

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI VERONA

*DIPARTIMENTO DI*

SCIENZE UMANE

*SCUOLA DI DOTTORATO DI*

SCIENZE UMANISTICHE

*DOTTORATO DI RICERCA IN*

SCIENZE UMANE

CICLO /ANNO: XXIX/2014

*Mèson, stàsis, èros*

La *pòlis* e le modulazioni del concetto di politico nella prospettiva dell'antropologia  
storica francese

S.S.D. M-FIL/07

Coordinatore: Prof./ssa Manuela Lavelli

Tutor: Prof./ssa Linda Napolitano

Dottoranda: Dott./ssa Giulia Angonese



## Indice

Introduzione	p. 4
Premessa	
<i>La pòlis ateniese: un'aderenza originaria del politico al conflitto</i>	p. 6
Capitolo primo	
IDEOLOGIE ATENIESI/1: IL POLITICO «AL CENTRO»	p. 30
<i>1.1 Gli intrecci in tensione della Grecia</i>	p. 30
<i>1.2 Louis Gernet: gli equilibri precari del mondo greco</i>	p. 39
<i>1.3 Vernant, Detienne, Vidal-Naquet: dall'Hestia koinè di Gernet allo spazio politico geometrico della pòlis</i>	p. 51
Capitolo Secondo	
IDEOLOGIE ATENIESI/2: IL POLITICO E LA STÀSIS	p. 92
<i>2.1 Nicole Loraux: la critica al mèson geometrico e la guerra familiare inscritta nella pòlis</i>	p. 92
<i>2.2 Un passo della Repubblica: l'omologia come frizione sessuale tra cittadino e pòlis</i>	p. 128
Capitolo Terzo	
POIKILÌA TRA ÈROS E POLITICO	p. 135
<i>3.1 Valenze erotico-sessuali nel politico greco</i>	p. 135
<i>3.2 L'immagine della fiamma platonica: desiderio, filosofia e politica</i>	p. 155
Riferimenti bibliografici	p. 164

## Introduzione

Questa tesi intende esplorare alcuni aspetti del concetto di politico greco sorto con l'epocale avvento della *pòlis*. Nello specifico, la trattazione di tale argomento si scandisce secondo tre concetti che sembrano strutturare la categoria del politico nella città greco-classica: il *mèson*, la *stàsis* e l'*èros*. L'individuazione di questi tre concetti si rifà alle riflessioni dell'antropologia storica francese, fondata da Louis Gernet nei primi decenni del Novecento. Le ricerche portate avanti dal suo allievo Vernant e dai colleghi di quest'ultimo, Detienne e Vidal-Naquet, e in seguito, dagli antichisti che si sono avvicinati alla loro originale e rinnovante metodologia interpretativa sul mondo greco-antico, su tutti Nicole Loraux, sono parse la cornice di riferimento più adatta per addentrarsi in maniera adeguata nella *pòlis*, entità complessa, il cui sviluppo è figlio di tensioni e di contaminazioni eterogenee di nuovi valori e di loro specifiche ideologizzazioni. Si cercherà di dimostrare, lungo il percorso, come tutti e tre i concetti individuati giochino, seppur ognuno in modo diverso, un ruolo di primo piano nel definire la politicità della *pòlis*.

Il lavoro inizia con una premessa dove, tramite un saggio degli antichisti italiani Lanza e Vegetti, si intende presentare, globalmente, gli argomenti che verranno toccati, collocandoli nella città di Atene, presente sullo sfondo di tutta l'esplorazione del politico greco, data la sua preponderante ideologia, sintomaticamente legata all'immagine di un politico come risolutore dei conflitti.

Il primo capitolo è dedicato all'immagine del *mèson*, previa una presentazione dell'antropologia storica e dei suoi autori principali. Sono stati, infatti, Vernant, Detienne e Vidal-Naquet a delineare e ad associare al politico della *pòlis* il *mèson* come sua principale sintesi significante e descrittiva. A partire dalle analisi del maestro Gernet sull'istituzione dell'*Hestia koinè*, i tre antichisti ragionano sul nuovo spazio omogeneo e dai connotati fortemente geometrici che si apre nell'*agorà* della *pòlis* e che permette e contemporaneamente certifica la nascita dell'isonomia e del *lògos* politico.

Il secondo capitolo è dedicato al lavoro di Nicole Loraux sulla *stàsis*. Allieva e frequentatrice del centro di ricerca fondato da Vernant e in dialogo costante con Vidal-Naquet, Loraux, pur adottando gli strumenti interpretativi dell'antropologia storica trasmessa da loro, si discosta e polemizza con gli esiti risultanti dalle riflessioni di questi studiosi. Ella, in particolare, critica il modello del *mèson*, ai suoi

occhi simbolo della volontà, tipicamente appartenente al pensiero politico occidentale, di dare un'immagine non conflittiva del politico e di immobilizzare quest'ultimo in artificiose costruzioni teoriche che, invece di dirlo, lo sintetizzano univocamente in una iconografia dai tratti pacificatori. Secondo Loraux, infatti, il politico della *pòlis* greca è invece profondamente legato al concetto di *stàsis*, ossia di guerra civile. La consapevolezza che il fondamento politico della *pòlis* descritta da Platone, nel *Menesseno*, come un *oïkos*, una famiglia, possa passare per il conflitto, per delle divisioni tra i cittadini di una stessa città, è per i Greci fonte di timore, tale da portarli a camuffare, nei loro discorsi storico-politico, gli eventi bellici di natura civile.

Il terzo capitolo si avvia prendendo spunto da un'intuizione di Loraux, presentata alla fine del secondo capitolo, circa la presenza di una metafora sessuale rinvenuta in un passaggio della *Repubblica*. Socrate, parlando del rapporto analitico e analogico fra cittadino e *pòlis*, lo paragona allo sfregamento di due pezzi di legno utili ad accendere il fuoco. Il passo viene ripreso per verificare se quest'intuizione, sulla quale Loraux non lascia indizi se non un rinvio ad un saggio di Laurence Kahn, dove il fuoco prodotto dalla frizione di due legnetti si legherebbe al fuoco primordiale di *Hèrmes* e al movimento sessuale, possa aprire delle dimensioni particolari sul politico, legate alla sessualità ed erotica greca. Si è proceduto, perciò, all'inquadramento di questi due temi. Per fare questo, ci si è rivolti ai recenti studi inerenti all'esperienza erotica e sessuale nel mondo greco, attuati da alcuni antropologi storici come Calame, e da antichisti statunitensi, come Halperin, i quali, peraltro, utilizzano anche le istanze foucaultiane sulla sessualità. Una volta colti i tratti essenziali dell'*èros* e della sessualità greco-antica, si è passati a verificare la tenuta teoretica dell'intuizione di Loraux. Si è riscontrata la possibilità che Platone, utilizzando più volte un lessico legato all'azione dello sfregare, del consumare, del logorare, strutturi fortemente la sua filosofia politica sulla falsariga delle relazioni pederastiche, celebrate nel mondo greco, e su un amore in grado di elevare l'anima verso possibilità di verità non ancora raggiunte.

## Premessa

### La *pòlis* ateniese: un'aderenza originaria del politico al conflitto

#### 1. *Atene: la 'decisione' di essere pòlis*

Nel noto saggio del 1975, *L'ideologia della città*, gli studiosi Lanza e Vegetti si propongono di procedere ad un'articolata disamina della *pòlis* ateniese a cavallo tra VI e IV secolo<sup>1</sup>. Più precisamente, la loro prospettiva analitica, figlia di un approccio neo marxista, è dichiaratamente preposta a individuare e seguire le modalità con cui la categoria di ideologia si costituisce e si sviluppa ad Atene.

L'inizio del saggio è, in questo senso, fortemente emblematico:

la città è Atene; l'ideologia, quella che la rappresenta proprio nell'idea centrale di 'città', *pòlis*. Ci sono naturalmente altre *pòleis* in Grecia, ma la restrizione ad Atene non è dettata solo da una cautela relativa al materiale documentario che verrà usato in questo discorso. [...] è in Atene che si costituisce la figura ideologica della città fra il VI e il IV secolo (ed è ancora in Atene che questa figura viene consumata ed esportata, tramite le grandi istituzioni educative, nei secoli seguenti)<sup>2</sup>.

Sin da subito, quindi, sono messi in primo piano gli argomenti attorno ai quali si snoderà l'intero discorso: Atene e l'ideologia che le appartiene, per l'appunto. Oltre a ciò, tuttavia, in questa dichiarazione di intenti, già si insinuano due significative constatazioni, che è bene portare subito in luce, non tanto per anticipare, a fini sintetici, le risoluzioni e le tesi formulate dai due studiosi, quanto piuttosto per inquadrare e focalizzare per bene la teoreticità sottostante queste prime affermazioni, teoreticità cruciale per le sorti generali delle riflessioni che si terranno più avanti in questo lavoro.

La prima constatazione riguarda l'immediata rivelazione del contenuto dell'ideologia vigente in Atene: la *pòlis* ossia la città. In poche parole, l'ideologia presente nella città di Atene – oggetto primario del discorso – tocca, in qualche modo, la città stessa nel suo livello, per così dire, concettuale. Se il contenuto

---

<sup>1</sup> D. Lanza, M. Vegetti, *L'ideologia della città*, in "Quaderni di storia", 2, 1975, pp. 1-37.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 1.

ideologico ateniese, infatti, corrisponde alla *pòlis*, ciò equivale a dire che il determinato insieme di credenze, valori, nozioni rinvenibili in Atene è tutto teso a costruire, passo dopo passo, una precisa concettualità di città.

Visto su di un piano teoretico, allora, ciò che si instaura fra l'importante città greca e la sua ideologia ha tutta l'aria di essere un particolare rapporto speculare, una speciale simmetria. I contenuti di questa, in effetti, inerendo tutti alla *pòlis*, rendono Atene una città specularmente avvolta su stessa, ripiegata, quasi attorcigliata attorno alla sua stessa essenza: importante *pòlis* della Grecia, essa rappresenta e si fa rappresentare, riflette e si fa riflettere nell'idea stessa di *pòlis*. In questo senso, ogni elemento, parte di qualsivoglia schema concettuale della *forma mentis* culturale ateniese, recherebbe sempre con sé un frammento agganciato a quest'idea. Atene è una *pòlis* la cui ideologia atta a rappresentarla è tutta condensata attorno al profilo concettuale della *pòlis*.

La seconda significativa constatazione da segnalare riguarda la particolare posizione eccentrica di Atene rispetto a tutte le altre città della Grecia antica. Una simile eccentricità, di norma ben familiare a chiunque si occupi del mondo greco-antico in tutti i suoi campi, va a rafforzare, ancor di più, la simmetria di cui sopra. È nell'Atene tra VI e IV secolo, infatti, che compare un'ideologia strutturantesi sulla *pòlis* e, di conseguenza, è proprio qui che si instaura e attecchisce una ben precisa figura ideologica della 'città', tale da essere esportata anche nei secoli a venire. Da un punto di vista teoretico, si ha, insomma, ciò che sembra un'appartenenza originaria, quasi un'endogenia del concetto *pòlis*: non solo Atene è *pòlis* che riflette sul suo essere *pòlis*, ma è anche *la pòlis* che, per prima, si fa matrice di un'ideologia della città.

Grazie a queste due constatazioni, si può, da un lato, iniziare a rilevare e prendere le misure, in via preliminare, di una salda e singolare simmetria tra Atene e il contenuto della sua ideologia e, dall'altro, iniziare a comprendere, seppur in una maniera stringata, come, in virtù di tale simmetria, Atene sia la prima città che pensa e si pensa su di un filo tensivo che porta esclusivamente all'idea di *pòlis*.

Prima di addentrarsi ulteriormente e definitivamente nelle dinamiche di quest'Atene ideologicamente città, è bene fare chiarezza, per la sola ragione secondo la quale ci si muove meglio in un territorio teorico conosciuto nelle sue implicazioni, circa l'impiego da parte di Lanza e Vegetti della categoria di ideologia in rapporto al mondo ateniese, e, quindi, a ciò che pertiene al mondo antico. L'impostazione del

problema fra Atene e la sua ideologia, portata avanti dai due studiosi italiani, agisce, infatti, sullo sfondo di un preciso filone di studi: l'importante stagione di studi marxisti sul mondo greco avutasi, grosso modo, a partire dagli anni '50 per arrivare fino ai primi anni '80. Sebbene essi stessi non manchino di segnalare una certa sterilità di alcuni di questi studi – incapaci di offrire contributi rilevanti per definire l'ideologia nel mondo greco<sup>3</sup> – e diano la sensazione di volersene smarcare, è più che evidente l'impronta della macchina teorica marxista nel loro modo di gestire l'analisi su Atene<sup>4</sup>. Essi mettono al centro della loro riflessione, infatti, la categoria marxiana di ideologia, come una delle vie preferenziali per una piena comprensione della *pòlis* ateniese. Detto altrimenti, nell'antica Atene vi sarebbe un livello ideologico che, se

---

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 2.

<sup>4</sup> Per un'approfondita sintesi dell'approccio storiografico di stampo marxista sul mondo greco-antico, nei suoi tratti storico-generalisti e in rapporto al problema dell'ideologia, si veda, innanzitutto, la fondamentale introduzione curata dallo stesso Vegetti ad una raccolta di saggi sul rapporto fra economia e mondo antico, raccolta che comprende al suo interno lo stesso saggio qui preso in esame. Scrive, ad esempio, Vegetti: "Marxismo e società greca, o, più in generale, marxismo e società antica: si gioca, in questa vicenda, una grossa sfida, che si decide simultaneamente nello spazio dell'interpretazione storiografica e in quello della teoria. Da un lato, è la sfida che il marxismo muove a un ben consolidato campo di sapere disciplinare, cui è allogeno per le sue matrici, le sue categorie, il suo stesso orizzonte ideologico: si tratta, qui, di *provare la capacità del marxismo di trasformare un sistema di conoscenze, di svelarne l'ideologia implicita, di fondare una nuova pratica di lavoro culturale*. Dall'altro lato, è la sfida che la società antica (ma, sullo sfondo, ogni società pre- o non capitalista) propone alla capacità di comprensione della teoria marxista, che si è prodotta alla misura di un altro oggetto, di un altro campo problematico tutto interno alla società del capitalismo" (in Vegetti (a cura di) *Marxismo e società antica*, Feltrinelli, Milano, 1977, pp. 11-12, corsivo mio).

Per una panoramica, invece, più generica sul marxismo come chiave interpretativa/storiografica del mondo antico e sui punti di criticità di tale approccio, si vedano: D. Musti, *Marxismo, sociologia e mondo antico*, in "Studi Storici", 4, 1978, pp. 847-854; L. Calabi, *Marx e la storiografia del mondo antico*, in AA. VV. *Problemi teorici del marxismo*, Editori Riuniti, Roma, 1976, pp. 165-188; M. Mazza, *Marxismo e storia antica. Note sulla storiografia marxista in Italia*, in "Studi storici", 2, 1976, pp. 95-124; V. Di Benedetto, *Appunti su marxismo e mondo antico*, in "Quaderni di Storia", 4, 1978, pp. 53-94; Istituto Gramsci, L. Capogrossi, A. Giardina, A. Schiavone (a cura di), *Analisi marxista e società antiche*, Editori Riuniti, Roma, 1978; M. Bretonne, L. Canfora, G. Clemente, M. Pani, M. Silvestrini (a cura di), *Dibattito su "Analisi marxista e società antiche"*, in "Quaderni di Storia", 4, 1978, pp. 5-38.



rintracciato nei suoi aspetti maggiormente decisivi e con le dovute cautele teoriche, può far emergere particolari inediti e rivelativi della realtà greco-ateniese<sup>5</sup>.

A tal proposito, rispetto alle posizioni anglosassoni, dove gli studiosi marxisti, maneggiando il materialismo storico di Marx alla stregua di una “ferrea teleologia della storia”<sup>6</sup>, non si preoccupano di analizzare la specificità ideologica della società greco-ateniese, in quanto una delle varie tappe del capitalismo, o rispetto alle posizioni strutturaliste del marxismo francese, inclini ad annacquare la categoria di ideologia entro la psicologia storica<sup>7</sup>, Lanza e Vegetti si impongono un modo diverso di lavorare l’ideologico presente nella *pòlis*<sup>8</sup>.

In primo luogo, per rispondere alle mancanze delle configurazioni analitiche suddette, è necessario, dal loro punto di vista, “ristabilire le condizioni di legittimità di impiego della categoria di ideologia nel campo sociale che ci interessa”<sup>9</sup>, ossia, ridare linfa alla potenza esplicativa di una categoria, che, pur nata sul terreno della società capitalistica e della sua interpretazione, può consentire una lettura significativa di una società antica, come quella ateniese.

In secondo luogo, bisogna aver chiara conoscenza della realtà sociale che si va analizzando; occorre, in particolare, individuare “le strutture, le dinamiche, i livelli di

---

<sup>5</sup> Sull’estrema importanza conferita alla categoria di ideologia per comprendere appieno la strutturalità e i meccanismi di funzionamento delle realtà del mondo antico, vanno segnalate tali parole di Vegetti, secondo il quale “non è certamente possibile parlare univocamente di ideologia nel mondo antico, proprio come non è possibile parlare univocamente di classi e rapporti di produzione. I livelli a cui l’ideologico viene elaborato e trasmesso, le sue collocazioni nel sociale, i suoi operatori presentano una gamma eccezionalmente articolata e complessa: ci sono ideologie di *status*, ideologie politiche (l’ideologia della città ne è un caso forte), ideologie di ceto e di istituzione [...] In questo intreccio peculiare, spesso contraddittorio per la sovrapposizione di diversi piani sistemici, l’ideologico accompagna la società antica nelle sue articolazioni e nelle sue tensioni, ne garantisce i meccanismi di riproduzione sociale, vi esercita una vera e propria egemonia ponendosi come la condizione necessaria per questa stessa riproduzione”(in Vegetti, *op. cit.*, pp. 62-63); si veda anche A. Schiavone, *Per una rilettura delle “Formen”: teoria della storia, dominio del valore d’uso e funzione dell’ideologia*, in *Problemi teorici del marxismo*, *op. cit.*, pp. 189-213.

<sup>6</sup> Lanza, Vegetti, *op. cit.*, pp. 2-3.

<sup>7</sup> *Ivi*, pp. 4-8.

<sup>8</sup> Per una rassegna sulle caratteristiche del dibattito italiano e internazionale sul tema teorico dei rapporti tra marxismo e società precapitalistiche e marxismo e strutturalismo, si veda L. Ruggiu, *Genesis dello spazio economico*, Guida Editori, Napoli, 1982, soprattutto pp. 185-243.

<sup>9</sup> Lanza, Vegetti, *op. cit.*, p. 8.

contraddizione”<sup>10</sup> della società di Atene, leggerne “la genesi, lo sviluppo e il logoramento dello spazio politico nella sua specifica funzionalità sociale, nelle tensioni che lo percorrono”<sup>11</sup>. A detta dei due antichisti, cioè, per scoprire quale sia e come funzioni l’ideologico nella città greca, è fondamentale conoscere, innanzitutto, la mappatura sociale della *pòlis* ateniese nelle sue strutture portanti e portare in luce, in maniera genealogica, l’evolversi della politicità lì presente. Va detto che la mappatura sociale e la politicità sono sintomaticamente già preannunciate l’una ricca di contraddizioni e l’altra logorata da tensioni.

Quest’annuncio di procedura metodologica si modula perfettamente con l’eccezionale e squisitamente ateniese simmetria teoretica fra la città stessa e il tema della sua ideologia, concentrico al significato di *pòlis*. Se il cuore dell’ideologia ateniese è questo, infatti, solo risalendo alla formazione genetica di Atene in quanto *pòlis*, formazione che, storicamente, ha chiamato in causa uno spazio gioco-forza politico, è possibile definire i confini dell’ideologia della città. Ciò porta, allora, a presupporre che ci sia stato un determinato momento della storia ateniese che ha fatto sì che Atene nascesse e si sviluppasse come *pòlis* e che, simultaneamente, andasse a condensare i suoi vettori ideologici attorno alla città vista nel suo modello teorico/teoretico di *pòlis*.

Tale ipotesi trova immediata conferma nel momento in cui Lanza e Vegetti riescono ad individuare questo *punctum* così determinante: Atene diventa *pòlis* nell’anno 594-593 a.C., quando le grandi famiglie aristocratiche decidono di affidare a Solone il compito di dirimere le controversie, presenti nel tessuto sociale ateniese, fra i ricchi proprietari terrieri e i piccoli-medi agricoltori<sup>12</sup>. In quel periodo, infatti, soprattutto nella regione attica, in seguito al precedente sviluppo economico e al consistente incremento demografico che aveva coinvolto anche buona parte della Grecia, fra le due classi sociali intercorrono tensioni continue, dovute all’accrescimento di disuguaglianze economiche. I *genè* aristocratici, forti del

---

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> “Allora i più assennati degli ateniesi, vedendo che Solone, lui solo o più d’ogni altro, era estraneo a quelle colpe, poiché non era compartecipe con i ricchi dell’iniquità, né era coinvolto nelle strettezze dei poveri, lo pregavano di interessarsi dei pubblici affari e di porre fine ai dissensi” (Plutarco, *Vita di Solone*, 14,1).

fenomeno della privatizzazione della terra, che, in tempi non sospetti, subentrò al posto del possesso collettivo dei terreni, si trovano in una posizione di estremo privilegio rispetto agli agricoltori liberi, spesso costretti, quando i raccolti sono insufficienti, a far ricorso all'ectemorato o, peggio, a esporsi al rischio di una schiavitù per indebitamento<sup>13</sup>. La mancanza, inoltre, di una possibile ed efficace organizzazione politico-militare fra i *gènē* dell'Attica rende l'arricchimento di questi un arricchimento sterile, incapace, cioè, di allargarsi e distribuirsi attraverso altre forme di riproduzione. Senza un accurato e programmato coordinamento fra gli aristocratici che hanno a propria disposizione ingenti risorse, non è possibile per Atene, ad esempio, attuare un piano di colonizzazione, soluzione ampiamente adottata da altre realtà cittadine greche per rispondere ai suoi stessi problemi di sovrappopolazione e tensioni sociali. Atene, quindi, non trovando sbocchi con l'occupazione di altre terre e non offrendo la possibilità ai piccoli-medi agricoltori di trovare altrove i mezzi di autosussistenza per migliorare la loro situazione alquanto precaria, si ritrova, così, esposta allo scatenarsi delle ostilità tra i *gènē* e i più poveri. Di fronte al manifestarsi di sommosse agrarie e soprattutto di fronte alla richiesta di una redistribuzione delle terre, la classe aristocratica decide di fare affidamento su Solone, nominato arconte di Atene, con, in aggiunta, l'incarico speciale di arbitro.

Secondo Lanza e Vegetti è proprio attraverso tale nomina che Atene diviene *pòlis*. Anzi, la sottigliezza e l'acribia analitica dei due suggeriscono come ad esser determinante, in questo senso, non sia stata tanto la nomina di Solone, quanto piuttosto la decisione degli aristocratici di affidare a lui un compito da *mediatore tra due fronti*, una differenza solo apparentemente impercettibile e, di conseguenza, da non sottovalutare. L'intera analisi, d'altronde, si giocherà su questa peculiare linea interpretativa che struttura teoreticamente il binomio Atene-*pòlis* attorno al campo della decisione.

Minacciati dalle richieste avanzate dai più poveri, i *gènē* ateniesi decidono di rispondere e risolvere questa situazione di tensione decidendo di affidarsi appunto ad un uomo politico quale Solone. Ciò significa che la crisi che si sta vivendo sul piano sociale viene scientemente presa in gestione da un contesto politico. I provvedimenti

---

<sup>13</sup> Cfr. F. Cassola, *Solone, la terra e gli ectemori*, in "La parola del passato", 19, 1968, pp. 25-67, e, *La proprietà del suolo in Attica fino a Pisistrato*, in "La parola del passato", 28, 1973, pp. 75-87.

di Solone, come si vedrà tra poco, riflettono questo processo decisionale: essi sono politici non perché, di fatto, risolvono la crisi, ma perché colpiscono il cuore della configurazione della *pòlis*, ne ridefiniscono il senso e ne tratteggiano le caratteristiche. Come precisano i due antichisti, infatti,

la sua è una terapia sintomatica, non eziologica. Ciò è dovuto ad una opzione di fondo, che sta alla base della risposta dei *genē* alla crisi: l'opzione cioè di spostare il terreno del conflitto, dando una soluzione soprattutto *politica* a tensioni nate nell'economico e nel sociale. La soluzione politica, inaugurata da Solone, sarà portata avanti con vigore attraverso tutto il VI secolo, e giungerà a compimento con Clistene, in forme così solide da dominare quasi per intero i due secoli seguenti<sup>14</sup>.

Tali considerazioni rendono maggiormente chiari i motivi per cui la decisione di nominare Solone sia fatale nel legare, quasi per sempre, Atene ad un'ideologia della *pòlis*. Nel preciso momento in cui gli aristocratici incaricano Solone di risolvere una situazione di crisi ormai insostenibile, le tensioni di natura economico-sociale vengono immesse, quasi sussunte, in una dimensione politica. La potenza conflittuale dei problemi derivanti dalla dialettica oppositiva fra i ricchi proprietari terrieri e i piccoli-medi agricoltori va, cioè, ad attenuarsi e quasi ad annullarsi nella sua effettività perché cambia lo spazio in cui essa si colloca. La sua carica esplosiva, passando nelle mani dell'arbitro legislatore Solone, si innalza, per così dire, dal terreno socio-economico in cui agisce per essere presa in gestione da un dominio politico che cambia, in maniera radicale, Atene nel suo essere città.

In seguito a tale *soluzione politica dei conflitti*, secondo Lanza e Vegetti, infatti, accade che

la città e lo spazio politico che essa occupa e organizza, appaiono ora non come un dato naturale, una tappa obbligata e perentoria dello sviluppo storico della società, ma come il risultato di un progetto di risposta ad una crisi, compiuto in un momento storicamente determinato ad opera di gruppi sociali altrettanto determinati<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Lanza, Vegetti, *op. cit.*, p. 10.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

Quest'osservazione è la spinta definitiva che fa capire l'estrema identità ideologica fra Atene e il suo essere *pòlis*. Atene, di fatto, con l'attribuzione dell'incarico a Solone per risolvere politicamente una crisi sociale ed economica, perde, se così si può dire, la sua spontaneità storica nell'essere *pòlis* e, diversamente da tutte le altre *pòleis* della Grecia antica, diviene ora frutto di una decisione, sceglie di essere *pòlis* e vive la consapevolezza di essere una *pòlis* dove lo spazio politico è finalizzato e chiamato a governare e ricomporre i conflitti che percorrono il tessuto sociale.

Preso atto di questo, viene naturale chiedersi come tutto ciò abbia potuto rendersi attuabile tramite i provvedimenti di Solone. Come visto in precedenza, questi sono provvedimenti la cui politicità risiede non tanto, o meglio, non solo nella loro capacità di porre rimedio alla conflittualità, ma soprattutto nel loro essere riflesso di un atto decisionale il cui scopo mira a strappare il conflitto dal suo luogo originario per consegnarlo ad un dominio politico che modificherà irrimediabilmente la dimensione della *pòlis*. E, in effetti, Solone, nonostante, da un lato, abbia provveduto alla cancellazione dei debiti e all'abolizione della schiavitù per indebitamento, mettendo così fine ai privilegi degli aristocratici e cancellando le anomale e dannose disparità sociali, dall'altro, ha provveduto alla costituzione di uno specifico e nuovo spazio politico atto appunto a ricomporre le fratture formatesi a livello socio-economico nella società ateniese.

Più precisamente, egli procede ad un riordino della cittadinanza su base censitaria: in base, cioè, al reddito agrario, coloro le cui terre producono di più sono obbligati a contribuire in misura maggiore alle necessità della città, avendo in cambio un peso più significativo nella vita politica. Ciò vuol dire che il fondamentale diritto alla cittadinanza, ovvero quel diritto che determina l'inclusione a pieno titolo nella vita della *pòlis*, non dipendendo più dai privilegi di nascita, bensì dal reddito, viene concesso ad un numero maggiore di persone, comportando, di conseguenza, un allargamento della quota dei partecipanti alla vita pubblica. In parole semplici, con Solone, lo spazio politico si dilata, andando a coinvolgere più cittadini.

