ἡ δ' ἐλθοῦσα καὶ διαλεχθεῖσα ᾤχετο”. πέμπτον ἐν τῷ τὰ πολλὰ καὶ ὀλίγα καὶ ἐν ὀρθῶς ὀνομάζειν: “οἱ δ' ἐλθόντες ἔτυπτον με”.	il modo in cui Protagora distingueva i “generi dei nomi” maschili, femminili, neutri. Anche questi vanno infatti attribuiti in maniera corretta: “Essa se ne andò dopo essere venuta ed essersi intrattenuta a discutere”.
119	1407b, 14- 17	III	5	Storico	τὰ γὰρ Ἡρακλείτου διαστίξαι ἔργον διὰ τὸ ἀδηλον εἶναι ποτέρῳ πρόσκειται, τῷ ὕστερον ἢ τῷ πρότερον, οἷον ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτῇ τοῦ συγγράμματος: φησὶ γὰρ “τοῦ	Infatti è difficile il compito di mettere la punteggiatura alle frasi di Eraclito, perchè non è chiaro a quale dei due termini vada posiziona, se a quella che segue o a quella che precede, ad

					λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίνονται”	esempio, all'inizio della sua opera dice appunto: “Di questo logos che è sempre privi di comprensione sono gli uomini”.
120	1408a, 1-3	III	6	Poesia	καὶ τὸ Ἀντιμάχου χρήσιμον, ἐξ ὧν μὴ ἔχει λέγειν, ὃ ἐκεῖνος ποιεῖ ἐπὶ τοῦ Τευμησοῦ, “ἔστι τις ἠνεμόεις ὀλίγος λόφος:	Pure è utile il procedimento di Antimaco: descrivere qualcosa a partire da qualità che non ha; cosa che egli fa quando parla del Teumesso, “vi è una piccola cima ventosa...”.
121	1408a, 14-15	III	7	Poesia	οἷον ποιεῖ Κλεοφῶν	come fa Cleofonte
122		III	7	Altro	οἷον καὶ Ἰσοκράτης ποιεῖ ἐν τῷ Παναηγυρικῷ ἐπὶ τέλει “φήμην δὲ καὶ μνήμην” καὶ “οἷτινες ἔτλησαν”:	come fa anche Isocrate alla fine del suo Panegirico: “fama e memoria...” e “quelli che sopportano...”.
123	1408b, 24-26	III	8	Poesia	ὥσπερ οἷν τῶν κηρύκων προλαμβάνουσι τὰ παιδία τὸ “τίνα αἰρεῖται ἐπίτροπον ὁ ἀπελευθερούμενος;” “Κλέωνα”	proprio come i bambini capiscono in anticipo la domanda degli araldi: “Io schiavo affrancato chi si sceglie come patrono?”, e rispondono “Cleone”.
124	1409a, 2-3	III	8	Poesia	λείπεται δὲ παῖαν, ᾧ ἐχρῶντο μὲν ἀπὸ Θρασυμάχου ἀρξάμενοι, οὐκ εἶχον δὲ λέγειν τίς ἦν.	Rimane il peone, al quale si è fatto ricorso a cominciare da Trasimaco, ma non si era in grado di dire cosa fosse.
125	1409b, 9-12	III	9	Poesia	ὥσπερ τὰ Σοφοκλέους ἰαμβεῖα, “Καλυδῶν μὲν ἦδε γαῖα: Πελοπίας χθονός: τούναντιον γὰρ ἔστιν ὑπολαβεῖν τῷ διαρεῖσθαι, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ εἰρημένου τὴν Καλυδῶνα εἶναι τῆς Πελοποννήσου.	Come nei giambici “Calidone è questa terra, della regione di Pelope...”, per il fatto di essere staccato dal resto, vi è appunto da supporre il contrario, come nel caso suddetto, cioè che Calidone sia nel Peloponneso.
126	1409b, 26-29	III	9	Poesia	ὥστε γίνεται ὁ ἔσκωψεν Δημόκριτος ὁ Χίος εἰς Μελανιππίδην ποιήσαντα ἀντὶ τῶν ἀντιστρόφων ἀναβολὰς “οἷ τ’ αὐτῷ κακὰ τεύχει ἀνήρ ἄλλω κακὰ τεύχων, ἢ δὲ μακρὰ ἀναβολὴ τῷ ποιήσαντι κακίστη:	di qui il motteggio di Democrito di Chio nei riguardi di Melanippide perchè compose preludi invece di antistrofi: “Porta mali a se stesso l'uomo che a un altro mali va preparando, / e un lungo preludio per chi compone è il male peggiore”.
127	1411a, 2-4	III	10	Storico	ὥσπερ Περικλῆς ἔφη τὴν νεότητα τὴν ἀπολομένην ἐν τῷ πολέμῳ οὕτως ἠφάνισθαι ἐκ τῆς πόλεως ὥσπερ εἶ τις τὸ ἔαρ ἐκ τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐξέλῃ.	ad esempio Pericle disse che “la gioventù caduta in guerra era sparita dalla città come se qualcuno avesse tolto la primavera dell'anno”.
128	1411a, 4-6	III	10	Storico	καὶ Λεπτίνης περὶ Λακεδαιμονίων, οὐκ ἂν περιδεῖν τὴν Ἑλλάδα ἐτερόφθαλμον γενομένην.	E Leptine, a proposito dei Lacedemoni, disse agli Ateniesi di “non guardare inerti la Grecia mentre si privava di un occhio”.
129	1411a, 6-11	III	10	Storico	καὶ Κηφισόδοτος, σπουδάζοντος Χάρητος εὐθύνας δοῦναι περὶ τὸν Ὀλυμπιακὸν πόλεμον, ἠγανάκτει, φάσκων εἰς πνίγμα τὸν δῆμον ἄγχοντα τὰς εὐθύνας πειρᾶσθαι	E Cefisodoto, quando Carete era intento a fare resoconto sulla guerra olintica, si adirava, affermando che “tentava di fare esaminare il suo rendiconto, mentre strangolava il popolo fino a soffocarlo”. E una volta,

					δοῦναι. καὶ παρακαλῶν ποτὲ τοὺς Ἀθηναίους εἰς Εὐβοίαν ἐπισιτισαμένους ἔφη δεῖν ἐξέειναι τὸ Μιλτιάδου ψήφισμα.	chiamando a raccolta gli Ateniesi alla volta dell'Eubea, dopo aver fatto approvvigionamento disse che dovevano mettersi in viaggio "per decreto di Milziade".
130	1411a, 11-13	III	10	Storico	καὶ Ἰφικράτης σπεισαμένων Ἀθηναίων πρὸς Ἐπίδαυρον καὶ τὴν παραλίαν ἠγανάκτει, φάσκων αὐτοὺς τὰ ἐφόδια τοῦ πολέμου παρηρῆσθαι.	E Ificrate, quando gli Ateniesi si erano accordati con Epidauro e con i paesi della costa, si indignò affermando che questi si erano privati da soli degli approvvigionamenti di guerra.
131	1411a, 13-18	III	10	Storico	καὶ Πειθόλαος τὴν πάραλον ῥόπαλον τοῦ δήμου, Σηστὸν δὲ τηλίαν τοῦ Πειραιέως. καὶ Περικλῆς τὴν Αἴγινα ἀφέλεῖν ἐκέλευσε, τὴν λήμην τοῦ Πειραιέως. καὶ Μοιροκλῆς οὐθὲν ἔφη πονηρότερος εἶναι, ὀνομάσας τινὰ τῶν ἐπεικῶν: ἐκεῖνον μὲν γὰρ ἐπιτρίτων τόκων πονηρεύεσθαι, αὐτὸς δὲ ἐπιδεκάτων.	E Pitolao chiamò la Paralo "bastone del popolo" e Sesto "banco da fornaiolo del Pireo". E Pericle ordinò di eliminare l'Egina, "l'occhio dolente del Pireo". E Meroacle disse, nel nominare uno tra i notabili, di non essere affatto più disonesto di lui: infatti quello era più disonesto del trentatré per cento, lui del dieci.
132	1411a, 18-20	III	10	Poesia	καὶ τὸ Ἀναξανδρίδου ἱαμβεῖον ὑπὲρ τῶν θυγατέρων πρὸς τὸν γάμον ἐγγχρονιζουσῶν "ὑπερήμεροί μοι τῶν γάμων αἰ παρθένοι.	E il verso giambico di Anassandride sulle figlie che si attardavano a maritarsi: "Le mie vergini sono in ritardo al matrimonio".
133	1411a, 21-23	III	10	Storico	καὶ τὸ Πολυεύκτου εἰς ἀποπληκτικόν τινα Σπεύσιππον, τὸ μὴ δύνασθαι ἡσυχίαν ἄγειν ὑπὸ τῆς τύχης ἐν πεντεσευρίγγῳ νόσῳ δεδεμένον.	E il detto di Polieutte a un certo Speusippo che era apoplettico, e cioè che non era in grado di vivere tranquillamente, nonostante fosse incantato dalla sorte in una malattia che paralizza.
134	1411a, 23 - 1411b, 2	III	10	Storico	καὶ Κηφισόδοτος τὰς τριήρεις ἐκάλει μύλωνας ποικίλους, ὁ Κύων δὲ τὰ καπηλεῖα τὰ Ἀττικὰ φιδίτια: Αἰσίων δέ, ὅτι εἰς Σικελίαν τὴν πόλιν ἐξέχεαν: τοῦτο γὰρ μεταφορὰ καὶ πρὸ ὀμμάτων. καὶ "ὥστε βοῆσαι τὴν Ἑλλάδα", καὶ τοῦτο τρόπον τινὰ μεταφορὰ καὶ πρὸ ὀμμάτων. καὶ ὥσπερ Κηφισόδοτος εὐλαβεῖσθαι ἐκέλευεν μὴ πολλὰς ποιήσωσιν τὰς συνδρομάς ἐκκλησίας. καὶ Ἰσοκράτης πρὸς τοὺς συντρέχοντας ἐν ταῖς πανηγύρεσιν. καὶ οἷον ἐν τῷ ἐπιταφίῳ, διότι ἄξιον ἦν ἐπὶ τῷ τάφῳ τῶν ἐν Σαλαμῖνι τελευτησάντων κείρασθαι τὴν	E Cefisodoto chiamava le triremi "mulini variopinti", mentre Diogene il Cinico chiamava le taverne "le mense dell'Attica"; ed Esione diceva che avevano "versato" la città in Sicilia: e questa è, in effetti, una metafora ed è davanti agli occhi. E "di conseguenza la Grecia gridò", anche in questo modo vi è una metafora e un "mettere davanti agli occhi". E lo è anche il modo in cui Cefisodoto prescriveva di guardarsi dal rendere troppo affollate le assemblee, e il modo in cui Isocrate diceva per quelli che si accalcano nelle feste pubbliche. Oppure il modo in cui lo si dice nell'epitaffio, che era giusto per la Grecia tagliarsi i capelli sulla tomba di quelli che erano caduti a Salamina,

					Ἐλλάδα ὡς συγκαταθαπτομένης τῆ ἀρετῆ αὐτῶν τῆς ἐλευθερίας: εἰ μὲν γὰρ εἶπεν ὅτι ἄξιον δακρῦσαι συγκαταθαπτομένης τῆς ἀρετῆς, μεταφορὰ καὶ πρὸ ὀμμάτων, τὸ δὲ “τῆ ἀρετῆ τῆς ἐλευθερίας” ἀντίθεσιν τινα ἔχει.	perchè “insieme al loro valore era stata sepolta la libertà”; se infatti avesse detto che era giusto piangere dal momento che insieme a loro era stato sepolto il valore, si sarebbero ottenuti metafora e un mettere “davanti agli occhi” invece dicendo “insieme al valore la libertà” si ha una sorta di antitesi.
135	1411b, 1-6	III	10	Storico	καὶ ὡς Ἴφικράτης εἶπεν “ἢ γὰρ ὁδὸς μοι τῶν λόγων διὰ μέσων τῶν Χάρητι πεπραγμένων ἐστίν” μεταφορὰ κατ’ ἀναλογίαν, καὶ τὸ διὰ μέσου πρὸ ὀμμάτων ποιεῖ. καὶ τὸ φάναι παρακαλεῖν τοὺς κινδύνους τοῖς κινδύνοις βοηθήσοντας, πρὸ ὀμμάτων καὶ μεταφορὰ.	E come disse Ificrate, “per me la strada dei discorsi passa in mezzo alle azioni di Carete” è una metafora per analogia, e “a mezzo” rende il “davanti agli occhi”. E l’affermare “incitare i pericoli perchè corrano in soccorso ai pericoli”, è un mettere “davanti agli occhi” e una metafora.
136	1411b, 6-7	III	10	Storico	καὶ Λυκολέων ὑπὲρ Χαβρίου “οὐδὲ τὴν ἱκετηρίαν αἰσχυρθέντες αὐτοῦ, τὴν εἰκόνα τὴν χαλκῆν”:	E come Licoleone disse in difesa di Cabria: “che non si aveva pudore neppure della sua condizione di supplice nella sua statua di bronzo”.
137	1412a, 13-15	III	11	Storico	ὥσπερ Ἀρχίτας ἔφη ταῦτόν εἶναι διαιτητὴν καὶ βωμόν: ἐπ’ ἄμφω γὰρ τὸν ἀδικούμενον καταφεύγειν.	Archita, ad esempio, disse che è la stessa cosa l’arbitro e l’altare: poichè da entrambi si rifugia chi ha subito ingiustizia.
138	1412a, 23-26	III	11	Poesia	οἷον τὸ Στησιχόρου, ὅτι οἱ τέττιγες ἑαυτοῖς χαμόθεν ἄσσονται. καὶ τὰ εὖ ἠνιγμένα διὰ τὸ αὐτὸ ἠδέα (μάθησις γὰρ ἐστὶ καὶ μεταφορὰ) , καὶ (ὃ λέγει Θεόδωρος) τὸ καινὰ λέγειν.	ad esempio quello di Stesicoro che “le cicale canteranno a terra per se stesse”. E i buoni enigmi sono piacevoli per lo stesso motivo (vi è infatti apprendimento e metafora); piacevole è pure quello che dichiara Teodoro, ossia il “dire cose nuove”.
139	1412b, 4-7	III	11	Modi di dire	οἷον τὸ φάναι Ἀθηναίους τὴν τῆς θαλάττης ἀρχὴν μὴ ἀρχὴν εἶναι τῶν κακῶν: ὄνασθαι γάρ. ἢ ὥσπερ Ἰσοκράτης τὴν ἀρχὴν τῆ πόλει ἀρχὴν εἶναι τῶν κακῶν.	In questo modo sono brillanti anche espressioni come il dire agli Ateniesi che arché (dominio) del mare non fu arché (principio) dei mali.
140	1412b, 16-18	III	11	Modi di dire	τὸ αὐτὸ καὶ τὸ Ἀναξανδρίδου τὸ ἐπαινούμενον, “καλὸν γ’ ἀποθανεῖν πρὶν θανάτου δρᾶν ἄξιον:	Stesso discorso vale per il celebrato detto di Anassandride, “in verità è bello morire prima di fare un’azione degna di morte”.
141	1413a, 6-10	III	11	Storico	ἔστιν γὰρ εἰκάσαι τὴν ἀσπίδα φιάλη Ἄρεως καὶ τὸ ἐρείπιον ράκει οἰκίας, καὶ τὸ τὸν Νικήρατον φάναι Φιλοκτήτην εἶναι δεδηγμένον ὑπὸ Πράτυος, ὥσπερ εἶκασεν Θρασύμαχος ἰδὼν τὸν Νικήρατον ἠττημένον ὑπὸ Πράτυος ῥαψωδοῦντα, κομῶντα δὲ καὶ αὐχμηρὸν ἔτι.	è infatti possibile paragonare lo scudo con la coppa di Ares e la rovina ai resti di una casa; e dire che Nicerato è un Filottete morsicato da Pratis, secondo la similitudine impiegata da Trasimaco quando vide Nicerato, sconfitto da Pratis nel recitare poesie, portare i capelli lunghi e per di più in misero stato.

142	1413a, 19-20	III	11	Modi di dire	“ὡς ὁ Καρπάθιος”, φασιν, “τὸν λαγῶ”: ἄμφω γὰρ τὸ εἰρημένον πεπόνθασιν.	“Come quello di Carpato con la lepre”: entrambi infatti subirono ciò che si è detto.
143	1413a, 25-28	III	11	Poesia	“ὥσπερ Φιλάμμων ζυγομαχῶν τῷ κωρύκῳ”, “ὥθήθη δ’ ἂν αὐτὸν Φιλάμμωνα εἶναι μαχόμενον τῷ κωρύκῳ”. “ὥσπερ σέλινον οὐλα τὰ σκέλη φορεῖν,	“come Filammone che fa a pugni con un sacco di cuoio” diventa “avreste pensato che fosse Filammone lo stesso che combatte con un sacco di cuoio!”.
144	1413b, 12-14	III	12	Poesia	βαστάζονται δὲ οἱ ἀναγνωστικοί, οἶον Χαρημῶν (ἀκριβῆς γὰρ ὥσπερ λογογράφος), καὶ Λικύμνιος τῶν διθυραμβοποιῶν.	E sono popolari i poeti capaci nella lettura, come Cheremone (poiché è rigoroso come un logografo) e Licimnio tra i compositori di ditirambi.
145	1414b, 27-28	III	14	Altro	παράδειγμα τὸ τῆς Ἰσοκράτους Ἑλένης προοίμιον: οὐθὲν γὰρ κοινὸν ὑπάρχει τοῖς ἐριστικοῖς καὶ Ἑλένη.	Un esempio è il proemio dell'Elena di Isocrate: non vi è infatti nulla in comune tra i discorsi eristici e l'Elena
146	1414b, 35-39	III	14	Storico	(οἶον ὅτι δεῖ τοὺς ἀγαθοὺς τιμᾶν, διὸ καὶ αὐτὸς Ἀριστείδην ἐπαινεῖ, ἢ τοὺς τοιοῦτους οἱ μῆτε εὐδοκμοῦσιν μῆτε φαῦλοι, ἀλλ’ ὅσοι ἀγαθοὶ ὄντες ἄδελφοι, ὥσπερ Ἀλέξανδρος ὁ Πριάμου: οὗτος γὰρ συμβουλεύει)	(ad esempio dire che “si devono onorare uomini valenti”, perciò lo stesso Isocrate loda Aristide, o che si devono onorare quelli che né sono uomini di successo né degli inetti, ma tutte persone che che, pur essendo capaci, sono rimaste nell'ombra, come Alessandro, figlio di Priamo: in tal caso, infatti, si dà consiglio).
147	1415a, 3-4	III	14	Poesia	οἶον Χοιρίλος “νῦν δ’ ὅτε πάντα δέδασται”.	come Cherilo: “ora che tutto è già stato ripartito”.
148	1415b, 15-17	III	14	Storico	ὥσπερ ἔφη Πρόδικος, ὅτε νυστάζοιεν οἱ ἄκροαταί, παρεμβάλλειν τι τῆς πεντηκονταδράχμου αὐτοῖς.	E questo, come disse Prodicò, significa “inserire un assaggio di lezione da 50 dracme quando gli ascoltatori potrebbero sonnecchiare”
149	1415b, 30-32	III	14	Storico	ὁ γὰρ λέγει Σωκράτης ἐν τῷ ἐπιταφίῳ, ἀληθές, ὅτι οὐ χαλεπὸν Ἀθηναίους ἐν Ἀθηναίοις ἐπαινεῖν, ἀλλ’ ἐν Λακεδαιμονίοις.	infatti è vero ciò che dice Socrate nell'epitafio, che “non è difficile lodare gli Ateniesi tra gli Ateniesi, ma tra gli Spartani”.
150	1416a, 1-3	III	14	Storico	τοιοῦτον γὰρ τὸ Γοργίου ἐγκώμιον εἰς Ἡλείους: οὐδὲν γὰρ προεξαγκνίσας οὐδὲ προανακνήσας εὐθύς ἄρχεται “Ἥλις, πόλις εὐδαίμων”.	Tale è, infatti, l'encomio di Gorgia agli Elei, perchè senza alcuna preparazione e alcun preambolo subito attacca “Elis, città felice”.
151	1416a, 10-12	III	15	Storico	ὥσπερ Ἰφικράτης πρὸς Ναυσικράτην: ἔφη γὰρ ποιῆσαι ὁ ἔλεγεν καὶ βλάψαι, ἀλλ’ οὐκ ἀδικεῖν.	come fece Ificrate con Nausicrate, dal momento che ammise di aver commesso ciò che questi affermava e di aver procurato dei danni, ma senza compiere ingiustizia.
152	1416a, 15-17	III	15	Storico	οἶον Σοφοκλῆς ἔφη τρέμειν οὐχ ὡς ὁ διαβάλλων ἔφη, ἵνα δοκῆ γέρων, ἀλλ’ ἐξ ἀνάγκης: οὐ γὰρ ἐκόντι εἶναι αὐτῷ ἔτη ὀγδοήκοντα.	ad esempio Sofocle disse di tremare, non come affermava l'accusatore per apparire vecchio, ma per necessità: non aveva infatti ottant'anni per sua volontà.

