

# Parte Prima

## *La riflessione politica nella Grecia antica*

- **Da Omero a Socrate**
- **Platone: il filosofo e la politica**

---

## 1. Da Omero a Socrate

---

### *Centralità della riflessione politica presso i greci*

“Risulta subito evidente che ogni città è una comunità e che ogni comunità si costituisce proponendosi per scopo un qualche bene”: nel celebre incipit della *Politica* di Aristotele è sintetizzata la concezione greca dello Stato, inteso non in senso astratto ma come insieme di uomini che si associano, ponendo al di sopra della propria individualità un “qualche bene comune”.

È in questa concezione che risiede la centralità della riflessione politica nella cultura greca e la sua peculiarità. Come afferma Rosen (in *Il pensiero politico dell'antichità*, ed. it. Bologna 1999), “il pensiero politico antico affrontò in primo luogo il tema delle regole della convivenza all'interno della comunità politica, e si occupò quindi, rispetto ad oggi, più di diritto, di morale e di religione che di “politica”, di governo e di cariche pubbliche”. Sin dal suo sorgere, pertanto, il pensiero politico greco, al di là della successiva evoluzione e delle differenti teorie che si svilupparono al suo interno, concepì la *technè politiké* nella duplice accezione di competenza per una corretta guida della cittadinanza e di capacità di “stare insieme”, di saper essere cittadini.

### *La fase mitico-religiosa*

Prima che nascesse una vera e propria filosofia politica, il tema risulta già rinvenibile nella produzione epica dell'età arcaica.

In *Omero* *Themis* è la legge divina sulla quale le leggi umane devono modellarsi, il fondamento sacrale del diritto (la radice *the* vale appunto “stabilire, fondare”), sul cui rispetto vegliano gli dèi, punendo gli uomini che, nelle loro deliberazioni, la sconvolgono:

*“E come dalla tempesta tutta la terra nera è gravata / in un giorno d'autunno, in cui pioggia violenta rovescia / Zeus, se adirato con gli uomini imperversa / perché con prepotenza contorte sentenze sentenziano / e scacciano la giustizia, non curano l'occhio dei numi ...”*

(*Iliade*, XVI, 384-7, trad. Rosa Calzecchi Onesti, Torino 1974).

La conoscenza della giustizia e l'istituzione delle leggi è, d'altra parte, ciò che distingue la nascita della civiltà, lo spartiacque tra essa e la barbarie; è nella assenza di esse, ad esempio, che Omero identifica la condizione "ferina" e "precivile" dei Ciclopi:

*"Non hanno assemblee di consiglio, non leggi, / ma degli eccelsi monti vivono sopra le cime / in grotte profonde; fa legge ciascuno / ai figli e alle donne; e l'uno dell'altro non cura"*

(*Odissea*, IX, 112-15, trad. Rosa Calzecchi Onesti, Torino 1963).

Il fondamento sacro delle istituzioni umane e delle leggi che le regolano è ulteriormente fissato da **Esiodo** attraverso una vera e propria genealogia divina. Themis è la seconda moglie di Zeus, ed è proprio la sua unione con la dea della giustizia a legittimare il dominio sugli dèi. Dalla loro unione nasce Dike e con lei Eunomia (la buona legislazione) e Eirene (la pace). Si viene così a stabilire una connessione tra ordine divino e leggi umane: solo il rispecchiamento nelle seconde della Dike divina ne costituisce la legittimazione, e affranca la società umana dalla violenza e dalla sopraffazione, diversificandola dalla vita animale.

Analoga certezza della dipendenza dei *nomoi* dalla Dike divina è affermata nelle elegie politiche di **Solone**. *"Anche per lui certo è che il diritto ha il suo posto incrollabile nell'ordinamento divino del mondo. Egli non si stanca di riaffermare ch'è impossibile calpestare il diritto, giacché questo finisce sempre per imporsi vittorioso. Il castigo prima o poi arriva, ristabilendo il necessario equilibrio là dove la prepotenza (hybris) umana ha violato i giusti limiti"*.