Tale dilatazione, tuttavia, va attentamente compresa e necessita di una precisazione per evitare pericolosi fraintendimenti. Bisogna sempre tener presente, infatti, che l'allargamento della partecipazione alla vita pubblica della città, andando di pari passo con l'organizzazione censitaria della cittadinanza e, dunque, rilevando le differenze nella distribuzione delle ricchezze, contribuisce, in qualche modo, a ufficializzare e a

legalizzare proprio quelle differenze sociali responsabili delle pressanti e minacciose richieste dei meno abbienti. Ricorrendo alle parole di Lanza e Vegetti,

L'articolazione censitaria registra i dislivelli nella distribuzione della ricchezza derivati dai processi di privatizzazione del suolo; ripristinando però, al di là di essi, e almeno in linea di principio, l'uguaglianza politica di tutti i cittadini, e il loro comune diritto alla gestione di un ritrovato spazio pubblico, la *pòlis*, essa allude al passato tribale, a monte della privatizzazione stessa, e sembra poterne così rimarginare le ferite<sup>16</sup>.

Tali parole, seppur velatamente, gettano un'ombra di sospetto nei confronti delle risoluzioni intraprese da Solone. Questi annulla sì i debiti dei piccoli-medi agricoltori, riequilibrando la frattura sociale; d'altro canto, adottando come criterio di cittadinanza il censo, salvaguarda le differenze economiche e sociali vigenti. La sua logica, insomma, sembra indirizzata, nonostante le apparenze, alla conferma di uno *status quo* teso a tutelare le ricchezze degli aristocratici e le disparità economiche e a risarcire, se così si può dire, i meno abbienti con la garanzia di una maggior partecipazione politica. Assumendo quasi i tratti, appunto, di un risarcimento, tale garanzia di una politicità aperta a tutti ha la parvenza di una finzione, o peggio, di un raggio.

Ancora una volta, però, la finezza analitica dei due antichisti coglie un aspetto molto più profondo di tale questione. Abbastanza sorprendentemente, Lanza e Vegetti non si soffermano su questa tutela dei *genè* aristocratici e della loro proprietà fondiaria, che, di fatto, permette loro di mantenere una posizione e un potere di privilegio ai danni dei meno ricchi, perché, a loro modo di vedere, gli effetti delle scelte di Solone non si fermano qui, ma vanno a incidere altrove. Questo altrove, come è facile presupporre, riguarda proprio l'allargamento dello spazio politico che Solone ha introdotto. Tramite il criterio censitario, le terre, non redistribuite ma rimaste proprietà privata, sono ancora il segno della persistenza di forti disuguaglianze economiche ma, al tempo stesso, offrono ora

ad ogni membro del corpo sociale, mediante il diritto alla cittadinanza, l'accesso ad un nuovo spazio comune posto però *al di fuori* della terra: questo nuovo *keinòn* è la città,

---

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 11.

con il suo suolo e i suoi edifici pubblici, intanto, ma in prospettiva con le sue capacità di espansione, il suo tesoro, le sue possibilità d'impiego<sup>17</sup>.

La decisione degli aristocratici di nominare un arbitro che dirima i conflitti socio-economici ha dato il 'la' alla fondazione di un luogo politico chiamato a ricompattare in maniera omogenea e unitaria il corpo sociale *al di fuori della terra* – ossia al di fuori delle congiunture problematiche tangibili nella realtà quotidiana – e, quindi, contemporaneamente, ha dato il 'la' alla fondazione di un nuovo spazio comune, un *koinòn* coincidente con la città stessa e le sue insite possibilità, presenti e future. La città si sostituisce alla terra e diventa lo spazio dove ognuno può agire senza problemi, di diritto. Atene è, dunque, “cosa pubblica”, una città concepita come riapertura necessaria al pubblico di uno spazio politico, sul cui destino tutti sono chiamati a pronunciarsi tramite deliberazioni: Atene ha scelto di essere *pòlis*.

Va precisato, comunque, che il politico ad Atene, in fondo, ancor prima di Solone, è improntato verso questa direzione pubblica. Nel 621 a.C. circa, con Dracone, fautore del primo codice di leggi scritto, la legge assume la doppia funzione di garantire la coesione sociale e di consolidare ideologicamente le relazioni interpersonali di dominio che si sviluppano nella città. Tramite il consenso a una legge finalmente scritta, sottratta, cioè, al campo di interpretazioni arbitrarie, ognuna di queste relazioni sociali di dominio viene quasi interiorizzata individualmente e collettivamente. La socialità della città, cioè, si trova già riunita attorno ad un *koinòn* che va plasmandosi su procedure riguardanti la formazione di un corpo politico generale della città. Il consenso derivante dalla legge scritta e la conseguente coesione sociale divengono poi perfettamente operativi attraverso i meccanismi deliberativi previsti dalla *boulè*. Con Solone la città è ufficialmente una “cosa pubblica” e necessita di momenti deliberativi e di governo che prevedano la partecipazione a turno dei molti cittadini aventi il diritto di cittadinanza; e ciò è appunto permesso dall'assemblea.

Quel che più conta, tuttavia, per Lanza e Vegetti, non è vedere come il politico venga strutturato dalla città, ma ribadire come la decisione di affidarsi a Solone per risanare i conflitti abbia comportato un *nuovo e fatale modo di intendere il politico*. Tutto quello affrontato finora, in effetti, dovrebbe aver ampiamente mostrato che, proprio

---

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 11-12.

da quel preciso momento storico, ad Atene, il politico si è palesato come quel qualcosa in grado di

mediare e ricomporre quella crisi del tessuto sociale da cui era appunto nato il progetto soloniano. Per svolgere questo suo compito, di fronte a tensioni sempre latenti, la politica conosce in Atene uno sviluppo rapido e ipertrofico, e con lei le pratiche ideologiche, che [...] le sono connesse<sup>18</sup>.

E' in tale contesto, allora, che Atene sviluppa la sua caratteristica ideologia della *pòlis*, destinata a produrre, in ogni sua manifestazione, un'autocelebrazione di quel potente corpo politico della città, risolutore di conflitti e garante di una *pòlis* la cui comproprietà spetta a tutti i cittadini<sup>19</sup>.

## 2. *Vivere della pòlis e oltre la pòlis*

Ad un livello economico, conseguentemente a quanto visto sinora, è lecito aspettarsi che la centralità ideologica sulla *pòlis* si traduca in una dinamica dove tutto ha una sua funzionalità ed effettività qualora sia orientato e destinato ai canali politici. Lanza e Vegetti, in effetti, non smentiscono questa logica ipotesi. Utilizzando il consueto linguaggio di derivazione marxiana, essi spiegano come il processo di riproduzione economica, ossia l'intero equilibrio economico di una società, ad Atene, si svolga secondo modalità politiche e non attraverso modalità economiche autonome. Atene, cioè, si conferma *pòlis* anche sul versante economico: oltre che essere spazio comune politico, la città è anche spazio comune di tipo economico-lavorativo.

Il *surplus* di popolazione, costituito da coloro che si erano spostati dalle loro comunità di villaggio per andare in città, trova nella *pòlis* nuove opportunità. Da una situazione dove i mezzi di sostentamento economici si identificano nel possesso e

---

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 13-14.

<sup>19</sup> Per una sintesi che tira le fila di tutte queste problematiche su un quadro, però, più complessivo dell'antica Grecia, sin dall'immagine del pre-politico propria del mondo omerico, cfr. S. Gastaldi, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, Laterza, Roma-Bari, 2008, pp. 4-49.



nella gestione della terra, i neo-arrivati, nel nuovo contesto urbano, si affacciano ad una situazione completamente diversa, caratterizzata dalla possibilità di svolgere nuovi mestieri (soprattutto artigianali) e da una sfera economica dove inizia a circolare la moneta. Tuttavia, nonostante il cospicuo numero di persone impiegate in tali nuove attività sia in crescita fino alla metà del V secolo, sono le attività legate alla politica ad impegnare e assorbire l'eccedenza della popolazione agricola arrivata ad Atene. La possibilità di prestare servizi retribuiti alla città, ora partecipando alle assemblee, ora arruolandosi come soldati o rematori della flotta, e talvolta, addirittura, essendo detentori di cariche politiche specifiche, fa sì che la *pòlis* coinvolga da un punto di vista occupazionale tutti i cittadini. In questo senso, la *pòlis* e la gestione politica, cui molti sono chiamati, si propongono come basi di sussistenza inedite e sostitute della lavorazione della terra.

Non a caso, già dal VI secolo, ma sempre più diffusamente nei secoli successivi, fino al IV circa, ad Atene, la paga statale può fare, senza problemi, le veci dell'attività agricola come base economica del cittadino, a tal punto che gli Ateniesi, soprattutto i più poveri, si sentono, per usare l'indovinata espressione adottata da Lanza e Vegetti, dei "rentiers della città"<sup>20</sup>.

È possibile notare come, seppur sul versante economico e non più politico, ancora una volta, ci si trovi di fronte alla particolare capacità della *pòlis* di costituire uno spazio comune alternativo alla terra, un *al di fuori* della terra. Proprietà comune di tutti e luogo atto a offrire sostentamento a tutti, la *pòlis* nutre i cittadini come un tempo la terra faceva con chi la abitava. Gli Ateniesi, di fronte all'aumento d'importanza della vita politica e alla conseguente integrazione fra attività politica e economica, cominciano a concepire se stessi e il suolo (ora) urbano all'interno di un rapporto di stretta e vitale dipendenza, un rapporto di identità con la città che ideologicamente pone ancora al centro della scena l'idea di *pòlis*.

L'ampio riconoscimento dato al ruolo chiave rivestito, nell'economia ateniese, dal tributo e dalla paga per i servizi militari e civili viene fatto incrociare da Lanza e Vegetti con un'ulteriore riflessione sulla redistribuzione delle ricchezze comuni della città di Atene, riflessione che va a ultimare e definire i contorni della questione. La retribuzione delle cariche politiche e degli impieghi militari, nonché, successivamente, della partecipazione alle cerimonie religiose e teatrali, può sussistere ed essere

---

<sup>20</sup> Lanza, Vegetti, *op. cit.*, p. 15.

costantemente garantita in virtù delle eccedenze di ricchi fondi comuni di cui Atene dispone. Tali entrate eccedenti, la cui distribuzione si rivela così fondamentale, derivano inizialmente, sul finire del VI secolo, in larga misura dai profitti delle miniere d'argento del Lauro. Il loro sfruttamento, che diverrà sistematico nel V secolo, è una costante fonte di finanziamento importante per Atene e il suo tesoro pubblico. Il pur sostanzioso contributo delle miniere, tuttavia, non può bastare, tenendo conto anche del fatto che, come evidenziano i dati storico-archeologici – evidenza pressoché unanimemente accettata – Atene si caratterizza per essere un centro di consumo e non di produzione/esportazione<sup>21</sup>. La quota delle risorse destinate ai tributi per i cittadini deve, quindi, trovare un'altra zona di origine. Tale zona, secondo Lanza e Vegetti, si situa all'interno di canali sempre politici, che, però, in questo caso, sono più marcati e preparatori per un futuro imperialista di Atene.

Il modello strutturale della *polis*, come comunità di cittadini tendenzialmente autofinanziati in quanto tali, non passa per canali economici ma si svolge secondo modalità politiche, da cui dipende anche la soluzione della crisi in risposta alla quale la città si era sviluppata.

La crisi viene cioè risolta mediante l'esportazione del peso delle contraddizioni che la caratterizzavano; e questa esportazione è consentita dalla forza politico-militare di cui la città, ed essa sola, può disporre. La città sposta ed allarga l'orizzonte della "natura" di

---

<sup>21</sup> Si segnala che stabilire se Atene sia una comunità di consumatori più che di produttori è un problema sorto all'interno del più generale e spinoso dibattito tra modernisti e primitivisti sui caratteri del sistema economico antico, ossia, rispettivamente, tra chi ritiene possibile studiare l'economia antica applicandovi teorie economiche moderne e chi, invece, come K. Polany e M.I. Finley, insiste sulle enormi differenze tra la situazione economica antica e moderna. La maggior parte della storiografia sul mondo antico, nel momento in cui va ad analizzare l'economia di quelle società, si riallaccia a più correnti di pensiero, enfatizzando un'appartenenza a specifiche "scuole"; i nuovi apporti sull'interpretazione delle società pre-capitalistiche, prendendo spunto e utilizzando concetti derivanti ora dalla teoria marxista, ora dallo studio di M. Weber sui sistemi agrari e sullo sviluppo delle città nella società antica contenuto nell'articolo *Agrarverhältnisse des Altertums* del 1909, ora dagli studi di M. Mauss sull'economia del dono e dal funzionalismo di T. Parson, producono una vasta e composita conoscenza dell'economia delle società antiche. Per una sintetica rassegna del dibattito con i portavoce principali dell'una e dell'altra posizione, si vedano S.C. Humphreys, *Storia, economia e antropologia: l'opera di Karl Polany*, in S.C. Humphreys, *Saggi antropologici sulla Grecia antica*, Pàtron Editore, Bologna, 1979, pp. 69-150; M.I. Finley, *L'economia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Bari, 2008; V. Di Benedetto, *Atene e Roma: società di consumatori o di classi?*, in "Rinascita", 14, 1975, pp. 33-34.

cui il corpo sociale può disporre per i suoi consumi: se prima questo orizzonte coincideva con lo spazio immediatamente fruibile dalle attività agricole (il territorio, il bestiame, gli schiavi), ora esso si dilata a misura del crescere dell'egemonia politica. La 'natura' che la città controlla nel corso del V secolo viene così a comprendere i nuovi territori, in cui si installano forzatamente colonie e cleruchie, per smaltire l'eccedenza della popolazione agricola; e soprattutto viene a comprendere l'area in cui si controllano i commerci – sia per garantire l'approvvigionamento dei beni di consumo, sia per il prelievo di dazi – e da cui si estorcono i tributi<sup>22</sup>.

Qui, si evince come la già ricordata decisione di risolvere la crisi sociale-economica di Atene non ha solo comportato la novità di un concetto di politico ben definito, ma ha anche dato alla città la possibilità, una volta ricompattatasi grazie alla gestione partecipativa degli affari pubblici, di dotarsi di una forza unitaria politico-militare in grado di espanderne, al di fuori dei confini, presenza e potenzialità. Dall'“*al di fuori della terra*” si passa, gradatamente, all'“*al di fuori della città*”; lo spazio politico partecipativo, creatosi, come ricordato, con Solone, sostituto della terra e momento fondativo della *pòlis*, possiede, in aggiunta, un valore di forza irradiatrice che fornirà, sempre più, ad un'Atene, ormai capace di espellere da sé le tensioni interne, la forza necessaria a occupare territori oltre i confini e a trarne dei vantaggi economico-politici. Forte della sua unità e identità, dotata consapevolmente di un modo di fare politica che azzera i possibili conflitti sociali, Atene, infatti, inizia ben presto ad adottare una strategia espansionistica, che, nel V secolo, la porterà alla volontà di assurgere ad una posizione di primato in territorio ellenico e nello stesso Mediterraneo orientale.

Tale ruolo egemonico dipende e, al tempo stesso, alimenta quel processo di riproduzione economica interamente devoluto a canali politici di cui parlano Lanza e Vegetti. I coloni inviati in altre terre, i rematori per la flotta, i commercianti in aumento grazie alla posizione imperialista ateniese, che consente il controllo dei mari e quindi dei mercati internazionali, sono dipendenti dal punto di vista della loro sussistenza dalla città, ma, contemporaneamente, contribuiscono loro, per primi, con le loro attività e consumi, alla creazione costante di ricchezze eccedenti, da ridistribuire come sussidi statali dai quali essi stessi dipendono. Inoltre, dalla sua

---

<sup>22</sup> Lanza, Vegetti, *op. cit.*, pp. 15-16.

posizione di primato, in piena età classica, sotto Pericle, Atene può finalmente permettersi di trasferire in città il tesoro federale della lega delio-attica, costituitasi decenni prima, nel 478 a. C, tramite un accordo alla pari con altre *pòleis* greche, trasformandolo così in un tributo che Atene tiene per sé senza curarsi di renderne conto agli alleati.

L'equilibrio economico trova, quindi, in tal modo il suo anello di congiunzione con la politicità della città: il *koìnòn* politico apparso con Solone conferisce identità al corpo cittadino che, strettosi attorno all'idea di *pòlis* unita e capace di espellere le tensioni, vive della e grazie alla città fino a renderla egemone della Grecia<sup>23</sup>. A poco a

---

<sup>23</sup> Per ciò che concerne le implicazioni economiche tra la posizione egemonica di Atene, il suo commercio e il ruolo della guerra come elemento chiave per la circolazione di ricchezze eccedenti, aspetto su cui Lanza e Vegetti non si dilungano, si veda Humphreys, *Homo politicus e Homo oeconomicus: guerra e commercio della Grecia arcaica e classica*, in Humphreys, *op. cit.*, pp. 316-346. In particolare, l'autrice, in questo articolo, focalizzato sui cambiamenti del ruolo economico della guerra nella Grecia antica, si sofferma, per quanto riguarda il periodo classico, apice dell'egemonia ateniese, sulle guerre persiane: "le guerre persiane e la ininterrotta attività militare ateniese che fece loro seguito modificarono dunque radicalmente il posto della guerra e del commercio nell'economia greca. In precedenza soltanto Sparta aveva fatto della guerra un elemento fondamentale del suo sistema economico, mantenendo i giovani scapoli acquartierati in 'case degli uomini' centrali come minaccia per la forza lavoro costituita dai sudditi Iloti, e molto probabilmente confidando di procurarsi come bottino gran parte delle armi necessarie per il suo esercito di opliti. Il suo peculiare sistema economico le aveva permesso di mettere in campo forze maggiori, e per periodi più lunghi, rispetto a qualsiasi altro stato greco arcaico. Nel V secolo, anche Atene trovò il modo di fare dell'attività militare il perno centrale della sua economia. Ma i paralleli strutturali tra i cittadini di Sparta, resi liberi di combattere come opliti dal lavoro dei loro Iloti, e i cittadini di Atene, pagati per remare nella flotta ateniese, grazie al tributo della città suddite, furono in certo modo oscurati dal ruolo del commercio e dello scambio di mercato, e dello stato, nell'economia di Atene. Mentre gli Iloti spartani, per quanto 'posseduti' dallo stato piuttosto che dai vari individui, versavano quote del loro prodotto a singoli Spartiati e in natura, i sudditi di Atene pagavano un tributo collettivo allo stato ateniese, e in denaro. Atene, in teoria, avrebbe dovuto spendere questo denaro per garantire protezione militare ai suoi 'alleati' e l'attività militare fu sempre definita in Atene come anormale, come risposta a un'emergenza, quando invece un addestramento militare a tempo pieno era considerato come l'attività normale per gli uomini spartani. Così mentre i cittadini spartani appaiono come un'élite guerriera, il *demos* ateniese tende a essere caratterizzato dalle attività non-militari che svolgeva nel mercato: questo specialmente nelle opere degli scrittori del IV secolo, avvezzi a un'economia in cui specializzazione a tempo pieno nel settore del commercio e delle professioni urbane ad esso associate era più comune [...] L'economia di Atene fu vista come un'economia in cui il denaro produceva denaro attraverso lo scambio di beni di consumo e generava

poco, la popolazione urbana si sviluppa, velocemente e in maniera piuttosto composita, tendendo a vivere quasi in maniera esclusiva della città: i piccoli-medi agricoltori ancora legati alla terra diminuiscono, la manodopera vede un crescente impiego di schiavi e le attività artigianali e commerciali vengono prese in mano dai meteci, che, in quanto stranieri residenti, sono privi del diritto di cittadinanza e costituiscono un corpo sociale giuridicamente estraneo alla *pòlis*. La situazione che si va a definire vede, quindi, l'identificazione del lavoro del cittadino con l'attività politica, regolarmente retribuita nelle varie occupazioni che esse prevede. La centralità ideologica della *pòlis* trova il modo di manifestarsi, in maniera quasi totalizzante, anche nel campo economico-lavorativo.

Va detto che l'approccio lavorativo alla politica da parte di chi gode del diritto di cittadinanza, come si premurano di sottolineare Lanza e Vegetti, assume declinazioni diverse a seconda dell'estrazione sociale del cittadino. Gli aristocratici possono sempre contare innanzitutto sulla ricchezza dei loro possedimenti terrieri e, oltre alla partecipazione politica, possono affrontare e occuparsi delle spese della *pòlis* per gare, sacrifici o allestimenti di spettacoli teatrali. Se, in uno stadio iniziale, per i nobili assumersi tali spese era anche un modo per manifestare il proprio prestigio, dall'età classica in poi finisce per mutarsi in una pressione: essi, cioè, devono dimostrare una loro piena disponibilità a occuparsi con le loro ricchezze della città, per allontanare il pericolo di possibili ostilità e risentimenti da parte dei cittadini meno ricchi e aventi come unica fonte di sostentamento la retribuzione cittadina. Questa constatazione circoscrive un importante avvertimento circa la politicità di Atene, vista sinora: nonostante la creazione di uno spazio comune pubblico e la ritrovata compattezza sociale, bisogna tener presente che conflitti e competitività tra i vari gruppi e fazioni, principalmente tra *demos* e *gènē*, permangono e serpeggiano nella storia della *pòlis* ateniese. Inoltre, il bisogno di contenere e imbrigliare i possibili effetti laceranti di

---

un atteggiamento nuovo verso l'impero come fonte di profitti, mentre veniva persa di vista la dipendenza della circolazione di denaro dagli esborsi che lo stato faceva del tributo e dalla pressione sugli alleati perché si procurassero il denaro per pagare il tributo[...] Questa rappresentazione distorta dell'economia ateniese nelle fonti antiche sarebbe stata facilitata dal fatto che nell'esperienza di tutti i membri della società ateniese l'assemblea e la piazza del mercato costituivano contesti sociali separati con norme di comportamento altamente differenziate, non meno che dagli interessi della classe superiore ateniese nelle ultime fasi della guerra del Peloponneso e nel periodo successivo" (*ivi*, pp. 337-338).

questi scontri implicherà un aumento costante dell'ideologia della *pòlis* e del politico come sommo atto pacificatorio. Come notano i due antichisti, "l'omogeneità del corpo politico, se produce una coscienza relativamente unitaria, non deve occultare la natura sociale delle lotte che vi si producono nelle forme e nei canali della politica"<sup>24</sup>. Entrare in dettagli più specifici della questione significherebbe uscire dai limiti di questo primo discorso che qui si sta tenendo; per il momento basti, quindi, fissare, se così si può dire, quest'avvertimento, facendo fede su un suo sicuro approfondimento che avrà luogo in seguito, con l'apertura di altre questioni ad esso connesse.

### 3. Parlare della *pòlis*

Se, sotto il profilo economico, è stato piuttosto macchinoso e non così immediato cogliere la centralità ideologica della *pòlis* ad Atene, sotto il profilo culturale la situazione cambia. La *pòlis* si palesa, infatti, come il tema fondamentale su cui lavorare a livello di produzione intellettuale, in maniera evidente e in tutte le manifestazioni culturali ateniesi, in particolar modo a partire dal V secolo a.C. Secondo Lanza e Vegetti la *historia* erodotea (sebbene, si noti, non sia un prodotto culturale specificatamente ateniese), le rappresentazioni teatrali di tragedie e commedie e le riflessioni filosofiche sono impregnate di una politicità che si manifesta, per di più, a livello anche stilistico. Erodoto si rivolge ad un pubblico ampio, coincidente con la totalità dei cittadini<sup>25</sup>; il teatro mette in scena la parola e le potenzialità insite nel linguaggio, lo strumento politico per eccellenza durante le sedute delle assemblee<sup>26</sup>; la filosofia imposta le sue riflessioni sul rapporto fra il singolo e la collettività, ossia fra il singolo e il resto della cittadinanza.

Tali considerazioni, nella loro sinteticità, sono, è ovvio, ampiamente rivedibili e criticabili. Tuttavia, ciò che importa ai due studiosi è mostrare, con un'argomentazione necessariamente di largo respiro, come l'ideologia politica sia

---

<sup>24</sup> Lanza, Vegetti, *op. cit.*, p. 18.

<sup>25</sup> In merito al rapporto di Erodoto con la politica e ideologia ateniese, nonché sull'ipotesi di sue letture pubbliche nella città, si veda L. Canfora, A. Corcella, *La letteratura politica e la storiografia*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Vol. I, Tomo I, Salerno Editrice, Roma, 1992, pp. 433-454.

<sup>26</sup> Per una rapida ma esauriente analisi dell'importanza del linguaggio come strumento politico nella realtà ateniese e nello sviluppo dell'organizzazione politica della città si veda P. Cartledge, *Il pensiero politico in pratica*, Carocci Editore, Roma, 2011 pp. 69-139.

cifra determinante della cultura ateniese, e in essa, costantemente rinvenibile. Essi, del resto, centrano quest'obiettivo in maniera piuttosto agevole.

La loro prima osservazione pone l'attenzione su come Atene, in età classica, sia uno dei centri con la minor percentuale di analfabetismo del mondo antico, sebbene sprovvista di una specifica direttiva istituzionale per un'organizzazione educativa. Essi ritengono che tale apparente anomalia sia dovuta al fatto che l'assenza di una macchina statale educativa e capillare in senso moderno sia stata compensata, in realtà, dalla consistente e frenetica attività intellettuale ateniese. L'assenza di una rigida canalizzazione entro progettualità educative imposte dall'alto non ha impedito una vita culturale fiorente e originale; al contrario, proprio quest'assenza ha avuto l'effetto di rendere la sfera culturale ateniese, per così dire, liquida, ossia, da un lato, sciolta e svincolata da qualsiasi impostazione prestabilita, dall'altro, in grado di penetrare e coinvolgere il tessuto sociale cittadino in dibattiti e riflessioni su nuove conoscenze e modi di pensare. Ad Atene,

gli uomini di cultura non costituiscono in questo quadro una ristretta cerchia, separata dal resto della popolazione, né il loro compito è di conservare i tesori di un sapere tradizionale all'interno di una istituzione chiusa. La loro funzione è piuttosto quella di intervenire su un arco sempre più esteso di circostanze e di occasioni, di affermarsi come figure sociali di rilievo e di fronte a un pubblico sempre più vasto. Non si dice con questo che nella produzione culturale ateniese prevalgano l'omogeneità e la compattezza d'intenti, di metodi, di obiettivi. È invece difficile riconoscere nel mondo antico un altro momento in cui contemporaneamente in così ristretto spazio si siano ascoltate voci tanto radicalmente discordanti sui problemi fondamentali della vita dell'uomo e della società. All'intrico dei conflitti sociali che divide la *polis* senza però giungere a lacerarla s'accompagna un'analogia molteplice difformità delle manifestazioni culturali. Sarebbe tuttavia profondamente sbagliato cercare un rigoroso sistema di corrispondenze fra i contrasti sociali, lo scontro delle posizioni politiche e le controversie intellettuali<sup>27</sup>.

Gli intellettuali hanno un raggio d'azione molto ampio perché intervengono e si muovono nell'imprevedibile e stimolante terreno della quotidianità cittadina. La loro presenza, immergendosi e stagliandosi nella ridda circostanziale degli avvenimenti ricorrenti nella città, è, perciò, in contatto con le costellazioni concettuali in

---

<sup>27</sup> Lanza, Vegetti, *op. cit.*, p. 21.

formazione sul significato del politico e della *pòlis*, già evidenziantisi anche nel loro versante economico. Lungi dal nutrire la volontà di isolarsi dalla vita sociale, gli intellettuali si fanno portavoce ed elaborano in più modi, tramite la produzione culturale, il brulichio fenomenico di considerazioni e constatazioni percepibili nella nascente vita politica della *pòlis* ateniese<sup>28</sup>.