153	1416a, 29-31	III	15	Storico	εἰ γέγονεν κρίσις, ὥσπερ Εὐρυτίδης πρὸς Ὑγιαίνοντα ἐν τῇ ἀντιδόσει κατηγοροῦντα ὡς ἀσεβῆς, ὃς γ' ἐποίησε κελεύων ἐπιορκεῖν,	qualora sia già stato emesso un giudizio, come disse Euripide a Igiemonte che lo cita in giudizio come empio in materia di scambio, perchè aveva fatto dei versi sollecitando lo spergiuo
154	1416b, 1-4	III	15	Poesia	οἷον ἐν τῷ Τεῦκρῳ ὁ Ὀδυσσεύς ὅτι οἰκεῖτος τῷ Πριάμῳ: ἡ γὰρ Ἡσιόνη ἀδελφή: ὁ δὲ ὅτι ὁ πατήρ ἐχθρὸς τῷ Πριάμῳ, ὁ Τελαμών, καὶ ὅτι οὐ κατεῖπε τῶν κατασκοπῶν.	ad esempio nel Teucro Odisseo accusa Teucro di essere parente di priamo perchè Esione era sua sorella, ma Teucro rispose che suo padre Telamone era nemico di Priamo, e che non aveva tradito le spie.
155	1416b, 27-29	III	16	Poesia	οἷον εἰ θέλεις Ἀχιλλέα ἐπαινεῖν (ἴσασιν γὰρ πάντες τὰς πράξεις) , ἀλλὰ χρῆσθαι αὐταῖς δεῖ. ἐὰν δὲ Κριτίαν, δεῖ: οὐ γὰρ πολλοὶ ἴσασιν ...	ad esempio, se si vuole lodare Achille: tutti infatti ne conoscono le azioni; tuttavia è necessario ricorrere ad esse. Se invece si parla di Crizia, la narrazione è necessaria, infatti non tutti sanno...
156	1417a, 5-7	III	16	Storico	ἡ θατέρου κακίαν: “ὁ δὲ ἀπεκρίνατό μοι ὅτι, οὐδ' ἂν ἦ αὐτός, ἔσται ἄλλα παιδία”, ὃ τοὺς ἀφισταμένους Αἰγυπτίους ἀποκρίνασθαί φησιν ὁ Ἡρόδοτος:	o la cattiveria dell'altro (“e lui mi rispondeva che, ovunque fosse, avrebbe avuto altri figli”, il che è ciò che risposero gli Egiziani quando si ribellarono, secondo quanto riferisce Erodoto)
157	1417a, 13-16	III	16	Poesia	παράδειγμα ὁ Ἀλκίνοῦ ἀπόλογος, ὃς πρὸς τὴν Πηνελόπην ἐν ἐξήκοντα ἔπεσιν πεποίηται, καὶ ὁ ἐν τῷ Οἰνεῖ πρόλογος.	Un esempio è l'apologo di Alcino, che è stato composto per Penelope in sessanta versi, e il modo in cui Faillo espose il ciclo e il prologo nell'Eneo.
158	1417a, 29-33	III	16	Poesia	ὥσπερ Σοφοκλῆς ποιεῖ: παράδειγμα τὸ ἐκ τῆς Ἀντιγόνης, ὅτι μᾶλλον τοῦ ἀδελφοῦ ἐκήδετο ἢ ἀνδρὸς ἢ τέκνων: τὰ μὲν γὰρ ἂν γενέσθαι ἀπολομένων, “μητρὸς δ' ἐν Ἄιδου καὶ πατρὸς βεβηκότων οὐκ ἔστ' ἀδελφὸς ὃς τις ἂν βλάστοι ποτέ.	come fa Sofocle; l'esempio è quello tratto dall'Antigone, dove si racconta che questa si preoccupava più del fratello che del marito o dei figli: di costoro, infatti, se fossero morti ne avrebbe potuto avere degli altri, “mentre con la madre e padre discesi nell'Ade / non vi è fratello che qualcuno possa far nascere”.
159	1417b, 1-2	III	16	Storico	καὶ ὡς περὶ Κρατύλου Αἰσχίνης, ὅτι διασίζων, τοῖν χειροῖν διασειῶν:	E come dice Eschine, a proposito di Cratilo, che se ne andò fischiando e scrollando le mani:
160	1417b, 18-20	III	16	Poesia	οἷον ἡ Ἰοκάστη ἢ Καρκίνου ἐν τῷ Οἰδίποδι αἰεὶ ὑπισχνεῖται πυνθανομένου τοῦ ζητοῦντος τὸν υἱόν, καὶ ὁ Αἴμων ὁ Σοφοκλέους.	ad esempio la Giocasta di Carcino nell'Edipo promette sempre, quando l'uomo che la interroga cerca il figlio, e così fa l'Emone di Sofocle.
161	1418a, 23-26	III	17	Storico	ἐκεῖ δὲ περὶ τὸ γεγονός, ὃ ἐπιστητὸν ἤδη καὶ τοῖς μάντεσιν, ὡς ἔφη Ἐπιμενίδης ὁ Κρής (ἐκεῖνος γὰρ περὶ τῶν ἐσομένων οὐκ ἐμαντεύετο, ἀλλὰ περὶ τῶν γεγονότων μὲν ἀδήλων δέ) ,	concerne il passato il quale è già noto “anche agli indovini”, come disse Epimenide il Cretese (quello che non vaticinava su avvenimenti futuri, bensì su quelli però oscuri);

162	1418b, 29-33	III	17	Storico	δεῖ οὖν ἀποροῦντα τοῦτο ποιεῖν ὅπερ οἱ Ἀθήνησι ῥήτορες ποιοῦσι καὶ Ἰσοκράτης: καὶ γὰρ συμβουλεύων κατηγορεῖ, οἷον Λακεδαιμονίων μὲν ἐν τῷ πανηγυρικῷ, Χάρητος δ' ἐν τῷ συμμαχικῷ.	Appunto questo è quello che si deve fare quando si è in difficoltà, come fanno gli oratori ateniesi e Isocrate: che, infatti, anche quando consiglia accusa, ad esempio contro i Lacedemoni nel Panegirico, contro Carete nel Simmachico.
163	1418a, 33-38	III	17	Storico	ἐν δὲ τοῖς ἐπιδεικτικοῖς δεῖ τὸν λόγον ἐπεισοδιοῦν ἐπαίνοις, οἷον Ἰσοκράτης ποιεῖ: ἀεὶ γὰρ τινα εἰσάγει. καὶ ὁ ἔλεγεν Γοργίας, ὅτι οὐχ ὑπολείπει αὐτὸν ὁ λόγος, ταῦτό ἐστιν: εἰ γὰρ Ἀχιλλέα λέγει Πηλέα ἐπαινεῖ, εἴτα Αἰακόν, εἴτα τὸν θεόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἀνδρείαν, ἢ τὰ καὶ τὰ ποιεῖ ἢ τοιόνδε ἐστίν.	Nei discorsi epidittici si deve variare il discorso intercalando episodi a lodi, come fa Isocrate: infatti inserisce sempre qualcuno da lodare. E quello che diceva Gorgia, il fatto che la parola non lo abbandona mai, significa la stessa cosa: infatti se parla Achille loda Peleo, poi Eaco, quindi la divinità, e lo stesso vale anche per il coraggio, e gli fa compiere questo e quello o qualcosa di una certa qualità.
164	1418b, 9-12	III	17	Storico	ἂν δὲ πολύχους ἢ ἡ ἐναντίωσις, πρότερον τὰ ἐναντία, οἷον ἐποίησε Καλλίστρατος ἐν τῇ Μεσσηνιακῇ ἐκκλησίᾳ: ἃ γὰρ ἐροῦσι προανελὼν οὕτως τότε αὐτὸς εἶπεν.	Se invece l'opposizione consiste in una pluralità di obiezioni, prima occorre risolvere le tesi contrarie, come fece Callistrato nell'Assemblea dei Messeni: infatti, dopo aver tolto di mezzo in anticipo le obiezioni che gli avrebbero detto, parlò poi per suo conto.
165	1418b, 26-33	III	17	Poesia	ὅπερ Ἰσοκράτης ποιεῖ ἐν τῷ Φιλίππῳ καὶ ἐν τῇ Ἀντιδόσει, καὶ ὡς Ἀρχίλοχος ψέγει: ποιεῖ γὰρ τὸν πατέρα λέγοντα περὶ τῆς θυγατρὸς ἐν τῷ ἰάμβῳ "χρημάτων δ' ἄελλπον οὐθέν ἐστιν οὐδ' ἀπώμοτον", καὶ τὸν Χάρωνα τὸν τέκτονα ἐν τῷ ἰάμβῳ οὗ ἄρχη "οὐ μοι τὰ Γύγεω, καὶ ὡς Σοφοκλῆς τὸν Αἴμονα ὑπὲρ τῆς Ἀντιγόνης πρὸς τὸν πατέρα ὡς λεγόντων ἐτέρων.	come fa Isocrate nel Filippo e nell'Antidosi, e come fa Archiloco nel biasimare: infatti fa sì che il padre parli della figlia nel giambo "non vi è nulla d'inaspettato tra i beni nè che si possa giurare impossibile", e il falegname Carone nel verso giambico il cui inizio è: "Non a me interessano le ricchezze di Gige", e come Sofocle che fa parlare Emone in favore di Antigone di fronte al padre come se parlassero altri.
166	1419a, 2-5	III	18	Storico	οἷον Περικλῆς Λάμπωνα ἐπήρετο περὶ τῆς τελετῆς τῶν τῆς σωτείρας ἱερῶν, εἰπόντος δὲ ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀτέλεστον ἀκούειν, ἤρετο εἰ οἶδεν αὐτός, φάσκοντος δὲ "καὶ πῶς, ἀτέλεστος ὢν;	ad esempio Pericle interrogò Lampone sull'iniziazione ai misteri della dea salvatrice, e poiché questi rispose che non era possibile che un non iniziato ascoltasse, gli chiese se lui ne fosse a conoscenza, avendo detto di sì "e come, se non sei un iniziato?".
167	1419a, 8-12	III	18	Storico	οἷον Σωκράτης, Μελήτου οὐ φάσκοντος αὐτὸν θεοὺς νομίζειν, εἰρηκότος δὲ ὡς δαιμόνιόν τι λέγοι, ἤρετο εἰ οὐχ οἱ δαίμονες ἦτοι θεῶν παῖδες εἶεν ἢ θεῶν τι, φήσαντος δὲ "ἔστιν οὖν", ἔφη,	ad esempio: Socrate, quando Meleto lo accusò di non credere agli dei, dopo però aver affermato che parlava con un certo demone, gli chiese se i demoni non fossero o figli di dei o un che di divino, ed avendolo quello confermato, disse: "vi è, dunque, chi crede che

					"ὅστις θεῶν μὲν παῖδας οἶεται εἶναι, θεοὺς δὲ οὐ;"	esistano figli di dei, mentre non crede che esistano gli dei?".
168	1419a, 26-30	III	18	Storico	οἷον Σοφοκλῆς, ἐρωτώμενος ὑπὸ Πεισάνδρου εἰ ἔδοξεν αὐτῷ, ὥσπερ καὶ τοῖς ἄλλοις προβούλοις, καταστήσαι τοὺς τετρακοσίους, ἔφη "τί δέ; οὐ πονηρά σοι ταῦτα ἐδόκει εἶναι;" ἔφη. "οὐκοῦν σὺ ταῦτα ἔπραξας τὰ πονηρά;" "ναί", ἔφη, "οὐ γὰρ ἦν ἄλλα βελτίω".	Per esempio, Sofocle, dopo che gli era stato chiesto da Pisandro se anche lui, come gli altri probuli, fosse dell'avviso di istituire i Quattrocento, rispose di sì. "Perchè? non ti sembrava che queste fossero cose sbagliate?" Rispose di sì. "non è forse vero che tu hai fatto questi errori?". "Sì" - rispose - "non ve n'erano infatti altre di migliori".
169	1419a, 31-35	III	18	Storico	καὶ ὡς ὁ Λάκων εὐθυνόμενος τῆς ἐφορίας, ἐρωτώμενος εἰ δοκοῦσιν αὐτῷ δικαίως ἀπολωλέναι ἄτεροι, ἔφη. ὁ δὲ "οὐκοῦν σὺ τούτοις ταῦτά ἔθου;" καὶ ὁς ἔφη. "οὐκοῦν δικαίως ἄν", ἔφη, "καὶ σὺ ἀπόλοιο;" "οὐ δῆτα", ἔφη, "οἱ μὲν γὰρ χρήματα λαβόντες ταῦτα ἔπραξαν, ἐγὼ δὲ οὐ, ἀλλὰ γνώμη."	E così lo Spartano, che rendeva conto della sua eforia, interrogato se a suo parere fosse giusto che gli altri efori fossero stati condannati giustamente, rispose di sì. E quello: "non è forse vero che tu hai posto le stesse cose?". Ed egli rispose di sì. "Non sarebbe dunque giusto" - disse - "che anche tu fossi condannato?". "Certamente no" - disse - "perchè questi compiono tali azioni prendendo del denaro, mentre io no, ma ho agito secondo coscienza".

Bibliografia generale

Edizioni di opere di Aristotele

Per tutte le opere del filosofo si è fatto ricorso a diverse edizioni e commenti, senza però raggiungere la capillarità della Retorica (vedi la Guida alle schede). Ma alcuni testi sono stati tenuti come basi, soprattutto per i riferimenti bibliografici e i commenti; questi sono:

Aristotele, *Fisica*, a cura di Roberto Radice, Bompiani, Milano, 2011.

Aristotele, *La Politica*, dir. Bertelli L. - Moggi M., Vol. I, a cura di Besso G. - Curnis M., L'Erma di Bretschneider, Roma, 2011.

Aristotele, *La Politica*, dir. Bertelli L. - Moggi M., Vol. II, a cura di Pezzoli F. - Curnis M., L'Erma di Bretschneider, Roma, 2012.

Aristotele, *La Politica*, dir. Bertelli L. - Moggi M., Vol. III, a cura di Accattino P. - Curnis M., L'Erma di Bretschneider, Roma, 2013.

Aristotele, *La Politica*, dir. Bertelli L. - Moggi M., Vol. IV, Guagliumi B., Accattino P., Pezzoli F., Besso G., Canevaro M., Curnis M., L'Erma di Bretschneider, Roma, 2014.

Aristotele, *La Politica*, dir. Bertelli L. - Moggi M., Vol. V, a cura di De Luna M. E. - Zizza C. - Curnis M., L'Erma di Bretschneider, Roma, 2016.

Aristotele, *Le tre Etiche*, a cura di Arianna Fermani, Bompiani, Milano, 2008.

Aristotele, *Metafisica*, a cura di Enrico Berti, Laterza, Bari, 2017.

Aristotele, *Organon*, coordinamento generale di Maurizio Migliori, Bompiani, Milano, 2016.

Aristotele, *Poetica*, a cura di Carlo Gavallotti, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, 2010.

Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi*, a cura di P.J. Rhodes, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, 2016.

[Aristotele], *Retorica ad Alessandro*, a cura di Maria Fernanda Ferrini, Bompiani, Milano, 2015.

Aristotele, *Protreptico. Esortazione alla filosofia*, a cura di Enrico Berti, Utet, Torino, 2012.

Aristotele, *Frammenti. Opere logiche e filosofiche*, a cura di Marcello Zanatta, Bur, Milano, 2010.

Aristotele, *Dialoghi*, a cura di Marcello Zanatta, Bur, Milano, 2008.

Aristotele, *Problemi*, a cura di Maria Fernanda Ferrini, Bompiani, Milano, 2002.

Fonti antiche - Edizioni maggiormente utilizzate

Arriano, *Anabasi di Alessandro*, a cura di Francesco Sisti e Andrea Zambrini, Fondazione Valla, Mondadori, Vol. I e II, 2001 - 2004.

Demostene, *Discorsi e lettere. Discorsi all'assemblea*, a cura di Luciano Canfora, Vol. I, Utet, Torino, 1974.

Demostene, *Discorsi e lettere. Discorsi in tribunale*, a cura di Luciano Canfora, Vol. II, Tomo 1, Utet, Torino, 2000.

Demostene, *Discorsi e lettere. Discorsi in tribunale*, a cura di Luciano Canfora, Vol. II Tomo 2, Utet, Torino, 2000.

Flavio Giuseppe, *Antichità giudaiche*, a cura di L. Moraldi, Utet, Torino, 1998.

Isocrate, *Orazioni*, a cura di Mario Marzi, Utet, Vol. I e II, Torino, 1991.

Lisia, *Orazioni I-XV*, a cura di Enrico Medda, Bur, Milano, 1991.

Lisia, *Orazioni XVI-XXXIV. Frammenti*, a cura di Enrico Medda, Bur, Milano, 1995.

Pindaro, *Le Pitiche*, a cura di Bruno Gentili, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano, 1995.

Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2000.

Plutarco, *Tutti i moralia*, a cura di Emanuele Lelli e Giuliano Pisani, Bompiani, Milano, 2017.

Plutarco, *Vite parallele*, vol. I - IV, Utet, Torino, 2016.

Senofonte, *Anabasi - Elleniche*, a cura di Umberto Bultrighini e Manuela Mari, Newton Compton, Roma, 2017.

Senofonte, *Memorabili*, a cura di A. Santoni, Bur, Milano, 1989.

SaggiACCAME 1990

Accame, S. (1990), "Stesimbrotto di Taso e la pace di Callia", in Accame, S. (1994), *Scritti minori. Vol. III*, Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi, 174, Roma.

ADAMS 1910

Adams, C. D. (1910), "Notes on the Peace of Philocrates", in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* (Vol. 41), pp. 55-63.

ADORNATO 2012

Adornato, G. (2012), "Phalaris: Literary Myth or Historical Reality? Reassessing Archaic Akragas", in *American Journal of Archaeology*, 116 (3), pp. 483-506.

AGAMBEN 2014

Agamben, G. (2014), *Il sacramento del linguaggio: Archeologia del giuramento*, Laterza, Bari.

AICHER 2013

Aicher, P. (2013), "Herodotus and the Vulnerability Ethic in Ancient Greece", in *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, 21 (2), pp. 55-99.

ALLAN – STOREY 2005

Allan, A. - Storey, I. C. (2005), *A Guide to Ancient Greek Drama*, Blackwell Publishing, Oxford.

ALLEN 2003

Allen, D. S. (2003), *The world of Prometheus: The politics of punishing in democratic Athens*, Princeton University Press.

AMBAGLIO 2010

Ambaglio, D. (2010), "La storia come strumento ermeneutico: qualche caso della Politica di Aristotele", in Polito M. - Talamo C. eds., *La Politica di Aristotele e la storiografia locale. Atti della giornata di Studio, Fisciano, 12-13 giugno 2008* (Themata, 5), Ed, Tored, Tivoli 2010.

ANDERSON 1963

Anderson, J. K. (1963), "The statue of Chabrias", in *American Journal of Archaeology*, 67 (4), pp. 411 - 413.

ANDERSON 1995

Anderson, J. L. (1995), "Piracy and world history: An economic perspective on maritime predation", in *Journal of World History*, pp. 175-199.

ANDREWES 1963

Andrewes, A. (1963), *The Greek Tyrants*, Harper & Row, San Francisco.

ARDUINI – DAMIANI 2010

Arduini, S. - Damiani, M. (2010), *Dizionario di Retorica*, LabCom Books, Covilhã.

ARENDT 2009

Arendt, H. (2009), *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino.

ARNAOUTOGLOU 1998

Arnaoutoglou, I. (1998), *Ancient Greek laws: A sourcebook*, Routledge, London - New York.

ARNHART 1986

Arnhart, L. (1986), *Aristotle on Political Reasoning: A Commentary on the 'Rhetoric'*, Northern Illinois University Press.

ARRIGHETTI 1988

Arrighetti, G. (1988), "Aristotele e il metodo storico dell'*Athenaion politeia*", in *Studi Classici e Orientali* 37, pp. 97-107.

ASHERI – LLOYD – CORCELLA 2007

Asheri, D. - Lloyd, A. - Corcella, A. (2007), *A commentary on Herodotus. Books I-IV*, OUP, Oxford.

ASHERI 1992

Asheri, D. (1992), "Sicily, 478-431 B.C.", in Lewis D. - Boardman J. - Davies J. K., eds., *The Cambridge Ancient History, vol. V*, CUP, Cambridge, pp. 147 - 170.

AUSTIN - VIDAL-NAQUET 1980

Austin, M. M. - Vidal-Naquet, P. (1980), *Economic and social history of ancient Greece: an introduction*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London.

AVERY 1963

Avery, H. C. (1963), "Critias and the Four Hundred", in *Classical Philology*, 58 (3), pp. 165-167.

AVERY 1973

Avery, H. C. (1973), "Sophocles' political career", in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, (H. 4), pp. 509-514.

AVRAMESCU 2009

Avramescu, C. (2009), *An intellectual history of cannibalism*, Princeton University Press.

AZOULAY 2017

Azoulay, V. (2017), *Pericle: La democrazia ateniese alla prova di un grand'uomo*, Einaudi, Torino.

BADIAN - HESKEL 1987

Badian, E. - Heskell, J. (1987), "Aeschines 2.12-18: A Study in Rhetoric and Chronology", in *Phoenix*, 41 (3), pp. 264-271.

BAKKER - DE JONG - VAN WEES 2002

Bakker, E. J. - De Jong, I. J. - Van Wees, H. ed. (2002), *Brill's companion to Herodotus*, Leiden.

BAKOLA 2010

Bakola, E. (2010), *Cratinus and the Art of Comedy*, OUP, Oxford.

BARAGWANATH 2008

Baragwanath, E. (2008), *Motivation and narrative in Herodotus*, OUP, Oxford.

BARKAN 1936

Barkan, I. (1936), "Imprisonment as a penalty in Ancient Athens", in *Classical Philology*, 31 (4), pp. 338-341.

BARTKY 2002

Bartky, E. (2002), "Aristotle and the Politics of Herodotus's History", in *The Review of politics*, 64 (3), pp. 445-468.

BARWICK 1966

Barwick, K. (1966), "Die 'Rhetorik ad Alexandrum' und Anaximenes, Alkidamas, Isokrates, Aristoteles und die Theodekteia", in *Philologus* 110, pp. 212-245.

BAYLE 1976

Bayle, P. (1976), *Dizionario storico-critico*, Laterza, Roma-Bari.

BAYLISS 2011

Bayliss, A. J. (2011), *After Demosthenes: the politics of early Hellenistic Athens*, A&C Black, London.

BEARZOT – LANDUCCI – ZECCHINI 2005

Bearzot, C. S. - Landucci, F. - Zecchini, G. eds., (2005), *L'equilibrio internazionale dagli antichi ai moderni (Vol. 3)*, Vita e Pensiero, Milano.

BEARZOT 1987

Bearzot, C. S. (1987), "Problemi del confine attico-beotico: la rivendicazione tebana di Oropo", in Sordi, M. ed., *Il confine nel mondo classico*, Vita e Pensiero, Milano 1987, pp. 80 - 99.

BEARZOT 1990A

Bearzot, C. S. (1990A), "L'orazione demostenica Contro Leptine e la polemica sulla morte di Cabria", in Sordi M. ed., *Dulce et decorum pro patria mori: la morte in combattimento nell'antichità*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 95-110.

BEARZOT 1990B

Bearzot, C. S. (1990B), "Sul significato del divieto di ἔξω τοῦ πράγματος λέγειν in sede areopagitica", in *Aevum*, 64 (Fasc. 1), pp. 47-55.

BEARZOT 2005

Bearzot, C. S. (2005), *Manuale di storia greca*, Il Mulino, Bologna.

BEARZOT 2010A

Bearzot, C. S. (2010A), "L'orientamento politico degli attidografi: ancora sul caso di Androzione", in Bearzot C. S.- Landucci F. ed., *Storie di Atene, storia dei Greci: studi e ricerche di attidografia*, Contributi di storia antica, 8., Vita e Pensiero, Milano, pp. 113-128.

BEARZOT 2010B

Bearzot, C. S. (2010B), "Sull'orientamento politico di Androzione", in *Contributi di storia antica* 8, pp. 113-128.

BEARZOT 2013

Bearzot, C. S. (2013), "Osservazioni sulla trasmissione dei frammenti di Androzione", in *Le età della trasmissione. Alessandria, Roma, Bisanzio (Giornate di studio sulla storiografia greca frammentaria)*, Tored, Tivoli, pp. 157-174.

BEARZOT – LODDO 2015

Bearzot, C. S. – Loddo, R. L. (2015), "Le rôle du tribunal populaire dans l'utopie constitutionnelle oligarchique. De Solon aux Trente Tyrans", in *Politica Antica*, Edipuglia, Bari, pp. 99-139.

BELL 1978

Bell, J. M. (1978), "Κίμβιξ καὶ σοφός: Simonides in the Anecdotal Tradition", in *Quaderni urbinati di cultura classica*, (28), pp. 29-86.

BENGSTON 1989

Bengston, H. (1989), *L'antica Grecia: dalle origini all'ellenismo*, Il Mulino, Bologna.

BENJAMIN 2015

Benjamin, W. (2015), *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nikolai Leskov*, Einaudi, Torino.

BENOIT 1987

Benoit, W. L. (1987), "On Aristotle's Example", in *Philosophy & Rhetoric*, Penn State University Press, Vol. 20, No. 4, pp. 261-267.

BENOIT 1990

Benoit, W. L. (1990), "Isocrates and Aristotle on rhetoric", in *Rhetoric Society Quarterly*, 20 (3), pp. 251-259.

BERLIN 1998

Berlin, S. I. (1998), *Il riccio e la volpe e altri saggi*. Adelphi, Milano.