(W. Jaeger, in *Paideia*, I ed. it. Firenze 1936)

### ***Il trionfo della democrazia e la tragedia attica***

La riforma di Clistene e la successiva vittoriosa guerra contro i Persiani danno avvio al secolo del trionfo della democrazia ateniese, la cui eco si rinviene in gran parte della produzione letteraria del tempo, in particolare nel teatro. È il "momento tragico" del pensiero politico greco, come lo chiama Vernant (in *Tra mito e politica*, ed. it. Milano 1998), intendendo con esso la rilettura del mito alla luce della democrazia, operata in particolare da Eschilo. Se nei *Persiani* il conflitto vittorioso del mondo greco su quello orientale si configura palesemente come una vittoria della democrazia sulla tirannide, punita nel suo vizio "originario" di *pleonexia*, è nelle *Supplici* che l'antichissimo mito

delle Danaidi prende nuova forma politica, con la risoluzione assembleare dei cittadini di Argo di accogliere le figlie di Danao, pur rischiando la guerra con gli Egizi. Qui se l'assemblea, definita con immagine potente *δήμου κρατοῦσα χείρ* (= mano potente del popolo), costituisce con la sua maggioranza la legittimazione della decisione, questa rimane ancorata a una giustizia divina, di cui l'assemblea del popolo si presenta come unica depositaria, e sulla quale unicamente fa leva a sua volta, davanti ad essa, la perorazione del re Pelasgo:

“*Certo l'assemblea fu avvinta da propaganda sinuosa, ma alla fine*” – conclude il suo racconto Danao – “*Zeus è sovrano*” (623-4).

### *Laicizzazione dell'idea di giustizia: la sofistica*

Il processo di laicizzazione e di razionalizzazione della concezione politica greca si attua però pienamente con la corrente sofistica. A questa nuova concezione concorre certamente la maggiore partecipazione dei cittadini alle deliberazioni politiche, che “si traduce, sul piano concettuale, in una progressiva dissacrazione e laicizzazione del concetto di legge o *nomos*, sempre più sentito come frutto di autonoma, responsabile e rivedibile decisione di un gruppo maggioritario sulla base di un libero dibattito” (M. Isnardi Parente, in *Sofistica e democrazia attica*, 1977). A uno dei maggiori rappresentanti di questa scuola, **Protagora**, Platone attribuisce, nel dialogo omonimo, la giustificazione della democrazia, come esito della necessità degli uomini di consociarsi, vincendo il loro istinto naturale di sopraffazione. Nella sua rielaborazione del mito delle origini, infatti, Protagora sostiene che, per utilizzare il dono delle *technai* da parte di Prometeo, con cui egli intendeva compensare la debolezza delle difese naturali assegnate agli uomini, questi si unirono in *societates*; ma esse sarebbero destinate a sfaldarsi, a causa dell'istinto di sopraffazione che domina l'uomo, se Zeus non avesse aggiunto il dono della *technè politiké*, che consiste principalmente in *aidós* e *dike*. Questa *technè*, a differenza delle altre distribuite da Prometeo, è assegnata a tutti.

### *Il relativismo sofistico*

Alla base della riflessione politica dei sofisti vi è il relativismo etico-epistemologico: l'uomo è misura del vero e del falso, del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto.

Questo vuol dire, sul piano giuridico, rimettere in discussione il fondamento del diritto, che viene ridotto a pura convenzione umana, legato ai costumi di ciascun popolo e al loro evolversi nel tempo.

Tale concezione è così riassunta da Platone nel *Teeteto* (con riferimento specifico ai seguaci di Protagora):

*“Ma a proposito di quello di cui parlo, del giusto e dell’ingiusto, del santo e del non santo, si ostinano ad affermare che non c’è in natura nessuna di queste cose che abbia una sua essenza, ma ciò che sembra alla collettività, quello diventa appunto vero, mentre appare e per tutto il tempo in cui appare”* (172b)<sup>1</sup>.

Già **Erodoto** aveva posto l’accento sul carattere relativo e convenzionale della legislazione, legata al tempo e all’etica di ciascun popolo, affermando che *“l’uso e l’abitudine sono i signori del mondo”*. Se, tuttavia, il *nomos* è istituito formatosi storicamente, ed è diverso per ciascuna epoca e popolo, ciò non toglie che la democrazia lo sottrae all’arbitrio del monarca, che tende a causa della sua naturale *pleonexia* al dominio sugli altri, per ricercare invece in esso la realizzazione dell’*isonomia* (si veda, al proposito, nel terzo libro delle sue *Storie*, l’elogio della democrazia di Otane).