Come visto sopra, il fatto che, da Solone in poi, il politico ad Atene sia stato ideologicamente investito del potere di redimere e azzerare i conflitti non cancella la possibilità che si creino nuovamente degli attriti, anche roventi, tra i cittadini, specialmente a partire dalle differenze economiche tra ricchi e poveri. Una buona dose di conflittualità, ma forse sarebbe meglio parlare di competitività e rivalità, vige anche in campo culturale. Tuttavia, si rivela importante allontanare l'ipotesi che questa conflittualità di tipo culturale sia un riflesso di quella politico-economica. Sostenere che non vi sia nessun corrispettivo fra gli scontri politici e le diatribe intellettuali non significa che alcuni intellettuali non possano simpatizzare o esprimere il pensiero dei nobili o del *dèmos*. Si tratta, piuttosto, di dare risalto ad una prolificità e straordinaria originalità di differenti posizioni e riflessioni sull'uomo e sul suo vivere, di decidere e agire in seno alla dimensione circostante, la *pòlis*, un'originalità che non rispecchia singole fazioni politiche, bensì scaturisce da un intero contesto politico, risultante, già al suo albore, carico di complessità e sollecitazioni teoretiche. Va da sé, quindi, che in un simile contesto, intriso di politicità, il tema *pòlis* non abbia alcun bisogno di essere imposto dall'esterno e dall'alto. Poiché l'impegno nella vita pubblica e l'estrema considerazione accordata alle attività politiche sono fattori che rappresentano la normale condizione di vita del cittadino ateniese, l'inclinazione degli intellettuali a riflettere continuamente sulla città, a ragionare sui meccanismi della sua politicità e a portarli in scena è il naturale prolungamento culturale della vita effettiva condotta ad Atene e non nasconde dietro

---

<sup>28</sup> Come nota la studiosa Humphreys, "l'Atene classica era una società che esprimeva tutte le sue meditazioni ad alta voce, e i pensieri che non potevano essere appropriatamente espressi nell'assemblea dovevano trovare uno sbocco altrove: nella commedia i turbamenti che potevano essere dissimulati nello scherzo, nella tragedia le angosce più profonde, nei dibattiti dei filosofi i dubbi sulle convenzioni e sui valori comunemente accettati" (Humphreys, *Trascendenza e ruoli intellettuali*, in Humphreys, *op. cit.*, p. 447).



di sé nessuna esortazione di tipo propagandistico, che intenda invitare a curarsi della città.

Se la centralità del tema *pòlis* e della vita politica cittadina è attestabile, in declinazioni differenti, in quasi tutte le manifestazioni culturali ateniesi, a partire dal VI secolo, è, in particolare, nell'ambito filosofico, ambito qui di interesse, che tale centralità trova la sua consacrazione teorico-speculativa. Secondo Lanza e Vegetti, infatti, la città e l'interazione politica dell'uomo-cittadino con essa vengono elaborati filosoficamente tramite l'analisi teoretica dell'omologia fra la società e il singolo, o meglio, fra la società e la dimensione più intima dell'uomo: la *psychè*.

Posto che la *pòlis*, con le sue sperimentazioni e vicissitudini politiche, sia il naturale modello teorico che si insinua in tutte le tematiche culturali per poi plasmarle, Lanza e Vegetti possono affermare che ogni processo di strutturazione religioso, fisico, psicologico sta in rapporto analogico con il funzionamento della città<sup>29</sup>. Ed è proprio sull'analogia fra la struttura della *pòlis* e la struttura dell'anima che la filosofia interviene.

Il modello politico costituisce il principio essenziale anche dell'esplorazione della psiche. L'uomo, l'individuo, viene assunto come oggetto di analisi in quanto omologo alla società; valgono per la sua organizzazione le stesse regole di equilibri e mediazioni che valgono per l'organizzazione della città. E come la *polis* scopre e afferma la propria identità nell'atto operativo della decisione politica, perché in questo atto si media il suo interno conflitto e si riafferma la necessaria complementarietà di ogni sua parte, così il singolo uomo si riconosce nella decisione consapevole che determina l'azione e sa convogliare ad un unico fine operativo tutto il complicato e apparentemente contraddittorio intreccio dei desideri, delle propensioni, degli interessi particolari. [...] L'analogia tra *polis* e uomo non ha la suggestiva vaghezza poetica di un'intuizione conclusa in sé, ma è fondante di nuovi strumenti concettuali, di nuove discipline intellettuali, di nuovi campi di ricerca teorica<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> “La cultura ateniese rispecchia in ogni sua manifestazione il linguaggio che si viene sviluppando nello spazio politico della città, e la città diventa perciò il modello dell'organizzazione teorica, l'*analogia universalis* di ogni processo di strutturazione dell'ordine religioso, fisico e psicologico” (Lanza, Vegetti, *op. cit.*, p. 25).

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 27.

L'idea del politico come risolutore diventa operativa e, quindi, attestabile e visibile a tutti i cittadini nella sua efficacia, nel momento in cui l'assemblea prende delle decisioni. La decisione verso cui i cittadini presenti nell'assemblea convergono è, infatti, da un lato, l'elemento rivelatore della straordinaria incisività del politico nel dirimere le questioni oggetto di discussione e i disaccordi tra la cittadinanza, dall'altro è consequenziale elemento di coesione sociale. Gli atti operativi della politica ateniese mediano le divisioni e le lacerazioni interne alla cittadinanza, facendosi così strumenti di unificazione di queste stesse divisioni, azzerabili e quasi spazzate via da una decisione risolutoria e di riassetamento.

Agli occhi dei due studiosi, tutto questo procedimento riguardante la politica diviene anche lo speciale prototipo teorico con cui la filosofia va ad analizzare l'uomo e la sua condizione. La dimensione analitica filosofica va, infatti, ad esplorare la problematicità esistenziale del singolo, nel suo vivere e pensare, in relazione ad un ambito di decisionalità. Questi può riconoscersi e avere, per così dire, piena consapevolezza di sé, quando agisce, appunto, in base alle decisioni prese. Come l'atto decisionale dell'assemblea è fondamentale per le sorti della *pòlis* e rende visibile l'unità di intenti coordinante la *pòlis* stessa, così l'atto decisionale del singolo uomo è fondamentale lungo il corso della sua esistenza e ne disvela l'unità psichica, coordinante le diverse spinte all'agire quali desideri, passioni, conoscenze e interessi. L'ideologia della città, assieme alle pratiche del politico ad essa connesse, conferma, quindi, la sua imponente presenza, diventando il modello con cui si può pensare il singolo uomo.

Lanza e Vegetti non approfondiscono questa speciale omologia, anzi, affinità, sviluppata dalla filosofia<sup>31</sup>, tra la *pòlis* e l'uomo, tra la funzionalità politica e quella psichica; si limitano, data la natura generale del saggio, a tratteggiarla a grandi linee e senza suggerire precisi riferimenti o riscontri testuali. Tuttavia, è impossibile non

---

<sup>31</sup> Va detto che, secondo Lanza e Vegetti, l'omologia tra *pòlis* e cittadino si palesa ed ha ruolo centrale anche nelle rappresentazioni teatrali allestite ad Atene: "Il teatro, tragico e comico, finisce con l'apparire distintivo della cultura ateniese; e nel teatro il gioco d'immedesimazione del pubblico nella vicenda poetica già necessario alla riuscita dell'esecuzione epica dell'aedo-rapsodo, si fa più ricco e articolato, mediandosi in un rituale organizzativo che ricalca fedelmente la ripartizione 'politica' dei cittadini in tribù. Il dialogo scenico rappresenta e sintetizza la dialetticità del processo politico della città e di quello morale dei singoli personaggi, e persuade lo spettatore della sua essenza di *micropolis*" (Vegetti, Lanza, *op. cit.*, p. 26).

riconoscere il filosofo sottinteso a tutto questo discorso: è con Platone e con i suoi dialoghi che l'omologia tra *pòlis* e individuo si afferma, infatti, come oggetto teoretico e di costante e accanita ricerca speculativa. Per avere un immediato riscontro a ciò, si può ricorrere ad un passo della *Repubblica*, dove, come è noto, egli teorizza una perfetta ed esplicita analogia tra ordine della *pòlis* e ordine dell'anima. Nel passo che sta per essere riportato, in virtù di tale analogia, Socrate può parlare dell'uomo come una *pòlis* di piccole dimensioni e della *pòlis* come di un uomo di grandi dimensioni:

Io dissi dunque quel che mi sembrava, e cioè: la ricerca cui ci accingiamo non è poca cosa, ma degna, a quanto mi pare, di chi abbia una vista acuta. Ora dato che noi non siamo troppo forti, direi di fare questa ricerca in questo modo, come nel caso di uno che ordinasse a gente di vista non molto acuta di leggere da lontano delle lettere piccole, e uno riflettesse che quelle stesse lettere sono altrove, maggiori e in campo più ampio, e allora penso sembrerebbe una buona trovata di leggere prima quelle, e poi considerare le più piccole posto che siano le stesse.

- Certamente, disse Adimanto. Ma cosa vedi di simile, o Socrate, nella ricerca sulla giustizia?

- Ti dirò. C'è una giustizia d'un singolo individuo, ma anche di una città intera?

- Certo.

- E una città non è cosa maggiore di un individuo?

- È maggiore sì.

- Forse dunque vi sarà nel campo maggiore una maggiore giustizia, e più facile ad apprendersi. Perciò se volete, *cercheremo anzitutto in che cosa essa consista nella città e, e poi la esamineremo anche nell'individuo singolo, considerando nell'aspetto del più piccolo la conformità del più grande.*

- Mi sembra che tu dica bene.

- Dunque, se noi contempliamo nel nostro discorso una città nel suo farsi, vedremo formarsi anche la sua giustizia e ingiustizia?

- Probabilmente.

- E ove ciò accada, non v'è speranza di vedere più facilmente quello che cerchiamo?

-Ma certo.

- Vi sembra allora che ci si debba accingere a portare a capo l'impresa? Ché a me pare non sia piccola cosa. Vedete un po'<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Platone, *Repubblica*, II, 368d-369b, corsivo mio.

La difficoltà nel ricercare la definizione di giustizia spinge Socrate a trovare un'impostazione teorica che funga da mezzo di semplificazione analitica. Quest'impostazione semplificatoria consiste nella scelta di dare inizialmente priorità all'indagine della giustizia nella città. La *pòlis*, infatti, se comparata ad un testo scritto, presenta delle lettere molto grandi, certamente visibili in misura maggiore rispetto alle lettere più piccole che formano un possibile testo scritto comparato all'anima. Ciò vuol dire che la *pòlis* è un campo di analisi macroscopico, in grado, cioè, di offrire spunti e stimoli maggiormente vistosi e perciò maggiormente rivelatori e di impatto rispetto al campo di analisi offerto dall'individuo. Ciò non toglie che il tema della giustizia possa comunque rimbalzare dal registro della *pòlis* (ἐν ταῖς πόλεσι) a quello del singolo (ἐν ἐνὶ ἐκάστῳ) e viceversa, data "la conformità" (τὴν ὁμοιότητα) di fondo tra i due per quanto riguarda il funzionamento della giustizia. Il suggerimento di Socrate di iniziare la ricerca rivolgendosi alla città e, solo in un secondo momento, al singolo ben dimostra come la *pòlis* e l'uomo siano elementi sovrapponibili l'uno all'altro, come la percezione di una loro salda e stretta corrispondenza sia così forte e sentita, da comportare in campo teoretico, come visto sopra, la comparsa di "nuovi strumenti concettuali, nuove discipline intellettuali, nuovi campi di ricerca teorica"<sup>33</sup>.

L'omologia tra *pòlis* e uomo è la giusta occasione per fermarsi, tirare le fila di quanto visto sinora e apprestarsi ad un approfondimento di tutti i temi emersi sinora sulla *pòlis* ateniese, o meglio, sul politico come origine e risoluzione massima dei conflitti e sulla speciale attitudine, lì presente, a livello culturale, a parlare, pensare e riflettere il rapporto del singolo con la città. Il saggio che qui si è scelto di prendere in esame, quasi a mo' di epigrafe, d'altronde, ha il merito di presentare, in maniera sintetica, chiara e particolarmente incisiva, un'idea della città ateniese a cui, in questo lavoro, si farà riferimento in maniera imprescindibile e attorno alla quale ci si concentrerà sempre più: Atene è una città percorsa da molteplici tensioni e turbolenze, luoghi originari di un'ideologia che continua a esplicitare, sul piano economico e culturale, l'importanza del politico e dell'essere una *pòlis* pacificata e compatta.

---

<sup>33</sup> Vegetti, Lanza, *op. cit.*, p. 26.

L'omologia città-uomo non è, tuttavia, solo un buon punto di fermata, ma anche di ripartenza: sarà questa, infatti, una questione sulla quale si tornerà ampiamente più avanti, a patto, però, che si abbiano a disposizione ulteriori strumenti teorici, quali le suggestioni e le considerazioni di molti altri studiosi che hanno preso in considerazione Atene come una città, la cui facciata ideologica nasce dalle tensioni e nasconde delle tensioni. È tempo, quindi, di perlustrare le ricerche di questi altri studiosi, capendo, innanzitutto, il contesto culturale che li ha portati alla necessità di vedere Atene e, quindi, parte del mondo greco-antico da angolature inedite, rimaste molto spesso in ombra. Solo allora e a poco a poco si potrà avvicinare, con passo sicuro, la consacrazione filosofica del rapporto *pòlis*-uomo per procedere ad un suo approfondimento teoretico.

## CAPITOLO PRIMO

### IDEOLOGIE ATENIESI/1: IL POLITICO «AL CENTRO»

#### *1.1 Gli intrecci in tensione della Grecia*

La tesi sostenuta da Lanza e Vegetti, sulla *pòlis* ateniese come risultante da un preciso progetto di risposta ad una crisi e sul conseguente speciale predominio, nella società ateniese, del politico come spazio omogeneo, ha consegnato e, al tempo stesso, configurato una specifica direzione di ricerca per il lavoro che qui ci si accinge a sviluppare.

Non si è nascosto, infatti, e non si vuole nascondere che il saggio dei due studiosi sia stato preso in esame principalmente perché, nella sua complessa ma sistematica esposizione, consente di addentrarsi nelle contraddizioni e inquietudini della città di Atene, strettamente connesse a questo endogeno e quasi ipertrofico legame con la nozione di politico. Il tentativo che qui si persegue è, del resto, quello di riuscire a penetrare in profondità nella salda e consueta immagine dell'Atene classica come origine della politicità e della democrazia, per cogliere, fin dove sia possibile, le tensioni latenti e taciute, le turbolenze concettuali e teoretiche: quelle capaci, non tanto di invalidare tale immagine, quanto invece di renderla aperta a prospettive e direzioni esplicative solo in apparenza distanti da essa. Detto altrimenti, si tratta di introdursi, quasi di infiltrarsi, in ciò che vi è di sospetto nella storia e nel narrarsi della *pòlis* ateniese, per aprire delle questioni che gettino più luce e mettano a nudo i meccanismi, gli scopi, le funzionalità e gli effetti sottaciuti della sua politicità così centrale e determinante. In fondo, Lanza e Vegetti, individuando nella nomina di Solone l'atto ufficiale della nascita della *pòlis* e di un certo modo di intendere il politico, non fanno altro che intuire come, al di sotto di un semplice e noto fatto della storia greca, vi sia tutta un'irrequietezza di problematiche e interrogativi, la cui analisi rende lo stesso fatto storico e la storia di Atene passibili di interpretazioni ben più sfaccettate e composite di quelle codificate.

È opportuno, tuttavia, precisare meglio che cosa significhi cogliere – si potrebbe pure dire estorcere – nella storia greco-ateniese, quelle irrequietezze e zone di turbolenza che permettono di scrutare al meglio la categoria del politico; il che equivale a specificare, in maniera ben circostanziata, che cosa si intenda quando si parla di un'Atene percorsa da inquietudini, tensioni e turbolenze.

Bisogna, infatti, tener conto, come già si è osservato, che, quando Lanza e Vegetti parlano di contraddizioni e antagonismi in seno alla società ateniese e di uno spazio politico creatosi a partire da tensioni, operano con concetti essenzialmente ritagliati sulla storiografia marxista e sul suo dibattito interno. La semantica lessicale inerente alle parole tensione, contraddizione, turbolenze, dissidi, da loro impiegate, ha, quindi, una matrice storico-teorica ben precisa. Come è noto, in un contesto esegetico di chiara e dichiarata ispirazione marxista, parlare di tensioni e antagonismi sociali ha come sfondo teoretico di riferimento, pur con varie sfumature, il noto concetto di lotta di classe. Si tratta, detto in breve, dell'individuazione, nella società capitalistica, delle contraddizioni di classe tra proletari e capitalisti coincidenti, o, per meglio dire, provenienti dalle contraddizioni economiche che oppongono il carattere collettivo dei processi di produzione (forze produttive) al carattere privato della proprietà dei mezzi di produzione (rapporti di produzione).

Influenti portavoce dell'applicabilità e validità anche per la Grecia antica della feconda macchina teorica marxista, Lanza e Vegetti utilizzano con sapiente autorevolezza le nozioni marxiane, riuscendo a compiere una fine disamina sull'ideologia ateniese, promettente nelle sue ripercussioni teoretiche. Tuttavia, per ciò che concerne le turbolenze e le tensioni che qui si va cercando di identificare, il filtro marxista ha un suo specifico peso. Più precisamente, le tensioni, le contraddizioni e le inquietudini della città di Atene, di cui i due studiosi parlano, sono così intrinsecamente implicate con l'analisi marxista da essere attenuate, quasi depotenziate, nella loro possibilità di far emergere linee interpretative collaterali e imprevedibili sul politico ateniese.

Perciò, fermo restando la validità e la raffinatezza dell'analisi di Lanza e Vegetti, il tipo di tensioni e turbolenze interessanti per questo lavoro deve, invece, offrire la possibilità di non ancorarsi ad un solo terreno teorico e, quindi, caratterizzato da esiti che, per quanto interessanti e innovativi, sono comunque incasellabili in una dinamica teoretico-interpretativa già data. Ciò di cui si ha bisogno, insomma, è

individuare e circoscrivere quelle tensioni e inquietudini ateniesi non localizzabili in un solo determinato contesto (come appunto le differenze sociali) ma *indeterminate*, ossia non riferibili ad un unico ambito della realtà ateniese. Vanno dunque vagliate ed evidenziate delle tensioni eccedenti e plurime, ossia tensioni che abbiano coinvolto e che siano riuscite a inserirsi e a far sentire l'eco della loro presenza, ora combinandosi tra di loro, ora sovrapponendosi e differenziandosi l'una dall'altra, lungo tutto lo sviluppo storico del codice intellettuale ateniese, dai miti e dal linguaggio mitico sino alle forme di pensiero politiche e filosofiche dell'età classica. Per essere maggiormente chiari, occorre avere dei riferimenti che mostrino, con un'evidenza esemplificativa non astratta, se vi sono e quali siano tali tensioni e come sia possibile operare con esse.

Il riferimento forse più adatto, pur ad un livello ancora preliminare, lo si trova in un saggio del grecista J-P. Vernant, *La lotta di classe*<sup>1</sup>. Qui, il noto studioso francese, occupandosi del vivace dibattito sull'impiego dei concetti marxisti in relazione alle società antiche, soprattutto in relazione alla *pòlis* greca del IV secolo, avverte il bisogno di ricordare quanto sia importante rigiocare l'apparato concettuale marxista fuoriuscendo dallo schematismo dialettico cui esso fa riferimento, tramite nozioni "di tensione", più adatte a cogliere appieno le sfumature e le dinamiche della città greca.

È, però, necessario procedere con una certa lentezza, per spiegare meglio questo punto. Si deve, infatti, partire dalla constatazione di quanto Vernant, pur consapevole e convinto di come la teoria marxista possa essere, nell'ottica della ricerca storica, lo strumento più utile per "cogliere il gioco complesso degli antagonismi fra gruppi sociali nell'antichità"<sup>2</sup>, sia altresì consapevole e convinto di come tale teoria vada usata con una certa dose di cautela. Questa cautela si mostra necessaria quale miglior antidoto possibile al rischio di utilizzare in maniera inadeguata e inefficace un impianto teoretico, che, per quanto possa essere adattarsi al mondo antico, è pur sempre nato come studio della società moderna.

Il trasferimento del concetto di lotta di classe operato dagli storici marxisti sulla realtà sociale del mondo antico, difatti, corre il rischio di condensarsi in una formula e in una dialettica interpretativa stereotipata e, di conseguenza, a lungo andare, poco

---

<sup>1</sup> J-P. Vernant, *La lotta di classe* in Vernant, *Mito e società nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino, 1981, pp. 3-22.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 6.



proficua data la sua reiterabile fissità. Quando gli storici marxisti rintracciano la lotta di classe del mondo antico nell'opposizione tra schiavi e proprietari degli schiavi, si muovono, secondo Vernant, a partire da un presupposto che se usato per l'analisi dell'economia antica finisce per mostrarsi piuttosto sommario e univoco: la società antica è, cioè, ai loro occhi, una società di classi inquadrabile unicamente nel modo di produzione schiavistico. Tuttavia, come nota lo studioso francese, poiché "la schiavitù stessa ha la sua storia [...] e quindi la sua estensione, la sua importanza e le sue forme (nella famiglia, nell'agricoltura, nella manifatture, nell'amministrazione dello Stato) non sono le stesse a seconda dei luoghi e dei momenti"<sup>3</sup>, non tutte le società antiche possono essere definite schiavistiche. Il concetto di schiavitù, insomma, è un concetto mobile e circostanziabile diversamente a seconda del contesto economico antico preso in considerazione e, perciò, è un concetto che va lavorato dialetticamente, in stretta aderenza con il suo divenire storico, e che deve quasi imporre agli storici un continuo cambio di prospettiva<sup>4</sup>. Ricorrendo direttamente alle parole di Vernant, cioè, quando si parla di schiavitù,

la prospettiva non sarà dunque necessariamente la stessa per lo storico della Grecia e per quello di Roma. Non sarà la stessa, nemmeno relativamente alla Grecia, per il periodo arcaico che vede la città costituirsi nelle sue strutture originali, quando la schiavitù,

---

<sup>3</sup> *Ivi*, p.4.

<sup>4</sup> Sulla schiavitù nel mondo antico, soprattutto in riferimento alla Grecia classica, e sulle sue differenze rispetto alla schiavitù moderna si vedano, rispettivamente, il discusso libro di M. I. Finley, *Schiavitù antica e ideologie moderne*, Laterza, Bari, 1981, e M. I. Finley (a cura di), *La schiavitù nel mondo antico*, Laterza, Bari, 1990. I noti lavori di Finley sulla schiavitù antica si muovono sullo stesso sfondo analitico-storiografico marxista dell'epoca di cui parla Vernant. Per avvicinarsi ad essi, vanno tenute presenti le parole dello storico italiano Momigliano: "Finley, a causa della sua crescente diffidenza verso le categorie marxiste, era diventato riluttante ad addentrarsi in problemi di cambiamento: gli piaceva di più l'analisi della situazione che la spiegazione del cambiamento. Poiché, però, i cambiamenti avvengono, è desiderabile che vengano spiegati. Qui i marxisti hanno la loro vera possibilità, che consiste nel vedere che cosa, se non altro, sopravvive dell'analisi marxista del metodo di produzione nell'ambito di una fenomenologia della schiavitù dopo Finley" (A. Momigliano, Presentazione a M. I. Finley, *La schiavitù nel mondo antico*, Laterza, Bari, 1990, pp. XIV-XV). Sull'influenza della visione marxista dell'economia greca e della schiavitù sulla storiografia contemporanea, si vedano le considerazioni dello storico italiano Ampolo in C. Ampolo, *Storie greche. La formazione della moderna storiografia sugli antichi Greci*, Einaudi, Torino, 1997, pp. 133-139.

ancora poco sviluppata, conserva un carattere patriarcale, e per il periodo dell'apogeo e poi di dissoluzione, caratterizzato dall'estensione della manodopera servile nei diversi settori della vita economica<sup>5</sup>.

Ora, per poter ovviare al pericolo di semplificare e accomunare indistintamente le realtà sociali della storia dell'antichità classica nella lotta tra gli schiavi e i loro proprietari, ciò che propone Vernant è un accurato e, se così si può dire, rispettoso ritorno ai testi dello stesso Marx per “rendere a Marx ciò che gli appartiene: un senso acuto delle realtà storiche e della specificità dei diversi tipi di formazione sociale”<sup>6</sup>. Più precisamente, secondo l'antichista francese, bisogna volgere l'attenzione a quei passi dove vengono studiate, dal filosofo tedesco, le contraddizioni, per lui cruciali, operanti nell'economia antica, in particolare nel periodo più antico, riguardante la fondazione della *pòlis*. Tramite quest'attenta ed equilibrata lettura del testo marxista, soprattutto di passi contenuti nei *Grundrisse*<sup>7</sup> e avendo come punti di riferimento le importanti e recenti riflessioni di Parain<sup>8</sup> e della Mossé<sup>9</sup>, Vernant dimostra come la sua richiesta di cautela nell'utilizzo storico delle categorie marxiane sia quanto mai indovinata e, per certi aspetti, preziosa. Marx mostra come i conflitti di classe nella *pòlis* dipendano dai problemi legati allo statuto fondiario (la proprietà della terra che rende cittadini<sup>10</sup>) e alla vita politica della *pòlis*<sup>11</sup>: le sue affermazioni in merito,

---

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Vernant, *op. cit.*, p. VIII.

<sup>7</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica («Grundrisse»)* I, a cura di G. Backhaus, Einaudi, Torino, 1977, pp. 451-468.

<sup>8</sup> C. Parain, *I caratteri specifici della lotta di classe nell'antichità classica*, in Vegetti (a cura di) *op. cit.* pp. 157-186.

<sup>9</sup> C. Mossé, *La fin de la démocratie athénienne*, Presses Universitaire de France, Paris, 1962.

<sup>10</sup> “La storia dell'antichità classica è storia di città, ma di città fondate sulla proprietà terriera e sull'agricoltura. [...] Presso gli antichi (i romani costituiscono l'esempio più classico; qui il problema si presenta nella forma più pura, più marcata) si ha una forma antitetica di proprietà fondiaria statale e proprietà fondiaria privata, sicché la seconda è mediata dalla prima o la prima stessa esiste in questa duplice forma. Il proprietario fondiario privato è al tempo stesso cittadino urbano. Dal punto di vista economico la cittadinanza si risolve nella forma semplice per cui il contadino è l'abitante della città” (K. Marx, *op. cit.*, pp. 460-462).

<sup>11</sup> Come riporta Vernant, Marx, in una nota del *Capitale*, in risposta ad un'obiezione mossagli in seguito alla pubblicazione dello scritto *Zur Kritik der politischen Ökonomie* del 1859, si mostra

assemblate con le conclusioni degli altri due autori suddetti, spingono Vernant a identificare la contraddizione principale nella Grecia antica non tanto nella lotta fra schiavi e loro proprietari, quanto invece nel conflitto tra i cittadini ricchi e i cittadini poveri. Per stessa ammissione di Vernant, una tale formulazione della lotta di classe “non sembra quasi per niente d’ispirazione marxista” dato che, in Marx, “l’appartenenza a una classe non dipende dalla ricchezza, né dal reddito, ma dal posto nei rapporti di produzione”<sup>12</sup>. Eppure, solo questa categoria sarebbe in grado di render conto della lotta di classe della *pòlis* greca del IV secolo, solo essa è “capace di definire correttamente la situazione che si crea nel momento del declino della città greca, quando i conflitti fra i cittadini si formano, per l’essenziale, intorno allo stesso problema: a beneficio di chi si farà questa ripartizione del sovrapprodotta per il tramite delle istituzioni delle città?”<sup>13</sup>.

La cautela e il ritorno non tanto alla teoria, ma ai testi di Marx, insomma, si traducono nell’acquisizione della consapevolezza, propria per prima dello stesso filosofo tedesco, di come la lotta di classe si presenti, nelle epoche antiche, sotto vesti diverse rispetto a quelle del capitalismo industriale, e di come, perciò, questa sia una categoria da applicare al mondo antico appunto con le dovute precauzioni,

---

consapevole di quanto la vita politica nell’antichità fosse essenziale alle dinamiche dell’esistenza sociale, poiché settore base della realtà economica. Egli scrive: “Colgo l’occasione per confutare brevemente l’obiezione che mi è stata fatta, alla pubblicazione *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859, da un foglio tedesco americano. Diceva che la mia concezione, secondo cui il modo di produzione determinato e i rapporti di produzione che volta per volta gli corrispondono, in breve, ‘la struttura economica della società è la base sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica, e alla quale corrispondono determinate forme sociali di coscienza’, e ‘il modo di produzione della vita materiale costituisce in generale la condizione del processo vitale sociale, politico, intellettuale’ – diceva che tutto ciò certo è giusto per il mondo presente nel quale dominano gli interessi materiali, ma non per il Medioevo, nel quale dominava il cattolicesimo, né per Atene e Roma, in cui dominava la politica. In primo luogo è sorprendente che qualcuno si prenda l’arbitrio di presupporre che a chiunque altro siano rimasti ignoti questi notissimi luoghi comuni sul Medioevo e sul mondo antico. Ma questo è chiaro: che il Medioevo non poteva *vivere* del cattolicesimo, e il mondo antico non poteva *vivere* della politica. Viceversa: il modo e la maniera di guadagnarsi la vita spiega perché la parte principale era rappresentata là dalla politica, qua dal cattolicesimo” (in Marx, *Il capitale. Critica dell’economia politica*, Vol. I, a cura di D. Cantimori, Editori Riuniti, Milano, 1974, libro I, cap. I nota 33 pp. 113- 114).