BERNARDINI – VENERI 1981

Bernardini, P. A. - Veneri, A. (1981), "Il Gorgia di Platone nel giudizio di Gorgia e l'aureo Gorgia nel giudizio di Platone (Athen. 11,505 de)", in *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 7, pp. 149-160.

BERRETTONI 1989

Berrettoni, P. (1989), "Il dito rotto di Zenone", in *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, (22), pp. 23-36.

BERTELLI 1977

Bertelli, L. (1977), *Historia e methodos. Analisi critica e topica politica nel secondo libro della Politica di Aristotele*, Paravia, Torino.

BERTELLI 2004

Bertelli, L. (2004), "La Sparta di Aristotele: un ambiguo paradigma o la crisi di un modello?", in Vattuone R. ed., *Sparta fra tradizione e storia*, Pàtron, Bologna, pp. 9-71.

BERTELLI 2014

Bertelli, L. (2014), "Aristotle and History", in Parmegianni, G. ed., *Between Thucydides and Polybius: The Golden Age of Greek Historiography*, Hellenic Studies Series 64, Washington.

BERTI 1971

Berti, E. (1971), "Una recente indagine sul rapporto fra essere e tempo in Aristotele", in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 63, pp. 152-162.

BERTI 1976

Berti, E. (1976), "L'antica dialettica greca come espressione della libertà di pensiero e di parola", in *Rivista Trimestrale di Scienze Umane* 5 (4), pp. 339-357.

BERTI 1978

Berti, E. (1978), "Ancient Greek dialectic as expression of freedom of thought and speech", in *Journal of the History of Ideas*, pp. 347-370.

BERTI 1990

Berti, E. (1990), "Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele", in Alberti A. ed., *Studi sull'etica di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli (disponibile on line).

BERTI 1997A

Berti, E. (1997A), "Il tempo in Aristotele", in Casertano G. ed., *Il concetto di tempo, Atti del XXXII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana*, Loffredo, Napoli, pp. 25-36.

BERTI 1997B

Berti, E. (1997B), *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari.

BERTI 1997C

Berti, E. (1997C), *La filosofia del "primo" Aristotele* (Vol. 59), Vita e pensiero, Milano.

BERTI 2008A

Berti, E. (2008A), *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari.

BERTI 2008B

Berti, E. (2008B), *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, Edusc, Roma.

BERTI 2010

Berti, E. (2010), *Sumphilosophein: la vita nell'Accademia di Platone*, Laterza, Bari-Roma.

BERVE 1957

Berve, H. (1957), "Dion der Versuch der Verwirklichung platonischer Staatsgedanken" in *Historische Zeitschrift*, 184 (JG), pp. 1-18.

BETTINI 2006

Bettini, M. (2006), "Mythos/fabula: Authoritative and discredited speech", in *History of religions*, 45 (3), pp. 195-212.

BIANCO 1997

Bianco, E. (1997), "Ificrate, rhetor kai strategos", in *MGR*, 21, pp. 179-207.

BIANCO 2000

Bianco, E. (2000), "Chabrias Atheniensis", in *Rivista storica dell'antichità*, (30), 47-72.

BLOEDOW 2004

Bloedow, E. F. (2004), "Egypt in Alexander's Scheme of Things", in *Quaderni urbinati di cultura classica*, 77 (2), pp. 75-99.

BLOK – LARDINOIS 2006

Blok, J. H. - Lardinois, A. P. (2006), *Solon of Athens. New historical and philological approaches*, Leiden, Brill.

BODEI 2011

Bodei, R. (2011), *Ira: la passione furente*, Il Mulino, Bologna.

BOEDEKER – SIDER 2001

Boedeker, D. - Sider, D. eds. (2001), *The New Simonides: Contexts of Praise and Desire*, OUP, Oxford.

BOEGEHOLD 1995

Boegehold, A. L. eds. (1995), *The Lawcourts at Athens Sites, Buildings, Equipment, Procedure, and Testimonia*, Princeton.

BOESCHE 2010

Boesche, R. (2010), *Theories of Tyranny: From Plato to Arendt*, Penn State Press.

BOITANI 2017

Boitani, A. (2017), *Sette luoghi comuni sull'economia*, Laterza, Bari.

BONAZZI 2016

Bonazzi, M. (2016), "Riflessione teologica e critica delle tradizioni religiose: da Senofane di Colofone ai sofisti", in *Storia della filosofia antica. Vol. 1: Dalle origini a Socrate*, Carocci, Roma, pp. 93-103.

BONAZZI 2017

Bonazzi, M. (2017), *Atene, la città inquieta*, Einaudi, Torino.

BONNER – SMITH 1930

Bonner, R. J. - Smith, G. (1930), *The administration of justice from Homer to Aristotle*, 2 vols., University of Chicago Press.

BONNER – SMITH 1942

Bonner, R. J. - Smith, G. (1942), "Administration of justice in Sparta", in *Classical Philology*, 37 (2), pp. 113-129.

BORUTTI 1993

Borutti, S. (1993), *Per un'etica del discorso antropologico*, Guerini e associati, Milano.

BOSMAN 2012

Bosman, P. R. ed. (2012), *Corruption and integrity in ancient Greece and Rome*, Acta Classica Supplementum IV, Classical Association of South Africa.

BOSTICCO 2007

Bosticco, G. (2007), *Riempire i vuoti. Un manuale (soggettivo) di scrittura e comunicazione*, Ibis, Pavia.

BOSTOCK 1980

Bostock, D. (1980), "Aristotle's account of time", in *Phronesis*, pp. 148-169.

BOSTOCK 2006

Bostock, D. (2006), *Space, Time, Matter, and Form: Essays on Aristotle's Physics*, OUP, Oxford.

BOTER 1986

Boter, G. J. (1986), "Thrasymachus and ΠΛΕΟΝΕΞΙΑ", in *Mnemosyne*, pp. 261-281.

BOWRA 1940

Bowra, C. M. (1940), "The fox and the hedgehog", in *The Classical Quarterly*, 34 (1-2), pp. 26-29.

BRACCESI 2014

Braccesi, L. (2014), *Guida allo studio della storia greca*, Laterza, Bari.

BRAMS 2003

Brams, J. (2003), *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Jaca Book, Milano.

BRANDES 1989

Brandes, P. D. (1989), *A History of Aristotle's Rhetoric with a Bibliography of Early Printings*, Scarecrow Press, Metuchen.

BRAUDEL 1998

Braudel, F. (1998), *Storia, misura del mondo*, Il Mulino, Bologna.

BRAUDEL 2002

Braudel, F. (2002), *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Einaudi, Torino.

BRIGGS 2007

Briggs, C. F. (2007), "Aristotle's Rhetoric in the Later Medieval Universities: A Reassessment", in *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 25 (3), pp. 243-268.

BROCK 2013

Brock, R. (2013), *Greek political imagery from Homer to Aristotle*, A&C Black, London.

BRUNSCHWIG 1991

Brunschwig, J. (1991), "Le liseur", in ed. Mohammed-Allal Sinaceur, *Penser avec Aristote*, Toulouse: Érès, pp. 415-417.

BUCKLER 1972

Buckler, J. (1972), "A second look at the monument of Chabrias", in *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 41 (4), pp. 466-474.

BURINI 2000

Burini, C. (2000), *Gli apologeti greci* (Vol. 59), Città Nuova, Roma.

BURKE 1984

Burke, E. M. (1984), "Eubulus, Olynthus, and Euboea", in *Transactions of the American Philological Association* (1974), 114, pp. 111-120.

BURKE 2002

Burke, E. M. (2002), "The early political speeches of Demosthenes: Elite bias in the response to economic crisis", in *Classical Antiquity*, 21 (2), pp. 165-193.

BURKERT 2003

Burkert, W. (2003), *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Jaca Book, Milano.

BURNETT – EDMONSON 1961

Burnett, A. - Edmonson, C. N. (1961), "The Chabrias monument in the Athenian Agora", in *Hesperia* 30 (1), pp. 74 -91.

BURNYEAT 1994

Burnyeat, M. (1994), "Enthymeme: Aristotle on the Logic of Persuasion", in Furley D. - Nehamas A., *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays*, Princeton, pp. 3-55.

BUXTON 2010

Buxton, R. G. A. (2010), *Persuasion in Greek Tragedy. A Study of Peitho*, CUP, Cambridge.

CAGNAZZI 1993

Cagnazzi, S. (1993), "Notizie sulla partecipazione di Euripide alla vita pubblica ateniese" in *Athenaeum*, 81, pp. 165 - 175.

CAIRNS 2005

Cairns, D. L. ed. (2005), *Body language in the Greek and Roman*, Classical Press of Wales.

CALAME 2005

Calame, C. (2005), "Pour une anthropologie des pratiques historiographiques", in *L'homme*, (1), pp. 11-45.

CALASSO 1988

Calasso, R. (1988), *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Adelphi, Milano.

CAMBIANO 2016

Cambiano, G. (2016), *Come nave in tempesta: Il governo della città in Platone e Aristotele*, Laterza, Bari.

CAMPAGNER 2002

Campagner, R. (2002), "Il gioco del cottabo nelle commedie di Aristofane" in *Quaderni urbinati di cultura classica*, 72 (3), pp. 111-127.

CAMPEGGIANI 2013

Campeggiani, P. (2013), *Le ragioni dell'ira. Potere e riconoscimento nell'antica Grecia*, Carocci, Roma.

CANEVARO 2009

Canevaro, M. (2009), "L'accusa contro Leptine: crisi economica e consensus post-bellico", in *Quaderni del Dipartimento di Filologia, linguistica e tradizione classica A. Rostagni*, N.S. 8, pp. 117-141.

CANFORA 2014

Canfora, L. (2014), *Critica della retorica democratica*, Laterza, Bari.

CANTER 1920

Canter, H. V. (1920), "The Paracausithyron as a Literary Theme", in *The American Journal of Philology*, 41 (4), pp. 355-368.

CARAWAN 2008

Carawan, E. (2008), "Pericles the younger and the citizenship law", in *The Classical Journal*, pp. 383-406.

CARLI 2011

Carli, S. (2011), "Aristotle on the Philosophical Elements of *Historia*", in *The Review of Metaphysics*, pp. 321-349.

CARLIER 2014

Carlier, P. (2014), *Omero e la storia*, Carocci, Roma.

CARTER 1971

Carter, J. M. (1971), "Athens, Euboea, and Olynthus", in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, (H. 4), pp. 418-429.

CARTLEDGE – COHEN – FOXHALL 2005

Cartledge, P. - Cohen, E. - Foxhall, L. eds. (2005), *Money, Labour and Land: Approaches to the economics of ancient Greece*, Routledge, London.

CARTLEDGE 1979

Cartledge, P. (1979), *Sparta and Lakonia: A Regional History 1300-362 BC*, Routledge, London.

CARTLEDGE 1981

Cartledge, P. (1981), "Spartan wives: liberation or licence?", *The Classical Quarterly*, n.s.31, pp. 84-109.

CASAGRANDE – VECCHIO 2000

Casagrande, C. – Vecchio, S. (2000), *I sette vizi capitali: storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino.

CASERTANO 2009

Casertano, G. (2009), *I presocratici*, Carocci, Roma.

CASEVITZ 2014

Casevitz, M. (2014), "La langue des opuscles (Hiéron, Agésilas, Constitution des Lacédémoniens)", in Pontier, P. ed., *Xénophon et la rhétorique*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, pp. 269-277.

CATALDI 1974

Cataldi, S. (1974), "I primi 'Symbola' tra le città etrusche e Cartagine", in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, 4 (4), pp. 1235-1248.

CATTANI – CANTÙ – TESTA – VIDALI 2009

Cattani, A. – Cantù, P. – Testa, I. – Vidali, P. ed. (2009), *La svolta argomentativa. 50 anni dopo Perelman e Toulmin: 1958-2008*, Loffredo, Napoli.

CAWKWELL 1960

Cawkwell, G. L. (1960), "Aeschines and the Peace of Philocrates" in *Revue des Études Grecques*, 73 (347), pp. 416-438.

CAWKWELL 1963A

Cawkwell, G. L. (1963A), "Demosthenes' Policy after the Peace of Philocrates", in *The Classical Quarterly (New Series)*, 13 (01), pp. 120-138.

CAWKWELL 1963B

Cawkwell, G. L. (1963B), "Eubulus", in *The Journal of Hellenic Studies*, 83, pp. 47-67.

CAWKWELL 1978

Cawkwell, G. L. (1978), "The Peace of Philocrates Again", in *The Classical Quarterly*, 28 (1), pp. 93-104.

CELLUPRICA 1987

Celluprica, V. (1987), "Logica e semantica nella teoria aristotelica della predicazione", in *Phronesis*, pp.166-187.

CENTRONE 2015

Centrone, B. (2015), "φόβος nella *Retorica*: tra emozione istintiva e cognizione complessa", in Centrone B. ed., *La Retorica di Aristotele e la dottrina delle passioni*, Pisa University press.

CERRI 1994

Cerri, G. (1994), "Elea, Senofane e Leucothea", in Cassio A. C. - Poccetti P. eds., *Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia*, Atti del Convegno, Napoli 14-15 dicembre 1993, AION, pp. 137-155.

CERRI 2000

Cerri, G. (2000), "Senofane ed Elea (Una questione di metodo)", in *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 66 (3), pp. 31-49.

CHAPPELL 1993

Chappell, T. D. (1993), "The virtues of Thrasymachus", in *Phronesis*, 38 (1), pp. 1-17.

CHERRY 2009

Cherry, K. M. (2009), "The problem of polity: political participation and Aristotle's best regime", in *The journal of politics*, 71 (4), pp. 1406-1421.

CHITWOOD 1986

Chitwood, A. (1986), "The death of Empedocles", in *The American Journal of Philology*, 107 (2), pp. 175-191.

CHITWOOD 2004

Chitwood, A. (2004), *Death by Philosophy: The Biographical Tradition in the Life and Death of the Archaic Philosophers Empedocles, Heraclitus, and Democritus*, University of Michigan Press.

CHRIST 2013

Christ, M. R. (2013), "Demosthenes on Philanthrōpia as a Democratic Virtue", in *Classical Philology*, 108 (3), pp. 202-222.

CHRISTESEN 2012

Christesen, P. (2012), *Olympic Victor Lists and Ancient Greek History*, CUP, Cambridge.

CHROUST 1967

Chroust, A. H. (1967), "Plato's academy: The first organized school of political science in antiquity", in *The Review of Politics*, 29 (01), pp. 25-40.

CLAYTON 2004

Clayton, E. W. (2004), "The Audience for Aristotle's Rhetoric", in *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 22 (2), pp.183-203.

CLOCHÉ 1960

Cloché, P. (1960), "Les hommes politiques et la justice populaire dans l'Athènes du IVe siècle", in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, (H. 1), pp. 80-95.

COLE 1991

Cole, T. (1991), *The Origin of Rhetoric in Ancient Greece*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

COLE 2007

Cole, T. (2007), "Who Was Corax?", in Carawan, E. ed., *The Attic Orators*, OUP, Oxford, pp. 37-59.

COLLI 1977

Colli, G. (1977), *La sapienza greca II*, Adelphi, Milano.

COLLI 1998

Colli, G. (1998), *Zenone di Elea: lezioni 1964-1965* (Vol. 16), Adelphi, Milano.

COLLI 2003

Colli, G. (2003), *Gorgia e Parmenide: lezioni 1965-1967* (Vol. 22), Adelphi, Milano.

COLLINS II 2015

Collins II, J. H. (2015), *Exhortations to Philosophy: The Protreptics of Plato, Isocrates, and Aristotle*, OUP, Oxford.

COLLINS 2012

Collins, A. W. (2012), "Alexander and the Persian court chiliarchy", in *Historia*, 61 (2), pp. 159-167.

CONLEY 1990A

Conley, T. M. (1990A), "Aristotle's Rhetoric in Byzantium", in *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 8 (1), pp. 29-44.

CONLEY 1990B

Conley, T. (1990B), *Rhetoric in the European tradition*, University of Chicago Press.

CONSIGNY 1992

Consigny, S. (1992), "The Styles of Gorgias", in *Rhetoric Society Quarterly*, 22 (3), pp. 43-53.

COOK 1937

Cook, R. M. (1937), "Amasis and the Greeks in Egypt", in *The Journal of Hellenic Studies*, 57, pp. 227-237.

COOPER 2007

Cooper, C. (2007), Forensic Oratory, in *A Companion to Greek Rhetoric*, pp. 203-219.

COPE 1867

Cope, E. M. (1867), *An introductione to Aristotle's Rhetoric*, London and Cambridge.

CORNIANI – TICOZZI 1833

Corniani, G., - Ticozzi, S. (1833), *I secoli della letteratura italiana dopo il suo risorgimento* (Vol. 1), Cugini Pomba, Torino.

CORRADI 2012

Corradi, M. (2012), *Protagora tra filologia e filosofia. Le testimonianze di Aristotele*, Fabrizio Serra Editore, Pisa.

CORRADI 2013

Corradi, M. (2013), “τὸν ἦττω λόγον κρείττω ποιεῖν: Aristotle, Plato, and the epaggelma of Protagoras”, in van Ophuijsen, J. M. - van Raalte, M. - Stork, P. eds., *Protagoras of Abdera: the man, his measure*, Brill, p. 69-86.

COSMACINI 2014

Cosmacini, G. (2014), *L'arte lunga: storia della medicina dall'antichità a oggi*, Laterza, Bari.

CROCE 1967

Croce, B. (1967), *Etica e politica*, Laterza, Bari.

CROCE 2011

Croce, B. (2011), *Teoria e storia della storiografia*, Adelphi, Milano.

CROIX 1989

Croix, G. E. M. D. S. (1989), *The Class Struggle in the Ancient Greek World: From the Archaic Age to the Arab Conquests*, Cornell University Press.

CROMEY 1979

Cromey, R. D. (1979), “Aristotle on the Destruction of Dionysios I's Family”, in *Revue belge de philologie et d'histoire*, 57(1), pp. 5-17.

CROWTHER 2004

Crowther, N., B. (2004), *Athletika: Studies on the Olympic Games and Greek Athletics*, Volume 11 di *Nikephoros Beihefte: Beiträge zu Sport und Kultur im Altertum*, Weidmann, Hildeseim.

CSAPO 2010

Csapo, E. (2010), *Actors and icons of the ancient theater*, John Wiley & Sons.

CULASSO GASTALDI 2004

Culasso Gastaldi, E. (2004), *Le prossenie ateniesi del IV secolo a.C.*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.

CURD 2009

Curd, P. (2009), “Parmenides and after: Unity and plurality” in *A companion to ancient philosophy*, Gill, M. L. - Pellegrin, P. eds., John Wiley & Sons, pp. 34-55.

CURTHOYS – DOCKER 2015

Curthoys, A. - Docker J. (2015), *“Is history fiction?”*, University of Michigan Press.

DA ROTTERDAM 2013

da Rotterdam, E. (2013), *Adagi*, Bompiani, Milano.

DAVID 1992

David, E. (1992), ‘Sparta’s social hair’, in *Eranos*, 90, pp. 11-21.

DAVIES 1971

Davies, J.K. (1971), *Athenian Propertied Families, 600-300 B.C.*, Clarendon Press, Oxford.

DAVIES 1984

Davies, J.K. (1984), “Cultural, social and economic features of the Hellenistic world”, in *Cambridge Ancient History*, VII² 1, p. 285.

DAVIES 2017

Davies P. (2017), “Equality and Distinction within the Spartiate Community”, in Powell, A. (ed.), *A Companion to Sparta*, John Wiley & Sons, London pp. 480-499.

DAY – CHAMBERS 1962

Day, J. - Chambers, M. (1962), *Aristotle’s History of Athenian Democracy*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London.

DE JONG – NÜNLIST - BOWIE 2004

De Jong, I. J. - Nünlist, R. - Bowie, A. M. eds. (2004), *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature: Studies in Ancient Greek Narrative*, Volume One (Vol. 257), Brill, Leiden.

DE JONG – NÜNLIST 2007

De Jong, I. J. - Nünlist, R. eds. (2007), *Time in ancient Greek literature*, Brill, Leiden.

DE LA BRUYÈRE 2012

de La Bruyère, J. (2012), *I caratteri: O i costumi di questo secolo*, Bur, Milano.

DE MEULENAERE 1968

de Meulenaere, H. (1968), “La famille du roi Amasis”, in *The Journal of Egyptian Archaeology*, 54, pp. 183-187.

DE MONTAIGNE 2012

de Montaigne, M. (2012), *Saggi*, Bompiani, Milano.

DERRIDA 1967

Derrida, J. (1967), *De la grammatologie*, Editions del Minuit, Paris.

DETIENNE 1977

Detienne, M. (1977), *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Laterza, Bari.

DETIENNE 2009

Detienne, M. (2009), *Comparer l'incomparable*, Ed. du Seuil, Paris.

DI PIAZZA 2011

Di Piazza, S. (2011), *Congetture e approssimazioni. Forme del sapere in Aristotele*, Mimesis, Milano.

DICKINSON 2017

Dickinson C. (2017), "Violence, public space, and political power in the Hellenistic polis", in Champion, M. – O'Sullivan, L. (eds.), *Cultural Perceptions of Violence in the Hellenistic World*, Taylor & Francis, London, pp. 21-39.

DIGGLE 2004

Diggle, J. (2004), *Theophrastus, Characters*, Vol. 41, Cambridge Classical Texts and Commentaries.

DILLERY 1992

Dillery, J. (1992), "Herodotus' Proem and Aristotle, Rhetorica 1409a", in *Classical Quarterly* 42, pp. 525-528.

DILLERY 1993

Dillery, J. (1993), "Xenophon's 'Poroi' and Athenian Imperialism", in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, (H. 1), pp. 1-11.

DILLERY 2003

Dillery, J. (2003), *Xenophon and the History of his Times*, Routledge, London.

DILLERY 2005

Dillery, J. (2005), "Chresmologues and Manteis: Independent Diviners and the Problem of Authority", in *Mantikê: Studies in Ancient Divination*, edited by S. I. Johnston and P. T. Struck, Leiden, pp. 167-231.

DILLON - GARLAND 2005

Dillon, M. - Garland, L. (2005), *Ancient Greece: Social and historical documents from archaic times to the death of Socrates*, Routledge, London.

DIMAURO 2012

Dimauro, E. (2012), "Prodicò e le Epideixeis da 50 dracme", in *Rivista di cultura classica e medioevale*, 54 (1), pp. 21-56.

DITTENBERGER 1915-24

Dittenberger, W. (1915-24), *Sylloge inscriptionum graecarum*, Lipsiae S. Hirzelium.

DODDS 2009

Dodds, E. R. (2009), *I greci e l'irrazionale*, Rizzoli, Milano.

DOGANIS 2015

Doganis, C. (2015), *Aux origines de la corruption: démocratie et délation en Grèce ancienne*, Presses universitaires de France, Paris.

DONINI 2011

Donini, P. (2011), *Commentary and tradition: Aristotelianism, Platonism, and post-Hellenistic philosophy (Vol. 4)*, Walter de Gruyter, Berlin.

DORANDI 1990

Dorandi, T. (1990), "Per una ricomposizione dello scritto di Filodemo sulla Retorica", in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, pp. 59-87.

DOREY 1956

Dorey, T. A. (1956), "Aristophanes and Cleon", in *Greece and Rome (Second Series)*, 3 (02), pp. 132-139.

DORION 2016

Dorion, L. (2016), "Xenophon and Greek Philosophy", in M. Flower ed., *The Cambridge Companion to Xenophon*, CUP, Cambridge, pp. 37-56.