### ***Radicalismo di Trasimaco e Callicle***

Rispetto alla posizione di Erodoto, tuttavia, quella dei sofisti porta ad atteggiamenti ben più radicali e demistificanti: in base ad essi il *nomos* non si paragona più a nessun tipo di idea di giusto, ma è solo dettato dal vantaggio della classe che detiene il potere.

È questa la posizione di **Trasimaco**, come testimoniano le sue parole nel primo libro della *Repubblica* di Platone: le leggi positive sono solo istituzioni arbitrarie di chi detiene il potere per far valere il proprio vantaggio; ciò vale anche per la democrazia, che non corrisponde più, in quest’ottica, all’ideale di *isonomia* ma assume il senso, insito nell’etimologia del termine, di potere in mano al *demos*, dunque alla maggioranza della popolazione, che lo esercita per il proprio vantaggio né più né meno dei detentori del potere stesso in regimi monarchici o oligarchici.

---

<sup>1</sup> La traduzione dei passi platonici riportata nell’introduzione alle varie sezioni di questo volume è tratta da Platone, tutte le opere, ed. Newton 2010.

Un'altra posizione radicale è rappresentata da **Callicle**, personaggio presente come interlocutore di Socrate nel dialogo platonico *Gorgia*, della cui identità storica non si hanno notizie certe, il quale afferma che la democrazia, con la pretesa di equiparare tutti i cittadini, è stata diffusa dai più deboli per evitare di essere dominati dai più forti, laddove per legge di natura è giusto che i migliori prevalgano.

### **Il contrasto *nomos-physis***

Posizioni come quella di Callicle testimoniano, all'interno del processo di "laicizzazione" della giustizia e di "autolegittimazione" del diritto positivo, un acuto e profondo contrasto tra *nomos* e *physis*, o, per meglio dire, tra ciò che è giusto secondo le leggi umane e ciò che è giusto secondo natura (νόμῳ δίκαιον / φύσει δίκαιον).

Analogamente **Antifonte**, come ci testimonia il frammento del suo discorso *Sulla verità*, contrappone il carattere convenzionale del *nomos*, espressione della classe al potere, alla *physis*. Tale contrasto si risolve in una concezione della legge come astratto formalismo, incapace di agire sulla coscienza individuale e spesso in opposizione ai suoi dettami. Il dissidio si dialettizza in alcune coppie di termini: gli ordinamenti della polis sono ἐπίθετα (convenzione arbitraria), le leggi della natura sono ἀναγκάια (necessarie); i primi sono δόξα (opinione, apparenza), le seconde ἀλήθεια (verità); contravvenire ai primi è παραβαίνειν (trasgredire a un accordo), opporsi alle seconde è βιάζεσθαι (commettere violenza, colpa).

### **Politica e retorica**

Le nuove tendenze del pensiero politico diffuse dalla sofistica si legano strettamente all'arte della retorica, di cui i grandi rappresentanti di questa corrente – in primis Gorgia – si proclamano maestri. Sottratto infatti il *nomos* a valori assoluti e univocamente accettati come tali, se il fondamento del giusto risiede esclusivamente in ciò che la collettività ritiene tale, la capacità di persuasione attraverso la retorica diviene strumento fondamentale per governare il *demos*.

E se per Protagora l'arte retorica può essere messa al servizio dell'educazione politica del cittadino, indirizzandolo a perseguire l'*aidós* e la *dike* e facendo sì che l'assemblea propenda verso ciò che il sapiente ritiene l'utile comune, in Gorgia essa assume il carattere di pura arte

della persuasione, che consentirà a chi la possiede di dominare sul *demos*. La posizione espressa dal personaggio di Callicle nel *Gorgia* di Platone traduce quest'uso spregiudicato di essa che dovrà fare chi vuole praticare la politica.