<sup>12</sup> Vernant, *op. cit.*, p. 19.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

diffidando “degli anacronismi” e restando fedeli “all’ispirazione profondamente storica del marxismo”<sup>14</sup>.

Quanto appena spiegato non è certo sufficiente a cogliere la portata della riflessione di Vernant sull’applicabilità delle categorie marxiste alla Grecia antica: egli, infatti, non si limita, in accordo con Parain e Mossé, a cogliere la lotta di classe della *pòlis* del IV secolo nel conflitto che oppone i ricchi e i poveri, ma spiega anche perché l’opposizione tra schiavi e loro proprietari, nonostante faccia sentire la sua presenza, sia un’opposizione labile entro il sistema sociale e per questo non fondamentale. In questa spiegazione, basata, grosso modo, sulla constatazione di come l’opposizione fra schiavi e proprietari non abbia mai assunto le sembianze di una lotta organizzata e tale da modificare l’assetto intero della società a favore degli schiavi o una sua messa in discussione, Vernant tocca le principali corde delle teoria marxista in maniera mirata e ben soppesata<sup>15</sup>. Purtroppo, soffermarsi su questo, implicherebbe affrontare problematiche teoretiche piuttosto complesse; è stato, quindi, necessario mantenersi solo ai margini della questione per comprendere e le riserve di Vernant nei confronti dell’utilizzo storico del concetto di lotta di classe e il suo bisogno di uscirne.

Quest’ultimo importante aspetto, dal quale si era partiti, è, d’altronde, in stretta connessione con le riserve espresse da Vernant. Ciò viene confermato dallo stesso nell’introduzione posta in apertura alla raccolta in cui il saggio è contenuto, introduzione scritta, sintomaticamente, a posteriori. Nel fare le consuete sintetiche – e, per questo, molto spesso rivelatorie – osservazioni introduttive, Vernant così si esprime sul suo lavoro *La lotta di classe*:

Il primo articolo s’inserisce nel quadro d’un dibattito interno al marxismo. Interrogandomi sulla validità dei concetti di modo di produzione schiavistico, di classe, di lotta di classe, applicati alla Grecia antica, non desideravo soltanto attraverso un ritorno ai testi, rendere a Marx ciò che gli appartiene: un senso acuto della realtà storiche e della specificità dei diversi tipi di formazione sociale; se sottolineavo il ruolo sotto molti aspetti dominante delle istituzioni della Città, dell’istanza politica, nel funzionamento del sistema sociale, mio proposito era anche di ricordare che le realtà e i rapporti economici non giocano allo stesso modo nel contesto della *pòlis* antica e in

---

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 22.

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 3-6 e 19-22.

quello delle società capitalistiche d'oggi. Per situare correttamente i fatti economici, è necessario tener conto, negli agenti sociali, di attitudini e comportamenti che testimoniano un intricarsi ancora molto stretto del religioso e dell'economico. In questo senso, all'origine e sullo sfondo di questo testo, va posto lo studio che L. Gernet ha intitolato *La notion mythique de la valeur en Grèce*<sup>16</sup>.

Sulla dichiarata volontà di Vernant di dare un suo personale contributo al dibattito sulla storiografia di matrice marxista, si è già detto sopra. Sull'invito, invece, a tener presente, "all'origine e sullo sfondo" del suo testo, il lavoro dell'antichista Louis Gernet, va detto che, curiosamente, Vernant, lungo tutto il saggio, non dà così tanta attenzione a Gernet, né mette in luce l'importanza delle sue riflessioni, come sarebbe lecito aspettarsi stando a ciò che afferma nell'introduzione. Egli, infatti, menziona, nel testo, una sola volta Gernet, per di più in riferimento a studi (*Droit et société en Grèce ancienne, Choses visibles et choses invisibles*)<sup>17</sup> diversi da quello citato nell'introduzione, appunto *La notion mythique de la valeur en Grèce*. In altre parole, se nell'introduzione Gernet sembra essere, per Vernant, un punto di riferimento imprescindibile, che, con il suo studio sulla nozione mitica del valore, costituisce un valido aiuto ai limiti della storiografia marxista nell'interpretare correttamente ed esaurientemente l'economia antica, nel testo le cose stanno diversamente: di Gernet e dell'intrico "molto stretto del religioso e dell'economico"<sup>18</sup> vi è poca traccia.

Tale evidente discrepanza tra ciò che viene annunciato nel presentare il testo e ciò che lì si trova, o meglio, non si trova, non deve, tuttavia, essere fonte di eccessiva sorpresa o sconcerto: Vernant, infatti, non solo ha sempre riconosciuto Gernet come suo maestro, sin da quando poté frequentare, sul finire degli anni '40, i suoi seminari all'Ecole pratique des hautes études, ma ha anche sempre riconosciuto come il suo debito verso quest'autore non si sia tradotto in una semplice, seppur fondamentale, influenza iniziale, bensì nell'ereditare e fare proprio, come approccio analitico, un preciso e innovativo modo di vedere la Grecia antica, che ha condizionato ogni suo lavoro.

---

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. VIII-IX.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 13 (nota 15), e p. 14.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. IX.

La cosa singolare, quindi, non è tanto che Vernant ponga sullo sfondo di una sua analisi la figura di Gernet, quanto invece che, senta il bisogno di farlo in un'introduzione scritta a posteriori, quasi riconoscendo solo in un secondo momento la sua presenza. La sensazione che si può ricavare da questo riconoscimento fatto a posteriori è che, in questo testo, così serratamente teso a esaminare le implicazioni marxiste sul mondo antico, soprattutto sull'economia della *pòlis* tra V-IV secolo, Vernant, si sia accorto di aver dato troppo poco spazio allo studio di Gernet su "attitudini e comportamenti che testimoniano un intricarsi ancora molto stretto del religioso e dell'economico". In qualche modo, Vernant sembra riconoscere che, anche con un attento ritorno ai testi di Marx, anche con una maggior cautela nello studiare le caratteristiche dell'economia della *pòlis* greca, non si possono ancora possedere tutti gli strumenti utili a cogliere e render conto della realtà sociale della *pòlis*. Ciò che manca sarebbe proprio quell'intrico molto stretto tra religione ed economia studiato da Gernet nel suo saggio sulla nozione mitica di valore.

Ricollegandosi con quanto detto in precedenza sulla necessità di definire le tensioni ateniesi plurime e indeterminate di cui questo lavoro abbisogna, va sottolineato come, tramite Gernet, Vernant chiami in causa, per avere un ritratto della *pòlis* completo, un intrico, appunto, tra il religioso e l'economico, un intrico, cioè, che, coinvolgendo due fattori vasti e quasi universali, si preannuncia ricco di tensioni. E proprio Gernet, cui Vernant si rivolge, è stato colui che, meglio di tutti, ha saputo cogliere e studiare la Grecia antica concentrandosi e immergendosi nei suoi grovigli concettuali, nelle sue tensioni e inquietudini, in poche parole, in quelle "dissonanze, sfasamenti, contraddizioni che emergono all'interno di un sistema e ad esso conferiscono movimento e vita"<sup>19</sup>.

E', quindi, a Gernet che bisogna, per il momento, guardare; nello specifico, bisogna guardare alla libertà e al coraggio avuti da questo grecista, da un lato nel mettere al centro dei suoi studi gli uomini della Grecia antica, con le loro forme di pensiero e con i loro comportamenti, dall'altro, nel sottoporre i documenti testuali greco-antichi a letture e interpretazioni innovative nel loro dare spazio, oltre alla filologia, a più discipline. Il suo originale approccio alla Grecia antica sarà fatto proprio da Vernant, come già ricordato, e dagli altri due noti allievi Detienne e Vidal-Naquet: essi, con gli

---

<sup>19</sup> Vernant, Prefazione all'edizione francese di L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, a cura di R. Di Donato, Mondadori, Milano, 1983, p. XXII.

strumenti ermeneutici ereditati da Gernet, proseguiranno il rinnovamento degli studi sulla Grecia antica avviato dal loro maestro, soffermandosi, soprattutto, sulla categoria greca del politico come spazio comune (*κοινόν*) e sulla cruciale eccezionalità della politicità ateniese.

### 1.2 *Louis Gernet: gli equilibri precari del mondo greco*

Introdurre ed affrontare valenza e risvolti della ricerca gernetiana mediante un *excursus* delle principali opere e dei saggi più significativi, oltre ad essere un'operazione controproducente, poiché, vista la consistente ed eclettica mole degli argomenti affrontati, sarebbe pressoché impossibile darne un quadro completo ed esauriente in poco spazio, è però anche la modalità meno opportuna per rendere giustizia alla particolare e innovativa lettura di Gernet della Grecia.

Per spiegare in che cosa consista tale innovatività, fin qui spesso chiamata in causa in associazione al nome di Gernet, è bene ricorrere, ancora, alle parole del suo allievo Vernant:

la Grecia di Louis Gernet non è un'eredità del passato che la storia avrebbe depresso, per assicurarne la conservazione, entro le mani di una élite erudita, ma una posta in gioco, aperta in modo indefinito, il cui esito si regola giorno per giorno, al prezzo di sforzi continui<sup>20</sup>.

Gernet è un grecista la cui atipicità ha fatto sì che fosse ai margini della comunità dei suoi colleghi antichisti<sup>21</sup>: per tutto il suo percorso di ricerca, egli porta avanti con

---

<sup>20</sup> Vernant, Prefazione a L. Gernet, *I greci senza miracolo*, a cura di R. Di Donato, Editori Riuniti, Roma, 1986, p.62.

<sup>21</sup> Sulla poca attenzione di cui godette Gernet, sono nuovamente significative le parole di Vernant. Nel rievocare il rifiuto di un editore alla pubblicazione postuma di una raccolta di saggi di Gernet, egli scrive: "Lasciai l'ufficio del direttore [...] sbalordito dalla rivelazione del fossato, che supponevo senza immaginarne l'ampiezza, tra il vero Gernet e l'immagine che di lui ci si era fatta nella Istituzione degli studi classici e della quale le osservazioni di quel direttore non avevano fatto che presentarmi il riflesso. Sapevo bene che la tesi del 1917 sull'evoluzione delle idee morali e giuridiche, considerata oggi dai migliori specialisti come un'opera fondamentale ed innovatrice, incompresa in occasione della seduta di discussione e delle pubblicazione, non aveva incontrato in Francia che indifferenza o critica.

fermezza il proposito di restituire un'immagine della Grecia antica scevra da tutte le idealizzazioni prodotte, in gran parte, dal classicismo umanistico e da tutte le astrazioni troppo accomodanti che interpretano quella greca come un'esperienza storica lineare nel suo sviluppo. Scavare e comprendere la realtà della Grecia dal periodo arcaico sino al fiorire della *pòlis*, ai suoi occhi, infatti, non significa mirare all'ottenimento di una perfetta e coerente macro-ricostruzione teorica delle evoluzioni della società e del pensiero greco; significa, piuttosto, cercare di seguire e ricostruire i processi di formazione tramite i quali nozioni e concetti, radicalmente nuovi, hanno potuto fare la loro comparsa, svilupparsi e trasformarsi gradualmente in Grecia. Per essere espliciti, la posta in gioco nella ricerca gernetiana è lo studio della mentalità greca.

Per studiare un simile oggetto, va da sé che al centro della scena analitica vi debbano essere gli uomini della Grecia, soggetti agenti di un preciso processo storico, con le loro forme di pensiero, le loro forme socio-politiche. Proprio le forme di pensiero e le forme socio-politiche, alle quali essi hanno dato vita, per Gernet, costituiscono il punto di partenza della sua opera di studio: lì sono racchiuse e sistematizzate, sotto forma di attitudini, atteggiamenti psicologici e meccanismi mentali, incessanti creazioni di nuovi concetti, nozioni, istituzioni, costellazioni di pensiero e del pensare. Portare in luce la mentalità greca e, quindi, analizzare i determinati modi di pensare e di agire sociale dei Greci, come la risultante di un intreccio di concetti e nozioni caratterizzati da una trasformazione graduale nel tempo, è, inoltre, per il grecista parigino, il modo migliore per rispettare la natura delle testimonianze lasciate dagli stessi uomini della Grecia antica. Sono queste testimonianze, principalmente testuali, a rivelare, infatti, in filigrana, questo laborioso strutturarsi storico delle varie forme di pensiero greche e il loro lento e costante impercettibile mutarsi dalla Grecia arcaica sino alla *pòlis*.

Di fronte al mondo greco-antico e alla sua storia, Gernet sceglie, insomma, di

---

Sapevo per esperienza che le sue lezioni alla VI sezione dell' Ecole pratique des hautes études non avevano mai raccolto che un pugno d'uditori, per lo più non grecisti. Ma allora soltanto misurai quello che separava Gernet dall'*establishment* universitario, quella 'diversità' che lo aveva tenuto lontano da Parigi ove non poté tornare che in fine di carriera e per la porta di servizio, e che aveva fatto di lui, negli studi greci, un marginale di cui si voleva ben riconoscere la competenza a condizione di limitarla alla storia del diritto greco ma di cui si ignorava sovraneamente, per il resto, il contributo alla conoscenza della Grecia" (*ivi*, p. 60).



assumere una particolare prospettiva storica, che quasi si pone sulla soglia dell'etnografia, nel momento in cui si propone di partire dagli uomini della Grecia, dal modo greco di sentire e organizzare la realtà e di seguire tutto ciò nelle sue svolte e nei passaggi da un secolo all'altro. Lo stesso modo di maneggiare le innumerevoli fonti, viste non solo nella loro consueta e principale qualità di essere testimonianze storiche, ma anche e soprattutto, nella loro qualità di poter essere vere e proprie interpretazioni della realtà, rende Gernet, più che uno storico, un osservatore/etnologo dei Greci sempre in attesa di raccogliere da tutti i loro testi quei dati e quelle informazioni ora implicite, ora esplicite, che sono rivelatori totalizzanti del pensiero greco e dell'uomo greco, nei suoi diversi momenti storici.

Diritto penale, testamento, proprietà, guerra, leggenda e culto degli eroi, famiglia, matrimonio, orfismo e sette religiose, tragedia... – che importavano i temi? Quali che fossero Gernet vi si ritrovava, si muoveva a suo agio, perché era nella Grecia antica come a casa sua, alla maniera d'un etnologo che, partito fin dalla prima giovinezza per esplorare una terra lontana, non l'avesse mai più lasciata e ne comprendesse gli abitanti dall'interno e dall'esterno, come indigeno e come straniero. Gernet aveva letto tutto: in tutti i settori dello studio del mondo greco il suo sapere appariva impeccabile. Questa scienza ci sovrastava senza mai spaventarci – senza paralizzarci. Neanche l'ombra di una pedanteria in questo studioso che considerava l'erudizione solo un mezzo, uno strumento per porre i problemi in modo corretto e inventare ogni volta le risposte più adeguate<sup>22</sup>.

In queste considerazioni di Vernant, si trova spiegata, in una maniera più diretta perché dettata dall'esperienza di un contatto personale, la comparazione dell'approccio gernetiano a quello tipico dell'etnologia. Da tali parole, pregne di ammirazione, traspare la maestria con cui Gernet sapeva combinare, dosare e rifinire l'estrema ricchezza delle sue conoscenze all'interno di un metodo analitico centrato sull'osservare il mondo greco da ogni angolatura per, poi, porre domande precise e trovare risposte adeguate. L'erudizione di Gernet, insomma, non era fine a se stessa, quanto invece rivolta a tenere la Grecia antica e lo studio di questa un problema sempre aperto, al punto da poter reggere agevolmente le pressioni di improvvise

---

<sup>22</sup> Vernant, Prefazione a L. Gernet, *op. cit.*, p. XX.

modificazioni interpretative portate da nuove domande scaturite dalla sua speciale aderenza metodica ai testi greci.

Ogni dato, ogni parola o sintagma, ai suoi occhi, sospetti e indicativi, ogni immagine, ogni costrutto concettuale rinvenuto in un testo greco racchiude e nasconde dentro di sé una precisa storia semantica e simbolica, che diventa un potenziale *fil rouge* da seguire perché avvolge, unisce, distanzia, nelle sue trasformazioni, intrecci e movimenti la realtà della Grecia arcaica e di quella classica. Nel seguire e ricostruire i fili rossi individuati attorno a una specifica tematica, Gernet si distingue per una libertà e originalità, che, molto spesso, contribuiscono a rendere i suoi lavori ostici e oscuri ad una prima lettura, tale è la sua capacità di passare velocemente da un punto all'altro della storia greca e di riannodare nozioni nate in età classica con nozioni già presenti e, quindi, precorritrici in età arcaica. Tale libertà e originalità, nella loro complessità, rispondono, però, al bisogno di ricostruire appunto la mentalità greca, i suoi cambiamenti ed effetti senza timore, osando libere associazioni e connessioni con altre discipline oltre alla storiografia.

In questo approccio così versatile rispetto alle fonti e ai temi individuati Gernet fu, del resto, aiutato dalla sua composita formazione intellettuale, sulla quale vale la pena di soffermarsi brevemente per cercare di dare gli ultimi ritocchi alla comprensione del suo profilo intellettuale.

Prima di accettare l'insegnamento di Filologia classica nella lontana Algeri, egli, a Parigi, nella sua accidentata attività di studente e ricercatore, durante la quale consegue la laurea in Studi giuridici e ottiene l'*agrégation* in grammatica, inizia ad affiancare alla lettura dei classici Greci un costante interesse per gli sviluppi di nuove discipline ancora *in nuce*, quali la sociologia, la filologia comparata, l'antropologia e la psicologia storica. Egli, infatti, collabora con l'*Année sociologique*, la rivista di Émile Durkheim e dei suoi allievi, tra cui il noto antropologo Mauss, conosce gli studi di filologia comparata di Meillet, attenti alle relazioni tra linguaggio e società, stabilisce un legame duraturo con Granet, sinologo che applica la sociologia durkheimiana allo studio della Cina antica, e con Meyerson, fondatore della psicologia storica<sup>23</sup>. Nella

---

<sup>23</sup> Sul cammino intellettuale di Gernet, nelle sue tappe e in rapporto all'ambiente culturale della Parigi di quel tempo, sono fondamentali i lavori di R. Di Donato, filologo allievo di Momigliano, il quale ha curato le edizioni italiane dell'opera di Gernet e ha scavato negli archivi dei suoi scritti inediti, fornendo, non solo un'egregia e complessiva analisi della ricerca gernetiana, ma anche un'ottima e

sociologia durkheimiana e nei lavori di Mauss e Meillet, l'istinto e l'intenzione di Gernet, di avere come punto di partenza l'uomo greco, anzi, gli uomini greci "che vivono e determinano collettivamente il processo storico di cui abbiamo parlato" e che, perciò, "sono costantemente *a molteplici dimensioni*, condizionati dalla complessità dialettica tra elementi diversi"<sup>24</sup>, trovano un'incoraggiante conferma e un positivo riscontro. Studiare e spiegare concetti e nozioni greche, quali *dike*, *adikia*, *hýbris*, chiedendosi, innanzitutto, come fossero stati pensati e vissuti dai Greci stessi, in base a quali esigenze, spirituali, umane, religiose o economiche essi siano nati, scomparsi, ricomparsi, cambiati o rimasti immutati, non è niente di anomalo, nel momento in cui l'insistenza di Durkheim sulle rappresentazioni collettive diventa terreno fertile per ricerche che non riguardano solo il campo della sociologia<sup>25</sup>. Il concetto

---

dettagliata bibliografia sulla vita e sulla formazione intellettuale del grecista francese. Si veda, quindi, R. Di Donato, *Per una antropologia storica del mondo antico*, La Nuova Italia, Firenze, 1990, pp. 13-130; Di Donato, Introduzione a L. Gernet, *op. cit.* pp. VII-XVII. Nel volume *Hommage à Louis Gernet*, Presses Universitaire de France, Parigi, 1966, è possibile, invece, constatare direttamente il valore della dimensione intellettuale di Gernet e il suo effetto, la sua influenza, certo tardiva ma, non per questo, meno cruciale, sul modo di vedere e studiare il mondo greco-antico tra i suoi amici, allievi e colleghi antichisti (su tutti, M.I. Finley, Meyerson, Lévi-Strauss, Vernant). Tali testimonianze, con annessa raccolta bibliografica di tutti gli scritti di Gernet, furono rese in onore di Gernet al Collège de France il 16 febbraio 1963, un anno esatto dopo la sua morte.

<sup>24</sup> Di Donato, Introduzione a L. Gernet, *op. cit.*, p. XVII.

<sup>25</sup> Per il debito e il rapporto dell'opera di Gernet con la scuola sociologica francese, si vedano Humphreys, *L'opera di Louis Gernet*, in Humphreys, *op. cit.*, pp. 155-212 e Di Donato, *Un paradigma di critica sociologica. Le recensioni di Louis Gernet su L'Année sociologique*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia", 2 (1980), pp. 413-429. Sul contributo, invece, più generale della scuola sociologica francese alla comunità concomitante e successiva di studiosi antichisti, si veda: M. Mazza, *Ritorno alle scienze umane. Problemi e tendenze della recente storiografia sul mondo antico*, in "Studi storici", 19, 1978, pp. 475-477. Sul lavoro antropologico di M. Mauss e sui suoi effetti sulle scienze umane e sugli studi sul mondo antico, si veda Di Donato (a cura di), *Gli uomini, le società, le civiltà*, ETS, Pisa, 1985.

Per capire il debito di Gernet verso Meillet, per quanto riguarda il suo peculiare modo di utilizzare la semantica riferendola al contesto sociologico, si veda Lanza, Introduzione a A. Meillet, *Lineamenti di storia della lingua greca*, Einaudi, Torino, 1976, pp. 20-30. Vale la pena citare alcune parti di questa introduzione, per evidenziare come l'approccio pluridisciplinare e centrato sugli uomini con le loro forme mentali e sociali di Meillet, anch'egli attento alla sociologia di Durkheim, fosse simile e, quindi, vicino alle intenzioni metodologiche di Gernet: "Meillet non ha dubbi: 'Una lingua – scrive nel 1929 nel saggio *Lo sviluppo delle lingue* – è un sistema rigorosamente legato di mezzi d'espressione comuni ad

durkheimiano di “coscienza collettiva”, applicato a ogni singola realtà sociale, a ogni civiltà, implica un costante riferimento alla persistenza di un pensiero primitivo, che continua ad abitare, in modo residuale, e a modularsi diversamente, a seconda dei periodi storici, la civiltà stessa in questione. Gernet, quindi, può trovare, nella scuola sociologica di Durkheim e nei lavori antropologici che ne utilizzano terminologia e apparato concettuale, sostegno e voce alle sua esigenza teoretica di cogliere la mentalità greca nelle sue trasformazioni e creazioni continue di concetti<sup>26</sup>. L’importanza delle idee durkheimiane, è ben visibile, soprattutto, nel suo saggio *Diritto e prediritto in Grecia antica*<sup>27</sup>: occupandosi del diritto della Grecia arcaica, Gernet formula la nozione di prediritto, da un lato, per distinguere le pratiche giuridiche arcaiche rispetto alla loro futura formalizzazione, nella *pòlis*, in tecniche giuridiche autonome e specializzate, dall’altro per scorgerne le possibili commistioni<sup>28</sup>. Meyerson e Granet sono, invece, dei riferimenti che rispondono non più all’esigenza primaria di Gernet di esaminare più dimensioni della vita dei Greci e i cambiamenti di costrutti concettuali avvenuti nei secoli, bensì, alla conseguente necessità di sviluppare quest’esigenza con un adeguato sistema espressivo e un’adeguata impostazione analitica. Sotto quest’ultimo profilo, è Granet a giocare un ruolo

---

un insieme di soggetti parlanti. Non ha esistenza al di fuori degli individui che parlano (o che scrivono) la lingua; tuttavia ha un’esistenza indipendente da ciascuno di essi perché ad essi si impone, la sua realtà è quella di un’istituzione sociale, immanente agli individui, ma nello stesso tempo indipendente da ciascuno di essi; il che risponde esattamente alla definizione del fatto sociale data da Durkheim? [...] Meillet ha scritto i suoi libri e i suoi saggi più notevoli soprattutto per non linguisti, per sociologi, per antropologi, per filologi, per storici della letteratura e della cultura in generale; anche l’*Aperçu* (titolo originale de *I lineamenti di storia della lingua greca*) è un’opera che presuppone un pubblico misto. Egli non ha mai tentato, perciò, la costruzione di una scienza deduttiva, con un apparato terminologico rigorosamente stabile; ha sempre concepito al contrario la linguistica nello *stretto intreccio con le discipline affini: la sociologia, l’antropologia, l’etnologia, l’archeologia*” (*ivi*, p. XVII, p. XXIV, corsivo mio).

<sup>26</sup> Come ben dice Humphreys, “il cuore dell’opera di Gernet sulla Grecia antica è rappresentato da questo interesse per lo sviluppo della potenza creativa generata dalla coscienza che ha una società di se stessa e della propria struttura” (Humphreys, *L’opera di Louis Gernet*, in Humphreys, *op. cit.*, p. 191).

<sup>27</sup> L. Gernet, *Diritto e prediritto in Grecia antica*, in Gernet, *op. cit.*, pp. 143-214.

<sup>28</sup> Su tale questione si rimanda a A. Taddei, Introduzione a L. Gernet, *Diritto e civiltà in Grecia antica*, La Nuova Italia, Milano, 2000, pp. XV-XLII, A. Maffi, *Le “Recherches” di Louis Gernet nella storia del diritto greco*, in “Quaderni di storia”, 13, 1981, pp. 3-54, e a D. De Sanctis, *Un durkheimiano in Grecia antica. Antropologia e sociologia giuridica nell’opera di Louis Gernet*, La città del Sole, Napoli, 2008.

importante: la sua ricostruzione della società e civiltà cinese, coronata dalle opere *La religione dei cinesi*<sup>29</sup> e *Il pensiero cinese*<sup>30</sup>, presenta la stessa volontà metodica del lavoro che Gernet imposta nei confronti della Grecia antica; il grande passato della Cina è visto nel suo essere un fatto totale e i diversi aspetti della civiltà cinese, dalla religione alla politica, dal pensiero alla mitologia e vita sociale, vengono collegati fra loro punto per punto, in accordo con quella compattezza che, appunto, per Granet, caratterizza la civiltà cinese<sup>31</sup>.

Nel caso, invece, del sistema espressivo, ossia la ricerca e l'utilizzo di termini il più possibile predisposti ad accogliere e supportare gli intrecci della mentalità greca, a rivelarsi punto di riferimento imprescindibile per Gernet sono il fondatore della psicologia storica Meyerson e il suo libro *Les Fonctions psychologique et les œuvres*, del 1948<sup>32</sup>. Termini come *imaginations*, *notion*, *fonctions*, utilizzati da Gernet per indicare rispettivamente il complesso di immagini, le nozioni e le funzioni psicologiche della mentalità degli uomini Greci, sono presi in prestito proprio da Meyerson, la cui riflessione, pienamente realizzata nel libro sopra citato, verte sullo studio delle opere e delle istituzioni umane in relazione alle funzioni psicologiche, considerate nel loro mutare storico e sociale, ossia sullo studio dei fatti psicologici/spirituali al lavoro dietro le realtà istituzionali e concettuali di una data civiltà<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> M. Granet, *La religione dei cinesi*, Adelphi, Milano, 1973.

<sup>30</sup> M. Granet, *Il pensiero cinese*, Adelphi, Milano, 2004.

<sup>31</sup> Su Granet e la sua influenza su Gernet, ma anche su G. Dumézil si veda Di Donato, *op. cit.*, pp. 265-267 e 277-282.

<sup>32</sup> I. Meyerson, *Psicologia storica. Le funzioni psicologiche e le opere*, Nitri-Lischi Editori, Pisa, 1989.