Dow 2007

Dow, J. (2007), "A Supposed Contradiction about Emotion-Arousal in Aristotle's Rhetoric", in *Phronesis*, 52 (4), pp. 382-402.

DÜRING 1957

Düring, I. (1957), *Aristotle in the ancient biographical tradition*, Acta Universitatis; Göteborgs Universitets.

DÜRING 1976

Düring, I. (1976), *Aristotele*, Mursia, Milano.

EBBOTT 2003

Ebbott, M. (2003), *Imagining Illegitimacy in Classical Greek Literature*, Lanham.

ECO 2012

Eco, U. (2012), *Scritti sul pensiero medievale*, Bompiani, Milano.

EDEN 1986

Eden, K. (1986), *Poetic and Legal Fiction in the Aristotelian Tradition*, Princeton University Press.

EFASTHIOU 2013

Efstathiou, A. A. (2013), "[Aristotle] Athenaion Politeia 48.4", in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, pp. 84-86.

EHRHARDT 1971

Ehrhardt, C. (1971), "Hair in ancient Greece" in *Echos du Monde Classique*, 15, pp. 14-19.

EINAUDI 1964

Einaudi, L., (1964), *Prediche inutili*, Einaudi, Torino.

ELLERO 2017

Ellero, M.P. (2017), *Retorica. Guida all'argomentazione e alle figure del discorso*, Carocci, Roma.

ENGELS 2010

Engels, J. (2010), "Macedonians and Greeks", in Roisman, J. - Worthington, I. (2011), *A Companion to Ancient Macedonia*, John Wiley & Sons, Oxford, pp. 81-98.

ENOS – KANTZ 1983

Enos, R. L. - Kantz, M. (1983), "A selected bibliography on Corax and Tisias", in *Rhetoric Society Quarterly* 13, pp. 71-74.

ERICKSON 1974

Erickson, K. ed. (1974), *Aristotle: The Classical Heritage of Rhetoric*, Scarecrow Press, Metuchen.

EZZAHER 2008

Ezzaher, L. E. (2008), "Alfarabi's Book of Rhetoric: An Arabic-English Translation of Alfarabi's Commentary on Aristotle's Rhetoric", in *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 26 (4), pp. 347-391.

FAGIOLI 2016

Fagioli, S. (2016), *La struttura dell'argomentazione nella Retorica di Aristotele*, SEF, Firenze.

FALCON 2017

Falcon, A. (2017), *L'aristotelismo*, Einaudi, Torino.

FANTUZZI 2010

Fantuzzi, M. N. (2010), *Solon the Athenian, the poetic fragments* (Vol. 326), Brill.

FARAGUNA 2005

Faraguna, M. (2005), "La figura dell'aisymnetes tra realtà storica e teoria politica", in Wallace R.W. - Gagarin M. eds, *Symposion 2001* (Vol. 16), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienna, pp. 321-338.

FEDERICO – VISCONTI 2002

Federico E. - Visconti A. (ed.) (2002), *Epimenide Cretese*, Luciano, Napoli.

FERRARA 2008

Ferrara, A. (2008), *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano

FERRARIN 2000

Ferrarin, A. (2000), "Homo faber, homo sapiens, or homo politicus? in Protagoras and the myth of Prometheus", in *The Review of Metaphysics*, pp. 289-319.

FERRUCCI 2010

Ferrucci, S. (2010), "Il retore: Anassimene di Lampsaco", in Zecchini, G. ed., *Lo storico antico. Mestieri e figure sociali*, Edipuglia, Bari, pp.155-179.

FIGES 2007

Figes, O. (2007), *The whisperers: private life in Stalin's Russia*, Macmillan, London.

FIGUEIRA 2008

Figueira, T. (2008), "Colonisation in the classical period", in Tsetschladze, G. R. ed., *Greek colonisation: an account of Greek colonies and other settlements overseas vol. 2*, Brill, Leiden, pp. 427-524.

FIGUEIRA 2010

Figueira, T. (2010), "Gynecocracy: How Women Policed Masculine Behavior in Archaic and Classical Sparta", in Powell A. – Hodkinson S. eds., *Sparta: The Body Politic*, Swansea, pp. 265-96.

FINLEY – PLEKET 1976

Finley, M. I. - Pleket H. W. (1976), *The Olympic Games: The First Thousand Years*, Viking Press, New York.

FINLEY - SMITH 1979

Finley, M. I. - Smith, D. M. (1979), *Ancient Sicily*, Chatto & Windus, London.

FINLEY 1954

Finley, M. I. (1954), *The world of Odysseus*, New York Review of Books, New York.

FINLEY 1971

Finley, M. I. (1971), *The use and abuse of history*, Chatto and Windus, London

FLORESCU 1971

Florescu, V. (1971), *La retorica nel suo sviluppo storico*, il Mulino, Bologna.

FLOWER 2008

Flower, M. (2008), *The seer in ancient Greece*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London.

FLOWER 1997

Flower, M. A., (1997), *Theopompus of Chios: history and rhetoric in the fourth century BC*, OUP, Oxford.

FORNIS VAQUERO 2004

Fornis Vaquero, C. (2004), 'To zenikón en Korínzo: Ifícates y la revolución subhoplítica', in *HABIS*, 35, pp. 71-86.

FORSDYKE 2009

Forsdyke, S. (2009), *Exile, ostracism, and democracy: the politics of expulsion in ancient Greece*, Princeton University Press.

FORTENBAUGH – MIRHADY 1993

Fortenbaugh, W. W. – Mirhady D. C. ed. (1993), "Peripatetic Rhetoric after Aristotle." in *Rutgers University Studies in Classical Humanities*, Vol. 6., Rutgers University Press, New Brunswick.

FORTENBAUGH 1992

Fortenbaugh, W. W. (1992), "Aristotle On Persuasion through Character.", in *Rhetorica*, 10, pp. 207-44.

FORTENBAUGH 2000

Fortenbaugh, W. W. (2000), "Teofrasto di Ereso: argomentazione retorica e sillogistica ipotetica" in *Aevum*, pp. 65-79.

FORTENBAUGH 2006

Fortenbaugh, W. W. (2006), *Aristotle's Practical Side. On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Brill, Leiden.

FOSTER – LATEINER 2012

Foster, E. - Lateiner, D. eds. (2012), *Thucydides and Herodotus*, OUP, Oxford.

FOSTER 2010

Foster, E. (2010), *Thucydides, Pericles, and Periclean Imperialism*, CUP, Cambridge.

FOUCAULT 2004

Foucault, M. (2004), *L'uso dei piaceri. Storia della Sessualità 2*, Feltrinelli, Milano.

FOX 2007

Fox, R. L. (2007), *Il mondo classico. Storia epica di Grecia e di Roma*, Einaudi, Torino.

FRANCHI 2009

Franchi, E. (2009), "Spartani dalle lunghe chiome e Argivi rasati: interpretazioni iniziatiche moderne e costruzioni di senso antiche", *IncidAntico*, 7, pp. 61-88.

FREEMAN 1892

Freeman, E. A. (1892), *The History of Sicily from the Earliest Times*, Vol. 3, Clarendon Press, Oxford.

FUNKE 1980

Funke, P. (1980), "Stasis und politischer Umsturz in Rhodos zu Beginn des IV. Jhdts. v. Chr.", in W. Eck - H. Galsterer - H. Wolff (Hrsgg.), *Studien zur antiken Sozialgeschichte. Festschrift F. Vittinghoff*, Köln - Wien, pp. 59-70.

FURLEY – NEHAMAS 1994

Furley, D. – Nehamas, A. ed. (1994), *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays*, Princeton University Press.

FUSARO 2013

Fusaro, D. (2013), *Essere senza tempo*, Bompiani, Milano.

GABBA – VALLET 1980

Gabba, E. - Vallet, G. (1980). *La Sicilia antica* (Vol. 1), Società editrice storia di Napoli e della Sicilia, Napoli.

GABBA 2009

Gabba, E. (2009), *Conversazioni sulla storia*, Della Porta, Pisa.

GABBIADINI 2014

Gabbiadini, G. (2014), *Il mito del duale: antropologia e letteratura in Wilhelm von Humboldt*, Mimesis, Sesto San Giovanni.

GABRIELSEN 2013

Gabrielsen, V. (2013), "Finance and taxes," in Beck, H. ed., *A companion to ancient Greek government*, John Wiley & Sons, pp. 332-348.

GAGARIN – COHEN 2005

Gagarin, M. - Cohen, D. (2005), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, CUP, Cambridge.

GAISER 1979

Gaiser, K. (1979), "Plato comicus or Plato philosophus? (Aristotle, "Ars Rhetorica" I 15, 1376 a 7-11)", in *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, (26), pp. 51-61.

GALIMBERTI 2003

Galimberti, U. (2003), *I vizi capitali ei nuovi vizi (Vol. 27)*, Feltrinelli, Milano.

GALLO 2005

Gallo, I. (2005), *La biografia greca: profilo storico e breve antologia di testi (Vol. 1)*, Rubbettino Editore, Roma.

GALLO – CORSARO 2008

Gallo, L., - Corsaro, M. (2008), *Storia greca*, Le Monnier, Firenze.

GALVAGNO 2011

Galvagno, E. (2011), "Timaeus adversus Aristotelem", in Lombardo M. - Marangio C., *Antiquitas - Scritti di storia antica in onore di Salvatore Alessandri*, Congedo, Galatina, pp. 95-102.

GARANI 2007

Garani, M. (2007), *Empedocles Redivivus: poetry and analogy in Lucretius*, Routledge, London - New York.

GARLAN 1978

Garlan, Y. (1978), "Signification historique de la piraterie grecque", in *Dialogues d'histoire ancienne*, 4 (1), pp. 1-16.

GARNSEY 1989

Garnsey, P. (1989), *Famine and food supply in the Graeco-Roman world: responses to risk and crisis*, CUP, Cambridge.

GARRISON 1991

Garrison, E. P. (1991), "Attitudes toward suicide in ancient Greece", in *Transactions of the American Philological Association*, 121, pp. 1-34.

GARVER 1986

Garver, E. (1986), "Aristotle's *Rhetoric* as a Work of Philosophy", in *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 19, n. 1, pp.1-22.

GARVER 2004

Garver, E. (2004), "Philosophy, rhetoric, and civic education in Aristotle and Isocrates," in Toulakos T. - Depew D. ed., *Isocrates and Civic Education*, University of Texas Press, Austin.

GARVIN 2015

Garvin, E. E. (2015), "Clausewitz and Ancient Warfare", in Howe, T., Garvin, E., Wrightson, G., *Greece, Macedon and Persia*, Oxbow Books, Oxford, pp. 11-26.

GARZETTI 1953

Garzetti, A. (1953), "ERODOTO E IL DECRETO DI MILZIADE ΔΕΙΝ ΕΞΙΕΝΑΙ" in *Aevum*, 27 (Fasc. 1), pp. 18-21.

GASTALDI 1981

Gastaldi, S. (1981), *Discorso della città e discorso della scuola. Ricerche sulla 'Retorica' di Aristotele*, La Nuova Italia, Firenze.

GASTALDI 1990

Gastaldi, S. (1990), *Aristotele e la politica delle passioni. Retorica, psicologia ed etica dei comportamenti emozionali*, Tirrenia-Stampatori, Torino.

GATTINONI 1997

Gattinoni, F. L. (1997), *Duride di Samo*, L'Erma di Bretschneider, Roma.

GENCARELLA 2007

Gencarella, S. O. (2007), "The myth of rhetoric: Korax and the art of pollution", in *Rhetoric Society Quarterly*, 37 (3), pp. 251-273.

GENTILE 2014

Gentile, E. (2014), *Le religioni della politica: fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Bari.

GENTILI 2006

Gentili, B. (2006), *Poesia e pubblico nella Grecia antica: da Omero al V secolo*, Feltrinelli, Milano.

GERA 2003

Gera, D. L. (2003), *Ancient Greek ideas on speech, language, and civilization*, OUP, Oxford.

GIANNANTONI - GIGANTE 1986

Giannantoni, G. - Gigante, M. (1986), *Socrate: tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*, Laterza, Bari.

GIBSON 2004

Gibson, C. A. (2004), "Learning Greek History in the Ancient Classroom: The Evidence of the Treatises on Progymnasmata", in *Classical Philology*, 99, pp. 103-129.

GICHEVA-GOCHEVA 2017

Gicheva-Gocheva, D. (2017), "The Influence of Herodotus on the Practical Philosophy of Aristotle", in *Labyrinth*, 18 (2), pp. 104-116.

GIGON 2013

Gigon, O. ed. (2013), *Volumen III. Librorum deperditorum fragmenta*, De Gruyter, Berlin, Boston.

GINZBURG 2000

Ginzburg, C. (2000), *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Feltrinelli, Milano.

GINZBURG 2006

Ginzburg, C. (2006), *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Feltrinelli, Milano.

GOMEZ GANE 2015

Gomez Gane, Y. (2015), "Tizio, Caio e Sempronio (e altri tizi fittizi)", in *Rivista Italiana di Onomastica*, 21 (1), pp. 129-149.

GOODY 1983

Goody, J. (1983), *The development of the family and marriage in Europe*, CUP, Cambridge.

GOODY 2008

Goody, J. (2008), "Dall'oralità alla scrittura. Riflessioni antropologiche sul narrare", in Moretti, F. ed., *La cultura del romanzo*, Einaudi, Torino.

GRAFF 2001

Graff, R. (2001), "Reading and the "written style in Aristotle's rhetoric", in *Rhetoric Society Quarterly*, 31 (4), pp. 19-44.

GRAVES 2015

Graves, R. (2015), *La dea bianca. Grammatica storica del mito poetico*, Adelphi, Milano.

GRECO 1999

Greco, E. ed. (1999), *La città greca antica: istituzioni, società e forme urbane*, Donzelli, Roma.

GREEN – MURPHY 2006

Green, L. D. - Murphy, J. J. (2006), *Renaissance Rhetoric Short-Title Catalogue 1460-1700*, Ashgate Publishing, Farnham.

GREEN 1994

Green, L. D. (1994), "Aristotle's Rhetoric and Renaissance views of the emotions", in Mack, P. ed., *Renaissance rhetoric*, Palgrave Macmillan UK, pp. 1-26.

GREENE 2012

Greene, R. ed. (2012), *The Princeton encyclopedia of poetry and poetics*, Princeton University Press.

GROSS - WALZER 2000

Gross, A. G. - Walzer, A. E. eds. (2000), *Rereading Aristotle's Rhetoric*, Southern Illinois University Press.

GRUZINSKI 2016

Gruzinski, S. (2016), *Abbiamo ancora bisogno della storia? Il senso del passato nel mondo globalizzato*, Cortina, Milano.

GUREVIČ 1983

Gurevič, A. J. A. (1983), *Le categorie della cultura medievale*, Einaudi, Torino.

HAMAN 1989

Haman, D. (1989), "Intellectual History and the return of literature", in *American Historical Review*, n. 94, pp. 879-907.

HAMILTON 1984

Hamilton, R. (1984), "Sources for the Athenian *Amphidromia*", in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 25 (3), pp. 243.

HAMLYN 2006

Hamlyn, D.W. (2006), "L'Epagoge aristotelica" in Cambiano G. - Repici L. cur., *Aristotele e la conoscenza*, Led, Milano, pp. 263-285.

HANSEN – NIELSEN 2004

Hansen, M. H. - Nielsen, T. H. (2004), *An inventory of archaic and classical poleis*, OUP, Oxford.

HANSEN 2003

Hansen, M. H. (2003), *La democrazia ateniese nel IV secolo A.C.*, Led, Milano.

HANSEN 2006

Hansen, M. H. (2006), *Polis: introduzione alla città-stato dell'antica Grecia*, Egea, Milano.

HANSEN 2010

Hansen, P. J. (2010), *Plato's immoralists and their attachment to justice: A look at Thrasymachus and Calicles*, The University of Chicago.

HARDING 1974

Harding, P. (1974), "Androtion's View of Solon's *Seisachtheia*", in *Phoenix*, 28 (3), pp. 282-289.

HARDING 1976

Harding, P. (1976), "Androtion's political career", in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, (H. 2), pp. 186-200.

HARDING 1977

Harding, P. (1977), "Atthis and Politeia", in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, (H. 2), pp. 148-160.

HARDING 1994

Harding, P. (1994), *Androtion and the Atthis: The Fragments Translated with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford.

HARDING 2009

Harding, P. (2009), "Local history and Atthidography", in Marincola, J. ed., *A companion to Greek and Roman historiography*, John Wiley & Sons, pp. 180-189.

HARRIS - RUBINSTEIN 2004

Harris, E. M. - Rubinstein L. (2004), *The Law and the Courts in Ancient Greece*, Duckworth, London.

HARRIS 1989

Harris, E. M. (1989), "Iphicrates at the Court of Cotys", in *The American Journal of Philology*, 110 (2), pp. 264-271.

HARRIS 2002

Harris, E. M. (2002), "Law and oratory", in Worthington, I. ed., *Persuasion: Greek rhetoric in action*, Routledge, pp. 130-150.

HARRIS 1982

Harris, W. V. (1982), "The theoretical possibility of extensive infanticide in the Graeco-Roman world", in *The Classical Quarterly (New Series)*, 32 (01), pp. 114-116.

HARRISON 1967

Harrison, E. L. (1967), "Plato's manipulation of Thrasymachus", in *Phoenix*, 21 (1), pp. 27-39.

HARRY 2015

Harry, C. C. (2015), *Chronos in Aristotle's Physics: On the Nature of Time*, Springer International Publishing, Basel.

HARTOG 2011

Hartog, F. (2011), "Time's authority", in Lianeri A. ed., *The Western Time of Ancient History: Historiographical Encounters with the Greek and Roman Pasts*, CUP, Cambridge, pp. 33-47

HARTOG 2014

Hartog, F. (2014), *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences*, Le Seuil, Paris.

HARWOOD 1986

Harwood, J. T. ed. (1986), *The Rhetorics of Thomas Hobbes and Bernard Lamy*, Southern Illinois University Press, Carbondale.

HASKINS 2000

Haskins, E. V. (2000), "Mimesis between poetics and rhetoric: Performance culture and civic education in Plato, Isocrates, and Aristotle", in *Rhetoric Society Quarterly*, 30 (3), pp. 7-33.

HASKINS 2001

Haskins, E. V. (2001), "Rhetoric between orality and literacy: Cultural memory and performance in Isocrates and Aristotle", in *Quarterly Journal of Speech*, 87 (2), pp. 158-178.

HASKINS 2004

Haskins, E. V. (2004), *Logos and Power in Isocrates and Aristotle*, University of South Carolina Press, Columbia.

HAUSER 1968

Hauser, G. A. (1968), "The Example in Aristotle's Rhetoric: Bifurcation or Contradiction?", in *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 1, n. 2, pp. 78-90.

HEATH 1921

Heath, T. L. (1921), *A History of Greek Mathematics, vol. 1: From Thales to Euclid*, Clarendon Press, Oxford.

HEGEL 2013

Hegel, G. W. F. (2013), *Lezioni sulla storia della filosofia: tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825-1826 tratte dagli appunti di diversi uditori*, Laterza, Bari.

HEIDEGGER 1987

Heidegger, M. (1987), *Eraclito*, Ugo Mursia Editore, Milano.

HENRICHS 1975

Henrichs, A. (1975), "Two doxographical notes: Democritus and Prodicus on religion", in *Harvard Studies in Classical Philology*, 79, pp. 93-123.

HERMANN 1864

Hermann, K. F. (1864), *Platonis Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi (Vol. 6)*, Sumptibus et typis BG Teubneri.

HERRMANN-OTTO 1998

Herrmann-Otto, E. (1998), "Verfassung und Gesellschaft Spartas in der Kritik des Aristoteles", in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, pp. 18-40.

HERZMAN - TOWSLEY 1994

Herzman, R. B., - Towsley, G. W. (1994), "Squaring the Circle: Paradiso 33 and the Poetics of Geometry", in *Traditio*, 49, pp. 95-125.

HEURTIN 1994

Heurtin, J. P. (1994), "Architectures morales de l'Assemblée nationale" in *Politix*, 7(26), pp. 109-140.

HEURTIN 1999

Heurtin, J. P. (1999), *L'espace public parlementaire: essai sur les raisons du législateur*, Presses universitaires de France, Paris.

HIGBIE 1997

Higbie, C. (1997), "The bones of a hero, the ashes of a politician: Athens, Salamis, and the usable past", in *Classical Antiquity*, 16 (2), pp. 278-307.

HIGNETT 1952

Hignett, C. (1952), *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C.*, Clarendon Press, Oxford.

HINDLEY 2010

Hindley, C. (2010), "Xenophon on male love", in Gray, V. ed., *Xenophon (Oxford readings in classical studies)*, OUP, Oxford, pp. 72-112.

HINKS 1940

Hinks, D. A. G. (1940), "Tisias and Corax and the Invention of Rhetoric" in *The Classical Quarterly*, 34 (1-2), pp. 61-69.

HINTZEN-BOHLEN 1997

Hintzen-Bohlen, B. (1997), *Die Kulturpolitik des Eubolos und des Lykurg*, Walter de Gruyter, Berlin.

HODKINSON 1986

Hodkinson, S.J. (1986), "Land tenure and inheritance in Classical Sparta", in *The Classical Quarterly* n.s. 36, pp. 378-406.

HODKINSON 2009

Hodkinson, S. (2009), *Property and wealth in classical Sparta*, Classical Press of Wales.

HOFFE 2003

Hoffe, O. (2003), *Aristotle, Suny Series in Ancient Greek Philosophy*, State University of New York Press.

HOFFMAN 2008

Hoffman, D. C. (2008), "Concerning *eikos*: Social expectation and verisimilitude in early Attic rhetoric", in *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 26 (1), pp. 1-29.

HÖLDERLIN 2003

Hölderlin, F. (2003), *La morte di Empedocle: testo tedesco a fronte*, Bompiani, Milano.

HORNBLLOWER 1982

Hornblower, S. (1982), *Mausolus*, OUP, Oxford.

HORNBLLOWER 1991

Hornblower, S. (1991), *Commentary on Thucydides: A. Volume I: Books I-III*, OUP, Oxford.

HORNBLLOWER 1995

Hornblower, S. (1995), "The fourth-century and Hellenistic reception of Thucydides", in *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 115, pp.47-68.

HORNBLLOWER 2006

Hornblower, S. (2006), *Thucydides and Pindar, Historical Narrative and the World of Epinikian Poetry*, OUP, Oxford.

HORNBLLOWER 2008

Hornblower, S. (2008), *Commentary on Thucydides Vol. III: Books 5. 25 - 8.109*, OUP, Oxford.

HOVGAARD 1926

Hovgaard, W. (1926), "The arsenal in Piraeus and the ancient building rules", in *Isis*, 8 (1), pp. 12-20.

HOWE - GARVIN - WRIGHTSON 2015

Howe, T. - Garvin, E. - Wrightson, G. (2015), *Greece, Macedon and Persia*, Casemate Publishers, Philadelphia.

HUFFMAN 2005

Huffman, C. (2005), *Archytas of Tarentum: Pythagorean, philosopher and mathematician king*, CUP, Cambridge.

HUMBERT 1930

Humbert, J. (1930), *Polycratès. L'Accusation de Socrate et le 'Gorgias'*, C. Klincksieck, Paris.

HUMM 1999

Humm, M. (1999), "Le Comitium du Forum Romain et la réforme des tribus d'Appius Claudius Caecu", in *Mélanges de l'école française de Rome*, 111, 2, p. 625-694.