### ***Socrate: contro la retorica come inganno e adulazione***

A questa posizione si oppone nettamente Socrate. Come osserva Silvia Gastaldi (in *Storia del pensiero politico antico*, Bari 1998), “Socrate condivide con i sofisti la convinzione che la politica rappresenti una forma di sapere specialistico tale da richiedere uno specifico tirocinio di apprendimento, ma del tutto peculiari sono lo statuto e i contenuti di questa conoscenza. All'abilità della parola che viene comunicata a pagamento, e che è finalizzata al conseguimento del consenso nelle sedi politiche della città, e di conseguenza all'esercizio del potere, si contrappone un sapere di tipo etico, in grado di individuare che cosa sia il bene per la collettività”.

Partendo dal presupposto etico che l'utile non risiede nel piacere ma nel bene che ne possa derivare al corpo e all'anima, egli propone un programma di educazione che, rifiutando la retorica dell'inganno e dell'adulazione, si fonda sull'*alethine retoriké*, aprendo la distinzione tra il “sofista”, interessato esclusivamente alla conquista del potere della parola, e il filosofo autentico, teso alla ricerca del vero e del giusto.

## **PER APPROFONDIRE**

### ***Elogio della democrazia (ESCHILO, ERODOTO E TUCIDIDE)***

#### **TRIONFO DELLA DEMOCRAZIA E SUA CELEBRAZIONE**

Il ruolo fondamentale di Atene nella difesa della Grecia dall'invasione persiana e la sua successiva egemonia, fondata sulla lega di Delo, coincidono con l'istituzione del governo democratico. Nata dalle riforme di Clistene e rafforzata da quelle di Efialte, la democrazia ateniese raggiunse il suo acme – secondo la testimonianza pressoché unanime degli antichi – con l'età di Pericle, per poi iniziare a declinare con la morte del grande statista, fino alla sua crisi, che coincide, non certo casualmente, con il tramonto dell'egemonia di Atene sulla Grecia e la disfatta nella guerra del Peloponneso. Nel periodo del trionfo della democrazia molte voci della letteratura greca esaltano questa forma di governo.

**ESCHILO: *Le Supplici***

Tra le prime vi è quella del tragediografo Eschilo, che ce ne offre una definizione in termini celebrativi nei *Persiani*, attraverso il dialogo tra la regina Atossa e il messo.

Nelle *Supplici* questa celebrazione viene trasportata in un tempo mitico e in un'altra città, quella di Argo, dove l'assemblea del *demo*s è chiamata dal re Pelasgo a stabilire se accogliere o meno le figlie di Danao, inseguite dagli Egizi. Il voto popolare per alzata di mano è definito da Eschilo δήμου κρατούσα χείρ (= mano potente del popolo; si tratta probabilmente del primo luogo in cui, sia pure sotto questa forma particolare, si trova citato il termine *demokratia*), per indicare che solo in forza di esso e non più per volontà del monarca la decisione di accogliere le Danaidi prende forza legale. Nel racconto di Danao emerge in una luce ideale il rito dell'assemblea democratica in tutti i suoi aspetti: la capacità di perorazione del re Pelasgo (la buona retorica che persuade a ciò che è giusto), la pronta decisione del popolo che dà al giusto proposito la forza di legge, la sua piena corrispondenza al volere di Zeus e alla sua "legge non scritta".

*DANAOS: Argo s'è espressa senza oscillare: (...) blocco di popolo, scatto di destre, le buone: palpita l'aria. Si concreta la legge. (...) Il re Pelasgo l'ha spinto, perorando per noi. Si sgolava davanti alla gente (...). Attento, con la destra il popolo siglò la proposta. Non occorre l'appello, per voce d'araldo. Certo, l'assemblea pelasga fu avvinta da propaganda sinuosa. Ma alla fine Zeus è il sovrano.*

(vv. 606-24 *passim* trad. di E. Savino, in *Eschilo, Prometeo incatenato, I Persiani, I sette contro Tebe, Le supplici*, Milano 1992)

Eschilo tende a contrapporre il regime democratico, inteso come *isonomia* (= parità di diritti), a quello monarchico, che appare invece delegittimato dall'assenza della partecipazione popolare alla decisione. Le due forme di governo non si presentano dunque – come avverrà per i sofisti (cfr. in particolare la posizione di Trasi-maco nella *Repubblica* di Platone) – come esito di una convenzione o di un gioco di poteri contrapposti: l'*isonomia* si identifica con il "governo giusto", e la sua giustificazione etica risiede nell'essere conforme a valori morali e religiosi – a *Dike* figlia di Zeus, per esprimersi in termini mitici – laddove il monarca si lascia trasportare dalla sua tracotanza.