<sup>33</sup> Su Ignace Meyerson, sulla sua biografia intellettuale, eclettica quanto quella di Gernet, e sul rapporto tra i due, si veda Di Donato, *op. cit.* pp. 133-192. Sull'importanza e sull'uso degli assiomi meyersoniani negli studi sulla Grecia antica si veda Vernant, Introduzione a Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino, 2001, pp. 3-11: “ Da una decina d'anni ci adoperiamo ad applicare al campo greco le ricerche di psicologia storica di cui I. Meyerson è, in Francia, il promotore. I nostri studi hanno come materia le fonti su cui lavorano gli specialisti, filologi classici e storici dell'antichità. La nostra prospettiva, però, è diversa. Si tratti di fatti religiosi (miti, riti, rappresentazioni figurate) o si tratti di filosofia, di scienza, d'arte, d'istituzioni sociali, di fatti tecnici o economici, sempre li consideriamo in quanto opere create da uomini, in quanto espressione di un'attività mentale organizzata. Attraverso queste opere cerchiamo che cosa sia stato l'uomo stesso, l'uomo greco antico, che non si può separare del contesto sociale e culturale di cui è il creatore e insieme il prodotto” (*ivi* p. 3). Si veda anche lo studio del rumeno sociologo/psicologo sociale Z. Barbu, *Problems of Historical*

Tutte queste commistioni pluridisciplinari presenti nella formazione e nel modo di condurre le ricerche da parte di Gernet lo hanno reso uno studioso di difficile collocazione. Come dice Di Donato,

grecista, sociologo, giurista, Louis Gernet si è trovato ad operare piuttosto nelle intersezioni tra discipline diverse in un modo che ha reso difficile la comprensione e la definizione della sua opera. Non era certo semplice ricostruire, attraverso l'espressione frammentaria dei suoi contributi, la continuità di una riflessione, vedere in essa la difficile e tormentata ricerca di una complessa identità culturale e la realizzazione di questa in rapporto ad una molteplice serie di referenti<sup>34</sup>.

Tuttavia, la complessità di Gernet, cifra della sua figura intellettuale, sebbene sia ciò che lo rende uno studioso difficile da affrontare e da classificare, è anche e, soprattutto, ciò che gli ha permesso di rinnovare le ricerche sulla Grecia antica: mettendo in luce il valore distinto di ogni concetto e manifestazione di pensiero nella Grecia antica, tramite un incrocio di più aree disciplinari, egli ha descritto il mondo della Grecia arcaica e classica, non più come un miracolo di perfetta e lineare razionalità, ma come un mondo portatore di novità radicali pur nei suoi equilibri

---

*Psychology*, Grove Press, New York, 1960. Nel capitolo dedicato al mondo greco, dal titolo *The emergence of personality in the Greek world*, egli scrive: “ ‘Back to the Greeks’ has a particular appeal and significance for historical psychology. As far as we know, Greece was the place where that irreversible process, which we call history, began its course. To understand this one need only bear in mind the unfolding of social and cultural forms which took place between the age of Homer and the Roman conquest. [...] This highly articulate historical character of Greek civilization presents a definite advantage for the historical psychologist whose main task is to investigate the relationship between historical development and human behaviour. For the fulfilment of this task he will proceed firstly to an analytical descriptive study of the main features of human behaviour characteristic of each era. Then, as the next stage, he will consider his findings from a comparative-evolutionary standpoint, with a view to establishing the main behavioural changes – such as changes in attitudes, feelings, beliefs – which took place during the historical development of Greek civilization. This will enable him to reconstruct the thread of historical process at the psychological level by following the gradual change in the patterns of human behaviour in general, and in the mental organization of the individual in particular” (*ivi*, pp. 69-70).

<sup>34</sup> Di Donato, Introduzione a L. Gernet, *op. cit.*, p. VIII.

precari, un mondo caratterizzato, al suo interno, da continue tensioni, svolte, contraddizioni e intrichi<sup>35</sup>.

Per chiudere il cerchio su Gernet, non si può che non ritornare sul ritratto datone da Vernant, il quale ben sintetizza il valore e il funzionamento dell'antropologia storica gernetiana.

L'interesse di questo sociologo, e storico ad un tempo, si rivolge non tanto ai sistemi costituiti quanto al modo come si sono costruiti, modificati, e infine decomposti: i periodi di crisi, i mutamenti, le rotture, le innovazioni in tutti i campi e su tutti i piani della vita sociale. Questi fenomeni di cambiamento, bruschi e profondi, siano essi di ordine tecnico, economico, politico, religioso, scientifico o estetico, comportano sempre una dimensione autenticamente umana. La sua dinamica ci riesce incomprensibile se non ci si interroga, non certo sull'Uomo ma sulla particolare mentalità degli uomini, dei gruppi umani, che li hanno prodotti, se non ci si sforza di penetrare i loro modi di pensare, i loro quadri e strumenti intellettuali, le loro forme di sensibilità e azione, le loro categorie psicologiche, nel senso che Mauss dava a questo termine. Louis Gernet ci offre su questo punto una dimostrazione decisiva quando esamina, a proposito dell'antica Grecia, una serie di 'svolte' che ci rivelano il rapporto dialettico tra le mutazioni mentali ed i cambiamenti sociali: avvento del diritto a partire dal prediritto, creazione della moneta e sviluppo della dimensione economica a partire da comportamenti che implicano una nozione mitica del valore, sorgere della *pòlis* e sviluppo di un pensiero politico, origine della filosofia<sup>36</sup>.

Dopo questa breve presentazione di Gernet, saranno forse, ora, più chiare le ragioni che spingono Vernant, nel suo saggio sulla lotta di classe nella società della

---

<sup>35</sup> Nel saggio *Gli inizi della civiltà ellenica*, per ridimensionare l'idea di una bella Grecia, regno della ragione, idea riassunta nella celebre formula di Renan "il miracolo greco", Gernet così si esprime: "Lasciamo il termine miracolo di cui si serviva Renan: è una formula letteraria. E non è più il caso di considerare la Grecia come un inizio assoluto perché la sua civiltà, nell'insieme, è stata in contatto con altre e soprattutto prolungamento di altre. Per questo, da non poco tempo ormai, ci si è dedicati a ricercare e a definire tutto quello che era, in essa, un'eredità. Ma per quanto attiene all'innovazione di cui diciamo, questa resta, e si potrebbe dire più che mai, un'innovazione: più si individuano gli antecedenti, più ad un certo punto si manifesta l'originalità: c'è una *svolta*, o per meglio dire, *una brusca mutazione*" (in Gernet, *Gli inizi della civiltà ellenica*, in Gernet, *I greci senza miracolo*, *op. cit.*, p. 67, corsivo mio).

<sup>36</sup> Vernant, Prefazione a L. Gernet, *op. cit.*, p. XXII.

Grecia antica, a rivolgersi, seppur a posteriori, a questo versatile studioso e al suo lavoro sulla nozione mitica del valore per comprendere *in toto* la dimensione socio-politica della *pòlis* classica. Nel suo studio, Gernet mostra come, nelle tradizionali gare leggendarie eroiche descritte nell'epica (per esempio i Giochi Funebri dell'*Iliade*), i premi messi in palio, oggetti preziosi (*agalmata*) come coppe, tripodi, gioielli, armi, svolgono quel ruolo di valore economico che, in una fase successiva, spetterà alla moneta. Questo valore economico, appartenente principalmente ad una fase arcaica, essendo correlato e, quindi, originato da oggetti materiali, è dominato da visioni e coinvolgimenti, in qualche modo affettivi e non è, quindi, veicolato da un'astratta nozione di quantificazione tipica dell'economia moderna: “ la stima che si attribuisce a certi oggetti di possesso o di consumo vi è dominata da idee e sentimenti molteplici, il pensiero ha mille sfaccettature e ogni sorta di risonanza”<sup>37</sup>. La nozione del valore, che allora qui si incontra, giocoforza – continua Gernet – “mantiene un carattere globale: essa comprende ciò che è oggetto di rispetto, addirittura di timore reverenziale, fonte di interessi, di attaccamento o di orgoglio”<sup>38</sup>. L'oggetto prezioso, nella sua materialità e nel suo essere una ricompensa, si vede conferire l'emanazione di un potere proprio: il valore attribuitogli sulla base di tale potere coinvolge e chiama in causa i molteplici atteggiamenti mentali e le rappresentazioni sociali che, di norma, accompagnano tale potere. Nel caso del tripode dei sette saggi, ad esempio, questo recipiente prezioso è legato al valore della sapienza, valore che ha sua volta è legato ad una dimensione religiosa: il tripode, dopo essere circolato di mano in mano fra tutti i sapienti, viene finalmente, infatti, consacrato a un dio.

Vernant è consapevole che la nozione mitica di valore così elaborata da Gernet, avendo insita la tendenza a interessarsi, contemporaneamente e in maniera totalizzante, a più dimensioni della mentalità greca (soprattutto quella religiosa, ma anche estetica, politica, giuridica ecc.), deve essere presa in considerazione in quanto elemento dalla cardinale capacità rivelatoria sulla vita economico-politica della *pòlis*.

Come accennato prima, il peculiare modo di studiare la Grecia da parte di Gernet ha influenzato e fatto scuola tra quei pochi allievi che frequentavano i suoi seminari negli ultimi anni della sua tardiva entrata nell'accademia parigina. Vernant, il quale

---

<sup>37</sup> Gernet, *La nozione mitica del valore in Grecia*, in Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, op. cit., p. 75.

<sup>38</sup> *Ibidem*.



peraltro, ha sempre esplicitato anche un forte debito verso Meyerson, Detienne e Vidal-Naquet continuano ad avvicinarsi ai testi e ai concetti della Grecia antica, affinando lo stesso metodo pluridisciplinare, focalizzato sulle modalità e modulazioni dei precari e intrecciati equilibri delle principali categorie del pensiero greco. Come ben dice il grecista inglese Buxton, adottando, a dire il vero, come chiave di lettura, lo strutturalismo, Gernet e i suoi tre allievi “are all working within the same intellectual tradition; all see as, at least, part of their task the recovery of the *implicit* categories – the structures – in terms of which ‘Greek mentality’ was articulated”<sup>39</sup>.

In particolare, per quanto riguarda Atene e la categoria del politico, sulla scia dei lavori e delle riflessioni gernetiane, i tre hanno proposto nuove soluzioni interpretative, facendo emergere le tensioni implicite della *pòlis* ateniese nella sua ipertrofia ideologica, così ben descritta da Lanza e Vegetti. Sarà necessario, quindi, come già anticipato, servirsi delle conclusioni di questi studiosi per far emergere, come propostoci, le diverse trame concettuali nella nozione del politico ateniese.

Prima, però, di passare in rassegna le loro soluzioni teoretiche, è opportuno fare una piccola riflessione sull’antropologia storica, sfondo teorico dentro il quale, da qui in avanti, ci si muoverà.

Si sarà capito, sia con il saggio di stampo marxista di Lanza e Vegetti (seppur in forma minore), sia con la presentazione di Gernet, come lo studio dell’antichità, nel momento in cui interagisce con posizioni filosofiche moderne e con discipline diverse, esca dai limiti del tradizionale e noto metodo storico-filologico. Non è qui motivo di discussione l’annoso e controverso problema sull’egemonico peso, esercitato nei confronti della scienza dell’antichità, dal rapporto fra il positivismo

---

<sup>39</sup> R. G. A. Buxton, Introduction at R. L. Gordon, *Myth, religion, society. Structuralist essays by M. Detienne. L. Gernet, J-P. Vernant and Vidal-Naquet*, Cambridge University Press, Cambridge; Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, Parigi, 1981, p. IX (corsivo mio). In particolare, per quanto riguarda Gernet, Buxton, in maniera, a dire il vero, piuttosto azzardata, ritiene che il suo approccio pluridisciplinare sia stato quasi un’anticipazione del modo di lavorare sul mito da parte degli strutturalisti: “In the case of Louis Gernet (1882-1962) we are dealing rather with one who is in certain respects a precursors of structuralists, and in whose rich and many-sided output we can find the seeds of much that is occupying scholars at present” (*ivi*, p. X). Sull’interessante eppur controversa posizione di Buxton cfr. Di Donato, *Per un’antropologia storica del mondo antico*, *op. cit.*, pp. 225-231.

filologico settecentesco e l'idealismo storicistico<sup>40</sup>, bensì la valutazione dell'apporto recato da questi studiosi che si sono staccati da una storica tradizione interpretativa. Lungi dunque dal rinnegare i risultati raggiunti con il metodo storico-filologico classico, studiosi come Gernet, Vernant, Detienne, Vidal-Naquet, nel loro essere contemporaneamente storici, psicologici e linguisti, hanno innegabilmente contribuito ad una conoscenza inedita del mondo antico, portandone in luce aspetti inconsueti e stimolanti.

Sicuramente, il fatto di leggere i testi antichi tramite discipline e prospettive moderne, ha comportato per loro il rischio e la costante e diffusa accusa di fraintendere l'antichità, di inserire forzatamente dei concetti estranei, per natura, ad essa. Su tali questioni i motivi di discussione sono tanti e coinvolgono un dibattito sulla storiografia enorme. Per tale ragione, qui, ci si limita a condividere la posizione dello storico-filologo Di Donato:

Chi difende un cammino in luogo di un altro fa una scelta che predetermina il punto d'arrivo. Chi privilegia la filologia ed esclude ogni altro percorso si nega, in molti casi, la possibilità di una comprensione globale. Per vedere quel che c'è in una valle con un bosco intricato è meglio scendere ad attraversarla o salire su un monte?

Si può dire che in scelte simili c'è anche un fatto d'ideologia? Sì, senza dubbio, purché si dica che questo avviene in un modo di cui non si deve provare vergogna. I modi della conoscenza non prescindono dalle visioni del mondo. Ed anche i modi di coloro che la conoscenza ritengono necessaria alla trasformazione della realtà sono diversi e variano. Se volgiamo al plurale marxismo e mondo antico avremo una serie di intersezioni che complicheranno il quadro ma, infine, aiuteranno a capire.

Si è scritto – e questo ha segnato una stagione della cultura e una generazione d'intellettuali-politici – che gli uomini della società del capitalismo avanzato sono *ad una dimensione*. Gli studi di antropologia storica, quelli di antropologia economica, gli studi di archeologia e della cultura materiale mostrano che, per gli antichi, vale una soluzione diversa, in qualche caso, opposta: che i Greci, per fare un esempio, non s'intendono se non come *a molteplici dimensioni* tutte integrate in equilibri compositi e transitori. Lo

---

<sup>40</sup> Si veda, su tale cruciale questione, C. Ampolo, *op. cit.*; J. Topolsky, *Narrare la storia*, Mondadori, Milano, 1997 e P. Boutry *et al.*, *La Grecia antica. Mito e Simbolo per l'età della grande rivoluzione*, Guerini e Associati, Milano, 1991.

studio di queste variazioni è studio della storia ed è per questo che è bene rispettarne le regole<sup>41</sup>.

Nel caso specifico del lavoro qui presente, rifarsi a questi autori afferenti all'antropologia storica, nella ferma consapevolezza della loro strutturale libertà interpretativa, è parso sin da subito il miglior modo possibile per assolvere il compito di comprendere la complessità di trame del politico greco e, soprattutto, per cercare di decodificare la speciale omologia fra cittadino e *pòlis* ad Atene. Vernant, Detienne e Vidal-Naquet sono riusciti ad apportare delle novità nell'interpretazione del politico, perché, con l'attuazione della lezione di Gernet, hanno potuto descrivere e, conseguentemente, decostruire gli intrecci, cui accennavamo sopra, della mentalità greca, rileggendo e reinterpretando i testi greci, soprattutto filosofici, rifacendosi non più a soluzioni teoretiche già date, ma ad altre strettamente dipendenti dalla loro intuitività nel riallacciare, punto per punto, delle trame, solo apparentemente – come si vedrà – distanti e isolate l'una dall'altra.

### *1.3 Vernant, Detienne, Vidal-Naquet: dall'Hestia koinè di Gernet allo spazio politico geometrico della pòlis*

Il proficuo e innovativo lavoro di Vernant, Detienne e Vidal-Naquet sulla categoria greca del politico, com'è facilmente presumibile, non dipende solamente dall'applicazione del metodo gernetiano visto sinora, ma anche dalle stesse osservazioni e rilevazioni compiute dal loro maestro. In altre parole, i tre studiosi, assieme al metodo, ossia alla consuetudine pratica di spiegare l'evoluzione di varie nozioni e temi del pensiero e della concettualità greca partendo, innanzitutto, dalla mentalità degli uomini che li hanno elaborati, hanno ereditato da Gernet anche delle suggestioni, per così dire, contenutistiche. Ognuno di loro, presenziando ai seminari di Gernet o leggendo i suoi saggi, ha avvertito, talora, quella particolare sensazione che si prova quando, ad un primo e fuggevole contatto con certi concetti, parole o affermazioni, si presagisce in questi, quasi inconsapevolmente, un'importanza teoretica notevole, sulla quale ci si ripromette di tornare a riflettere.

---

<sup>41</sup> Di Donato, *Per una antropologia del mondo antico*, op. cit., pp. 293-294.

A tal proposito, basti far notare come Detienne, nella nota finale a piè di pagina dell'introduzione a *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, tenga a precisare quanto l'importanza di riuscire, in questo libro, a definire "il significato prerazionale della 'verità' nel sistema di pensiero mitico, e allo stesso tempo il suo primo contenuto nel pensiero razionale"<sup>42</sup> fosse già stata da lui avvertita, seppur non ancora in tutta la sua salienza, anni prima, confrontandosi, per l'appunto, con Gernet. In tale nota, esplicativa rispetto alle righe citate qui sopra – righe dove è dichiarato lo scopo del suo lavoro – egli così scrive: "vorrei richiamare qui l'attenzione sul carattere esemplare dell'opera di L. Gernet e sull'importanza, tra gli altri, dei suoi mirabili studi *Droit et prédroit en Grèce ancienne* [...] In omaggio alla memoria di questo grande ellenista, vorrei anche aggiungere che, sin dall'inizio (nel 1960), Gernet mi aveva confermato l'interesse di questa nozione di *Aletheia*, in un momento in cui io appena lo intravedevo"<sup>43</sup>. Vi è, insomma, qui la dimostrazione, peraltro portata in luce precedentemente grazie al richiamo a Gernet fatto da Vernant nell'introduzione al suo saggio sulla lotta di classe, dell'enorme potenzialità, non solo metodica, ma anche suggestiva insita negli studi gernetiani. Per i tre studiosi, in qualche modo, la lezione gernetiana ha significato non solo la possibilità di ricevere un apprendistato metodico, recependo la pratica di ricostruire le trame concettuali dei Greci, legando punti storico-temporali della loro storia differenti e anche lontani l'uno dall'altro, ma anche la possibilità di intuire e conservare nella memoria la potenza teoretica di specifiche nozioni, immagini e concetti ripresi e analizzati poi nei loro lavori, anche a distanza di molti anni.

Una di queste nozioni e immagini ripresa e analizzata dai tre, con declinazioni, ovviamente, differenti, a seconda del contesto analitico in cui ciascuno la inserisce, è la figura di *Hestia*, dea del focolare e anche nome comune designante il focolare stesso, e l'evoluzione, dall'età arcaica al fiorire della *pòlis*, del suo legame simbolico con la nozione di *koinòn*, della cui decisività si è già fatta parola in relazione alla nomina fondativa della *pòlis* di Solone.

Prima, però, di passare a questa interessante figura, la sintomatica nota di Detienne appena richiamata offre l'opportunità di fare una precisazione che, evidentemente, assumerà i tratti di un'avvertenza. Nella nota, dopo aver ricordato, come visto,

---

<sup>42</sup> M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Laterza, Milano, 2008, p. VIII.

<sup>43</sup> *Ibidem*, in nota 10.

l'influenza per lui cruciale di Gernet, lo studioso di origine belga ammette di dover ringraziare anche gli stessi Vernant e Vidal-Naquet. Al primo, infatti, va il suo "debito di riconoscenza più largo"<sup>44</sup>, mentre al secondo viene riconosciuto il delicato ruolo di amico critico<sup>45</sup>. Questo riconoscimento di gratitudine e ringraziamento ai due colleghi, forse lungi dall'essere una classica convenzionalità, pare piuttosto una sincera prova di un costante e sentito dialogo fra i tre e della conseguente circolarità di idee, confronti e intese tematico-analitiche succedutesi al suo interno. Non è un caso, del resto, che nel 1964, su iniziativa di Vernant, i tre fondino il "Centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes", ben presto ribattezzato "Centre Louis Gernet – Recherches comparées sur les sociétés anciennes" in onore dell'ellenista morto due anni prima<sup>46</sup>. La fondazione di tale centro di ricerca ha in sé il merito, da un lato di concretizzare e rinsaldare, ad un livello accademico, i loro interessi e studi comuni, dall'altro di poter chiamare a raccolta e riunire un piccolo gruppo di studiosi, soprattutto della Grecia antica, che continuerà, con esiti più che fruttuosi, l'opera di innovazione metodico-interpretativa del mondo greco-antico. Tra gli studiosi che si formano e gravitano attorno al centro Gernet, vanno sicuramente menzionati Nicole Loraux, François Hartog, François Lissarrague, Laurence Kahn, Françoise Frontisi-Ducroux, Annie Schnapp-Gourbeillon, Jean-Louis Durand e Jesper Svenbro; alcuni di questi nomi, prevalentemente Loraux, ma anche Lissarrague e Kahn torneranno, con decisione e in modo significativo, nei prossimi capitoli.

---

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> È bene riportare per intero la parte di nota cui qui si sta facendo riferimento: "Ma è per J.-P. Vernant che ho contratto il mio debito di riconoscenza più largo. In tre anni di 'conversazione' mi ha dato molto e così gratuitamente che temo di aver preso da lui troppo e di essere quindi impotente a discernere la sua parte dalla mia. In questa sede, lo ringrazio con molta amicizia della sua generosità. In P. Vidal-Naquet ho trovato un critico severo, ma amico: le sue osservazioni, i suoi suggerimenti, mi sono stati preziosi (Parigi, gennaio 1965)" (*ibidem*).

<sup>46</sup> Solo recentemente, il "Centre Louis Gernet" ha, almeno formalmente, cessato di esistere. Infatti, in seguito alla fusione, avvenuta nel 2010, con altri due centri di ricerca, il "Centre Gustave Glotz. Mondes hellénistiques et romain" e il "Phéacie – Pratiques culturelles dans le sociétés grecque et romaine", è stato inglobato nell'attuale e attivo centro di ricerca "ANHIMA. Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques".

Data la feconda e, molto spesso, collettiva attività produttiva di Vernant, Detienne e Vidal-Naquet<sup>47</sup> e la contemporanea poderosa produzione scientifica degli studiosi membri del centro, ben presto, in riferimento al centro Gernet, soprattutto in terra statunitense, dove le radicali novità introdotte dai francesi nel campo degli studi classici erano accolte con molto entusiasmo, si è giunti a parlare di una “scuola di Parigi”<sup>48</sup>. Tale dicitura, o meglio, etichetta è stata, tuttavia, se non quasi rigettata, certamente accolta con delle riserve dagli stessi membri di tale, a questo punto, presunta scuola. Nell’intervento conclusivo all’importante convegno internazionale del 1973 sul mito greco tenutosi ad Urbino<sup>49</sup>, Vernant mostra sia tutta la sua difficoltà, mista a inconsapevolezza, nell’affermare di appartenere ad una “scuola”, sia la presenza di differenze tra gli studiosi a lui vicini (in questo caso Detienne, Kahn e Durand, partecipanti al convegno) pur in un orizzonte teorico e metodologico comune e condiviso<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell’antica Grecia*, Einaudi, Torino, 1976; Detienne, Vernant, *Le astuzie dell’intelligenza nell’antica Grecia*, Laterza, Bari-Roma, 1978.

<sup>48</sup> I classicisti americani Froma I. Zeitlin e Bernard Knox, nel richiamarsi ai lavori e al modo di lavorare sulla Grecia antica da parte dei membri del centro, utilizzano sovente, come espressione sintetica, la formula “Paris school”. Cfr. Vidal-Naquet, *Mémoires 2. Le trouble et la lumière (1955-1998)*, Éditions du Seuil, Parigi, 2007, pp. 332-333.

<sup>49</sup> B. Gentili e G. Paioni (a cura di), *Il mito greco. Atti del convegno internazionale (Urbino 7-12 maggio 1973)*, Edizioni dell’Ateneo & Bizzarri, Roma, 1977.

<sup>50</sup> Il suo intervento inizia con tali emblematiche parole: “Quand nous sommes venus ici, nous n’avions pas le sentiment d’être une École, mais seulement un groupe d’amis ayant l’habitude de travailler et de discuter ensemble. On dit qu’à force de jouer au fantôme, on risque de le devenir. Pareille mésaventure nous serait-elle, malgré nous, survenue? À prêter l’oreille à la façon dont il fut parlé des ‘Parisiens’ dans ces débats, j’ai l’impression que sous les critiques qui ne nous ont pas été ménagées, les attaques parfois et, me semble-t-il aussi, les malentendus, nous avons pris de la consistance, du relief, du volume et que nous voilà promus en quelque façon au rang d’École officielle” (Vernant, *Intervento conclusivo*, in Gentili, Paioni (a cura di), *op. cit.*, p. 397). Sulla poca convinzione circa l’appartenenza ad una “scuola” si vedano anche le più recenti parole di Vidal-Naquet, pronto a sottolineare l’esistenza di altri posti dove possono formarsi gruppi di ricerca sugli studi classici: “Al di fuori della nostra scuola, detta ‘di Parigi’, ci sono tre posti in cui ci si è occupati di storia greca: uno è Nancy, con Edouard Will, l’altro è Besançon, dove ha insegnato a lungo Pierre Lévêque, il terzo è in Bretagna, con Yves Garlan” (Vidal-Naquet, *La storia è la mia battaglia. Intervista con Dominique Bourel e Hélène Monsacré*, Utet, Torino, 2008, p. 82).

Tutte queste considerazioni, scaturite dalla preziosa nota di Detienne, fanno sì che si possa, seppur in una esposizione dai tratti schematici, ovviare alle inevitabili lacune imposte ad ogni lavoro di tesi che voglia rispettare le dovute proporzioni e non ritrovarsi ad essere squilibrato con digressioni eccessive. In parole povere, con queste considerazioni, si è cercato, da un lato, di dare un'idea dello "spirito di gruppo" che ha animato Vernant, Detienne e Vidal-Naquet, figure cruciali per la discussione che qui si sta tenendo sulla categoria del politico nella Grecia antica, dall'altro di indicare anche i nomi degli studiosi che hanno proseguito sulle loro orme: il tutto, però, senza entrare esplicitamente in verifiche critiche dettagliate e, quindi, troppo complesse per essere sintetizzate, sulla posizione individuale di ciascuno dei tre e dei loro allievi. Sarebbe certo interessante parlare distintamente di ciascuno dei tre ellenisti, ora prendendo in esame similitudini e differenze, nonché i loro rapporti reciproci, sia in termini di attività produttiva sia in termini esistenziali<sup>51</sup>; ora misurando l'influenza esercitata su ognuno di loro dalla storiografia marxista e dallo strutturalismo di C. Lévy-Strauss<sup>52</sup>; e, infine, guardando alla ricezione dei loro lavori, accolti piuttosto freddamente, almeno in un primo momento, da parte degli altri antichisti francesi<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Vidal-Naquet, per esempio, ha segnalato apertamente l'atteggiamento di rottura tenuto da Detienne nei confronti suoi e di Vernant in Vidal-Naquet, *op. cit.*, pp. 80-81.

<sup>52</sup> Su tale questione, si veda la monografia di R.A. Champagne, *The methods of the Gernet classicists. The structuralists on myth*, Routledge Library Editions, New York, 2015. Qui Roland Champagne analizza il legame degli allievi di Gernet con lo strutturalismo di Lévi-Strauss e di R. Barthes, procedendo anche ad una attenta disamina di molti membri del centro Gernet.