HUNTER 1994

Hunter, V. (1994), *Policing Athens: Social Control in the Attic Lawsuits, 420-320 B.C.*, Princeton University Press.

HUNTER 2008

Hunter, V. (2008), "Plato's prisons", in *Greece and Rome (Second Series)*, 55 (02), pp. 193-201.

HURSTHOUSE 2006

Hursthouse, R. (2006), "Practical wisdom: a mundane account", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, pp. 285-309

HUXLEY 1978

Huxley, G. L. (1978), "Simonides and his World", in *Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature*, Vol. 78, pp. 231-247.

IRWIN 2005

Irwin, E. (2005), *Solon and early Greek poetry: the politics of exhortation*, CUP, Cambridge.

JACOB 1996

Jacob, B. E. (1996), "What if Aristotle took sophists seriously? New readings in Aristotle's rhetoric", in *Rhetoric Review*, 14 (2), pp. 237-252.

JACQUET-RIMASSA 1995

Jacquet-Rimassa, P. (1995), "ΚÓΤΤΑΒΟΣ. Recherches iconographiques. Céramique italiate. 440-300 av. J.-C." in *Pallas*, pp. 129-170.

JAEGER 1957

Jaeger, W. (1957), "Aristotle's use of medicine as model of method in his ethics", in *The Journal of Hellenic Studies*, 77 (01), pp. 54-61.

JAEGER 2004

Jaeger, W. (2004), *Aristotele*, Sansoni, Milano.

JAMESON 1971

Jameson, M. H. (1971), "Sophocles and the Four Hundred", in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, (H. 5/6), pp. 541-568.

JASINSKI 2001

Jasinski, J. (2001), *Sourcebook on rhetoric*, Sage, California.

JEDRKIEWICZ 1987

Jedrkwicz, S. (1987), "La favola esopica nel processo di argomentazione orale fino al IV sec. a. C.", in *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 27 (3), pp. 35-63.

JEFFERY 1990

Jeffery, L. H. (1990), *The Local Scripts of Archaic Greece. (Revised edition with a supplement by AW Johnston)*, Clarendon Press, Oxford.

JORDAN 1985

Jordan, D. R. (1985), "Defixiones from a Well near the Southwest Corner of the Athenian Agora", in *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 54 (3), pp. 205-255.

JORI 1993

Jori, A. (1993), "Platone e la 'svolta dietetica' della medicina greca: Erodico di Selimbria e le insidie della techne", in *Studi Italiani di Filologia Classica*, 3 serie, vol. IX, fasc. I-II, pp. 157-195.

JORI 2008

Jori, A. (2008), *Aristotele*, Bruno Mondadori, Milano.

JOUANNA 2007

Jouanna, J. (2007), *Sophocle*, Fayard, Paris.

JUCHNEVIČIENĒ 2015

Juchnevičienē, N. (2015), "Istorikai apie istorijā ir tragedijā" in *Literatūra*, 46 (3), pp. 41-56 (in inglese).

KAHN 2013

Kahn, C. H. (2013), *Plato and the Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature*, CUP, Cambridge.

KANNICHT 2004

Kannicht, R., ed. (2004), *Tragicorum Graecorum fragmenta. Vol. 5.1.* Göttingen, Germany: Vandenhoeck & Ruprecht.

KATZ – FOLKERTS – HUGHES - WAGNER - BERGGREN 2016

Katz, V. J. - Folkerts, M. - Hughes, B. - Wagner, R. - Berggren, J. L. eds. (2016), *Sourcebook in the Mathematics of Medieval Europe and North Africa*, Princeton University Press.

KENNEDY 1958

Kennedy, G. A. (1958), "Aristotle on the Period", in *Harvard Studies in Classical Philology*, 63, pp. 283-288.

KENNEDY 1959

Kennedy, G. A. (1959), "The earliest rhetorical handbooks", in *The American Journal of Philology*, 80 (2), pp. 169-178.

KENNEDY 1963

Kennedy, G. A. (1963), *History of Rhetoric, Volume I: The Art of Persuasion in Greece*, Princeton University Press.

KENNEDY 1991

Kennedy, G. A. (1991), *Aristotle On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*, OUP, Oxford.

KENNEDY 1996

Kennedy, G. A. (1996), "The composition and influence of Aristotle's Rhetoric", in Oksenberg Rorty, A. ed., *Essays on Aristotle's Rhetoric*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London, pp. 416-424.

KENNY 2012

Kenny, A. (2012), *Nuova storia della filosofia occidentale. Vol. I: Filosofia antica*, Einaudi, Torino.

KEYSER - IRBY- MASSIE 2008

Keyser, P. T. - Irby-Massie, G. L. eds. (2008), *Encyclopedia of Ancient Natural Scientists: The Greek Tradition and its Many Heirs*, Routledge, London.

KIERKEGAARD 2013

Kierkegaard, S. (2013), *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano.

KIRBY 2012

Kirby, J. T. (2012), "Aristotle on Sophocles", in Ormand, K. ed., *A Companion to Sophocles*, John Wiley & Sons, pp. 411- 423.

KIRK 1951

Kirk, G. S. (1951), "The problem of Cratylus", in *The American Journal of Philology*, 72 (3), pp. 225-253.

KLEE 1918

Klee, Th. (1918), *Zur Geschichte der gymnischen Agone an griechischen Festen*, Leipzig.

KNAB 1934

Knab, R. (1934), *Die Periodoniken*, Gissen.

KÖIV 2005

Köiv, M. (2005), "The origins, development, and reliability of the ancient tradition about the formation of the Spartan constitution", in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, pp. 233-264.

KONSTAN 2006

Konstan, D. (2006), *The emotions of the ancient Greeks: Studies in Aristotle and classical literature (Vol. 5)*, University of Toronto Press.

KOSELLECK 2009

Koselleck, R. (2009), *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, Il Mulino, Bologna.

KRAUS 2010

Kraus, M. (2010), "Perelman's interpretation of reverse probability arguments as a dialectical mise en abyme", in *Philosophy and Rhetoric*, 43 (4), pp. 362-382.

KRAUS 2012

Kraus, M. (2012), "Teorie dell'entimema nell'antichità", in *PAN, Rivista di Filologia latina*, 1, pp. 17-30.

LALLIER 1877

Lallier, R. (1877), "CLÉOPHON D'ATHÈNES", in *Revue Historique*, 5 (Fasc. 1), pp. 1-19.

LAMPE 2014

Lampe, K. (2014), *The Birth of Hedonism: The Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a Way of Life*, Princeton University Press.

LANGHER 1997

Langher, S. N. C. (1997), *Un imperialismo tra democrazia e tirannide: Siracusa nei secoli V e IV a.C.* (Vol. 12), Giorgio Bretschneider, Roma.

LANNI 2008

Lanni, A. (2008), *Law and Justice in the Courts of Classical Athens*, CUP, Cambridge.

LEE - MORLEY 2014

Lee, C. - Morley N. (2014), *A Handbook to the Reception of Thucydides*, John Wiley & Sons.

LEE 2005

Lee, M. K. (2005), *Epistemology after Protagoras: responses to relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*, OUP, Oxford.

LEE 2015

Lee, M. M. (2015), *Body, dress, and identity in ancient Greece*, CUP, Cambridge.

LEFÈVRE 2015

Lefèvre, F. (2015), *Storia del mondo greco antico*, Einaudi, Torino.

LEFKOWITZ 2013

Lefkowitz, M. R. (2013), *The lives of the Greek poets*, Johns Hopkins Univ. Press, Baltimore.

LELLI 2004

Lelli, E. (2004), "Il tonno 'Maiale del mare' da Polibio ad Ateneo", in *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 78 (3), pp. 153-158.

LELLI 2006

Lelli, E. (ed.) (2006), *I proverbi greci: le raccolte di Zenobio e Diogeniano*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli.

LENFANT 1999

Lenfant, D. (1999), "Peut-on se fier aux 'fragments' d'historiens? L'exemple des citations d'Hérodote", in *Ktema* 24, pp. 103-21.

LEPORE 1989

Lepore, E. (1989), *Colonie greche dell'Occidente antico* (Vol. 10), Carocci, Roma.

LEWIS 2006

Lewis, S. (2006), *Ancient tyranny*, Edinburgh University Press.

LIANERI 2011

Lianeri, A. ed. (2011), *The Western Time of Ancient History: Historiographical Encounters with the Greek and Roman Pasts*, CUP, Cambridge.

LIDDELL – SCOTT – JONES 1996

Liddell, H.G. – Scott, R. – Jones H. S. (eds.) (1996), *A Greek-English Lexicon, Ninth Edition with Revised Supplement*, ed. by Glare P.G.W., Oxford.

LINFORTH 1919

Linforth, I. M. (1919), *Solon the Athenian (Vol. 6)*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London.

LIUZZO 2014

Liuzzo, P. M. (2014), *Frammenti di Erodoto: Problemi e metodi nello studio della storiografia frammentaria*, (Doctoral dissertation, Bologna).

LOMBARDI 1999

Lombardi, M. (1999), "Paradigmi caratteriologici ed osservazione empirica nei caratteri di Teofrasto e nei Physiognomonica pseudoaristotelici", in *Rivista di cultura classica e medioevale*, 41 (1), pp. 111-121.

LONDEY 1979

Londey, P. (1979), "An Athenian naopoios honoured at Thebes", in *Bulletin de correspondance hellénique*, 103 (2), pp. 477-478.

LONGERICH 2015

Longerich, P. (2015), *Goebbels. Una biografia*, Einaudi, Torino.

LONGO 1987

Longo, O. (1987), "I mangiatori di pesci: regime alimentare e quadro culturale", in *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, (18), pp. 9-55.

LOSCALZO 2003

Loscalzo, D. (2003), "Il poeta non è un indovino: A proposito di Hes. Th. 31-2", in *Hermes*, pp. 358-363.

LOUIS 1970

Louis, R. (1970), "Deux concours grecs à Rome", in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Volume 114, N. 1, pp. 6-27.

LURAGHI – ZORAT 1994

Luraghi, N. - Zorat, M. (1994), "Gelone, Enesidemo e la presa di Gela. Proposta di restituzione testuale in Aristot. Rhet. 1, 12, 1373a23", in *Musaeum Helveticum* 51 (1994), pp. 67-72.

LURAGHI 1993

Luraghi, N. (1993), "Enesidemo di Pateco (per la storia della tirannide in Sicilia)", in *Hesperia, 3: Studi sulla Grecità di Occidente*, pp. 53-65.

LURAGHI 1994

Luraghi, N. (1994), *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia: da Panezio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi* (Vol. 3), Olschki, Firenze.

LYTTKENS 2012

Lyttekens, C. H. (2012), *Economic analysis of institutional change in ancient Greece: politics, taxation and rational behavior*, Routledge, London.

MACDOWELL DOUGLAS 1999

MacDowell Douglas, M. (1999), *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*, Manchester University Press, Manchester.

MACKENZIE 1985

Mackenzie, M. M. (1985), *Plato on punishment*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London.

MAJITHIA 2006

Majithia, R. N. (2006), "Function, intuition and ends in Aristotle's Ethics", in *Ethical theory and moral practice*, 9 (2), pp. 187-200.

MAJORAGIO 1572

Majoragio, M. A. M. (1572), *Antonii Maioragii In tres Aristotelis libros, De arte rhetorica, quos ipse Latinos fecit explanationes*, apud Franciscum Franciscum Senensem.

MALONEY 1971

Maloney, R. P. (1971), "Usury in Greek, Roman and Rabbinic Thought", in *Traditio*, 27, pp. 79-109.

MANETTI 2005

Manetti, D. (2005), "Medici contemporanei a Ippocrate. Problemi di identificazione dei medici di nome Erodotico", in *Studies in ancient medicine*, n. 31 (2005), pp. 295-313.

MANN – ALMEIDA 2006

Mann, C. - Almeida, J. A. (2006), *Justice as an Aspect of the Polis Idea in Solon's Political Poems. A Reading of the Fragments in Light of the Researches of New Classical Archaeology*, Brill, Leiden.

MARQUARD – MELLONI 2008

Marquard, O. - Melloni, A. (2008), *La storia che giudica, la storia che assolve*, Laterza, Bari.

MARTELLI 2005

Martelli, A. (2005), *Alle radici della strategia*, Mondadori Education, Milano.

MARTIN – PRIMAVESI 1998

Martin, A., - Primavesi, O. (1998), *L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. gr. Inv. 1665-1666). Introduction, Edition et Commentaire. With an English Summary*, De Gruyter, Berlin.

MASTROMARCO 1998

Mastromarco, G. (1998), "La pesca del tonno nella Grecia antica: dalla realtà quotidiana alla metafora poetica", in *Rivista di cultura classica e medioevale*, pp. 229-236.

MATELLI 2000

Matelli, E. (2000), "Gli Aesopica di Demetrio Falereo", in Fortenbaugh W. W. - Schütrumpf E. eds., *Demetrius of Phalerum. Text, Translation and Discussion*, New Brunswick - London, pp. 413-447.

MATELLI 2007

Matelli, E. (2007), "Un profilo dell'attore Teodoro di Atene", in *Aevum*, pp. 87-131.

MAZZARINO 1966

Mazzarino, S. (1966), *Il pensiero storico classico*, Laterza, Bari.

MAZZOLDI 2002

Mazzoldi, S. (2002), "Chiaroveggenza e telepatia nelle fonti greche e latine", in *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 71 (2), pp. 113-132.

MCADON 2006

McAdon, B. (2006), "Strabo, Plutarch, Porphyry and the Transmission and Composition of Aristotle's Rhetoric - a Hunch", in *Rhetoric Society Quarterly*, 36 (1), pp.77-105.

MCCOMISKEY 1997

McComiskey, B. (1997), "Gorgias and the Art of Rhetoric: Toward a Holistic Reading of the Extant Gorgianic Fragments", in *Rhetoric Society Quarterly*, 27 (4), pp. 5-24.

MEISTER 2006

Meister, K. (2006), *La Storiografia greca. Dalle origini alla fine dell'Ellenismo*, Laterza, Bari.

MELTZER 1879

Meltzer, O. (1879), *Geschichte der Karthager*, Weidmann, Berlino.

MERLAN 1954

Merlan, P. (1954), "Isocrates, Aristotle and Alexander the Great", in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, (H. 1), pp. 60-81.

MIEGGE 2004

Miegge, M. (2004), *Che cos'è la coscienza storica?*, Feltrinelli, Milano.

MIGEOTTE 2009

Migeotte, L. (2009), *The economy of the greek cities: from the archaic period to the early roman empire*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London.

MILDENBERG 1999

Mildenberg, L. (1999), "Artaxerxes III Ochus (358-338 BC). A Note on the Malign King" in *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins (1953-)*, (H. 2), pp. 201-227.

MILLENDER 2017A

Millender E. G. (2017a), "Kingship: The History, Power, and Prerogatives of the Spartans' 'Divine' Dyarchy", in Powell, A. (ed.), *A Companion to Sparta*, John Wiley & Sons, London, pp. 452-479.

MILLENDER 2017B

Millender E. G. (2017b), "Spartan Women", in Powell, A. (ed.), *A Companion to Sparta*, John Wiley & Sons, London, pp. 500-524.

MILLER 2006

Miller S. G. (2006), *Ancient Greek Athletics*, Yale University Press, Yale.

MILLER 2004

Miller, S. G. (2004), *Arete. Greek Sports from Ancient Sources, Third and Expanded Edition*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London.

MILLER 1997

Miller, T. (1997), *Die griechische Kolonisation im Spiegel literarischer Zeugnisse* (Vol. 14), Gunter Narr Verlag, Tübingen.

MITCHELL - RHODES 1996

Mitchell, L. G. - Rhodes, P. J. (1996), "Friends and enemies in Athenian politics", in *Greece and Rome (Second Series)*, 43 (01), pp. 11-30.

MOGGI 2010

Moggi, M. (2010), "Aristotele: la Politica e la storia", in Polito M. - Talamo C., *Istituzioni e costituzioni in Aristotele tra storiografia e pensiero politico. Atti della giornata internazionale di studio, Fisciano, 30 settembre - 1 ottobre 2010*, Tored, Tivoli.

MOGGI 2011

Moggi, M. (2011), "Aristotele e le fonti storiche della Politica", in Gazzano F. - Ottone G. - Santi Amantini L. eds., *Ex fragmentis per fragmenta historiam tradere. Atti della Seconda Giornata di studio sulla storiografia greca frammentaria, Genova, 8 ottobre 2009*, Tored, Tivoli.

MOGGI 2013

Moggi, M. (2013), "Aristotele e la storia: un punto di vista", in Rossitto C. - Coppola A. - Biasutti F., *Aristotele e la storia*, Cluep, Padova, pp. 9-30.

MOMIGLIANO 1987

Momigliano, A. (1987), "Le regole del giuoco nello studio della storia antica", in *Storia e storiografia antica*, Il Mulino, Bologna, pp. 15-24.

MOMIGLIANO 2015

Momigliano, A. (2015), *Manuale di storia greca*, Franco, C. - Poddighe E. eds., UTET Università, Torino.

MONTAIGNE 2012

Montaigne, M. D. (2012), *Saggi*, trad. it. di Fausta Garavini, Bompiani, Milano.

MONTANARI - MATTHAIOS - RENGAKOS 2015

Montanari, F. - Matthaios, S. - Rengakos, A. (2015), *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship*, Brill, Leiden.

MORAUX 1951

Moraux, P. (1951), *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain.

MORAUX 2000

Moraux, P. (2000), *L'Aristotelismo presso i Greci. Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, Vita e Pensiero, Milano.

MORETTI 1953

Moretti, L. (1953), *Iscrizioni agonistiche greche*, Angelo Signorelli, Roma.

MORETTI 1957

Moretti, L. (1957), *Olympionikai, i vincitori negli antichi Agoni Olimpici*, Atti della Accademia nazionale dei Lincei, Roma.

MORGAN 2015

Morgan, K. A. (2015), *Pindar and the Construction of Syracusan Monarchy in the Fifth Century bc*, OUP, Oxford.

MORRIS - ROTHMAN 1995

Morris, N. - Rothman, D. J. eds. (1995), *The Oxford history of the prison: The practice of punishment in Western society*, OUP, Oxford.

MORRONE 2013

Morrone, G. (2013), *Valore e realtà. Studi intorno alla logica della storia di Windelband, Rickert e Lask*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).

MOSLEY 1965

Mosley, D. J. (1965), "The size of embassies in ancient Greek diplomacy", in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* (Vol. 96), Johns Hopkins University Press, American Philological Association, pp. 255-266.

MOSSÉ 1974

Mossé, C. (1974), "Les procès politiques et la crise de la démocratie athénienne", in *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 1, pp. 207-236;

MOST 1994

Most, G. (1994), "The uses of endoxa: philosophy and rhetoric in the Rhetoric", in Furley D. - Nehamas A. eds., *Aristotle's "Rhetoric": Philosophical Essays*, Princeton University Press, pp. 167-190.

MOYSEY 1985

Moysey, R. A. (1985), "Chares and Athenian Foreign Policy", *The Classical Journal*, 80 (3), pp. 221-227.

MÜLLER 2011

Müller, S. (2011), "Philip II", in Roisman, J. - Worthington, I. (eds.), *A Companion to Ancient Macedonia* (Vol. 84), John Wiley & Sons, Londra, pp. 166-186.

MUNN 2000

Munn, M. H. (2000), *The school of history: Athens in the age of Socrates*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London.

MURRAY 1992

Murray, O. (1992), "Falaride tra mito e storia", in Braccisi, L. - De Miro, E. eds., *Agrigento e la Sicilia greca: atti della settimana di studio, Agrigento, 2-8 maggio 1988*, L'Erma di Bretschneider, Roma, pp. 47-60.

MUSTI 2013

Musti, D. (2013), *Demokratía: origini di un'idea*, Laterza, Bari.

MUSTI 2015

Musti, D. (2015), *Introduzione alla storia greca*, Laterza, Bari.

NADELL – MCMENIMAN - LANGAN 2003

Nadell, J. - McMeniman, L. - Langan, J. (2003), *The Longman Writer: Rhetoric, Reader, Handbook*, Longman, London.

NAGEL 1972

Nagel, T. (1972), "Aristotle on Eudaimonia", in *Phronesis*, Vol. 17, n. 3, pp. 252-259.

NATALI 1985

Natali, C. (1985), "Paradigma: i problemi dell'agire pratico e l'uso degli esempi in alcuni autori greci del IV secolo a. C.", in Pennacini A. ed., *Retorica e storia nella cultura classica*, Pitagora Editrice, Bologna, pp. 11-27.

NATALI 1991A

Natali, C. (1991A), "Aristotele professore?", in *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*, 36 (1), pp. 61-73.

NATALI 1991B

Natali, C. (1991B), *Bios Theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Il Mulino, Bologna.

NATALI 1993

Natali, C. (1993), "Opinioni, verità, prassi in Aristotele, e la recente rivalutazione della retorica", in Battezzatore M. ed., *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico*, Sagep, Genova, pp. 133-170.

Natali 1994

Natali, C. (1994), "La 'Retorica' di Aristotele negli studi europei più recenti", in Fortenbaugh W. W. - Mirhady D. C. eds., *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*, Rutgers University Studies in Classical Humanities, Transaction, New Brunswick, pp. 365-82.

NATALI 2004

Natali, C. (2004), "Socrate, Aristotele e l'unità della virtù", in Casertano G., *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli, vol. I, pp. 356-374.

NATALI 2013

Natali, C. (2013), "Aristotele, Gorgia e lo sviluppo della retorica" in *Tópicos, Revista de Filosofía*, 17 (1), pp. 199-229.

NATALI 2014

Natali, C. (2014), *Aristotele*, Carocci, Roma.

NATALI 2015

Natali, C. (2015), "Introduzione alla *Retorica* di Aristotele", in Centrone, B. cur., *La Retorica di Aristotele e la dottrina delle passioni*, Pisa University Press, pp. 1-32.

NATALI 2017

Natali, C. (2017), *Il metodo e il trattato. Saggio sull'Etica Nicomachea*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

NATOLI 2002

Natoli, S. (2002), *L'esperienza del dolore: le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano.

NAVARRE 1900

Navarre, O. (1900), *Essai sur la rhétorique grecque avant d'Aristote*, Hachette, Paris.

NÉMETH 1988

Németh, G. (1988), "Metamorphosis Critiae?", in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, pp. 167-180.

NEWALL 2009

Newall, P. (2009), "Logical Fallacies of Historians", in Tucker, A. ed., *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, Blackwell, Oxford, pp. 262-273.

NEWMAN 2002

Newman, S. (2002), "Aristotle's Notion of *Bringing-Before-the-Eyes*: Its Contributions to Aristotelian and Contemporary Conceptualizations of Metaphor, Style, and Audience", in *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 20 (1), pp. 1-23.

NICHOLSON 1974

Nicholson, P. P. (1974), "Unravelling Thrasymachus' Arguments in "The Republic", in *Phronesis*, pp. 210-232.

NICOLAI 1996

Nicolai, R. (1996), "L'eloquenza perduta. Tradizioni antiche sulle orazioni di Pericle", in *Quaderni di storia*, 44, pp. 95-113.

NIETZSCHE 2012

Nietzsche, F. (2012), *L'arte della parola. Esposizione della retorica antica*, Il Ramo editore, Rapallo.

O'CONNELL 2017

O'Connell, P. A. (2017), *The Rhetoric of Seeing in Attic Forensic Oratory*, University of Texas Press.