## ERODOTO: *il discorso di Otane*

Un altro celebre elogio del regime democratico si trova in Erodoto, ed è pronunciato da Otane all'interno dell'*excursus* (III, 80) in cui lo storiografo riporta il dibattito – reale o immaginario che sia – sulle forme di governo, tenutosi tra i nobili persiani dopo il colpo di Stato del 522 a.C.

Rispetto ai versi di Eschilo troviamo qui un esame più circostanziato, in cui le peculiarità della forma di governo democratica emergono attraverso un confronto serrato con quelle della monarchia e dell'aristocrazia. Come scrive Lucio Bertelli (in *Filosofia, politica, retorica: intersezioni possibili*, Milano 1994), “dallo schema ancora essenzialmente legato all'arcaica bipolarità tra legalità e illegalità, convertita in opposizione tra potere dispotico o tirannico e potere comunitario isonomico dopo la creazione della democrazia, si passa all'articolato confronto tra soluzioni politiche differenziate sulla base sia dei principi di governo sia dei concreti comportamenti politici caratteristici di ciascun sistema politico”.

Riportiamo alcuni passaggi del discorso di Otane nella traduzione contenuta nell'opera sopra citata.

*“Io sono del parere che nessuno diventi mai più nostro sovrano: ciò infatti non è né piacevole né buono. (...) Come potrebbe essere una cosa ben regolata la monarchia, alla quale è lecito fare ciò che vuole senza controllo? Essa travierebbe dai normali modi anche l'uomo migliore di tutti, una volta giunto a quel potere. (...) Invece il governo della maggioranza innanzi tutto ha il nome più bello di tutti, isonomia, in secondo luogo non fa nulla di ciò che fa il monarca: ricopre a sorte le cariche, sottopone il potere a rendiconto, deferisce tutte le decisioni alla comunità dei cittadini. Io quindi sono del parere di abolire il potere monarchico e di attribuirlo alla maggioranza: infatti nella massa risiede tutto il potere”.*

Le motivazioni che Otane apporta alla sua scelta sono organizzate in uno schema bipolare, che contrappone i vizi della monarchia ai pregi della democrazia.

L'illegittimità della prima è avvalorata da fattori eminentemente morali, sintetizzabili nella catena di comportamenti – già teorizzata da Eschilo – per cui il potere assoluto genera *koros* e quindi *hybris*, trasformando ineluttabilmente la monarchia in tirannide (si tratta di una concezione della tirannide che sostituisce quella positiva, o quanto meno neutra, dell'età arcaica, e che, non a caso, viene elaborata proprio all'interno della campagna filodemocratica). Questo

comportamento non trova, peraltro, opposizione istituzionale, proprio a causa dell'assenza di controllo del *demos* sul potere, che invece può esercitare nel sistema democratico. È così che si perviene all'elogio della democrazia, non più in termini astrattamente etici, bensì in quelli che riguardano concretamente la gestione della cosa pubblica: sorteggio delle cariche, controllo del *demos* su di esse, funzione deliberativa dell'assemblea. Non è un caso che Ota-  
 ne non utilizzi il termine *democrazia* – che, come si vedrà altrove, tende a evidenziare etimologicamente una forma di potere e di so-  
 praffazione, sia pur dei “molti” e non dei “pochi” o di uno – bensì quello di *isonomia*, che indica viceversa la parità dei diritti, sia in senso “attivo”, come parità di occasione di accesso alle cariche pubbliche e di partecipazione alla vita politica, sia in quello “passivo”, di parità di trattamento, a cui i principi legislativi devono tendere.