<sup>53</sup> A tal proposito così si è espresso Vidal-Naquet: "*Il cacciatore nero* è stato accolto da un silenzio tombale; invece quando l'ho presentato in Inghilterra è stata tutt'altra cosa. [...] Quello che i grecisti tradizionali non ci hanno perdonato è il fatto di aver scritto libri che vendevano e che venivano letti. In effetti noi abbiamo cercato di essere leggibili! Loro consideravano di scrivere per cinquanta persone. Per esempio, Louis Robert, un epigrafista eccezionale e studioso superlativo, non accettava che fossimo letti dai non specialisti. La collezione "Textes d'appui" serie 'Histoire classique', lanciata da Maspero, era stata ideata proprio per raggiungere un pubblico più vasto. Abbiamo avuto l'impressione di infilarci in una breccia, perché questi libri hanno venduto. Quando è uscito *Il cacciatore nero*, Henri Van Effenterre ha proposto agli Études grecs che avesse un prezzo. Louis Robert è andato su tutte le furie, dicendo: 'Si renda conto, già non si parla che di loro e lei vuole anche che abbiano un prezzo'. Ci può essere qualche giustificazione nella collera dei grecisti di quest'epoca, quando dicevano: 'Questo Vidal-Naquet, lo si legge anche su 'Le Monde'!. È vero che questo favoriva le recensioni dei miei libri...Era imperdonabile" (in Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 79).

Un'operazione analitica di questo tipo, però, oltre che comportare una dilatazione dei contenuti eccessiva, si sarebbe anche rivelata come una scelta poco funzionale rispetto allo scopo di questo paragrafo. In esso, infatti, si intende discutere le posizioni di Vernant, Detienne e Vidal-Naquet sulla categoria greco-antica del politico, in particolar modo nella realtà ateniese, posizioni che, come anticipato, si muovono a partire dalla suggestione di Gernet, anticipata sopra, su *Hestia*. Ci si arrischia, insomma, a gettare uno sguardo d'insieme sulle conclusioni dei tre studiosi, rischio compensato, così ci pare, dalla sua utilità nel delineare e decodificare l'ideologia ateniese del politico come spazio comune e condiviso.

Gernet si occupa di *Hestia* e del suo legame con la nozione di politico, in via di formazione all'interno della *pòlis* greca, nel saggio *Sul simbolismo politico: il focolare comune*<sup>54</sup>, la cui pubblicazione è del 1952. Appare degno di nota riportare la data di pubblicazione del saggio, in quanto essa segnala, grosso modo, un lasso di tempo in cui Gernet pare concentrarsi molto su un passaggio della *Politica* di Aristotele (*Politica*, IV, 1322b). Il saggio, infatti, trova il suo punto d'avvio proprio nell'analisi di tale passaggio del testo aristotelico, analisi che compare, però, anche in un altro scritto di Gernet, *Gli inizi della civiltà ellenica*<sup>55</sup>, la cui lavorazione (1949-1951) è quasi contemporanea<sup>56</sup>. Ne *Gli inizi della civiltà ellenica*, tuttavia, Gernet non si concentra su *Hestia* e sul focolare comune, di cui, comunque, discute brevemente<sup>57</sup>, bensì procede all'esposizione di quel lungo processo storico che ha portato alla nascita della *pòlis*, quella "forma sociale da cui la civiltà ellenica è inseparabile"<sup>58</sup>. In questo percorso espositivo, egli dimostra tutta la sua maestria nel ricostruire e rivelare le tensioni e contraddizioni che, all'origine della comparsa della *pòlis*, contribuiscono a renderla

---

<sup>54</sup> Gernet, *Sul simbolismo politico: il focolare comune*, in Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, op. cit., pp. 319-336.

<sup>55</sup> Gernet, *Gli inizi della civiltà ellenica* in Gernet, *I Greci senza miracolo*, op. cit., pp. 65-92.

<sup>56</sup> Sul periodo di lavorazione de *Gli inizi della civiltà ellenica*, si veda la breve presentazione con cui Di Donato introduce per la prima volta tale lavoro di Gernet, rinvenuto negli Archives Louis Gernet e rimasto sino allora inedito: Gernet, Di Donato, *Les débuts de l'hellénisme*, in "Annales. Économies, Sociétés, Civilisations", 5, 1982, pp. 965-983 (tr. it in Di Donato, *Per una antropologia storica del mondo antico*, op. cit., p. 100).

<sup>57</sup> Gernet, *Gli inizi della civiltà* in Gernet, *I Greci senza miracolo*, op. cit., pp. 70-76.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 68.



un'istituzione dalla politicità nuova, eppure ancora implicata con nozioni, soprattutto religiose, dell'età arcaica (secondo Gernet, per esempio, l'Aeropago ateniese e la *gerousia* spartana perpetuano, implicitamente, l'associazione arcaica tra la funzione oracolare e la pratica del governo<sup>59</sup>).

Egli chiama in causa anche il pensiero politico di Platone, dedicandogli porzioni di testo<sup>60</sup> che, nella loro sinteticità, denotano una gestione abile a fronte di un argomento così complesso. Il motivo di una gestione così abile della filosofia politica platonica dipende dal fatto che, sempre in questo stesso periodo, Gernet lavora alla sua introduzione alle *Leggi* di Platone, edite da «Les Belles Lettres». Ora, come commenta giustamente Di Donato, questa introduzione è un passaggio dell'opera di Gernet molto importante: essa “segna uno dei momenti più avanzati della riflessione gernetiana sul rapporto che i Greci avevano stabilito con il loro passato. È proprio a partire dalla sua lettura di Platone che Gernet vede la necessità di un'analisi preliminare del processo di ideologizzazione che è presente nelle testimonianze dei Greci su se stessi”<sup>61</sup>.

Questa breve discussione attorno alla datazione del saggio *Sul simbolismo politico: il focolare comune*, che ci si accinge a prendere in esame, ha, probabilmente, permesso di intuire, seppur in rapida successione, quali siano, all'incirca, i temi contenuti in esso. Nel periodo in cui vi ha lavorato, si è visto, infatti, un Gernet ora impegnato a ragionare su una frase rintracciata nella *Politica* aristotelica, di cui si serve e per il saggio in questione e per un altro dove si occupa della nascita della *pòlis* e della sua politicità in precario equilibrio tra presente e passato, ora impegnato a preparare l'introduzione alle *Leggi* di Platone, testo che lo induce a pensare al rapporto vissuto dai Greci con il loro passato e ai processi d'ideologizzazione che ne derivano. Sembra, insomma, che si stia per tornare ai temi dai quali si era partiti con la città di Atene: la *pòlis*, il politico e l'ideologia. E, in effetti, è così.

Nell'articolo, uno dei testi portanti dell'*Antropologia*, Gernet si propone di parlare del ‘focolare comune’ (*bestia koine*), uno dei simboli caratteristici della *pòlis*, “probabilmente antico quanto lei, e che si trova nel cuore dell'istituzione politica”<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> *Ivi*, pp. 76-83.

<sup>60</sup> *Ivi*, pp. 78-80 e 83-85.

<sup>61</sup> Di Donato, *Per una antropologia storica del mondo antico*, *op. cit.*, p. 100.

<sup>62</sup> Gernet, *Sul simbolismo politico: il focolare comune*, in Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, *op. cit.*, p. 320.

In molte *pòleis*, nella maggior parte dei casi nel *Prytaneion*, edificio che sorge nell'*agorà* e che è la sede dei magistrati, vi è acceso il focolare comune della *pòlis*, consacrato a *Hestia*, dea del focolare, attorno al quale si accolgono gli ambasciatori provenienti dalle altre città, si compiono sacrifici, si portano libagioni e piccole offerte di cibo e si consumano, talvolta, dei pasti comunitari, come accade a Sparta con i *sissizi*.

Studiare questo simbolo è interessante per Gernet, in primo luogo, perché, come vale, del resto, per tutti i simboli di una qualsiasi comunità umana, anch'esso, nella sua formalità, contiene un significato che, se colto ed esaminato, rivela un determinato "pensiero sociale"<sup>63</sup>. Tale pensiero sociale è "un pensiero organizzato"<sup>64</sup>, ossia, un pensiero che accoglie molteplici valori della società di cui è espressione, potenzialmente più ricco e carico di non detti del significato primario che sta alla base del simbolo stesso. Andando, insomma, a esaminare il simbolo del focolare comune, per Gernet si arriva ad esaminare "il sentimento della collettività che esso consacra o omologa"<sup>65</sup> e si può, di conseguenza, approfondire, la società greca stessa, sotto vari aspetti, anche quelli più reconditi.

In secondo luogo, studiare questo simbolo è interessante perché esso è legato all'organizzazione mentale greca dello spazio, ossia, per dirla con le parole di Gernet, fa parte di quei simboli che nell'antica Grecia "si iscrivono per definizione nello spazio, in quanto sono dei centri"<sup>66</sup>. L'idea di focolare, infatti, nell'immaginario del mondo greco, simboleggia, innanzitutto, il centro dello spazio domestico: *Hestia* risiede in ogni casa privata, proprio perché al centro di ognuna, vi è un focolare circolare, il quale differenzia e conferisce identità ad ogni *oïkos*, ad ogni nucleo familiare. Proprio il fatto che il focolare domestico sia al centro dell'*oïkos*, spinge Gernet a includerlo e affiancarlo, per analogia, ad altri simboli spaziali che hanno spesso il valore di centro, un valore, a questo punto, cruciale nella società greca.

Uno di questi simboli legati ad una spazialità centrale è l'*omphalòs*, "un altro simbolo che affonda le radici in un passato remoto"<sup>67</sup>. Brevemente, l'*omphalòs* è una pietra ovoidale, sulla quale, in certe rappresentazioni siede la stessa *Hestia*. Il celebre

---

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 319.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 320.

*omphalòs* di Delfi assurge a indicare uno dei centri della terra, se non *il* centro della terra, dato che il luogo su cui esso poggia è il punto spaziale dove si sono congiunte le due aquile fatte volare da Zeus dalle estremità del mondo orientale e occidentale per scoprire quale fosse, appunto, il centro del mondo. L'*omphalòs*, inoltre, è, al tempo stesso, anche un rigonfiamento del terreno, cosa che può evocare un'immagine di tomba e, acutamente, Gernet non manca di notare, difatti, come le tombe degli eroi, in età arcaica, fossero dei "centri". Nel suo essere, infine, un rigonfiamento del suolo e nel suo ulteriore significato di ombelico (aspetto, quest'ultimo, sul quale, a dire il vero, Gernet soprassiede), l'*omphalòs* è in relazione con le potenze ctonie della terra, simboleggiando un'appartenenza alla terra madre, sotto la quale vi sono le radici pronte a nascere, crescere ed elevarsi verso l'alto, germogliando in superficie.

La costellazione mitica di questi significati racchiusi nella parola *omphalòs*, secondo Gernet, permane, seppur latente, anche nell'età storica della *pòlis*, quando "i poeti designeranno come *omphalòs* della *pòlis*, proprio il Focolare comune<sup>68</sup>" che ha sede nel *Prytaneion*, il luogo, appunto, centrale della città perché sede delle autorità statali. L'analogia simbolica, legata al valore di centro, tra il focolare comune e l'*omphalòs* è, quindi, ben motivata e, in quanto tale, va studiata. La tesi di Gernet, in effetti, è quella di sostenere come il focolare comune al centro della *pòlis* sia il retaggio politico del focolare domestico privato: l'*Hestia koinè* conserva il ricordo del focolare familiare, rappresentando, però, a questo punto, non più il centro dell'*oikos*, bensì il centro denominatore comune della città. Proiettato ad un livello istituzionale vero e proprio, il focolare comune diventa allora espressione dell'intera *pòlis*, essendo ormai, nel Pritaneo, il simbolo dell'appartenenza di ogni membro della comunità alla *pòlis* stessa, come il focolare domestico, al centro della casa, era invece in età arcaica espressione dell'*oikos*, simbolo dell'appartenenza di ogni membro del nucleo familiare alla famiglia stessa.

Il punto di partenza della tesi gernetiana è una frase del libro IV della *Politica* di Aristotele, frase che compare, come accennato in precedenza, anche nel significativo saggio sugli inizi della civiltà ellenica proprio per trattare, sebbene in misura minore, il tema del focolare comune<sup>69</sup>. È bene riportarla per intero:

---

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 322.

<sup>69</sup> Gernet, *Gli inizi della civiltà ellenica*, in Gernet, *I Greci senza miracolo*, *op. cit.*, p. 70.

A un'altra specie appartengono le magistrature che si occupano degli affari relativi agli dèi, come i sacerdoti e gl'incaricati delle cose sacre, che hanno il compito di badare alla conservazione dei templi esistenti, alla riparazione di quelli cadenti e a tutte le altre faccende che si riconnettono al culto degli dèi. In un luogo questo incarico è devoluto a una sola magistratura, come nelle piccole città, mentre in un altro, il sacerdozio è diviso in molte funzioni separate, per esempio quella dei sacrificatori, dei guardiani del tempio e dei tesorieri del tempio. Accanto a questa c'è la magistratura che sovrintende alla celebrazione di tutti i sacrifici pubblici che la legge non affida ai sacerdoti, ma *ai magistrati che traggono la loro dignità dal focolare comune* (ἀπὸ τῆς κοινῆς ἐστίας ἔχουσι τὴν τιμήν) e che si chiamano arconti, re o pritani<sup>70</sup>.

Aristotele, dunque, parlando del servizio religioso, la cui responsabilità spetta all'intera *pòlis* tramite l'apposito ministero dei magistrati, segnala come la gestione del culto civico sia prerogativa di quei magistrati che prendono la loro dignità dal focolare comune. Gernet ritiene che la testimonianza aristotelica sull'esistenza di questi magistrati sia la prova regina della legittimità della sua personale tesi sull'importanza simbolica, per la *pòlis*, del focolare comune e del legame, dalle origini antiche, tra questo e il focolare domestico.

Procedendo con ordine, ne *Gli inizi della civiltà ellenica*, notando come la consueta precisione aristotelica non prenda parola sul cerimoniale relativo all'entrata in carica di questi magistrati derivante dal focolare comune – non fornendo Aristotele ulteriori dettagli – Gernet ipotizza che tale silenzio sia un'allusione implicita a dei rituali, ben noti da non dover essere esplicitati, che conferivano potere al magistrato tramite un contatto fisico col focolare (egli chiama in causa un'ode di Pindaro che pare riferirsi ad essi)<sup>71</sup>. Nel *Simbolismo politico*, invece, si spinge oltre, affermando a chiare lettere come la testimonianza aristotelica, non solo evidenzia un rapporto stretto e prestabilito tra il focolare comune e il potere politico dei magistrati, ma certifichi anche il focolare comune come espressione massima della *pòlis*. La frase aristotelica e la sua allusione ad un rituale, insomma, danno il via a Gernet nell'ipotizzare e discutere adeguatamente il profondo legame tra l'*Hestia koinè* e l'autorità pubblica

---

<sup>70</sup> Aristotele, *Politica*, IV, 1322b 22-30, corsivo mio.

<sup>71</sup> Gernet, *Gli inizi della civiltà ellenica*, in Gernet, *I greci senza miracolo*, *op. cit.*, p. 70.

cittadina, così profondo da poter gettare luce sulle origini configurative del potere politico interno alla *pòlis*<sup>72</sup>.

Il focolare comune è l'*omphalòs* della *pòlis* perché, come già visto, si situa nel centro della città dove vi sono gli edifici pubblici più importanti. Attorno ad esso vengono accolti gli ambasciatori o gli stranieri in cerca di ospitalità, proprio come viene accolto al proprio focolare familiare, tramite riti che simboleggiano una desacralizzazione e un reintegro<sup>73</sup>, il componente dell'*oïkos* recatosi in terra straniera. Sul valore di accoglienza connesso al focolare, Gernet cita la festa ateniese degli Amfidromie, la festa familiare per eccellenza, che celebra la nascita di un bambino, pochi giorni dopo il parto. Secondo le testimonianze, in questa festa, privata poiché si svolge in ambito familiare, il neonato, tenuto in braccio da dei portatori (forse le levatrici), viene fatto girare attorno al focolare, per poi essere deposto a terra, a contatto diretto con il suolo della casa. Questo rituale, chiaramente finalizzato, ad un livello simbolico, a iscrivere il nuovo membro familiare nell'*oïkos* al quale appartiene e che gli appartiene, non può non essere associato al rituale di accoglienza nel focolare pubblico riservato dalla *pòlis* ad ambasciatori o stranieri. Come il neonato viene accettato e integrato nello spazio familiare attorno al focolare domestico, così il neoarrivato, che deve entrare o rientrare nella *pòlis*, viene accettato e integrato attorno al focolare comune. Ecco, quindi, che la festa delle Amfidromie è un primo tassello che attesta come l'idea del focolare della *pòlis* si sia costituita “come conseguenza e, se vogliamo, sul modello dei focolari privati”<sup>74</sup>.

Ovviamente, a supportare la tesi di Gernet non vi possono essere, come elementi di sostegno, le sole Amfidromie. La memoria sociale che il focolare comune porta con sé, riecheggiando il focolare privato, la si può comprovare andando ancora più indietro nella storia. Rivolgendosi all'architettura, Gernet ricorda come, nel palazzo reale miceneo, il focolare si trovi nel *mègaron*, la sala centrale del complesso edilizio. Più precisamente, esso è al centro della sala, all'interno di uno spazio rettangolare

---

<sup>72</sup> “In ogni caso esiste una associazione prestabilita tra l'*Hestia* e gli organi dell'autorità pubblica; si può parlare di qualcosa come una relazione personale che potrebbe avere un significato storico riguardo le origini stesse della *polis*” (in Gernet, *Sul simbolismo politico: il focolare comune*, in Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, op. cit., p. 321).

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 331.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 323.

delimitato da quattro colonne, le quali, a loro volta, sostengono una lanterna da cui esce il fumo del fuoco acceso. Ogniquale si celebrano sacrifici per gli dèi, il fumo, quindi, trova subito lo sbocco tramite il quale far salire fino all'Olimpo le offerte della famiglia reale, mettendo così in contatto terra e cielo, contatto rappresentativo dell'*omphalòs*, come già segnalato.

A conferma di tutto ciò, Gernet fa, inoltre, riferimento alla descrizione del celebre sogno premonitore di Clitennestra, proposta da Sofocle nell'*Elettra*<sup>75</sup>. Questo sogno è profetico: preannuncia a Clitennestra l'arrivo del figlio Oreste, pronto a rivendicare il trono usurpato dalla madre e dal suo amante Egisto, figura estranea rispetto al focolare domestico, poiché lo scettro che impugna apparteneva a suo padre Agamennone, il marito che Clitennestra uccide con la complicità dell'amante ora re. Nel sogno, la drammatica usurpazione del trono ai danni di Agamennone, torna a farsi viva, seppur a livello onirico, in Clitennestra. Essa vede Agamennone conficcare lo scettro che gli apparteneva per linea dinastica nel focolare; una volta a contatto con il fuoco, dallo scettro spunta un ramo che riesce con la sua ombra a coprire tutta Micene. Appare ben chiaro come il sogno stia a significare non solo la gravità del nefasto assassinio del marito compiuto dalla regina, che ha eliminato dall'*oikos* il legittimo sovrano, ma anche l'illegittimità stessa del potere regale detenuto da Egisto. Agamennone, infatti, conficcando lo scettro nel fuoco, compie la tipica azione celebrante l'inaugurazione della sovranità regale, azione che Egisto non può aver compiuto, poiché, membro appunto estraneo al nucleo familiare, ha ricevuto lo scettro dalle mani di Clitennestra e non dal fuoco domestico. Piantando lo scettro nel focolare, Agamennone, allora, ribadisce la sua autorità e il suo potere, profetizzando, di fatto, l'arrivo del figlio Oreste, unico suo successore, pronto a strappare lo scettro dagli usurpatori. Il fatto che il tema antico e mitico dello scettro, come simbolo del potere sovrano in associazione al focolare dell'*oikos*, sopravviva, ancora fortemente e vivacemente, in Sofocle, costituisce per Gernet l'ulteriore prova della sopravvivenza di immagini arcaiche legate al focolare domestico nell'*Hestia koinè* al centro della *pòlis*.

Dopo queste considerazioni, arriva il momento in cui Gernet deve concentrarsi solo sul focolare comune della *pòlis*, riflettendo sulle differenze simboliche che lo separano dal simbolismo del focolare domestico, del cui ricordo è, comunque, permeato. Detto in altro modo, è arrivato il momento in cui Gernet va a

---

<sup>75</sup> Sofocle, *Elettra*, 417 segg.

comprendere come il focolare comune diventi il vero e proprio simbolo della *pòlis*, e, quindi, un simbolo politico.

L'accoglienza riservata agli ambasciatori, agli stranieri e, talvolta, ai supplici attorno all'altare della *Hestia koinè* e, tornando ad Aristotele, l'incarico relativo ai sacrifici comuni affidato dalla legge della città a dei magistrati, il cui onore e dignità sono tratti dal focolare comune, sono tutti segni di un preciso avvenimento: il focolare è diventato il centro della *pòlis* e rappresenta l'unità dei suoi cittadini. Uscendo, a livello simbolico, dal *mègaron* e dall'*oïkos*, per stabilizzarsi all'interno del Pritaneo, edificato sul suolo pubblico dell'*agorà* cittadina, il focolare comune non rappresenta più il punto di riunione dei membri familiari, ma il punto di riunione di tutti i cittadini. Ad esso, cioè, si riallaccia un pensiero non più regale come nel sogno di Clitennestra, o privato come nelle Amfidromie, bensì un pensiero comunitario:

ciò che vi si esprime immediatamente, e per il fatto stesso che vi è un Focolare della *pòlis* come ne esiste uno in ogni famiglia, è la solidarietà concreta che fa del bene di tutti, il bene di ognuno, è il carattere della *pòlis* che si rivela [...]. Al fondo c'è sempre l'idea di una proprietà comune alla quale tutti dovrebbero avere accesso e alla quale tutti, se si presenta l'occasione, chiedono e ottengono di partecipare<sup>76</sup>.

Il focolare comune esprime allora il senso di identità che la *pòlis* ha di se stessa e il senso di collettività dei suoi cittadini e il fatto stesso, come riporta Aristotele, che sia la legge cittadina, il *nòmos*, a prevedere l'incarico dei magistrati che traggono l'onore dall'*Hestia koinè* ne è un'evidente conferma. Il *nòmos* è la legge della città e, in quanto tale, altro non è che la regola imperativa che la collettività stessa emana come suo principio di organizzazione. Legato al *nòmos*, quindi, il focolare comune finisce per essere l'*omphalòs* della *pòlis* spogliato dai suoi antichi legami con le potenze ctonie della terra, con il suo storico significato di centro mitico della terra e di tramite fra terra e Olimpo. Ora, esso, *omphalòs* della *pòlis* e delle sue leggi, sembra lasciar intravedere una "mentalità positiva"<sup>77</sup>, i cui elementi portanti sono l'organizzazione politica e la

---

<sup>76</sup> Gernet, *Sul simbolismo politico: il focolare comune*, in Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, op. cit., pp. 331-332.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 335.

razionalità, resi principi pratici proprio dal *nòmos*<sup>78</sup>: del resto, ormai, quello che si nota nel focolare comune, è “proprio il ‘politico’, in tutta la sua profondità e con tutte le sue risonanze. [...] e non c’è nulla – come questo simbolo e la sua stessa designazione – in cui si rivela una impersonalità più imperiosa nel governo degli uomini”<sup>79</sup>.

Ancora una volta, Gernet, come accaduto con le Amfidromie, chiama a supporto della sua tesi una festa ateniese, le Dipolie, una festa, questa volta pubblica (essa celebra Zeus Polieus, ossia Zeus della città). Alle Dipolie viene spesso attribuito un altro nome: esse, infatti, sono chiamate direttamente Bufonie, in riferimento alla loro cerimonia principale che, riproponendo col suo rituale un evento storico-mitico, prevede il sacrificio di un bue sull’altare di Zeus nell’Acropoli. L’evento che le Bufonie ricordano, riguarda un bue che, per aver mangiato le offerte di cereali deposte sull’altare consacrato a Zeus, viene ucciso dall’acetta del sacerdote; ma questi, ripresosi e resosi conto della sua impulsiva empietà, fugge, gettando l’acetta a terra. In assenza dell’uccisore del bue, la città, riunitasi per discutere del sacrilegio commesso dal sacerdote, getta in mare la scure, ritenendola responsabile dell’azione infausta.

Nelle Bufonie, in seguito al sacrificio di un bue, quest’ultima parte del mito viene riproposta nel Pritaneo, dove si svolge un vero e proprio processo, il cui dibattimento, dopo aver preso in considerazione più imputati, si conclude con l’accusa all’acetta con cui è stato sacrificato il bue e, infine, con un pasto comune che coinvolge tutti i partecipanti della cerimonia. Il fatto che il processo e il pasto comune si svolgano nel Pritaneo, sede del focolare comune, conferma, sempre più fermamente, come *Hestia* sia entrata in contatto con la capacità politico-decisionale dei cittadini della *pòlis*, insomma, “con una realtà politica alla quale i Greci hanno ben presto conferito il carattere della razionalità e della pianificazione”<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> Secondo Gernet nella parola *nómos*, “si riconoscono due stati successivi e antitetici: il tema mitico delle *dianomai*, o ripartizioni (soprattutto tra gli dèi) suggerisce un principio di classificazione e di ‘solidarietà meccanica’ per cui si definisce un equilibrio tra alcune *technai*, vale a dire tra quei detentori di prestigio magico-religiosi di cui permane ancora la memoria nei *gènē* dell’Attica; al che si oppone, nel regime della *pòlis*, un principio di organizzazione, la legge che domina e che subordina” (*ivi*, p. 326).

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 325.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 335.



Il focolare comune, infatti, cos'altro traduce simbolicamente, nella sua spazialità centrale e potenzialmente accessibile a tutti, se non la possibilità politica della collettività di riunirsi in uno spazio comune e omogeneo, dove tutti possono decidere in concordia i provvedimenti per risolvere i problemi e le crisi della *pòlis*? E, infine, è un caso, che ora si sia tornati tramite l'*Hestia koinè* al *koinòn*, spazio politico e omogeneo, visto con Solone? Probabilmente no, tanto più che, come ricorda significativamente Gernet, parlando dei pasti in comune nel Pritaneo, per Solone il rifiuto di presenziarvi o il parteciparvi troppo spesso, non rispettando i turni della prytania, è un segno, nel primo caso, di disprezzo, nel secondo, di avido egoismo verso la *pòlis* tutta<sup>81</sup>. Il focolare comune della *pòlis*, quindi, sebbene mantenga al suo interno, "un sottofondo immemorabile"<sup>82</sup>, dove sono sempre attive e persistenti nozioni dell'età arcaica, proietta a livello simbolico, la nuova politicità che è venuta a crearsi con l'avvento della *pòlis* stessa.

Vernant si occupa dell'*Hestia koinè*, seguendo e condividendo la suggestiva tesi di Gernet, in più occasioni. Bisogna comunque subito dire che, rispetto a quest'ultimo, Vernant, nel discutere la trasformazione simbolica di *Hestia* e del focolare, da simbolo familiare/privato a simbolo politico/pubblico, appare molto più argomentativo e, per certi versi, esaustivo. Ciò dipende, in larga misura, dall'ovvia e personale differenza espositiva e stilistica che intercorre tra i due e che contraddistingue l'esposizione di Gernet come un'esposizione affascinante nel suo frenetico catturare i momenti di cambiamento della mentalità greca, quella di Vernant, invece, come un'esposizione laboriosa nel suo paziente ricostruire le trasformazioni greche. Va anche aggiunto, però, in questo caso, che, se Vernant è maggiormente laborioso e, quindi, forse più chiaro, rispetto a un Gernet piuttosto frenetico, è perché egli, prendendo come punti di riferimento, gli stessi passaggi storici e concettuali su *Hestia* toccati da Gernet, può diminuirne l'intuitività e curarne di più l'aspetto argomentativo, mettendoli in relazione con il suo percorso di ricerca.

Egli, per l'appunto, nei saggi dove prende in esame la figura di *Hestia* e del focolare comune, parla di entrambi i temi legandoli con la sua indagine sulla categoria mentale greca dello spazio, un'indagine che aveva già avuto inizio nel suo libro del 1962,

---

<sup>81</sup> Plutarco, *Vita di Solone*, 24,3.