O'GRADY 2013

O'Grady, P. (2013), *The Sophists: an introduction*, A&C Black, London.

OBER 1991

Ober, J. (1991), *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, ideology, and the power of the people*, Princeton University Press, Princeton.

OCCHIPINTI 2010

Occhipinti, E. (2010), "Tyrrhanoi. Visti con gli occhi dei Greci. Cortona, un caso sospetto di *ktisis greca*", in Giammellaro P. ed., *Visti dall'altra sponda - Interferenze culturali nel Mediterraneo antico*, Edizioni Nuova Cultura, Roma.

OGDEN 1996

Ogden, D. (1996), *Greek Bastardy in the Classical and Hellenistic Periods*, OUP, Oxford.

OLECHNOWICZ 2011

Olechnowicz, C. A. (2011), "History of Usury: The Transition of Usury Through Ancient Greece, The Rise of Christianity and Islam, And the Expansion of Long-Distance Trade and Capitalism", in *Gettysburg Economic Review*, 5 (1), 7.

OOST 1973

Oost, S. I. (1973), "The Megara of Theagenes and Theognis", in *Classical Philology*, 68, pp. 186-96.

ORIGGI 2015

Origi, G. (2015), *La réputation: qui dit quoi de qui*, Presses Universitaires de France, Paris.

ORMEROD 1924

Ormerod, H. A. (1924), *Piracy in the ancient world*, John Hopkins University Press, Baltimore.

ORSI 1991

Orsi, D. P. (1991), "Aristotele e la morte di Dione" in *Invigilata lucernis*, (13), pp. 245-258.

OSBORNE 2012

Osborne, R. (2012), "Sophocles and Contemporary Politics", in Ormand, K. ed., *A Companion to Sophocles*, John Wiley & Sons, pp. 270-286.

PACIERA 2012

Paciera, E. (2012), "Alle radici dell'Accademia degli Infiammati di Padova: i Discorsi del modo di studiare di Sperone Speroni", in *Cahiers du Celec*, VI, pp. 1-13.

PALADINI 1958

Paladini, M. L. (1958), "Considerazioni sulle fonti della storia di Cleone", in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, (H. 1), pp. 48-73.

PALMER 1914

Palmer, G. P. (1914), *The Topoi of Aristotle's "Rhetoric" as Exemplified in the Orators*, University of Chicago Press.

PARADISO 1994

Paradiso, A. (1994), "Tucidide, Aristotele, la stasis a Sparta [Due modelli interpretativi]", in *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 9 (1), pp. 151-170.

PARKER – CRAWFORD - HARRIS 2006

Parker, J. A. - Crawford, M. - Harris, P. eds. (2006), *Time and Memory*, Brill, Leiden.

PARKER 1941

Parker, R. A. (1941), "Darius and his Egyptian campaign", in *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 58 (4), pp. 373-377.

PARKER 1983

Parker, R. C. (1983), *Miasma: Pollution and purification in early Greek religion*, OUP, Oxford.

PARSONS 2014

Parsons, P. (2014), *La scoperta di Ossirinco. La vita quotidiana in Egitto al tempo dei romani*, Carocci, Roma.

PASTOUREAU 2012

Pastoureau, M. (2012), *Bestiari del medioevo*, Einaudi, Torino.

PATTERSON 1990

Patterson, C. B. (1990), "Those Athenian Bastards", in *Classical Antiquity*, 9 (1), pp. 40-73.

PEARSON 1942

Pearson, L. (1942), *The local historians of Attica*, American Philological Society.

PECORELLA 2000

Pecorella, C. L. (2000), "Sofocle e il suicidio di Euctemone", in *Prometheus. Rivista di studi classici*, 26 (2), pp. 102-118.

PELLING 2012

Pelling, C. (2012), "Aristotle's Rhetoric, the Rhetorica ad Alexandrum, and the Speeches in Herodotus and Thucydides", in Foster and Lateiner (2012), pp. 281-315.

PENNACINI 1985

Pennacini A. ed. (1985), *Retorica e storia nella cultura classica*, Pitagora, Bologna.

PEREGALLI 2012

Peregalli, R. (2012), *La corazza ricamata: i Greci e l'invisibile*, Bompiani, Milano.

PERELMAN - OLBRECHTS-TYTECA 1958

Perelman, C.- Olbrechts-Tyteca, L. (1958), *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, PUF, Paris.

PESELY 1994

Pesely, G. E. (1994), "Did Aristotle use Androtion's Atthis?", in *Klio-Beiträge zur Alten Geschichte*, (76), pp. 155-171.

PETRUZZELLA 1996

Petruzzella, M., (1996), "La presenza di Senofonte in Aristotele (*Costituzione degli Ateniesi* 36, 1-2)", in *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, Torino, Vol. 124, p. 137-148.

PHILIP 1963A

Philip, J. A. (1963, January), "Aristotle's Monograph on the Pythagoreans", in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association (Vol. 94)*, pp. 185-198.

PHILIP 1963B

Philip, J. A. (1963), "Aristotle's Sources for Pythagorean Doctrine", in *Phoenix*, 17 (4), pp. 251-265.

PIAZZA 1991

Piazza, A. M. S. (1991), *Padri e figli nella Grecia antica*, Armando Editore, Roma.

PIAZZA - DI PIAZZA 2012

Piazza, F. - Di Piazza S. (2012), *Verità verosimili. L'eikos nel pensiero greco*, Mimesis, Sesto San Giovanni.

PIAZZA 2000A

Piazza, F. (2000A), *Il corpo della persuasione. L'entimema nella retorica greca*, Novecento, Palermo.

PIAZZA 2000B

Piazza, F. (2000B), *Il logos che convince. Una lettura della Retorica di Aristotele*, E.D.A.S., Messina.

PIAZZA 2008

Piazza, F. (2008), *La Retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma.

PIAZZA 2011

Piazza, F. (2011), "Pisteis in Comparison: Examples and Enthymemes in the Rhetoric to Alexander and in Aristotle's Rhetoric", in *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 29 (3), pp. 305-318.

PICCOLOMINI 1569

Piccolomini, A. (1569), *Piena et larga parafrase di Alessandro Piccolomini nel secondo libro della retorica d'Aristotele a Theodette...*, appresso Gio. Francesco Camotio, Al segno della Piramide.

PICHOT 1993

Pichot, A. (1993), *La nascita della scienza: Mesopotamia, Egitto, Grecia antica*, Edizioni Dedalo, Bari.

PIERRE 1955

Pierre, L. (1955), "Le Mot ἰστορία chez Aristote", in *Revue de Philologie*, 29, pp. 39-44.

PINTO 2003

Pinto, P. M. (2003), *Per la storia del testo di Isocrate: la testimonianza d'autore*, Edizioni Dedalo, Bari.

PIPPIDI 1948

Pippidi, D. M. (1948), "Aristote et Thucydide. En marge du chapitre IX de la Poétique", in *Melanges Marouzeau*, Les Belles Lettres, Paris, pp. 483-90.

PIRENNE-DELFORGE 1991

Pirenne-Delforge, V. (1991), "Le Culte de la Persuasion: Peithô en Grèce ancienne", in *Revue de l'histoire des religions* 208, pp. 395-413.

PISANIELLO 2013

Pisaniello, C. (2013), *Aristide di Lisimaco, il "più desiderabile" degli Ateniesi. La problematica costruzione di un ethos*, Università degli studi di Napoli Federico II, tesi dottorale.

PIVATO 2015

Pivato, S. (2015), *I comunisti mangiano i bambini. Storia di una leggenda*, Il Mulino, Bologna.

PODDIGHE 2014

Poddighe, E. (2014), *Aristotele, Atene e le metamorfosi dell'idea democratica. Da Solone a Pericle (594-451 aC)*, Carocci, Roma.

POLITO – TALAMO 2012

Polito, M. - Talamo, C. (2012), *Istituzioni e costituzioni in Aristotele tra storiografia e pensiero politico. Atti della giornata internazionale di studio, Fisciano, 30 settembre - 1 ottobre 2010*, Tored, Tivoli.

POLITO 2014

Polito, M. (2014), "Recensione a *Aristotele e la storia*, a cura di C. Rossitto, A. Coppola, F. Biasutti. CLEUP, Padova 2013", in *Incidenza dell'Antico. Dialoghi di storia greca*, n. 12, Luciano Editore, Napoli.

POLONSKY 2010

Polonsky, R. (2010), *Molotov's Magic Lantern: A Journey in Russian History*, Faber & Faber, London.

POMEROY 2002

Pomeroy, S. B. (2002), *Spartan Women*, OUP, Oxford.

PORCIANI 2001

Porciani, L. (2001), *Prime forme della storiografia greca: prospettiva locale e generale nella narrazione storica*, Franz Steiner Verlag.

POST 1930

Post, L. A. (1930), "The Seventh and Eighth Platonic Epistles", in *The Classical Quarterly*, 24 (02), pp. 113-115.

POSTER 1997

Poster, C. (1997), "Aristotle's Rhetoric against rhetoric: Unitarian reading and esoteric hermeneutics", in *American Journal of Philology*, 118 (2), pp.219-249.

POTTER 2011

Potter, D. (2011), *The Victor's Crown. A History of Ancient Sport from Homer to Byzantium*, OUP, Oxford.

POULAKOS – DEPEW 2004

Poulakos, T. - Depew, D. (2004), *Isocrates and civic education*, University of Texas Press, Austin.

POWELL 2016

Powell, A. (2016), *Athens and Sparta: constructing Greek political and social history from 478 BC.*, Routledge, London.

POWELL 2017

Powell, A. (2017), "Sparta: Reconstructing History from Secrecy, Lies and Myth", in Powell, A. (ed.), *A Companion to Sparta*, John Wiley & Sons, London, p. 1-28.

POWNALL 2017

Pownall, F. (2017), "The horse and the stag: Philistus' view of tyrants", in Howe, T. - Müller, S. - Stoneman, R. eds., *Ancient Historiography on War and Empire*, Oxbow Books, Oxford - Philadelphia, pp. 62-78.

PRANDI 1985

Prandi, L. (1985), *Callistene: uno storico tra Aristotele e i re macedoni*, Jaca Book, Milano.

PREDA 2009

Preda, A. (2009), *Framing finance: The boundaries of markets and modern capitalism*, University of Chicago Press.

PRESS 1977

Press, G. A. (1977), "History and the Development of the Idea of History in Antiquity", in *History and Theory*, pp. 280-296.

PRICE 1975

Price, B. J. (1975), *Paradeigma and exemplum in Ancient Rhetorical Theory*, (Diss. Univ. of California), Berkeley.

PRIESTLEY - ZALI 2016

Priestley, J. - Zali, V. (2016), *Brill's Companion to the Reception of Herodotus in Antiquity and Beyond*, Brill, Leiden.

PRIVITERA 2008

Privitera, I. (2008), "Aristotele e il suo primo corso di retorica nell'Accademia: per un riesame delle testimonianze", in *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, (59), pp. 35-52.

RABE 1896

Rabe, H. ed. (1896), *Anonymi et Stephani in Artem rhetoricam commentaria*, Vol. XXI, parte II dei *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlino.

RADERMACHER 1951

Radermacher L. (1951), *Artium Scriptores. Reste der voraristotelischen Rhetorik*, Rohrer, Wien.

RANK 2012

Rank, O. (2012), *The double: A psychoanalytic study*, The University of North Carolina Press.

RAPP 2005

Rapp, C. (2005), "L'arte di suscitare le emozioni nella «Retorica» di Aristotele", in *Acta philosophica*, (2), 313-325.

REALE – FUSARO – DIELS 2006

Reale, G. - Fusaro, D. - Diels, H. (2006), *I presocratici: prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, Bompiani, Milano.

REALE 2002

Reale, G. (2002) ed., *Stoici antichi: tutti i frammenti*, Bompiani, Milano.

REALE 2006

Reale, G. (2006), *I presocratici: prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, Bompiani, Milano.

REDFIELD 1977-1978

Redfield, J. (1977-1978), "The Women of Sparta", in *The Classical Journal*, Vol. 73, n. 2, pp. 146 - 161.

REGGIANI 2014

Reggiani, N. (2014), "La pelle di Epimenide: un corpus di scritture mantiche nell'antica Grecia?", in *Hormos, Ricerche di Storia Antica*, pp. 105-128.

REHDANTZ 1845

Rehdantz, C. (1845), *Vitae Iphicratis, Chabriae, Timothei Atheniensium*, EH Schroeder.

REMER 2013

Remer, G. (2013), "Rhetoric, Emotional Manipulation, and Political Morality", in *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 31 (4), pp. 402-443.

REMIJSEN 2011

Remijsen, S. (2011), "The So-Called "Crown-Games": Terminology and Historical Context of the Ancient Categories for Agones", in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 177, pp. 97-109.

REMOTTI 1996

Remotti, F. (1996), *Contro l'identità*, Laterza, Bari.

RENEHAN 1995

Renahan, R. (1995), "Polus, Plato, and Aristotle", in *The Classical Quarterly*, 45 (1), pp. 68-72.

RESIDORI – PIÉJUS - MICHEL 2011

Residori, M. - Piéjus, M. F. - Michel, P. (2011), *Alessandro Piccolomini (1508-1579). Un siennois à la croisée des genres et des savoirs*, Centre Interuniversitaire de Recherche sur la Renaissance Italienne.

REVELLI 2014

Revelli, M. (2014), *Sinistra destra: l'identità smarrita*, Laterza, Bari.

RHODES 1979

Rhodes, P. J. (1979), "ΕΙΣΑΓΓΕΛΙΑ in Athens", in *The Journal of Hellenic Studies*, 99, pp. 103-114.

RHODES 1981A

Rhodes, P. J. (1981A), "The selection of Ephors at Sparta", in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, (H. 4), pp. 498-502.

RHODES 1981B

Rhodes, P. J. (1981B), *A commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, OUP, Oxford.

RHODES 2011

Rhodes, P. J. (2011), *A history of the classical Greek world: 478-323 BC*, John Wiley & Sons.

RHODES 2016

Rhodes, P. J. (2016), *Storia dell'antica Grecia*, Il Mulino, Bologna.

RICHARDSON 2006

Richardson N. J. (2006), "Panhellenic cults and Panhellenic poets", in *The Cambridge Ancient History, Volume 5: The Fifth Century BC*, Second edition, Edited by: David M. Lewis, John Boardman, J. K. Davies and M. Ostwald, pp.223-245, CUP, Cambridge.

RICHER 1998

Richer, N. (1998), *Les éphores: études sur l'histoire et sur l'image de Sparte (VIIIe-IIIe siècle avant Jésus-Christ)* (Vol. 50), Publications de la Sorbonne, Paris.

RIST 1977

Rist, J. M. (1977), *The Mind of Aristotle: A Study in Philosophical Growth*, University of Toronto Press.

RIU 2012

Riu, X. (2012), "Eikos nella Poetica di Aristotele", in *I quaderni del ramo d'oro on line*, n. 5, pp. 96-111.

ROARK 2011

Roark, T. (2011), *Aristotle on Time: a Study of the Physics*, CUP, Cambridge.

ROBBINS 1918

Robbins, F. E. (1918), "The cost to Athens of her second empire", in *Classical Philology*, 13 (4), pp. 361-388.

ROBERTS 2000

Roberts, J. (2000), "Justice and the Polis", in *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, pp. 344-65.

ROBERTS 1982A

Roberts, J. T. (1982A), "Athens' So-Called Unofficial Politicians", in *Hermes*, 110 (H. 3), pp. 354-362.

ROBERTS 1982B

Roberts, J. T. (1982B), *Accountability in Athenian government*, University of Wisconsin Press.

ROBERTS 2011

Roberts, K. (2011), *The origins of business, money, and markets*, Columbia University Press.

ROBERTS 1924

Roberts, W. R. (1924), "References to Plato in Aristotle's Rhetoric", in *Classical Philology*, 19 (4), pp. 342-346.

ROBINSON 1934, JANUARY

Robinson, D. M. (1934, January), "Inscriptions from Olynthus", in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* (Vol. 65), pp. 103-137.

ROISMAN 2010

Roisman, J. (2010), "Classical Macedonia to Perdiccas III" in Roisman, J. - Worthington, I. (2011), *A Companion to Ancient Macedonia*, John Wiley & Sons, Oxford, pp. 145-165.

ROMER 1982

Romer, F. E. (1982), "The Aisymneteia: a problem in Aristotle's historic method", in *The American Journal of Philology*, 103 (1), pp. 25-46.

RORTY 1992

Rorty, A. O. (1992), "The Directions of Aristotle's *Rhetoric*", in *The Review of Metaphysics*, Vol. 46, n. 1, pp.63-95.

RORTY 1996

Rorty, A. O. ed. (1996), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London.

ROSE 1886

Rose, V. ed. (1886), *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta* (Vol. 1090), in aedibus BG Teubneri, Lipsia.

ROSENBERG 1975

Rosenberg, A. (1975), "Propter hoc, ergo post hoc", in *American Philosophical Quarterly*, 12 (3), pp. 245-254.

ROSENTHAL 1961

Rosenthal, F. (1961), *Al-Mubashshir Ibn Fātik: Prolegomena to an Abortive Edition*, Ed Brill.

ROSS 1982

Ross, W. D. (1982), *Aristotele*, Feltrinelli, Milano.

ROSS 1946

Ross, W.D. (1946), *Aristotele*, Laterza, Bari.

ROSSI 1951

Rossi, L. (1951), "L'omogeneità dei redditi ed il fondamento teorico delle imposte", in *Giornale degli Economisti e Annali di Economia*, pp. 335-344.

ROTH 2006

Roth, M. P. (2006), *Prisons and prison systems: A global encyclopedia*, Greenwood publishing group, Santa Barbara.

ROTHWELL 1990

Rothwell, K. S. (1990), *Politics and Persuasion in Aristophanes' Ecclesiazusae*, Brill, Leiden.

ROVELLI 2017

Rovelli, C. (2017), *L'ordine del tempo*, Adelphi, Milano.

ROWE 2000

Rowe, G. O. (2000), "Anti-Isocratean Sentiment in Demosthenes' *Against Androtion*", in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, (H. 3), pp. 278-302.

ROZEBOOM 1958

Rozeboom, W. W. (1958), "Is Epimenides Still Lying?", in *Analysis*, 18 (5), pp. 105-113.

RUBINELLI 2009

Rubinelli, S. (2009), *Ars Topica. The Classical Technique of Constructing Arguments from Aristotle to Cicero*, Springer Verlag GmbH, Berlin.

RUDHARDT 1962

Rudhardt, J. (1962), "La reconnaissance de la paternité sa nature et sa portée dans la société athénienne: Sur un discours de Démosthène", in *Museum Helveticum*, 19 (1), pp. 39-64.

RUSSO 1962

Russo, A. (1962), *La filosofia della retorica in Aristotele*, Società Arte Editoriale Libreria, Napoli.

RUZICKA 1988

Ruzicka, S. (1988), "War in the Aegean, 333-331 BC: A Reconsideration", in *Phoenix*, 42 (2), pp. 131-151.

RYDER 2000

Ryder, T. T. (2000), "Demosthenes and Philip II", in ed. Worthington I., *Demosthenes: Statesman and Orator*, Routledge, London, pp. 45-89.

RYNER 1924

Ryner, H. (1924), *L'individualisme dans l'antiquité: (histoire et critique)*, Editions de l'Idée Libre.

SALMOND 1996

Salmond, P. D. (1996), "Sympathy for the Devil: Chares and Athenian Politics", in *Greece and Rome (Second Series)*, 43 (01), pp. 43-53.

SALOMON 1997

Salomon, N. (1997), *Le cleruchie di Atene: caratteri e funzione* (Vol. 6), Ets, Pisa.

SAMAMA 2016

Samama, E. (2016), "The Greek vocabulary of disabilities", in Laes, C. ed., *Disability in Antiquity*, Routledge, London, pp. 121-139.

SARTORI 1973

Sartori, F. (1973), "Considerazioni di storiografia antica", in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, (H. 3), pp. 379-396.

SAUNDERS 1994

Saunders, T. J. (1994), *Plato's penal code: Tradition, controversy, and reform in Greek penology*, OUP, Oxford.

SCHETTINO 1998

Schettino, M. T. (1998), *Introduzione a Polieno* (Vol. 10). ETS, Pisa.

SCHIAPPA 1999

Schiappa, E. (1999), *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, Yale University Press, New Haven.

SCHMITZ 2006

Schmitz, W. (2006), "Callistratus", in: *Brill's New Pauly*, Antiquity volumes edited by: Hubert Cancik e Helmuth Schneider.

SCHREDELSEKER 1913

Schredelseker, P. (1913), *De superstitionibus graecorum quae ad crines pertinent*, Heidelberg.

SCHREIBER 2003

Schreiber, S. G. (2003), *Aristotle on false reasoning: language and the world in the Sophistical refutations*, SUNY Press, Stony Brook.

SCODEL 2012

Scodel, R. (2012), "Sophocles' Biography", in Ormand, K. ed., *A Companion to Sophocles*, John Wiley & Sons.

SEAGER 1967

Seager, R. (1967). 'The authorship of the Trapeziticus', in *The Classical Review (New Series)*, 17 (02), pp.134-136.

SEALEY 1955

Sealey, R. (1955), "Athens after the Social War", in *The Journal of Hellenic Studies*, 75, pp. 74-81.

SEALEY 1956

Sealey, R. (1956), "Callistratos of Aphidna and his Contemporaries", in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, (H. 2), pp. 178-203.

SEALEY 1957

Sealey, R. (1957), "IG II 2. 1609 and the Transformation of the Second Athenian Sea-League", in *Phoenix*, 11 (3), pp. 95-111.

SEALEY 1993

Sealey, R. (1993), *Demosthenes and his time: a study in defeat*, OUP, Oxford.

SEALEY 1994

Sealey, R. (1994), *The Justice of the Greeks*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.

SEMINARA 2016

Seminara, A. M. (2016), "Pindaro e le tirannidi di V secolo in Sicilia", in *Annali della facoltà di Scienze della formazione Università degli studi di Catania*, 14, pp. 107 - 131.

SERVICE 2009

Service, R. (2009), *Comrades: Communism: A World History*, Pan McMillian, London.

SFORZA 2007

Sforza, I. (2007), *L'eroe e il suo doppio: uno studio linguistico e iconologico* (Vol. 5), ETS, Pisa.

SHANSKE 2006

Shanske, D. (2006), *Thucydides and the Philosophical origins of History*, CUP, Cambridge.

SHEAR 1995

Shear, J. L. (1995), "Fragments of naval inventories from the Athenian agora", in *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 64 (2), pp. 179-224.

SHIPLEY 1987

Shipley, G. (1987), *A history of Samos, 800-188 BC*, Clarendon, Oxford.

SIDER – OBBINK 2013

Sider, D. - Obbink, D. eds.. (2013), *Doctrine and Doxography: Studies on Heraclitus and Pythagoras (Vol. 14)*, Walter de Gruyter, Berlin.

SLOANE 2001

Sloane, T. O. ed. (2001), *Encyclopedia of Rhetoric*, OUP, Oxford.

SLOTH 2012

Sloth, L. (2012), "Divination as Convention of War in Classical Greece", in *Classica et Mediaevalia*, Vol. 63, pp. 5-31.

SMITH 1995

Smith, R. M. (1995), "A new look at the canon of the Ten Attic Orators", in *Mnemosyne*, 48 (Fasc. 1), pp. 66-79.

SMITH 1986

Smith, S. B. (1986), "Goodness, Nobility & Virtue in Aristotle's Political Science" in *Polity*, 19 (1), pp. 5-26.