### **TEMISTOCLE: *l'epitafio di Pericle***

Il più celebre elogio della democrazia ateniese contenuto nella letteratura greca è probabilmente quello che un altro storiografo, Tucideide, fa pronunciare a Pericle, nell'occasione della commemorazione dei caduti del primo anno della guerra del Peloponneso (II, 34-6). Si tratta dunque di un'orazione epidittica – un epitafio – che Pericle pronunciò davanti al popolo, con chiara intenzione paideutica e – date le circostanze della difficile guerra da sostenere – parentetica. Ne riportiamo alcuni passaggi:

*Noi abbiamo una forma di governo che non guarda con invidia le costituzioni dei vicini, e non solo non imitiamo altri, ma anzi siamo noi stessi di esempio a qualcuno. Quanto al nome, essa è chiamata democrazia, poiché è amministrata non già per il bene di poche persone, bensì di una cerchia più vasta: di fronte alle leggi, però, tutti, nelle private controversie, godono di uguale trattamento; e secondo la considerazione di cui uno gode, poiché in qualche campo si distingue, non tanto per il suo partito, quanto per il suo merito, viene preferito nelle cariche pubbliche; né, d'altra parte, la povertà, se uno è in grado di fare qualche cosa di utile alla città, gli è di impedimento per l'oscura sua posizione sociale. Come in piena libertà viviamo nella vita pubblica così in quel vicendevole sorvegliarsi che si verifica nelle azioni di ogni giorno, noi non ci sentiamo urtati se uno si comporta a suo gradimento, né gli infliggiamo con il nostro corrucchio una molestia che, se non è un castigo vero e proprio, è pur sempre qualche cosa di poco gradito. Noi che serenamente trattiamo i nostri affari privati, quan-*

do si tratta degli interessi pubblici abbiamo un'incredibile paura di scendere nell'illegalità: siamo obbedienti a quanti si succedono al governo, ossequianti alle leggi e tra esse in modo speciale a quelle che sono a tutela di chi subisce ingiustizia e a quelle che, pur non trovandosi scritte in alcuna tavola, portano per universale consenso il disonore a chi non le rispetta. (...) Le medesime persone da noi si curano nello stesso tempo e dei loro interessi privati e delle questioni pubbliche: gli altri poi che si dedicano ad attività particolari sono perfetti conoscitori dei problemi politici; poiché il cittadino che di essi assolutamente non si curi siamo i soli a considerarlo non già uomo pacifico, ma addirittura un inutile. (...) In una parola, io dico che non solo la città nostra, nel suo complesso, è la scuola dell'Ellade, ma mi pare che in particolare ciascun Ateniese, cresciuto a questa scuola, possa rendere la sua persona adatta alle più svariate attività, con la maggior destrezza e con decoro, a se stesso bastante.

(trad. in Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, Milano, 1971)

L'idealizzazione della democrazia ateniese operata da Pericle si presenta con caratteri ben definiti, lontani da quelli di un "potere in mano al popolo", da cui Tucidide mostra nel corso di tutta la sua opera di prendere le distanze. Qui, come osserva ancora Bertelli (op. cit.), "i *pleiones* non si presentano come i soggetti del potere, ma i beneficiari di esso; *demokratia* pertanto non equivale a governo della maggioranza, ma a governo nell'interesse della maggioranza. L'eguaglianza – *isonomia* – è fatta valere nell'ambito privato, dove secondo la legge tutti godono degli stessi diritti, mentre nell'ambito pubblico vale il criterio del credito individuale, sulla base del merito, al di là dell'appartenenza a una classe"

I caratteri di questo governo, tratteggiati in modo incisivo dall'epitafio pericleo, sono quelli dell'antica "democrazia isonomica", guidata dalle capacità e dall'intelligenza dei singoli ma con il consenso del popolo, che lo storiografo vede realizzata proprio nel modello pericleo, e che egli definisce ὀρχή τοῦ πρώτου ἀνδρός. Ma, nel sostenere questo modello, appare implicita l'individuazione della sua possibile o, forse, inevitabile degenerazione, la "democrazia demagogica", storicamente individuabile nei successori di Pericle, in cui il governo della polis non è affidato ai migliori, ma è sottoposto all'ondeggiante e irrazionale egemonia del *demos*, blandito da demagoghi ispirati esclusivamente dalla personale ambizione di potere.