<sup>82</sup> Gernet, *Sul simbolismo politico: il focolare comune*, in Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, op. cit., p. 324.

precedente tali saggi, *Le origini del pensiero greco*<sup>83</sup>, sul quale non si mancherà di tornare più avanti. I saggi: *Hestia-Hermes. Sull'espressione religiosa dello spazio e del movimento presso i Greci*, *Geometria ed astronomia sferica nella prima cosmologia greca*, *Struttura geometrica e nozioni politiche nella cosmologia di Anassimandro*, e *Spazio e organizzazione politica nella Grecia antica*, apparsi in riviste diverse nell'arco temporale che va dal 1963 al 1968, sono stati accorpati, per decisione dello stesso Vernant, in due edizioni diverse della raccolta *Mito e pensiero presso i Greci*<sup>84</sup>, all'interno dello stesso capitolo denominato *L'organizzazione dello spazio*<sup>85</sup>.

In questa raccolta, dove Vernant, come dichiara esplicitamente nell'introduzione, applica alla Grecia antica le ricerche di psicologia storica promosse da Meyerson<sup>86</sup>, lo spazio, assieme al tempo e al lavoro, è una delle categorie psicologiche dell'uomo greco analizzate. Ognuna di queste categorie rivela, in maniera diversa e toccando ambiti diversi, che cosa sia stato l'uomo greco e quanto il suo universo psicologico differisca dal nostro. In particolare, in merito alle capacità rivelatorie della categoria dello spazio, Vernant, sempre nell'introduzione dice:

Per uno studio storico dello spazio, i fatti greci ci sono sembrati particolarmente illuminanti. Non solo il pensiero scientifico dei Greci, ma anche il loro pensiero sociale e politico sono caratterizzati da un *geometrismo* che contrasta fortemente con le antiche rappresentazioni dello spazio, attestate nei miti e nelle pratiche religiose. Ci era dunque offerta l'occasione di seguire, su un esempio in certo modo privilegiato, la trasformazione delle intelaiature della rappresentazione spaziale. Abbiamo creduto di poter discernere i fattori che, nel caso greco, hanno determinato il passaggio da uno spazio religioso, qualitativo, differenziato, gerarchizzato, a uno *spazio omogeneo e reversibile*, di tipo geometrico<sup>87</sup>.

---

<sup>83</sup> Vernant, *Le origini del pensiero greco*, Feltrinelli, Milano, 2007.

<sup>84</sup> Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, *op. cit.* La seconda edizione francese del 1971, pubblicata in Italia nel 1978, vede l'aggiunta del saggio del 1968 *Struttura geometrica e nozioni politiche nella cosmologia di Alessandro*, assente nella prima edizione del 1965 e pubblicata in Italia nel 1970.

<sup>85</sup> *Ivi*, pp. 147-269.

<sup>86</sup> *Ivi*, pp. 3-11. Cfr. nota 33.

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 10 (corsivo mio).

In queste poche righe, appare già chiaro come lo studio sullo spazio, oltre che fornire, assieme agli studi sul tempo e sulla *téchne*, elementi utili a tratteggiare e illuminare l'insieme delle attitudini mentali caratteristiche dell'uomo greco, possa anche ricondurre direttamente e specificatamente ad un esame del pensiero sociale e politico greco. È pressoché impossibile non rivedere in questa impostazione che lega lo spazio al sociale e al politico, la posizione teorica di Gernet, il quale, dopo il nesso istituito tra il pensiero sociale e i simboli spaziali, tramite *Hestia koinè*, passa – come visto – alla categoria del politico. La stessa *Hestia* e il focolare che ella presiede, d'altronde, sono ancora protagonisti nella elaborata riflessione di Vernant sullo spazio. Tuttavia, come si evince dalle ultime parole citate, le riflessioni portate avanti e le conclusioni, cui questi arriva, hanno una sfumatura diversa rispetto a quelle del suo predecessore.

Nella fattispecie, per Vernant, lo spazio greco entra in gioco, in una specifica e specificata variante *geometrica*, non solo nel pensiero sociale e politico, ma anche in quello scientifico. Inoltre, la configurazione geometrica con cui lo spazio entra nella conformazione dei costrutti psicologici/concettuali scientifici, sociali e politici contrasta con una sua diversa configurazione precedente, rintracciabile nei miti e nelle pratiche religiose arcaiche, dove lo spazio è concepito secondo tratti qualitativi e non quantitativi. Il *geometrismo*, allora, non è caratteristica innata dello spazio greco, ma è subentrato nel pensiero scientifico, sociale e politico ad un altro tipo di spazio, che vigeva antecedentemente. Il contrasto fra i due tipi di spazio non è di tipo immediato e scevro di momenti di transizione, anzi: Vernant dice chiaramente che questo contrasto, così rilevante non appena ci si accosti a esaminare la concezione greca della spazialità, altro non è – come visto – che il frutto di un passaggio da uno spazio qualitativo-religioso, individuale e gerarchizzato, ad uno spazio omogeneo e reversibile, lo spazio geometrico appunto.

Riassumendo, quindi, nel capitolo dove Vernant ha raccolto i saggi dedicati allo spazio, nei quali, già lo si è anticipato, la presenza di *Hestia* e del focolare sono costanti, la questione sommaria riguarda la ricostruzione di quest'evoluzione concettuale e rappresentativa dello spazio, che coinvolge anche la scienza, la politica e i principi di organizzazione sociali del mondo greco.

Procedendo con ordine, nel primo saggio *Hestia-Hermes*<sup>88</sup>, Vernant dedica un'attenzione, quasi esclusiva, allo spazio qualitativo-religioso, tipico dell'età arcaica. Questo spazio è espresso, a livello simbolico, dalla coppia divina *Hèrmes-Hestia*, due divinità che, come dimostrano gli *Inni omerici*<sup>89</sup> o certe rappresentazioni figurative<sup>90</sup>, sono spesso accostate l'una a fianco dell'altra, legate da un'affinità sicuramente speciale, non potendo questa essere giustificata da quei legami di sangue o matrimoniali abitualmente alla base delle varie associazioni tra gli dèi greci. Il *trait d'union* che sancisce la loro speciale affinità e sta a fondamento del loro essere in coppia dipende, infatti, secondo Vernant, dalla loro comune e simile funzionalità simbolica. Per ricorrere alle sue parole, “né parenti, né sposi, né amanti, né vassalli: si potrebbe dire, di Hermes e di Hestia, che sono ‘vicini’. Sono [...] entrambi in relazione con lo spazio terrestre, con l’abitato di un’umanità sedentaria”<sup>91</sup>. In tal senso, i versi dell’*Inno omerico a Hestia*, sono emblematici. Subito dopo i versi di invocazione alla dea del focolare, vi sono quelli di invocazione a *Hèrmes*, invocazioni la cui unione è suggellata dai versi seguenti: “entrambi abitate (ναίετε) le belle dimore degli uomini mortali (ἐπιχθονίων ἀνθρώπων δώματα καλά), con animo reciprocamente concorde (φίλα φρεσὶν ἀλλήλοισιν εἰδότες)”<sup>92</sup>.

Sia *Hestia* che *Hèrmes* sono in relazione con lo spazio perché referenti simbolici dell’abitazione, il convenzionale modo di occupare la superficie terrestre, per così dire, da parte degli uomini. Le due divinità, tuttavia, pur in rappresentanza dello stesso tipo di spazio, quello appunto domestico, sono agli antipodi per quanto riguarda la specifica porzione spaziale dell’*oikos* che vanno a simboleggiare. In poche parole, la loro associazione vive di un’opposizione non di poco conto.

Come spiega l’*Inno ad Afrodite*, *Hestia*, unica figura, assieme ad Atena e Artemide, in grado di resistere al potere seduttivo e persuasivo di Afrodite, dopo aver rifiutato

---

<sup>88</sup> *Ivi*, pp. 147-200.

<sup>89</sup> *Inno omerico a Hestia* (XXIV) e *Inno omerico a Hestia* (XXIX); *Inno omerico ad Afrodite* (V), vv. 21-32; *Inno omerico a Hèrmes* (IV).

<sup>90</sup> Il caso più famoso è la celebre rappresentazione delle divinità di Fidia sulla base del trono di Zeus, a Olimpia: *Hestia* e *Hèrmes* sono una delle coppie divine raffigurate.

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 148.

<sup>92</sup> *Inno omerico a Hestia* (XXIX), vv. 11-12.

categoricamente l'unione coniugale per rimanere vergine, si vede concesso da Zeus l'onore di presiedere il centro della casa:

Né alla venerabile fanciulla piacciono le opere di Afrodite, a Hestía, che Crono dai ritorti consigli generò per prima e di nuovo per ultima, per volere di Zeus egioico, veneranda, che desideravano in moglie Posidone e Apollo. Essa però davvero non voleva, ma rifiutò fermamente (ἀλλὰ στερεῶς ἀπέειπεν) e, toccando la testa del padre Zeus egioico, pronunciò il solenne giuramento, che è stato perfettamente realizzato, di essere per sempre vergine, divina fra le dee. A lei il padre Zeus concesse un bel privilegio al posto della nozze (ἀντὶ γάμοιο), e *in mezzo alla casa* (μέσῳ οἴκῳ) essa siede prendendo pingui offerte<sup>93</sup>.

I versi riportati dimostrano come *Hestia* risieda nel centro della casa e che, di conseguenza, rappresenti il centro della casa, dello spazio domestico<sup>94</sup>. D'altronde, spiega Vernant, è in qualche modo ovvio che sia così: in quanto dea del focolare, cuore di ogni casa e oggetto di cui porta il nome e che rappresenta al punto tale da non esserne mai completamente distinta, questa divinità costituisce per sua stessa natura, come la concessione di Zeus testimonia, il centro dello spazio domestico (*mèsōi oikōi*). Il punto da cogliere e sul quale anche Vernant si concentra è, piuttosto, cercare di definire le caratteristiche di questo centro, capire, cioè, se ad esso siano subordinati altri fattori o valori spaziali e, in caso positivo, riflettere sul peso assunto da questi valori spaziali, connessi al centro, nel pensiero greco arcaico.

Una prima e, nella sua brevità, sintomatica risposta a questa problematica, la fornisce, quasi immediatamente, Platone, notoriamente incline alle suggestioni dei miti e delle nozioni arcaiche. Nel *Fedro*, quando descrive la processione delle divinità al seguito di Zeus, egli raffigura *Hestia* come l'unica divinità a rimanere ferma nella dimora divina<sup>95</sup>. Questo primo accenno alla fissità della dea del focolare trova ampio

---

<sup>93</sup> *Inno omerico ad Afrodite* (V), vv. 21-31. È bene rilevare, a conferma dell'associazione fra Hestia e Hermes, che anche quest'ultimo, nell'inno ad esso dedicato, giura sulla testa di Zeus, a difesa delle accuse mossegli da Apollo. Vd. *Inno omerico a Hermes* (IV), v. 274.

<sup>94</sup> Cfr. *Inno a Hestia* (XXIV): l'inno, composto da soli cinque versi, e probabilmente parte di un componimento maggiore, è una preghiera rivolta alla divinità affinché essa si addentri e faccia sentire la sua presenza all'interno di una casa.

<sup>95</sup> Platone, *Fedro*, 247a: μένει γὰρ Ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη.

riscontro nel prosiegua della riflessione vernantiana. Secondo Vernant, infatti, questa divinità non è solo il centro dello spazio domestico, o meglio, il suo essere al centro dell'*oikos*, di ogni *oikos*, porta con sé altri importanti significati spaziali simbolici, che permettono di capire la cornice entro la quale si è sviluppata l'esperienza dello spazio e un determinato pensiero sociale nella Grecia arcaica.

Hestia non costituisce soltanto il centro dello spazio domestico. Il focolare circolare, fissato nel suolo, è come l'ombelico che permette di radicarsi nella terra. È simbolo e pegno di fissità, d'immutabilità, di permanenza. [...] *In quanto punto fisso, centro a partire dal quale lo spazio umano si orienta e organizza*, Hestia, per i poeti e i filosofi, potrà identificarsi con la terra, immobile al centro del cosmo<sup>96</sup>.

Accostando subito e non a caso, a *Hestia* e al focolare domestico, l'*omphalòs*, altro simbolo spaziale legato al centro – già visto con Gernet – nel suo significato di ombelico, di centro della terra, di tramite con il suolo e di centralità circolare<sup>97</sup>, Vernant sottolinea come il centro spaziale rappresentato da *Hestia* sia un centro puntuale, ossia relativo ad un punto, ad una zona di spazio, cioè, ben segnata, precisa, circoscritta, e, in quanto tale, ben delimitata. La centralità della dea del focolare allora, legata al domestico, fissa e puntuale, richiama un tipo di spazio che riguarda l'interno, il chiuso, la permanenza, “il ripiegarsi del gruppo umano su se stesso”<sup>98</sup>.

D'altronde, non può essere sfuggito ad un occhio ben attento e in familiarità con il mondo greco, come il riferimento di Vernant, in apertura alla sua riflessione su *Hestia*, ai versi dell'*Inno ad Afrodite* dove vengono narrate la rinuncia alle nozze da parte della dea del focolare e la sua ferma (*stereōs*) decisione di rimanere vergine, non sia così casuale o motivato da una mera scelta testuale con cui introdurre l'argomento. I valori spaziali di fissità e permanenza subordinati alla centralità domestica di *Hestia* sono, infatti, già iscritti nella condizione virginale della dea, prima ancora che nel suo presiedere “in mezzo alla casa”. La sua reticenza di fronte al desiderio e corteggiamento di Posidone e Apollo, una reticenza che sfocia in un

---

<sup>96</sup> Vernant, *Hestia-Hermes*, in Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, *op. cit.*, p. 149, corsivo mio.

<sup>97</sup> *Ivi*, cfr. pp. 175-178.

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 152.

netto rifiuto di unirsi a loro con le nozze, è il segno del suo ostinato rifiuto verso qualsiasi tipo di cambiamento, spaziale e, per così dire, esistenziale.

Che ci sia un rapporto tra la funzione di Hestia in quanto dea del focolare e il suo essere definitivamente fissata in una condizione virginale è indubitabile: il testo precisa che Zeus le concede di installarsi nel centro della casa *in compenso* delle nozze a cui essa ha per sempre rinunciato (*antì gámoio*). L'unione coniugale rappresenta, infatti, per Hestia la negazione dei valori che la sua presenza incarna nel cuore della casa (si noti che la parola *oikos* designa nello stesso tempo l'abitato e il gruppo umano che vi risiede): la fissità, la permanenza, l'isolamento. Ché il matrimonio implica, per la ragazza, una duplice trasformazione: del suo essere personale e della sua condizione sociale<sup>99</sup>.

Nel valore spaziale del centro della casa, nel focolare domestico si insinua, allora, con la verginità di *Hestia*, la presenza del femminile. Si tratta, in particolare, di un femminile fisso su se stesso, chiuso, isolato, non propenso ad un legame col maschile, ossia, non propenso all'unione sessuale. Va ricordato, del resto, che con Atena e Artemide, *Hestia* è l'unico essere al mondo in grado di resistere e disarmare la potenza seduttiva ed erotica di Afrodite.

Ora, che, nel mondo greco, il centro della casa e, in generale, lo spazio domestico, possano avere un'intima connotazione con il femminile non è quasi sicuramente fonte di eccessivo stupore: come ben sintetizza Vernant, per i Greci "la donna è nel suo ambiente quand'è a casa [...]; in linea di principio non deve uscirne"<sup>100</sup>. È, invece, stupefacente e, per certi versi, sconcertante, come questo spazio domestico votato all'interno, statico e femminile, rappresentato in tutto ciò dalla condizione virginale di *Hestia* e dal suo presiedere il focolare al centro della casa, riesca a mantenere, a livello simbolico, questo suo saldo principio di immanenza e fissità anche nel caso in cui una donna si unisca ad un uomo nel matrimonio.

In sito nel matrimonio, vi è, difatti, il pericolo, abbastanza forte e minaccioso, di una mobilità della donna, che contrasta e problematizza, in senso negativo, questa tipizzazione del femminile votato alla casa, alla centralità puntuale dello spazio domestico e alla purezza virginale. Per spiegarsi meglio, quando una ragazza si sposa,

---

<sup>99</sup> *Ivi*, p. 154 (corsivo dell'autore).

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 156.

essa si sposta fisicamente dal suo focolare domestico per poi raggiungere il focolare dell'*oikos* dello sposo. Lo spostamento fisico iniziale della donna in procinto di sposarsi sconfessa il legame della natura femminile con il focolare domestico e, quindi, con una spazialità interna, chiusa e isolata; l'allontanamento dal suo *oikos* di appartenenza, invece, attenua la centralità e fissità puntuale di *Hestia* come simbolo permanente dell'*oikos* stesso. Sposandosi, insomma, la donna si dissocia chiaramente dalla dea del focolare e dalle sue implicazioni simboliche, rendendo fragile il sistema di rappresentazioni di cui quest'ultima è personificazione massima. Si tenga poi conto del fatto che la ragazza, unendosi, tramite il matrimonio, con un uomo dà il suo benessere ad un'unione sessuale con esso, unione categoricamente rifiutata da *Hestia* e rafforzata dal suo giuramento di fronte a Zeus di rimanere per sempre vergine.

Secondo Vernant, quest'insieme di problematiche, che paiono minare alla base il sistema simbolico legato a *Hestia*, trova una sua via di soluzione sul piano religioso, grazie ad un rafforzamento estremo della fissità della dea del focolare. Il principio spaziale di permanenza e isolamento di *Hestia*, già scritto nella sua natura di vergine e nel suo rappresentare il focolare, è, se così si può dire, reso più potente da un'altra funzione attribuita a questa divinità, ossia, quella di *garantire al gruppo familiare la sopravvivenza nel tempo*. Detto con le parole dello studioso: “come conferisce alla casa il centro che la fissa nello spazio, così Hestia assicura al gruppo domestico la sua perennità nel tempo: è per mezzo di Hestia che la casata si perpetua e si mantiene simile a se stessa, come se ad ogni nuova generazione i figli legittimi della casa nascessero direttamente dal ‘focolare’<sup>101</sup>”.

È proprio per spiegare questo difficile punto che Vernant ripercorre gli stessi momenti storico-testuali toccati da Gernet. Nella festa delle Amfidromie, dove il neonato, fatto girare attorno al focolare paterno, a livello figurativo, sembra discendere direttamente dal fuoco del nucleo familiare<sup>102</sup>, e nel sogno di Clitennestra, dove Agamennone, conficcando nel focolare lo scettro, riafferma simbolicamente la sua linea dinastica e il figlio Oreste come unico legittimo erede dell'*oikos* usurpato<sup>103</sup>, i valori di permanenza e di isolamento associati, già dall'età arcaica, ad *Hestia* sono massimamente visibili. Essa, dea del focolare, centro della casa fissata al suolo, è,

---

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 157.

<sup>102</sup> *Ivi*, pp. 187-193.

<sup>103</sup> *Ivi*, pp. 159-165.



infatti, anche simbolo di una fecondità straordinaria, garante dell'eternità di ogni singola stirpe familiare grazie ad un tipo di procreazione completamente indipendente dall'unione di un rapporto sessuale.

Lo chiarisce l'istituzione dell'epiclerato, non toccata da Gernet ma ben approfondita da Vernant<sup>104</sup>: tutto questo complesso simbolico connesso a *Hestia*, allo spazio domestico e ad un femminile fisso e puro, con la sua impermeabilità ad ogni contatto esterno, è prova della forte impronta maschile della civiltà greca e di una rappresentazione concettuale della donna su cui riflettere, perché totalmente ad uso e consumo simbolico dell'uomo<sup>105</sup>. Vernant non sottovaluta quest'aspetto<sup>106</sup>, anzi lo coniuga sapientemente con la sua riflessione sullo spazio nella mentalità greco-arcaica tuttavia: l'analisi di *Hestia* e del femminile estremo che essa incarna, costituiscono, principalmente, l'occasione per dimostrare quanto la nozione spaziale del centro sia ammantata dai valori di immobilità, chiusura, delimitazione.

La forte presenza, nella nozione di centro, di questi valori viene comprovata e, per certi versi, ulteriormente accentuata dal legame copulativo e, al tempo stesso, oppositivo tra *Hestia* e *Hermes*. Come già visto, fra le due divinità vi è una vicinanza motivata dalla loro affine funzione simbolica di rappresentare l'abitato umano, la casa. Se, però, *Hestia* è simbolo del centro domestico (*mésōi oikōi*), di fissità e permanenza stabile, *Hermes*, all'opposto, è simbolo della soglia domestica, oltre la quale si apre un movimento errante, e di mutamento. I versi iniziali dell'inno omerico a lui dedicato gettano luce su ciò, mettendo in evidenza le caratteristiche e le qualità

---

<sup>104</sup> *Ivi*, pp. 171-175. L'epiclerato è l'istituzione tramite la quale la figlia di un uomo privo di eredi maschi (*epikleros*), alla morte di questi, viene fatta sposare con il parente più prossimo al padre defunto, per poter tentare di dare alla famiglia l'erede maschio mancante e perpetuare così il focolare paterno. "È in mancanza di maschi [...] che la figlia acquista la qualificazione per procreare un figlio che possa perpetuare la razza paterna. E questa condizione non basta: perché essa continui la casa del padre, bisogna inoltre che un consanguineo di questo si unisca a lei, realizzando, in una forma lecita perché soltanto simbolica, quell'unione proibita del padre e della figlia che appare idealmente come la più idonea a salvaguardare di generazione in generazione la purezza del focolare domestico" (*ivi*, p. 174, corsivo dell'autore).

<sup>105</sup> Vernant afferma chiaramente come la funzione di fecondità di *Hestia*, dissociata dai rapporti sessuali, faccia parte del "sogno di un'eredità puramente paterna" che "non ha mai cessato di occupare la fantasia greca" (*ivi*, p. 157).

<sup>106</sup> *Ivi*, pp. 164-170.

principali di questa divinità, tra le più complesse della mitologia greca. *Hèrmes*, il dio veloce messaggero (ἄγγελος ἀθανάτων ἐριούσιος) degli dèi immortali, è “versatile, di seducente astuzia, brigante, ladro di buoi, signore dei sogni, esploratore nella notte, custode delle porte (πυληδόκος)”<sup>107</sup>. L’insieme di tutte queste caratteristiche denota quanto tutto ciò che lo riguarda si opponga al principio di permanenza personificato da *Hestìa*: “non c’è niente, in lui, di fisso, di stabile, di permanente, di circoscritto, né di chiuso. Egli rappresenta, nello spazio e nel mondo umano, il movimento, il passaggio, il mutamento di stato, le transizioni, i contatti tra elementi estranei”<sup>108</sup>.

Il suo posto nell’*oikos*, del resto, è sulla porta, su quel luogo, cioè, della casa, attraverso il quale si può continuamente entrare e uscire, niente di più instabile e in antitesi con il luogo destinato al focolare, zona fissa di accoglienza, ben nascosta nei meandri interni e centrali dello spazio domestico. Inoltre, a fianco della sua nota funzione di messaggero degli dèi, *Hèrmes* svolge anche la funzione di accompagnare e guidare i viandanti, nonché quella di proteggere i commerci ed è sotto questi aspetti che l’inno gli attribuisce la qualità di esploratore e una astuta versatilità. Non a caso, egli, guardiano della porta di casa, è presente anche nei pressi dell’entrata delle città o ai margini degli incroci delle vie, per indicare la strada ai viaggiatori. *Hèrmes*, insomma, si manifesta nella mobilità più assoluta, presiedendo tutti quegli spazi nei quali gli uomini, lasciata momentaneamente la loro casa, peregrinano, si incontrano, entrano in contatto per discutere o fare affari. Tutto concorre a qualificare la spazialità rappresentata da *Hèrmes* e i valori che essa comporta in completa opposizione alla spazialità e ai valori espressi dalla dea del focolare. Quest’opposizione, tuttavia, secondo Vernant, altro non esprime e non traduce se non la complementarità, vigente nella nozione greco-arcaica di spazio, tra il principio di permanenza e di movimento. La coppia *Hestìa-Hèrmes*, in conclusione,

esprime, nella sua polarità, la tensione esistente all’interno della rappresentazione arcaica dello spazio: lo spazio esige un centro, un punto fisso, dotato di valore privilegiato, a partire dal quale si possano orientare e determinare delle direzioni, tutte diverse qualitativamente; ma lo spazio si presenta contemporaneamente come luogo del

---

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 150.

<sup>108</sup> *Inno omerico a Hèrmes*, vv. 13-15.

movimento, il che implica una possibilità di transizione e di passaggio da qualsiasi punto a qualsiasi altro<sup>109</sup>.

Per sua stessa ammissione, nella sua analisi, ricca anche di tante altre suggestioni, sulle quali, purtroppo, non si è avuto modo di soffermarsi, Vernant, ha condotto lo studio della coppia divina in maniera pressoché unilaterale<sup>110</sup>. Egli ha chiaramente prediletto la prospettiva di *Hestia* e il punto di vista spaziale relativo al centro, occupandosi di *Hèrmes* in misura minore, da un punto di vista quantitativo e qualitativo. La figura del messaggero degli dèi, infatti, è presa in considerazione e approfondita non tanto nella sua individualità e nei valori spaziali e sociali che, rappresentando lo spazio mobile e aperto, implica, quanto invece nella sua complementarità alla dea del focolare, quasi per rimarcare tenacemente il simbolismo di centralità puntuale e fissa di quest'ultima.

I motivi di una tale predilezione e tenacia analitica nei confronti del centro come valore spaziale è presto spiegabile. Una delle tesi portanti del pensiero storico di Vernant, tesi sviluppata, in tutte le sue sfaccettature, per la prima volta, nel suo *Le origini del pensiero greco*, è che il lungo passaggio socio-politico dalla sovranità micenea alla *pòlis* democratica, coincidente con il declino di un sistema di sapere di tipo mitico in favore di un sapere di tipo razionale, abbia comportato un nuovo modo di pensare lo spazio. Dall'essere un concetto elaborato sulla divisione tra permanenza e mobilità, lo spazio diviene, nei secoli della *pòlis*, un concetto elaborabile su una relazionalità simmetrica e reversibile. Si tratta di quel geometrismo, rinvenibile anche nel pensiero scientifico dell'età classica, in forte contrasto con la rappresentazione arcaica dello spazio, di cui Vernant parla per introdurre i suoi saggi sulla spazialità greca; e sono proprio la nozione di centro e l'*Hestia koinè* gli elementi che a suo modo di vedere, palesano, ad un livello simbolico, il passaggio compiuto, con la nascita della *pòlis*, verso un nuovo razionale spazio geometrico.

Consapevole di quanto il tentativo di dare un'interpretazione globale a un'estensione storico-temporale così ampia, come quella che va dai micenei alla *pòlis* classica, sconfini nell'azzardo e nell'avventatezza, qualità poco confacenti al lavoro dello storico, Vernant è altresì consapevole di quanto la sua ricerca miri, piuttosto, a

---

<sup>109</sup> Vernant, *Hestia-Hermes*, in Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, op. cit., p. 152.

<sup>110</sup> Vd. *ivi*, p. 197.

caratterizzare il lungo cammino del pensiero greco secondo coordinate interpretative inedite e promettenti. L'avvento della *pòlis* e l'introduzione, avutasi con essa, nel modo di osservare la realtà, di procedure intellettuali razionali (ossia, diversamente dal mito, funzionali a un'impostazione del sapere rigorosamente dimostrativo) sono fatti storici la cui novità radicale è maggiormente visibile e pronta ad offrirsi a nuove riflessioni se si ci si accosta ad essi a partire dalla categoria psicologia greca dello spazio<sup>111</sup>.

Nel cimentarsi sul controverso problema delle origini del pensiero greco, Vernant, individua, perciò, nello spazio l'elemento chiave per individuare e spiegare le principali innovazioni succedutesi, in maniera graduale, in quel mondo, dopo la caduta della potenza micenea e la messa in crisi della sua idea palaziale di sovranità. D'altronde, la nascita della *pòlis*, per lo studioso francese, “non si limita a segnare una serie di trasformazioni economiche e politiche: implica un cambiamento di mentalità, la scoperta di un altro orizzonte intellettuale, l'elaborazione di un nuovo spazio sociale centrato sull'*agorà*, la piazza pubblica”<sup>112</sup>. Rifacendosi al gernetiano proposito di considerare le decisive trasformazioni del mondo greco a partire dall'attività mentale dei suoi uomini, Vernant, cioè, punta con decisione a inquadrare l'apparizione della *pòlis* come un fatto di mentalità, e, quindi, innanzitutto, come un fatto teorico: ovvero, un fatto che si riallaccia ad una concezione generale, ad una visione intelligibile che sta alla base della sua prassi e che contribuisce, fin dove possibile, a renderlo spiegabile. Prima ancora di implicare cambiamenti nel campo economico-politico, la *pòlis* è un vero e proprio modo di pensare, una pura riflessione pratica di un nuovo orizzonte teorico, che, in questo caso, corrisponde e coinvolge principalmente l'elaborazione di una nuova tipologia di spazio.