SOLARO 2008

Solaro, G. (2008), "Storiografia e oratoria in Cicerone, Plinio il Giovane e Quintiliano", in ed. Nienhaus S., *L'attualità della retorica. Atti del convegno internazionale di Foggia (18-19 maggio 2006)*, Levante editori, Bari, pp. 117-120.

SOLMSEN 1941

Solmsen, F. (1941), "The Aristotelian Tradition in Ancient Rhetoric", in *The American Journal of Philology*, Vol. 62, No. 2, pp. 35-50 e 167-190.

SORABJI 1990

Sorabji, R. ed. (1990), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Cornell University Press, Ithaca.

SOVERINI 2009

Soverini, L. (2009), "Senofonte e il IV secolo", in Bettalli, M. ed., *Introduzione alla storiografia greca*, Carocci, Roma, pp. 97-122.

SPARKES 1960

Sparkes, B. A. (1960), "Kottabos: an Athenian after-dinner game" in *Archaeology*, 13 (3), pp. 202-207.

SPRÜTE 1982

Sprüte, J. (1982), *Die Enthymemtheorie der aristotelischen Rhetorik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. 36-41.

STAHL 1983

Stahl, M. (1983), "Tyrannis und das Problem der Macht: Die Geschichten Herodots über Kypselos und Periander von Korinth", in *Hermes* 111. Bd., H. 2 (1983), pp. 202-220.

STANISLAVSKIJ 1991

Stanislavskij, K. S. (1991), *Il lavoro dell'attore su se stesso*, Laterza, Bari.

STARK 1968

Stark, R. ed. (1968), *Rhetorika, Schriften zur aristotelischen und hellenistischen Rhetorik*, Olms, Hildesheim.

STEINBOCK 2013

Steinbock, B. (2013), *Social Memory in Athenian Public Discourse: Uses and Meanings of the Past*, University of Michigan Press.

STEVENS 1956

Stevens, P. T. (1956), "Euripides and the Athenians" in *Journal of Hellenic Studies*, 76, pp. 87-94.

STRAUSS 2002

Strauss, B. (2002), *Fathers and sons in Athens: ideology and society in the era of the Peloponnesian War*, Routledge, London.

STRAUSS 2013

Strauss, L. (2013), *On Tyranny: Corrected and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence*, University of Chicago Press.

SUDJIC 2012

Sudjic, D. (2012), *Architettura e potere: come i ricchi e i potenti hanno dato forma al mondo*, Laterza, Bari.

SUTTON 1987

Sutton, D. F. (1987), "The theatrical families of Athens", in *The American Journal of Philology*, 108 (1), pp. 9-26.

SVOBODA 2007

Svoboda, M. (2007), "Athens, the Unjust Student of Rhetoric: A Dramatic Historical Interpretation of Plato's Gorgias", in *Rhetoric Society Quarterly*, 37 (3), pp. 275-305.

TARONI 2012

Taroni, P. (2012), *Filosofie del tempo. Il concetto di tempo nella storia del pensiero occidentale*, Mimesis, Milano.

TAYLOR 1997

Taylor, M. C. (1997), *Salamis and the Salaminioi: the history of an unofficial Athenian demos (Vol. 5)*, Brill.

TELLARINI 2012

Tellarini, G. (2012), *La pirateria marittima. Regime di repressione e misure di contrasto*, Aracne, Roma.

TESAURO – TASNÌÈRE 1670

Tesauro, E., - Tasnière, G. (1670), *La filosofia morale deriuata dall'alto fonte del grande Aristotele stagirita, dal conte, et caualier Gran Croce don Emanuele Tesauro...*, in Torino per Bartolomeo Zapata.

THOMAS 2005

Thomas, R. (2005), "Writing, law, and written law", in Cohen, D. J. ed. (2005), *The Cambridge companion to ancient Greek law*, CUP, Cambridge, pp. 41-61.

THOMAS 2011

Thomas, R. (2011), "Thucydides and social change: Between *akribeia* and universality", in Lianeri A. ed., *The Western Time of Ancient History: Historiographical Encounters with the Greek and Roman Pasts*, CUP, Cambridge, pp. 229-246.

THOMAS – THOMAS 1928

Thomas, W.I. – Thomas, D.S. (1928), *The child in America: Behavior problems and programs*, Knopf, New York.

THOMPSON 2017

Thompson, M. (2017), *La fine del dibattito pubblico: Come la retorica sta distruggendo la lingua della democrazia*, Feltrinelli, Milano.

THOMPSON 1975

Thompson, W. N. (1975), *Aristotle's Deduction and Induction: introductory Analysis and Synthesis*, Rodopi, Amsterdam.

THORNTON 2013

Thornton, J. (2013), "Polibio l'artista", in *Mediterraneo Antico*, Pisa-Roma, (16.2), pp. 827-842.

TIRABOSCHI 1782

Tiraboschi, G. (1782), *Storia della letteratura italiana*, Modena, presso la Società tipografica.

TOO 2008

Too, Y. L. (2008), *A commentary on Isocrates' Antidosis*, OUP, Oxford.

TOTH 2006

Toth, I. (2006), *I paradossi di Zenone nel Parmenide di Platone*, Bibliopolis, Napoli.

TOULMIN 1958

Toulmin, S.E. (1958), *The Uses of Argument*, CUP, Cambridge.

TOYE 1999

Toye, D. L. (1999), "Aristotle's Other Politeiai: Was the Athenian Politeia Atypical?", in *The Classical Journal*, 94 (3), pp. 235-253.

TRACY 2009

Tracy, S. V. (2009), *Pericles: a sourcebook and reader*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London.

TREVETT 1996

Trevett, J. C. (1996), "Aristotle's Knowledge of Athenian oratory", in *The Classical Quarterly*, 46 (2), pp. 371-379.

TUPLIN - HOBDEN 2012

Tuplin, C. - Hobden, F. eds. (2012), *Xenophon: ethical principles and historical enquiry*, Brill, Leiden.

TYRRELL 2006

Tyrrell, B. (2006), "The Suda's life of Sophocles (sigma 815): translation and commentary with sources", Blake Tyrrell, Michigan State University.

TYRRELL 2005

Tyrrell, W. B. (2005), "Sophocles Wins Again", in *Classical World*, 99 (1), pp. 21-24.

UNTERSTEINER 1964

Untersteiner, M. (1964), *Zenone, testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze.

UPTON 1981

Upton, T. V. (1981), "A note on Aristotelian 'Epagoge'", in *Phronesis*, n. 26, pp. 172 -176.

USHER 2007

Usher, S. (2007), "Symbouleutic Oratory", in Worthington, I. ed., *A Companion to Greek Rhetoric*, John Wiley & Sons., pp. 220-235.

VAN DER EIJK 2005

Van der Eijk, P. J. (2005), *Medicine and philosophy in classical antiquity: Doctors and philosophers on nature, soul, health and disease*, CUP, Cambridge.

VAN DIJK 1997

van Dijk, J. G. M. (1997), *Ainoi, logoi, muthoi: fables in archaic, classical, and Hellenistic Greek literature, With a Study of the Theory and Terminology of the Genre*, Brill, Leiden

VAN GELDER 1900

Van Gelder, H. (1900), *Geschichte der Alten Rhodier*, Martinus Nijhoff, Haag.

VAN HOOFF 2002

Van Hooff, A. J. (2002), *From autothanasia to suicide: Self-killing in classical antiquity*, Routledge, London.

VAN NORTWICK 2008

Van Nortwick, T. (2008), *Imagining Men: Ideals of Masculinity in Ancient Greek Culture*, ABC-CLIO, Santa Barbara.

VATRI 2017

Vatri, A. (2017), *Orality and Performance in Classical Attic Prose: A Linguistic Approach*, OUP, Oxford.

VECCHIO 2005

Vecchio, L. (2005), "Zenone e il problema della tirannide a Elea", in Bugno, M. ed., *Senofane ed Elea tra Ionia e Magna Grecia*, Luciano, Napoli, pp.2 41 - 262.

VEGETTI - ADEMOLLO 2016

Vegetti, M. - Ademollo F. (2016), *Incontro con Aristotele: Quindici lezioni*, Einaudi, Torino.

VEGETTI 1995A

Vegetti, M. (1995), "Passioni antiche: l'io collerico", in Vegetti Finzi S. ed., *Storia delle passioni*, Laterza, Bari, pp. 39-73.

VEGETTI 1995B

Vegetti, M. (1995), *La medicina in Platone*, Il Cardo, Venezia.

VEGETTI 1998A

Vegetti, M. (1998A), "Trasimaco", vol. I, pp. 233-256, in Platone, *La Repubblica*, vol. I-IV, Bibliopolis, Napoli.

VEGETTI 1998B

Vegetti, M. (1998B), "Medicina", vol. II, p. 427-444, in Platone, *La Repubblica*, vol. I-IV, Bibliopolis Napoli.

VELASCO 2017

Velasco, M. J. M. (2017), *La concezione aristotelica della storia*, Babelcube Inc.

VAN WEES 2017

van Wees, H. (2017), "Luxury, Austerity and Equality in Sparta", in Powell, A. (ed.), *A Companion to Sparta*, John Wiley & Sons, London, pp. 202-235.

VENDRUSCOLO 1990

Vendruscolo, F. (1990), "Osservazioni al testo di Aristotele, *Protreptico*, Fr. 11 WR", in *Studi Classici e Orientali*, 39, pp. 101-126.

VERDAM 1917

Verdam, H. D. (1917), "Quid Plato responderit ad Polycratis orationem in Socratem", in *Mnemosyne*, pp. 189-204.

VEYNE 2005

Veyne, P. (2005), *I greci hanno creduto ai loro miti?*, Il Mulino, Bologna.

VICKERS 1989

Vickers, B. (1989), *In defence of rhetoric*, Clarendon Press, Oxford.

VIDAL-NAQUET 1981

Vidal-Naquet, P. (1981), *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Maspero, Paris.

VILLA 2009

Villa, S. M. A. (2009), "Sit tibi terra gravis: magical-religious practices against restless dead in the ancient world", in Marco Simón F. - Pina Polo F. - Remesal Rodríguez J. eds., *Formae mortis: el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*, Publicación de la Universitat de Barcelona, pp. 181-216.

VOLPI 2010

Volpi, F. (2010), *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Bari-Roma.

VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF 1893

von Wilamowitz-Moellendorff, U. (1893), *Aristoteles und Athen*, Weidmann, Berlin.

WAGNER 2008

Wagner, M. F. (2008), *The enigmatic reality of time: Aristotle, Plotinus, and today*, Brill, Leiden.

WALKER 2000

Walker, J. (2000), *Rhetoric and Poetics in Antiquity*, OUP, Oxford.

WALLACE 1989

Wallace, R. W. (1989), *The Areopagus Council to 307 B.C.*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

WARD 2001

Ward, L. (2001), "Nobility and Necessity: The Problem of Courage in Aristotle's", in *American Political Science Association* (Vol. 95, No. 01, pp. 71-83), CUP, Cambridge.

WARDY 2005

Wardy, R. (2005), *The birth of rhetoric: Gorgias, Plato and their successors*, Routledge, London.

WARTELLE 1981

Wartelle, A. (1981), *Lexique de la "Rhétorique" d'Aristote*, Les Belles Lettres, Paris.

WASSERSTEIN 1959

Wasserstein, A. (1959), "Some early Greek attempts to square the circle", in *Phronesis*, pp. 92-100.

WATSON 1989

Watson, G. (1989), "Plato's *Gorgias* and Aristotle, in *The Maynooth Review/Reviú Mhá Nuad*, 14, pp. 51-66.

WATT 1995

Watt, J. W. (1995), "From Themistius to al-Farabi: Platonic Political Philosophy and Aristotle's Rhetoric in the East", in *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 13 (1), pp. 17-41.

WEÇOWSKI 2004

Weçowski, M. (2004), "The hedgehog and the fox: Form and meaning in the prologue of Herodotus", in *Journal of Hellenic Studies*, 124, pp. 143-64.

WEIL 1960

Weil, R. (1960), *Aristote et l'histoire. Essai sur la 'Politique'*, Klincksieck, Paris.

WELCH 2002

Welch, D. (2002), *The Third Reich: politics and propaganda*, Routledge, London.

WEST 1995

West, W. C. (1995), "The Decrees of Demosthenes' *Against Leptines*", in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, pp. 237-247.

WESTLAKE 1954

Westlake, H. D. (1954), "The Sicilian Books of Theopompus *Philippica*", in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 2 (3), pp. 288-307.

WESTLAKE 1983

Westlake, H. D. (1983), "Conon and Rhodes: *The Troubled Aftermath of Synoecism*" in "GRBS" 24, pp. 333-344.

WESTLAKE 1994

Westlake, H. D. (1994), "Dion and Timoleon", in *The Cambridge Ancient History*, 6, pp. 693-722.

WHITE 1973

White, H. (1973), *Retorica e storia*, Guida editori, Napoli.

WIELAND 1968

Wieland, W. (1968), "Aristoteles als Rhetoriker und die Exoterischen Schriften," in *Hermes* 86, pp. 323-346.

WILCOX 1943A

Wilcox, S. (1943A), "Corax and the Prolegomena", in *The American Journal of Philology*, 64 (1), pp. 1-23.

WILCOX 1943B

Wilcox, S. (1943B), "Criticisms of Isocrates and His φιλοσοφία", in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 74, pp. 113-133.

WILLETTS 2013

Willetts, R. F. (2013), *Ancient Crete: From Early Times Until the Roman Occupation*, Routledge, London.

WINDELBAND 1977

Windelband, W. (1977), "Storia e scienza della natura", in Rossi P. ed., *Lo storicismo tedesco*, Torino, Utet, pp. 317 - 320.

WOLFF 2013

Wolff, H. J. (2013), "Diritto greco - Diritto tolemaico", in *Dike*, 16, pp. 97-122.

WOLFSDOR 2015

Wolfsdor, D. (2015), "Sophistic Method and Practice", in Bloomer, W. M. ed., *A companion to ancient education*, John Wiley & Sons, pp. 63-76.

WOODBURY 1971

Woodbury, L. (1971), "Socrates and Archelaus", in *Phoenix*, 25(4), pp. 299 - 309.

WORTHINGTON 1991

Worthington, I. (1991), "The Context of [Demades] On the twelve years", in *The Classical Quarterly (New Series)*, 41 (01), pp. 90-95.

WORTHINGTON 1994

Worthington, I. ed. (1994), *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, Routledge, London.

WORTHINGTON 2000

Worthington, I. (2000), "Demosthenes'(In)activity during the Reign of Alexander the Great", in *Demosthenes: Statesman and Orator*, Routledge, London, pp. 90-113.

WORTHINGTON 2014

Worthington, I. (2014), *By the Spear: Philip II, Alexander the Great, and the Rise and Fall of the Macedonian Empire*, OUP, Oxford.

YUNIS 1988

Yunis, H. (1988), *A New Creed: Fundamental Religious Beliefs in the Athenian Polis and Euripidean Drama (Hypomnemata 91)*, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co KG, Göttingen.

YUNIS 1996

Yunis, H. (1996), *Taming Democracy, Models of Political Rhetoric in Classical Athens*, Cornell University Press, Ithaca.

ZAMBRINI 2007

Zambrini, A. (2007), "The historians of Alexander the Great", in Marincola, J. ed., *A companion to Greek and Roman historiography*, John Wiley & Sons, pp. 210-221.

ZANATTA 2008

Zanatta, M. (2008), *Aristotele. I dialoghi. Introduzione, traduzione e commento*, BUR, Milano.

ZANGARA 2007

Zangara, A. (2007), *Voir l'histoire. Théories anciennes du récit historique (Ile siècle avant J.-C.-Ile siècle après J.-C.)*, Vrin, Paris.

ZHAO 2008

Zhao, H. Y. H. (2008), "Storiografia e 'fiction' nella gerarchia culturale cinese", in Moretti F. ed. *La cultura del romanzo*, Einaudi, Torino.

ZINATO 1989

Zinato, A. (1989), "Possibile e impossibile nella favola esopica", in Lanza D. - Longo O. eds., *Il meraviglioso e il verosimile tra antichità e medioevo*, Olschki Editore, Firenze, pp. 239-249.

ZIOLKOWSKI 1981

Ziolkowski, J. E. (1981), *Thucydides and the tradition of funeral speeches at Athens*, Ayer Co Pub, North Stratford.

ZIZZA 2006

Zizza, C. (2006), *Le iscrizioni nella Periegesi di Pausania: commento ai testi epigrafici*, ETS, Pisa.

ZIZZA 2012A

Zizza, C. (2012A), "Tiranni greci e despoti orientali nella Politica di Aristotele: Periandro e Sardanapalo", in *IncidAntico* 10 - 2012, pp. 177-193.

ZIZZA 2012B

Zizza, C. (2012B), "Dalla cacciata di Trasibulo all'avvento di Dionisio il Vecchio: la parentesi 'repubblicana' di Siracusa nella Politica di Aristotele", in Polito, M. - Talamo, C. eds., *Istituzioni e costituzioni in Aristotele: tra storiografia e pensiero politico*, Tored, Tivoli, pp. 131-188.

ZIZZA 2013

Zizza, C. (2013), "Aristotele, la kataphronesis e l'ubriachezza di Dionisio II di Siracusa", in *MediterrAnt* 16.1 - 2013, pp. 309-336.

ZOEPPFEL 1975

Zoepffel, R. (1975), *Historia und Geschichte bei Aristoteles*, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 2. Heidelberg.

ZUCHELLO 2015

Zucchello, D. (2015), "Lo scritto e la scrittura di Eraclito" in Pozzoni, I. ed., *Schegge di filosofia antica*, Limina Mentis, Villasanta (MB), pp. 9-64.

ZUCCHINI 2013

Zucchini, R. (2013), *La quadratura del cerchio*, Mnamon.

Sommario

NOTA INTRODUTTIVA	7
LA RETORICA DI ARISTOTELE, PER UN COMMENTO STORICO.	7
LA RETORICA DI ARISTOTELE COME DISCIPLINA DELLA PERSUASIONE.....	9
DESCRIZIONE DEL LAVORO.	10
IL METODO	11
GLI OBIETTIVI.	12
PERCHÉ UN COMMENTO STORICO?	12
LA STRUTTURA DI QUESTA TESI.....	13
LA RETORICA, UNA DISCIPLINA DI CONFINE	15
PARLARE PER PERSUADERE, DISCIPLINA DEMOCRATICA.	15
I CAMBIAMENTI DI SIGNIFICATO DEL TERMINE NELLA STORIA.	19
ARISTOTELE, LA VITA IN FUNZIONE DELL'OPERA.	21
UN CORPUS O UNA GERARCHIA?	27
UNA O TANTE RETORICHE?	31
TECNICA, ARTE O "ARTE TECNICAMENTE INTESA"?	32
SISTEMI DI SAPERE NELL'ECONOMIA ARGOMENTATIVA DI ARISTOTELE	35
ARISTOTELE, LA STORIA E IL RACCONTO.	35
IL RAPPORTO NELLA NARRAZIONE FRA VERITÀ E MENZOGNA.	38
LA STORIA NON È SEMPLICE RACCONTO.	39
TUTTI GLI UOMINI ASPIRANO PER NATURA ALLA CONOSCENZA.	42
LA LOGICA: LA DEDUZIONE E L'INDUZIONE.....	45
LA FORZA ARGOMENTATIVA DELL'ESEMPIO.	47
L'ESEMPIO DI CIÒ CHE È GIÀ AVVENUTO.	50
ARISTOTELE E LA STORIA.....	53
FARSI HISTORIKOS.	53
FRA <i>POETICA</i> E <i>RETORICA</i> , QUALE RUOLO PER LA STORIA?.....	56
IL TEMPO E LA STORIA.....	58
ARISTOTELE E LA CONOSCENZA DELLA STORIA DEL SUO TEMPO.	62
GUIDA ALLA LETTURA DELLE SCHEDE	67
SCHEDE	69
LIBRO PRIMO	69
1. NELL'AREOPAGO OCCORRE ATTENERSI AL FATTO.....	71
2. DORIEO VINCITORE A OLIMPIA	75
3. DIONISIO, PISISTRATO, TEAGENE E LA SCORTA.....	80
4. SPARTANI E RUOLO ISTITUZIONALE DELLE DONNE	83
5. ERODICO E LA VITA NELLA MALATTIA	88
6. LEODAMANTE ACCUSA CALLISTRATO E CABRIA	92
7. EPIGRAMMA OLIMPICO E IFICRATE	96
8. SPARTA E I CAPELLI LUNGHY SIMBOLO DI LIBERTÀ	99

9.	ISOCRATE E I DISCORSI GIUDIZIARI	103
10.	ZENONE E LA VENDETTA	108
11.	COLORO CHE DEPREDAO I CARTAGINESI.....	112
12.	LE INGIUSTIZIE VERSO GLI EX SODALI	117
13.	ACCUSA DI CALLISTRATO E MELANOPO	121
14.	EUCTEMON SI TAGLIA LA GOLA	126
15.	ARGO E LA PRIGIONE	130
16.	IL FULVO CRIZIA	135
17.	QUANDO EUBOLO DISSE DI CARETE.....	141
LIBRO SECONDO.....		145
18.	PRENDERSELA CON CLEONE.....	147
19.	QUANDO L'IRA SI SFOGA SU UN ALTRO	151
20.	L'ODIO PER CALLIA O SOCRATE	155
21.	LA RISPOSTA DI EURIPIDE AI SIRACUSANI.....	158
22.	I GRECI IN CERCHIO	161
23.	DIOPITE E I DONI DEL RE	165
24.	AMASI E IL FIGLIO CONDOTTO A MORTE	168
25.	LA SENTENZA DI PITTACO.....	172
26.	QUANDO I FIGLI DELUDONO LE ASPETTATIVE DEI PADRI.....	176
27.	I SAPIENTI ALLE PORTE DEI RICCHI.....	180
28.	SE IL GRAN RE CONQUISTA L'EGITTO	184
29.	FALARIDE STRATEGA PLENIPOTENZIARIO	188
30.	ESOPO AI SAMII: IL CAMBIAMENTO PUÒ ESSERE DANNOSO	193
31.	CHE TIPO È IFICRATE.....	197
32.	CIÒ CHE OCCORRE SAPERE PER PARLARE CHIARO	205
33.	DIOMEDONTE SULLE IMPOSTE.....	211
34.	I TEBANI NON LASCIANO PASSARE FILIPPO.....	215
35.	SE ARISTIDE NON È CREDIBILE	218
36.	SOCRATE E L'INVITO DI ARCHELAO	223
37.	SOLO LA MADRE CONOSCE LA VERITÀ RIGUARDO AL FIGLIO	227
38.	IL PARERE DEI PIÙ NON SI DISCUTE.....	231
39.	PANFILO E CALLIPPO	236
40.	LE LEGGI HANNO BISOGNO DI UNA LEGGE PER CORREGGERLE	240
41.	IL NOME SULLA COLONNA NELL'ACROPOLI	245
42.	GLI ELEATI CHIEDONO PER LA DEA	249
43.	UNA TRIREME NEL PIREO	253
44.	CIÒ CHE POLICRATE DICE DEI TOPI.....	257
45.	DOPO QUEL GOVERNO SCOPPIA LA GUERRA.....	260
46.	CORACE E LA SUA ARTE	263
47.	LA PROFESSIONE DI PROTAGORA	267
LIBRO TERZO		271
48.	LA VOCE DELL'ATTORE TEODORO	273
49.	BRISONE E IL PARLAR MALE	277
50.	ANDROZIONE E IL CAGNETTO IDRIEO.....	281
51.	PERICLE E I SUOI EPITAFFI.....	284
52.	EMPEDOCLE E GLI AMPI GIRI DI PAROLE CHE INGANNANO	291

53. ERACLITO E LA PUNTEGGIATURA	295
54. LEPTINE E I DUE OCCHI DELLA GRECIA.....	299
55. I RESOCONTI SULLA GUERRA OLINTIACA	304
56. MEROCLE E IL DISONESTO	308
57. POLIEUCTO E L' APOPLETTICO	311
58. LICOLEONE DIFENDE CABRIA	314
59. ARCHITA, ARBITRO E ALTARE.....	317
60. NICERATO, UN FILOTTETE MORSICATO DA PRATIS	320
61. PRODICO E LE 50 DRACME	322
62. GORGIA E GLI ELEI.....	325
63. SOFOCLE PUBBLICO E PRIVATO	328
64. GLI EGIZIANI SI RIBELLANO.....	334
65. ESCHINE FISCHIA E SCROLLA LE MANI.....	337
66. EPIMENIDE E IL VATICINIO RETROATTIVO	340
67. ISOCRATE ALTERNA LODI E EPISODI	343
68. CALLISTRATO E L' ASSEMBLEA DEI MESSENI.....	349
69. L' EFORO SPARTANO	352
CONCLUSIONI	355
PARTENDO DA UN' ANALISI QUANTITATIVA.	355
IL FILOSOFO E IL POETA.....	358
ARISTOTELE LETTORE?	362
UNA SUGGERIZIONE, ARISTOTELE LETTORE DI SENOFONTE?	365
UNA DATAZIONE È POSSIBILE?	369
APPENDICE.....	371
BIBLIOGRAFIA GENERALE.....	399
SOMMARIO	473

A

Afobo; 127
 Agamennone; 108; 144; 325
 Agatocle; 67
 Agatone; 231
 Agesiopoli; 241
 Agnone; 342
 Agrigento; 115; 188; 196; 198; 199; 461
 Alberico Gentili; 223; 224
 Alcibiade; 37; 48; 57; 63; 145; 182; 183; 184; 247;
 370; 375; 392
 Aldo Manuzio; 31
 Alessandro; 25; 26; 27; 65; 194; 204; 239; 246; 269;
 270; 309; 317; 318; 319; 320; 358; 413; 468; 473
 Alexandra Lianeri; 61
 Amasi; 174; 175; 177; 202
 Amfiarao; 178; 180; 181
 Aminta; 23; 67
 Aminta III; 23
Analitici primi; 48
Analitici Primi; 28; 163
Analitici Secondi; 45; 49; 287
 Anassagora; 288; 298
 Anassandride; 128; 366; 406; 408
 Anassimene di Lampsaco; 37
 Androcle; 247; 248; 249; 250; 251
 Andronico; 29; 30
 Andronico di Rodi; 29; 30
 Androzione; 81; 129; 290; 291; 323; 375; 376; 404;
 417
 Anito; 266
 Anselmo; 242
 Antifonte; 288
 Antimaco; 108
 Antonmaria Conti; 244
 Apollodoro; 113
 Archelao; 230; 231; 232; 233; 331
 Arcestrato; 250
 Archibio; 147; 148; 149
 Archiloco; 203
 Archimede; 289
 Archita; 30; 327; 328; 329; 379; 380; 407
 Areopago; 49; 73; 74; 75; 76; 238; 240; 294
 Aristide; 185; 225; 227; 228; 229; 379; 396; 408; 469
 Aristippo; 190; 238; 241; 379; 398
 Aristippo di Cirene; 190
 Aristofane; 89; 101; 105; 149; 155; 288; 297; 322;
 334; 425; 443
 Aristofonte di Azenia; 149
 Aristogitone; 107; 108; 206; 210

Aristone; 22; 29; 320; 340; 377
 Aristone di Ceo; 22; 29
 Armodio; 107; 108; 205; 206; 209; 210; 222
 Armonia; 181; 259; 260; 424
 Arnaldo Momigliano; 42
 Arriano; 205; 317; 318; 413
 Artaserse II; 377
 Artaserse III; 173; 194
 Asclepio; 93
 Atamante; 259; 260
 Atene; 16; 24; 25; 26; 27; 65; 66; 79; 81; 85; 93; 98;
 101; 102; 109; 113; 115; 123; 124; 128; 129; 130;
 133; 137; 138; 143; 144; 166; 167; 172; 179; 184;
 214; 215; 220; 222; 227; 228; 231; 232; 234; 235;
 237; 254; 262; 265; 269; 276; 283; 288; 291; 296;
 306; 309; 310; 311; 315; 320; 330; 336; 341; 342;
 349; 352; 354; 356; 361; 367; 373; 379; 381; 382;
 397; 417; 422; 457; 469; 477
 Ateneo; 125; 197; 205; 296; 454
 Autocle; 238; 240; 379; 398

B

Bacchilide; 188
 Baruch Spinoza; 190
 Bekker; 7; 29; 31; 69
 Bellerofonte; 108
 Benedetto Croce; 37; 57
 Bergk; 100; 205
 Brisone; 286; 287; 288

C

Cabria; 96; 97; 98; 99; 323; 324; 325; 379; 380; 385;
 417
 Cadmo; 259; 260; 424
 Caim Perelman; 50
 Callia; 161; 162; 163; 207; 210; 379; 380; 391; 402;
 413
 Callipateira; 80
 Callippo; 122; 123; 124; 243; 244; 245; 246
 Callistene; 26; 65; 67; 157; 158; 160; 379; 390; 470
 Callistrato; 96; 97; 98; 99; 102; 126; 128; 130; 314;
 360; 361; 362; 376; 379; 380; 385; 388; 410
 Cambise; 174; 175; 193
 Carete; 147; 148; 206; 207; 211; 313; 314; 315; 316;
 354; 359; 366; 379; 389; 406; 407; 410
 Caridemo; 317; 318
 Carlo Ginzburg; 13; 38
 Carlo Rovelli; 63
 Carpato; 368; 408

Cartagine; 121; 198; 426
Categorie; 28; 49
 Cefisodoro; 24
 Cefisodoto; 313; 314; 366; 379; 404; 406
 Charles Dickens; 139
 Cherilo di Samo; 231
 Cibele; 207
 Cicerone; 30; 38; 53; 67; 108; 109; 145; 208; 244;
 245; 259; 270; 272; 273; 333; 355; 479
 Cidia; 167; 168; 169; 170
Cimone; 182; 183; 184; 296; 299; 310
 Ciro il giovane; 377
 Cleandro; 124
 Cleofonte; 141; 142; 144; 145; 146; 379; 389; 405
 Cleone; 101; 153; 155; 156; 162; 379; 390; 404; 405;
 466
 Clidemo; 376
 Clitodemo; 376
Confutazioni Sofistiche; 17; 262; 263; 288; 336; 355
 Conone; 239; 241; 358; 379; 398; 400
 Corace; 244; 271; 272; 273; 274
 Cornelio Nepote; 124; 204; 324; 325; 361
Costituzione degli Ateniesi; 29; 74; 76; 228; 352
 Coti; 102
 Crateo; 231
 Cratilo; 332; 334; 348; 349; 350
 Creso; 175; 300; 302
 Creta; 66; 352
 Crizia; 141; 142; 144; 145; 146; 379; 389; 409
 Ctesia; 67

D

Dante Alighieri; 127; 155; 180
 Dario; 191; 192; 193; 215
 David Hume; 268
 David Rhunken; 150
De Generatione Animalium; 182
De interpretatione; 28
 Delfino Ambaglio; 58
 Demone; 376
 Demostene; 25; 76; 97; 98; 127; 128; 129; 130; 148;
 149; 158; 159; 160; 172; 173; 205; 215; 223; 237;
 255; 268; 269; 270; 290; 291; 296; 314; 315; 317;
 318; 320; 324
 Diagora; 79; 81
 Diodoro Siculo; 114; 198; 324
 Diogene Laerzio; 22; 29; 32; 67; 98; 113; 115; 142;
 154; 179; 185; 190; 232; 266; 283; 301; 306; 328;
 349; 352
 Diomedonte; 114; 218; 219; 220; 221; 379; 395
 Dione; 122; 123; 124; 184; 379; 388; 465
 Dionigi di Alicarnasso; 110; 205; 221; 287

Dionisio; 49; 83; 84; 119; 123; 184; 190; 199; 233;
 356; 383; 403; 492; 493
 Dioniso; 120; 182; 183; 184; 259; 314
 Dioniso di Siracusa; 120; 379
 Dionisodoro; 261; 262
 Diopite; 171; 172; 173; 379; 380; 382; 391
 Dorieo; 12; 77; 78; 79; 80; 81; 379; 383
 Duride; 66; 67; 318; 441

E

Economico; 118
 Efialte; 75; 76; 250; 317
 Eforo; 37; 38; 66; 208; 227; 354; 375; 376
 Egitto; 98; 129; 130; 149; 174; 175; 177; 191; 192;
 193; 194; 203; 235; 257; 375; 393; 466; 468; 494
 Eliano; 101; 188
 Elio Teone; 199
 Emanuele Tesauro; 190; 481
 Emilio Gabba; 12
 Emmanuel Carrère; 226
 Empedocle; 20; 26; 273; 300; 301; 302; 303; 304;
 305; 449
 Enesidemo; 122; 124; 456
 Epaminonda; 102; 237; 361
 Epimenide; 297; 351; 352; 353; 472
 Eraclidi; 212; 213
 Eraclito; 304; 305; 306; 350; 447; 492
 Erasmo da Rotterdam; 251
 Ercole II d'Este; 245
 Ergofilo; 157; 158; 160; 379; 390
 Erifile; 181
 Ermia; 25; 27
 Ermippo; 22; 29; 114
 Erodico; 91; 92; 93; 94; 331; 451; 457
 Erodoro; 287
 Erodoto; 36; 40; 46; 65; 89; 104; 105; 119; 124; 134;
 144; 174; 175; 176; 177; 193; 199; 202; 228; 266;
 295; 302; 311; 345; 346; 353; 455
 Eschilo; 75; 134; 165; 188
 Eschine; 75; 97; 148; 159; 205; 215; 270; 283; 348;
 349; 350; 379; 381; 410
 Esichio; 22; 29
 Esopo; 101; 192; 195; 200; 201; 202
Etica Eudemia; 346
Etica Nicomachea; 7; 9; 44; 45; 94; 118; 128; 134;
 140; 154; 157; 197; 208; 242; 277; 294
 Eubolo; 147; 148; 149; 318
 Eucle; 80
 Euclide; 124; 288
 Euctemone; 129; 131; 132; 133; 134; 342; 379; 388;
 467
 Eudosso di Cnido; 24; 288

Eulero; 289
 Euripide; 24; 134; 164; 165; 166; 231; 282; 283; 296;
 325; 343; 424
 Eutidemo; 261; 262; 263
 Evagora; 239; 241; 357; 358; 379; 380; 398

F

Falaride; 195; 196; 197; 198; 199; 461
 Fanodemo; 376
 Fanostene; 81
 Feace; 97
 Federico de Roberto; 40
 Felix Jacoby; 11
 Fernand Braudel; 64; 118
 Festide; 23
 Figes; 225; 226; 437
 Filangeri; 218; 219
 Filarco; 66
 Filippo II; 25; 26; 148; 159; 172; 173; 204; 222; 224;
 269; 315; 376; 380; 423
 Filisto di Siracusa; 199
 Filocrate; 157; 158; 159; 172; 379; 382; 390
Fisica; 115; 268; 301
 Flavio Filostrato; 337
 Flavio Giuseppe; 200
 Focione; 318; 321
 Francesca Piazza; 8
 Francesco Guicciardini; 12
 Franco da Liegi; 289
 Friedrich Hölderlin; 303

G

Gelone; 122; 124; 125; 188; 295; 456
 Gerolamo Cardano; 244
 Gilles Ménage; 22
 Giorgio Cosmacini; 203
 Giovanni Cerri; 258
 Glaucete; 129; 291
 Glauco; 108
 Glaucone; 377; 378; 402
 Gorgia; 9; 10; 17; 20; 24; 61; 115; 139; 145; 231; 232;
 266; 272; 273; 287; 332; 334; 335; 336; 337; 355;
 379; 403; 409; 410; 419; 429; 462
 Grillo; 24; 27; 32; 33; 110; 355

H

Han Ryner; 267
 Hannah Arendt; 18
 Hans-Georg Gadamer; 7
 Hayden White; 42

Hegel; 63; 447
 Heidegger; 305; 306; 447; 487

I

Idomeneo; 318
 Ierone; 187; 188; 189; 272; 377; 379; 392
 Ificrate; 100; 101; 102; 148; 204; 205; 206; 207; 208;
 209; 210; 211; 222; 315; 366; 379; 380; 385; 386;
 394; 396; 397; 399; 402; 406; 407; 409; 421
 Iperide; 159; 166; 318
 Ippocrate; 124; 288; 297; 457
 Isaac Newton; 289
 Ismenia; 234; 237; 379; 380; 397
 Isocrate; 24; 33; 37; 38; 52; 75; 97; 107; 108; 109;
 110; 111; 127; 159; 168; 208; 215; 228; 239; 241;
 244; 265; 274; 290; 291; 310; 315; 337; 354; 355;
 356; 357; 358; 359; 368; 375; 376; 379; 380; 387;
 393; 398; 399; 405; 407; 408; 410; 469
 Italo Svevo; 185

J

Jacques Jouanna; 341
 Jean de La Bruyère; 185
 Jean-Claude Romand; 226
 Joseph Goebbels; 18

K

Kassel; 69; 108; 158
 Kazuo Ishiguro; 227
 Konrad Gaiser; 150
 Konstantin Stanislavskij; 284

L

Lampito; 89
 Lampone; 297; 298; 299
 Lamprocle; 185
 Leodamante; 96; 97; 99; 253; 254
 Leonardo Fibonacci; 289
 Leopold von Ranke; 36
 Leptine; 97; 308; 309; 310; 314; 323; 417; 425
 Licoleone; 323; 324; 325
 Licurgo; 74; 88; 89; 105; 106; 317; 318; 354
 Lisia; 52; 74; 183; 205; 206; 207; 215; 254; 342
 Lisimaco; 185; 469
 Luciano; 339; 365; 485
 Lucie Olbrechts-Tyteca; 50
 Lucio Bertelli; 58; 60
 Lucrezio; 303

M

Machiavelli; 85; 124; 346
 Mantia; 234; 237; 379; 397
 Mantineo; 237
 Marcantonius Majoragio; 244
 Marco Giustino; 310
 Mark Thompson; 15
 Mauro Moggi; 58; 59
 Mausolo di Caria; 129
Meccanica; 168
 Melanopo; 126; 127; 128; 129; 130; 291; 379; 388
 Melanzio; 376
 Menesseno; 185; 215
 Menesteo; 149
 Merocle; 317; 318; 319; 323
Metafisica; 28; 30; 33; 43; 44; 96; 99; 108; 162; 258;
 266; 268; 277; 301; 305; 308; 328; 349; 420
 Metone; 288
 Michel Foucault; 92
 Milziade; 184; 313; 316
 Minuciano; 201
Missidemide; 238
 Missimeride; 240
 Moggi; 10; 59; 459
 Montaigne; 90; 176; 433; 460
 Moses I. Finley; 59; 198

N

Naucrate; 208
 Nausirate; 208; 211
 Nicanore; 24
 Nicerato; 330; 331; 379; 408
 Nicia; 166; 297; 331; 342
 Nicomaco; 23

O

Odisseo; 104; 260
 Omero; 26; 40; 49; 104; 118; 141; 142; 143; 144;
 146; 154; 181; 259; 302; 348; 367; 368; 369; 370;
 371; 372; 373; 385; 387; 389; 397; 425; 441
Organon; 19; 28; 33; 163; 262
 Oropo; 97; 98; 99; 180; 323; 417
 Oswyn Murray; 198

P

Paolo di Tarso; 154; 264
 Paralo; 184; 366; 379; 406
 Parmenide; 113; 114; 115; 258; 289; 429; 482
 Pateco; 124; 456

Patrocle; 318
Pausania; 79; 81; 196; 204; 205; 283; 492
 Pelopida; 237
 Periandro; 141; 142; 144; 146; 179; 352; 492
 Pericle; 15; 16; 65; 155; 182; 183; 184; 235; 276;
 293; 294; 295; 296; 297; 298; 299; 323; 366; 379;
 386; 392; 404; 405; 406; 411; 416; 464; 469
 Persia; 26; 103; 129; 173; 193; 194; 291; 302; 441;
 449
 Pindaro; 79; 188; 197; 478
 Pisandro; 132; 341; 344; 379; 411
 Pisistrato; 83; 84; 85; 383; 493
Pittaco; 178; 179; 180; 181
Plato Comicus; 149; 150
 Platone; 9; 10; 17; 23; 24; 25; 30; 33; 61; 62; 88; 89;
 90; 92; 93; 94; 98; 101; 105; 109; 110; 111; 115;
 123; 124; 134; 139; 145; 147; 149; 162; 177; 179;
 183; 184; 189; 203; 215; 231; 232; 233; 238; 240;
 241; 262; 263; 266; 273; 274; 276; 287; 294; 301;
 311; 321; 328; 329; 331; 333; 334; 336; 349; 350;
 352; 355; 356; 375; 377; 381; 382; 389; 398; 419;
 421; 424; 451; 462; 482; 485
 Plutarco; 25; 30; 88; 90; 93; 97; 105; 114; 123; 130;
 143; 144; 166; 184; 201; 227; 235; 247; 257; 258;
 269; 284; 292; 296; 298; 309; 310; 311; 318; 320;
 352; 361
Poetica; 10; 27; 28; 31; 34; 36; 37; 38; 39; 40; 45; 55;
 57; 58; 59; 60; 63; 64; 66; 67; 165; 202; 245; 246;
 277; 302; 313; 338; 346; 474
 Polibio; 57; 198; 311; 454; 482
Policrate; 265; 266; 379; 401
 Polieno; 101; 197; 205; 324; 477
 Polieucto; 320; 322; 323
 Polieutte; 367; 406
Politica; 1; 7; 11; 26; 28; 32; 43; 58; 59; 86; 87; 88;
 106; 117; 118; 140; 173; 179; 184; 197; 202; 231;
 236; 250; 283; 284; 293; 294; 316; 328; 337; 364;
 365; 414; 419; 459; 492
 Pratis; 330; 331
Problemi; 184; 231; 321; 328; 417; 455; 457
 Prodicò; 332; 333; 334; 355; 434
 Prosseno di Atarneo; 23
 Protagora; 92; 93; 162; 179; 185; 275; 276; 277; 278;
 332; 334; 355; 430; 462
Protrettico; 30; 182
 Psammenito; 174; 175; 176
 Psammetico III; 174; 175

Q

Quintiliano; 53; 75; 206; 244; 270; 272; 273; 333;
 355; 479

R

Rachel Polonsky; 226
 Reinhart Koselleck; 64
Rhetorica ad Alexandrum; 31; 467
 Robert Graves; 259
 Robert Service; 225
 Roberto Calasso; 260
 Ross; 7; 47; 69; 108; 182; 328; 346; 475

S

Saffo; 179; 238; 241
 Samo; 66; 67; 167; 168; 200; 202; 296; 297; 318;
 342; 391; 394; 441
 Sansone; 104
 Santippo; 184
 Schliemann; 371
 Scipione; 198
 Scott Walter; 36
 Senofane; 188; 257; 258; 259; 260; 422; 428; 485
 Senofonte; 24; 37; 66; 81; 88; 89; 106; 130; 132; 145;
 166; 185; 188; 189; 205; 207; 237; 241; 265; 291;
 309; 311; 314; 324; 334; 375; 376; 377; 378; 379;
 380; 443; 467; 480
 Sergio Pivato; 199
 Serse; 191; 192; 193; 215
 Silvana Cagnazzi; 165
 Simonide; 100; 142; 187; 188; 189; 190
 Siracusa; 115; 123; 165; 166; 188; 189; 263; 272;
 274; 454; 492
 Socrate; 10; 17; 21; 27; 93; 101; 105; 109; 115; 134;
 139; 145; 161; 162; 163; 182; 183; 184; 185; 230;
 231; 232; 233; 238; 241; 261; 262; 265; 266; 267;
 276; 294; 296; 299; 328; 331; 333; 334; 336; 341;
 349; 355; 357; 368; 377; 378; 386; 391; 392; 397;
 398; 409; 411; 422; 443; 450; 462
 Sofocle; 131; 132; 133; 134; 165; 181; 283; 338; 339;
 340; 341; 342; 343; 344; 467
 Sofronisco; 185
 Solone; 76; 137; 138; 141; 142; 143; 144; 145; 146;
 179; 236; 249; 292; 352; 469
 Sparta; 66; 86; 87; 88; 89; 90; 97; 98; 103; 104; 123;
 130; 138; 145; 207; 240; 309; 310; 311; 314; 330;
 352; 422; 426; 432; 448; 466; 470; 472; 473
 Speusippo; 320; 321; 367; 406
 Stesicoro; 195; 196; 198
 Stesimbrotto; 296; 413
 Stilbone; 234; 237
 Strabone; 30
 Suda; 101; 114; 318; 320; 340

T

Taziano; 199
 Teagene; 83; 84; 383; 493
 Tebe; 97; 98; 180; 222; 223; 234; 237; 270; 276; 317;
 318; 320; 361; 395; 397
 Teleutagora; 113
 Temistocle; 142; 185; 227; 228
 Teodamante; 323
 Teodette; 354; 367; 368; 381; 395; 397; 398; 399;
 400; 401
 Teodoro; 282; 283; 284; 331; 457
 Teofrasto; 25; 67; 113; 184; 202; 219; 320; 438
 Teopompo; 37; 38; 66; 130; 184; 208; 315; 352; 354;
 362; 375; 376
 Teramene; 342; 355
 Teseo; 75; 235; 239; 241; 358
 Teucro; 132; 133
 Thomas Cole; 274
 Thomas Mann; 185
 Tiberio; 200
 Timeo; 124; 145; 198; 274; 328
 Timoteo; 98; 102; 149; 168; 231; 264; 354
 Tirannione; 30
 Tisia; 196; 272; 273; 274; 331; 355
 Tolomeo; 22; 29
 Tommaso d'Aquino; 8; 289
 Tommaso Salvini; 285
Topici; 17; 28; 33; 48; 115; 240; 242; 336; 355
 Torico; 237
 Trasibulo; 253; 254; 266; 379; 400; 401; 492
 Trasimaco; 330; 331; 485
 Trockij; 18
 Tucidide; 15; 37; 40; 65; 80; 89; 119; 134; 138; 155;
 166; 184; 185; 215; 223; 230; 287; 294; 295; 296;
 311; 342; 466

U

Umberto Galimberti; 154
 Umberto I di Savoia; 255
 Umberto Laffi; 12

V

Vincenzo Maggi; 244; 245; 246

W

Walter Benjamin; 176
 Wilamowitz; 10; 59; 166; 487
 Wilhelm Windelband; 39
 William Wall Fortenbaugh; 263

Winston Churchill; 170

Zeusippo; 276

Z

Zenone; 61; 112; 113; 114; 115; 117; 336; 419; 429;
482; 484; 485
Zeusi; 231

Π

Περί έρμηνείας; 31; 163
Περί ιστορίας; 67