L'idea di Vernant è che, una volta scomparsa la figura dell'*anax* miceneo e, con essa, l'organizzazione palaziale accentratrice sul controllo del territorio e dell'economia, già nel mondo omerico, seppur sommessamente, inizi ad affacciarsi nel pensiero greco, “un nuovo tipo di legame sociale fondato sulla simmetria, la reversibilità, la reciprocità”, in sostituzione dei precedenti rapporti gerarchici e piramidali dipendenti

---

<sup>111</sup> Sul significato attribuito da Vernant alle parole 'ragione' e 'razionalità' nonché 'mito', è fondamentale la sua prefazione apposta alla seconda edizione del 1987: Vernant, *Prefazione alla nuova edizione*, in Vernant, *Le origini del pensiero greco*, op. cit., pp. 7-19.

<sup>112</sup> *Ivi*, p. 9.

dal dominio assoluto nelle mani del re. All'immagine del re detentore di tutto il potere, in grado di controllare, con la mediazione degli scribi di palazzo, ogni momento della vita sociale del suo territorio, subentra, prima con la figura del *basileus* e con l'assemblea di nobili che si radunano attorno a lui, poi con la creazione della *pòlis*, un'immagine del potere sempre più estensibile e dipendente dall'uso della parola e dal dialogo che si instaura in seno alla comunità. I *gènē* che si riuniscono attorno al *basileus* con i loro titoli di potere e di comando, con le loro richieste e con le loro rivalità, si affrontano e rivaleggiano l'un con l'altro tramite la parola, opponendo, in maniera agonistica, discorso a discorso. In questo confronto dialogico, essi si intromettono e, al tempo stesso, accompagnano, seppur in una posizione ancora subordinata, la gestione del potere del *basileus*, andando a configurarsi come un gruppo all'interno del quale è prevista, per ognuno di loro e allo stesso modo, la possibilità di parlare e quindi di intervenire direttamente sul destino della comunità. L'uso agonistico della parola è, allora, in una certa misura, la condizione preliminare ad una forma di primo livellamento e uguaglianza sociale nei confronti del potere. Vernant nota infatti:

questo spirito egualitario nel seno stesso di una concezione agonistica della vita sociale è uno degli aspetti che distinguono la mentalità dell'aristocrazia guerriera della Grecia, e contribuisce a conferire un contenuto nuovo alla nozione del potere. L'*arche* non può più essere proprietà esclusiva di un singolo<sup>113</sup>.

L'eliminazione di una dimensione assoluta e personalistica del potere, già presente nella nozione arcaica di *archè*, si riflette, secondo lo studioso francese, su una serie di espressioni greche che iniziano ad essere utilizzate per trasmettere l'idea e il bisogno di dibattere pubblicamente e collettivamente le decisioni e le questioni riguardanti la comunità. In esse, compaiono le parole *koinòn* e *mèson*, parole che richiamano inequivocabilmente i concetti spaziali di 'comune' e 'centro' incontrati e dibattuti con le figure di Solone e *Hestia*. Vernant così riporta e prende in esame tali espressioni formulate dai Greci:

---

<sup>113</sup> *Ivi*, p. 52.

essi dicono che certe deliberazioni, certe decisioni devono essere portate ἐς τὸ κοινόν, che gli antichi privilegi del re, che la stessa *arche* sono depositi ἐς τὸ μέσον, nel mezzo, al centro. Il ricorso ad un'immagine spaziale per esprimere la coscienza che un gruppo umano assume di se stesso, il sentimento della sua esistenza come comunità politica, non ha un semplice valore di comparazione. Esso riflette l'avvento di uno spazio sociale completamente nuovo<sup>114</sup>.

Lungi dall'aver una natura metaforica, le formule espressive “nel mezzo” e “in comune” indicano realmente l'esistenza di un posto in mezzo, cioè al centro, e di un luogo comune, dove spogliare l'antico potere del re della sua assolutizzazione personalistica e dove portare le questioni e le decisioni sui cui ognuno vuole discutere. Gli aristocratici, infatti, si riuniscono fisicamente attorno al *basileùs* e proprio tramite questa riunione fisica e spaziale possono anch'essi entrare in gioco nella gestione del potere e, ancor di più, ognuno di loro può prendere parola per discutere e portare argomenti ora a favore delle proprie opinioni ora a sconfessione delle opinioni altrui.

Ecco, in questi fatti prettamente politici, riguardanti cioè la modalità con cui ci si avvicina e si prende in carico il potere di decidere e deliberare per il destino di una comunità territoriale, Vernant nota come vi sia, già nel semplice modo in cui essi vengono enunciati, un immediato riferimento ad una concettualità spaziale, alla fisicità concreta e tangibile nella quale tali fatti trovano attuazione. È per questo, allora, che egli può, senza eccessive riserve, definire la *pòlis* come un fatto innanzitutto teorico, che tocca e porta con sé, in primo luogo, un determinato tipo di visione, in questo caso spaziale, resa prassi nella quotidianità.

Del resto, non appena nasce la *pòlis* e il potere si appresta a essere messo “in comune” con l'intera cittadinanza, i cambiamenti maggiormente significativi si avvertono ad un livello di organizzazione urbanistico, ad un livello, cioè, sempre relativo allo spazio.

Le costruzioni urbane, in effetti, non sono più raggruppate come prima attorno a un palazzo reale, circondato da fortificazioni. Ora la città ha il suo centro nell'*agora*, spazio comune, sede della *Hestia koine*, spazio pubblico in cui si dibattono i problemi di

---

<sup>114</sup> *Ibidem*.

interesse generale. La città stessa si circonda di mura, proteggendo e delimitando nella sua totalità il gruppo umano che la costituisce. Là dove si elevava la cittadella reale – residenza privata, privilegiata – essa edifica templi che apre a un culto pubblico. Sulle rovine del palazzo, su quest’acropoli che la città consacra ormai ai suoi dei, la comunità si proietta sul piano del sacro, così come si realizza, sul piano profano, nella distesa dell’*agora*. Questo quadro urbano definisce infatti uno spazio mentale; essa scopre un nuovo orizzonte spirituale. Dal momento in cui colloca il suo centro sulla piazza pubblica, la città è già, nel pieno senso del termine, una *polis*<sup>115</sup>.

Nuovamente, passando per il concetto di *koinòn* e per l’istituzione dell’*Hestia koinè*, si arriva dritti al cuore della *pòlis* e al suo avvento. Questa volta, tuttavia, Vernant ha anche introdotto il concetto di *mèson*, filtrato ed estrapolato dall’espressione greca relativa al deporre e mettere le questioni in mezzo, *en mésōi*.

Sia nel libro *Le origini del pensiero greco*<sup>116</sup>, che nei saggi sullo spazio *Geometria ed astronomia sferica*<sup>117</sup> e *Struttura geometrica e nozioni politiche*<sup>118</sup>, egli contestualizza in un documento greco ben preciso questa espressione. Si tratta di un testo di Erodoto, dove lo storico di Alicarnasso racconta le vicende concernenti la successione dinastica nella città di Samo. In seguito alla morte del tiranno Policrate, il suo successore designato, Meiandro, si rifiuta di seguire le orme politiche tiranniche del predecessore e, riuniti i cittadini in un’assemblea, proclama l’isonomia, mettendo il potere nel mezzo. Vale la pena riportare l’intero passo erodoteo:

Convocò un’assemblea di tutti i cittadini (ἐκκλησίην συναγείρας πάντων τῶν ἀστώων) e disse: ‘A me, come sapete anche voi, sono stai affidati lo scettro e tutto il potere di Policrate: adesso mi si offre la possibilità di regnare su di voi (μοι παρέχει νῦν ὑμέων ἄρχειν). Ma, per quanto sta in me, eviterò di fare ciò che rimprovero agli altri: non mi piaceva Policrate quando trattava da padrone uomini uguali a lui (δεσπόζων ἀνδρῶν ὁμοίων ἐωπαῖ), né mi piace chiunque altro si comporti alla stessa maniera. Ora

---

<sup>115</sup> *Ibidem*.

<sup>116</sup> *Ivi*, p.120.

<sup>117</sup> Vernant, *Geometria ed astronomia sferica*, in Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, *op. cit.*, p. 214.

<sup>118</sup> Vernant, *Struttura geometrica e nozioni politiche nella cosmologia di Anassimandro*, in Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, *op. cit.*, p. 219.

Policrate ha compiuto il suo destino, e io, *mettendo il potere in comune* (δὲ ἐς μέσον τὴν ἀρχὴν τιθεὶς), *proclamo per voi l'isonomia* (ἰσονομίην ὑμῖν προαγορεύω)<sup>119</sup>.

Meiandro, per rigettare la gestione tirannica del potere cui era destinato con la nomina di Policrate a suo unico successore regnante su tutti i cittadini, raduna questi ultimi nel cerchio di un'assemblea. Qui propone pubblicamente un legame sociale, fra tutti loro, fatto di parità e uguaglianza, condizioni negate da un Policrate intento a esercitare la sua autorità in maniera dispotica e assoluta, cioè nella totale incapacità di percepire un benché minimo legame di similitudine con il resto degli altri uomini della comunità. La proposta pubblica dell'isonomia deve essere, però, successiva alla decisione di Meiandro di mettere il potere in mezzo, ossia di rendere alla comunità fisicamente riunita attorno a lui, il potere che prima era proprietà esclusiva di un singolo.

La dinamica con cui questo evento politico si svolge e il vocabolario di cui si serve Erodoto riflettono e, perciò, rispettano specularmente sia l'itinerare descritto da Vernant per comprendere l'evoluzione del pensiero greco nelle sue trasformazioni principali tramite la categoria di spazio e l'evento della nascita della *pòlis*, sia il nesso da questi stabilito tra questi due fattori. La nozione spaziale di centro, con la comparsa delle prime assemblee pubbliche di discussione e con la decisione fatale di allargare il potere ai cittadini cambia, politicizzandosi e certificando la prossimità dell'avvento della *pòlis*: ora il *mèson* è, infatti, lo spazio attorno al quale tutta la comunità si riunisce e, perciò, non indica più solamente il centro dello spazio domestico dove il gruppo familiare può stringersi attorno al focolare presieduto da *Hestia*. Il passo erodoteo sta al cuore di questa interpretazione analitica: Meiandro raduna tutti i cittadini in un cerchio e nel mezzo di questo esso depone lo scettro, ossia il potere, dando a ciascuno dei presenti la possibilità di farsi avanti in questo stesso centro per proporre una propria opinione sulle decisioni da prendere, di fronte a tutti.

Lo stesso Detienne, nel libro *I maestri di verità della Grecia arcaica*, cita questo passo di Erodoto a riprova dell'esistenza di una solidarietà concettuale tra le nozioni di centro, potere e isonomia. Concordando con Vernant sul fatto che le assemblee dei guerrieri aristocratici siano una sorta di laboratorio prepolitico e, in quanto tale, preparatorio

---

<sup>119</sup> Erodoto, *Storie*, III, 142, 3-4, corsivo mio.



alle future assemblee egualitarie delle *pòleis* greche, anch'egli individua nell'espressione *es mèsou* la definizione di un nuovo tipo di spazio circolare e simmetrico, ideale per lo sviluppo futuro dell'isonomia. L'unica differenza rispetto a Vernant consiste nel modo con cui Detienne prende in esame tale espressione, così cruciale nella vicenda che ha per protagonista Meandro. Egli, infatti, raccogliendo anche altre formulazioni affini ad essa, si concentra maggiormente sull'aspetto figurativo implicato nel gesto di deporre il potere al centro affinché ognuno poi possa farsi avanti per discutere e intervenire sulle questioni collettive.

Allo stesso modo del potere, si depone 'nel mezzo' anche il problema da discutere, la questione che riguarda gli interessi del gruppo. Più precisamente, esprimere il proprio parere in un'assemblea politica vuol dire 'portare il proprio parere nel mezzo' o 'parlare nel mezzo'. All'espressione 'parlare nel mezzo', corrisponde in senso simmetrico l'espressione 'ritirarsi dal mezzo' (*ek mesou katemenos*). Una volta fuori dal 'mezzo', dal *meson*, l'oratore ritorna di nuovo un privato cittadino. L'importanza che hanno nel pensiero greco tutte queste espressioni tendenti a definire uno spazio politico, può essere misurata attraverso la formula arcaica che l'araldo pronuncia all'inizio dell'assemblea, quando invita i cittadini a dare un parere alla città: 'Chi vuol portare *nel mezzo* un saggio consiglio per la città?'. Separando nettamente il pubblico dal privato, contrapponendo la parola che riguarda gli interessi del gruppo a quella che concerne gli affari privati, il pensiero politico prolunga una distinzione già fondamentale nelle deliberazioni dei guerrieri di professione. Proprio in queste assemblee egualitarie si preparano le future assemblee politiche della Grecia<sup>120</sup>.

Ciò che, comunque, comporta il legame storico e, prima ancora, concettuale che, secondo Vernant e Detienne, lega e rende cooperative la nozione spaziale di centro e la politicità della *pòlis*, non è ancora stato messo abbastanza in luce. Si tratta dell'uguaglianza tra i cittadini davanti alla legge, ossia l'isonomia, elemento generato, appunto, da quest'intrico, che si instaura già in età omerica, fra la categoria di spazio del *mèsou* e la categoria del politico. Da un modo binario e oppositivo di pensare lo spazio, ora domestico e regno di una divinità, *Hestia*, irremovibile nella sua fissità al suolo dell'*oikos* e nella sua femminilità virginale, ora aperto ed esteso e regno di *Hèrmes*, il mondo greco è passato, sia per Vernant che per Detienne, a una categoria

---

<sup>120</sup> Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, op. cit., pp. 73-74.

univoca di spazio, una categoria, per di più, politica e razionalizzata, che permette e favorisce dei rapporti sociali proporzionali, fatti di distanze equivalenti rispetto ad un unico punto di riferimento e, in questo senso, geometrici.

Il cittadino che vuole parlare ed esprimere un suo parere, come dice Detienne, avanza nel mezzo, punto fisico dove egli si trova alla medesima distanza da ciascuno degli altri cittadini lì in ascolto. Il *mèson*, quindi, da un lato, fa sì che l'oratore sia sotto gli occhi di tutti, dall'altro rende l'oratore distante da tutti allo stesso modo, esempio dimostrativo di come, seppur al centro della scena e, quindi, in una posizione momentanea di privilegio, egli continui ad essere simile ad ognuna delle persone che lo circondano, in un punto dello spazio raggiungibile da chiunque con le medesime modalità e tempistiche. Del resto, è tramite la parola condivisibile al centro che viene elaborata la legge, alla quale tutti – a partire dal centro formalmente deputato a promulgarla – devono ora pari rispetto<sup>121</sup>.

---

<sup>121</sup> Vegetti, nel noto libro *L'etica degli antichi*, discute di queste tematiche, relative al passaggio del potere verso il *mèson* e verso l'isonomia, focalizzandosi sulla figura di Solone. È bene riportare uno stralcio del testo, piuttosto ampio, data l'importanza che anche qui, in precedenza, si era conferita a Solone come primo fondatore dello spazio omogeneo caratteristico della *pòlis*: “Solone forza [...] i limiti della tradizione religiosa e morale, per collocarvi la novità del *nomos* e della dimensione politica che esso istituisce. Ma ancora più decisive per la tradizione intellettuale greca risultarono la delimitazione che egli tracciò dello spazio politico, la definizione della sua natura essenziale. ‘Scrissi allo stesso modo (*homoios*) leggi per il nobile e il plebeo (*agathos/kakos*), adattando a ciascuna retta giustizia?; ‘al popolo ho dato tanto dignità (*geras*) quanta è bastante, senza togliergli né regalargli diritti (*time*)’. La scrittura della legge è immediatamente coesa alla sua universalizzazione: essa non cancella le differenze sociali ma produce uno spazio omogeneo in cui l'*agathos* e il *kakos* possono confrontarsi ed essere equamente valutati. Tanto che *time* e *geras*, gli onori dovuti alla virtù, non appartengono più per diritto naturale all'*agathos*, secondo il rigido sistema di valori che reggeva la ‘società omerica’, ma vengono *impersonalmente redistribuiti* secondo la regola sancita dalla legge. Lo spazio politico retto dalla legge è medio, neutro, e proprio per questo omogeneo e universale. La ‘medietà’ del politico legislatore è tema centrale in Solone: ‘difendendomi da tutte le parti, mi aggirai come un lupo, *in mezzo* a molti cani’, ‘io, come *in mezzo* a due eserciti, mi posi a fare da limite (*boros*)’. [...]”

Lo spazio intermedio (*meson*), di cui il legislatore e la sua legge tracciano il confine (*boros*) è, nel linguaggio omerico, la terra di nessuno interposta fra i due eserciti (nel caso di Solone, ricchi e poveri, nobili e plebei), o anche il luogo in cui viene deposto il bottino per la spartizione fra i guerrieri che lo attorniano. *Questa precaria neutralità si trasforma appunto in Solone nella stabile medietà del luogo politico*, nel quale le parti opposte si eguagliano, reperendovi regole di mediazione e norme valide ed omogenee anche per chi è socialmente diverso”. (in Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Bari, 1989, p. 41).

Il centro dell'assemblea politica apre e si costituisce, dunque, come uno spazio geometrico di omogeneità e uguaglianza. Il corpo cittadino, riunendosi e confluendo nello stesso punto spaziale, può ricomporre e livellare in un unico discorso dialogico, frutto di un dibattito comune e accessibile a tutti, le differenze di opinioni e pareri che si presentano al suo interno. Il centro, insomma, si è fatto bene comune, *omphalòs* della *pòlis* e luogo ideale per l'isonomia, come testimonia l'istituzione, già vista, dell'*Hestia koinè*, nel Pritaneo di Atene. Ricorrendo alle parole di Vernant, "il centro s'iscrive in uno spazio composto, certo di parti diverse, ma che rivelano tutte la loro similitudine, la loro simmetria, la loro equivalenza fondamentali attraverso il loro rapporto comune con questo centro unico formato dalla *bestia koinè*"<sup>122</sup>.

Per Vernant è molto importante insistere sulla forte impronta geometrica insita nell'idea di spazio e nell'isonomia della *pòlis*. L'avanzamento progressivo e graduale di questo geometrismo nel modo greco di concepire lo spazio, la nozione di centro e la politicità è, infatti, in concomitanza con l'avanzamento di una concezione geometrica dell'intero universo, proposta ed elaborata nelle innovative cosmologie dei fisici della Ionia del VI secolo. L'avvento della *pòlis* si accompagna, cioè, all'avvento di una nuova immagine del mondo, e in entrambi i casi, a giocare un ruolo determinante è il geometrismo, concetto che, a questo punto, appare come uno dei più potenti nella storia del pensiero greco.

Nel saggio *Struttura geometrica e nozioni politiche nella cosmologia di Anassimandro*, Vernant parla apertamente di una "parentela tra la concezione geometrica dell'universo che si afferma per la prima volta nel pensiero di questo filosofo, e l'organizzazione, nell'ambito della città-stato, di uno spazio di cui il Focolare comune, fissato nell'*agorà*, costituisce il centro"<sup>123</sup>. Rispetto alle cosmologie arcaiche di Omero o Esiodo e anche, a dire il vero, alle cosmologie a lui temporalmente più vicine, come quelle di Talete e Anassimene, Anassimandro svilupperebbe una cosmologia profondamente nuova, dove, per la prima volta, lo spazio fisico e l'idea di ordine naturale, il *kòsmos*, assumono tratti geometrici. Secondo Anassimandro, infatti, la terra può rimanere ferma e stabile in virtù della sua posizione centrale nell'universo. Essendo situata al

---

<sup>122</sup> Vernant, *Spazio e organizzazione politica*, in Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, op. cit., pp. 246-247.

<sup>123</sup> Vernant, *Struttura geometrica e nozioni politiche nella cosmologia di Anassimandro*, in Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, op. cit., p. 218.

centro, essa si trova ad una uguale distanza da tutti i punti estremi dell'universo (alto, basso, destra, sinistra) e, perciò, pure in mancanza di altri punti d'appoggio, non v'è ragione per cui essa debba sbilanciarsi in direzione di un punto piuttosto che di un altro. Solo con una concezione geometrica dello spazio si può, quindi, comprendere la stabilità della terra. Potendo, inoltre, rimanere sempre stabile e immobile grazie alla sola posizione occupata nel cosmo, la terra ha anche una sua autonomia, non ha bisogno di un elemento altro da sé, come può essere l'acqua di Talete, su cui poggiare o dal quale essere circondata per restare ferma. È proprio questa inedita dimensione autonoma della terra a costituire, secondo Vernant, in maniera evidente, la dimostrazione di un contatto, di un'interferenza tra il pensiero politico e quello scientifico greco, ossia tra la nascita della *pòlis* e il nuovo universo scientifico-intellettuale, agli inizi del VI secolo.

Questo contatto si chiarisce ancora di più grazie alla formula dossografica, rintracciata da Vernant in un lavoro dello studioso C. Kahn, con cui Ippolito, nella *Confutazione di tutte le eresie*, sintetizza la fisica di Anassimandro<sup>124</sup>. Per spiegare come nella teoria cosmologica di Anassimandro la terra non abbia bisogno di alcun elemento per rimanere stabile, Ippolito usa questo sintagma riassuntivo: “la terra non è dominata da nessun elemento” (τὴν δὲ γῆν ὑπὸ μηδενὸς κρατουμένην)<sup>125</sup>. Il fatto che Ippolito usi in un contesto cosmologico un vocabolo politico (*kràtos*) per sottolineare l'autonomia della terra, dipendente dalla sua stessa posizione centrale ed equidistante da tutti i punti della sfera celeste, rende evidente l'analogia tra lo spazio fisico elaborato dal filosofo milesio e lo spazio istituzionale della *pòlis*. La terra, grazie alla sua centralità, non dipende più e non è più governata da un singolo elemento, così come la comunità politica dei cittadini non è più governata dal re grazie alla centralità spaziale prevista dalle assemblee politiche.

Centralità, similitudine, assenza di dominazione: non solo ritroviamo questi termini nella cosmologia di Anassimandro, ma essi vi si rivelano anche legati tra di loro come lo erano nel pensiero politico. La nuova concezione del mondo, nella sua geometricità, sembra dunque essersi modellata sull'immagine che la città-stato presentava di se stessa

---

<sup>124</sup> Cfr. C.H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Columbia University Press, New York, 1960.

<sup>125</sup> Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie* I, 6.

attraverso un vocabolario politico che esprimeva ciò che, agli occhi dei Greci, le istituzioni civiche avevano di originale rispetto agli stati sottoposti a un'autorità di tipo monarchico<sup>126</sup>.

Il contatto, o meglio, l'analogia concettuale che, dipanandosi dalla nozione di *mèson*, lega la spazialità, la geometria, il politico, è così profonda e potente da essere ancora ben viva anche nei secoli successivi alla nascita della *pòlis* e alla filosofia di Anassimandro. Nel *Gorgia*, il Socrate platonico, imputando all'interlocutore Callicle il rifiuto di applicarsi allo studio della geometria, sottolinea quanto questa sia importante, soprattutto in relazione allo sviluppo di virtù politiche fondamentali, quali la temperanza e la giustizia. Anch'egli, inoltre, segnala il legame cosmologico che fa convergere 'verso il mezzo' i rapporti di amicizia cielo e terra.

Dicono i sapienti, Callicle, che a tenere insieme cielo, terra, dèi e uomini sia una comunione di amicizia, ordine, temperanza e giustizia. E proprio per questo, amico mio, essi danno a questo insieme il nome di "cosmo", ordine e non quello di "disordine" né di "dissolutezza". Ma mi pare che tu non presti attenzione a queste cose, benché tu sia sapiente, e dimentichi che l'uguaglianza geometrica è onnipotente presso gli dei e presso gli uomini (ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μῆγα δύναται), pensando invece che si debba coltivare l'eccesso: perciò tu trascuri la geometria<sup>127</sup>.

A smuovere e complicare il quadro delineato fino a qui sul legame tra la nozione di centro, geometria e politico è l'intervento di Vidal-Naquet su tali questioni. Egli, che, nell'anno accademico 1960-61, aveva avuto l'opportunità di seguire i corsi di Vernant su *Hestìa* e *Hèrmes*, rimanendone piacevolmente colpito<sup>128</sup>, nel 1964 pubblica il libro *Clisthène l'Athénien*<sup>129</sup> scritto con lo storico dell'antichità Lévêque. In questo libro, i due studiosi si propongono di analizzare la *pòlis* clistenica, ovvero la *pòlis* ateniese degli ultimi anni del VI secolo, inserendola però in una problematica ben precisa e fissandola in una cornice storica più ampia e non limitata alla cronologia delle

---

<sup>126</sup> Vernant, *Struttura geometrica e nozioni politiche*, in Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, op. cit., p. 221.

<sup>127</sup> Platone, *Gorgia*, 508a-b.

<sup>128</sup> Vidal-Naquet, *La storia è la mia battaglia*, op. cit., p. 77.

<sup>129</sup> P. Lévêque, P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, vol. 65, Les Belles Lettres, Paris, 1964.

riforme introdotte da Clistene. Se, infatti, il titolo dell'opera presenta e mette in risalto la sola figura di Clistene, il sottotitolo recita: *Essai sur la représentation de l'espace e du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI siècle à la mort de Platon*. Le riforme di Clistene sono, cioè, analizzate secondo una prospettiva di ricerca che riguarda le categorie del tempo e dello spazio e l'evoluzione di queste dalla fine del VI secolo all'Atene classica di Platone.

Ciò che, del resto, per i due studiosi, è dominante nell'opera riformatrice clistenica è, ancora, la riorganizzazione spaziale della *pòlis*, tutta progettata sulla base di una sofisticata sovrapposizione divisoria fra tribù, trittie e demi, e l'organizzazione temporale della vita cittadina, modellata sulla base di un calendario pritanico che regola l'avvicendamento delle dieci tribù nell'amministrazione della *pòlis*<sup>130</sup>. Per quanto riguarda lo spazio della *pòlis*, ambito qui di interesse, Lévêque e Vidal-Naquet sono d'accordo con la tesi vernantiana di una coincidenza tra la visione geometrica del mondo di Anassimandro e la visione politica della *pòlis* di Clistene<sup>131</sup>. Il loro modo di affrontare e ammettere l'influenza reciproca e il legame profondo tra il modello

---

<sup>130</sup> *Ivi*, pp. 13-24. Sulla preminenza di tempo e spazio come i due principali "domaines" dell'opera riformatrice di Clistene, i due autori sono chiari: "Définir la réforme, de Clisthène, c'est d'abord analyser une modification profonde de ce qu'on pourrait appeler l'espace civique. Sans doute les mots eux-mêmes ne changent pas, et, même, les quatre tribus 'ioniennes' avec leurs rois garderont longtemps encore un certain degré d'existence, mais leur signification change du fait que le principe territorial et l'ordre civique l'emportent de façon décisive sur le principe gentilice" (*ivi*, p. 13, corsivo degli autori); "Aucun texte n'affirme que Clisthène, qui a modelé l'espace civique athénien, est également l'organisateur du calendrier prytanique, qui s'opposera désormais tout au long de l'histoire athénienne au calendrier religieux (lunaire), d'ailleurs tantôt rythmé suivant les phases effectives de la lune (c'est le sens de l'expression *κατὰ θεόν* dans les inscriptions), tantôt modifié de façon autoritaire par l'archonte (*κατ' ἄρχοντα*). Mais l'institution du calendrier civique découle de l'existence même des prytanies. Fraction de l'ensemble athénien, la tribu succède à la tribu dans l'administration de la cité. Le calendrier prytanique établissait-il à l'époque de Clisthène une année de 360 jours, comme on l'a soutenu autrefois, ou, comme V. K. Pritchett et O. Neugebauer ont tenté de le prouver à partir de l'inscription dite des logistes, une année de 366 jours divisée en 6 prytanies de 37 jours et 4 prytanies de 36 jours? On ne saurait pour l'instant apporter de preuve décisive ni de la première thèse, ni de la seconde. Aussi bien le problème est-il, en ce qui nous concerne, secondaire. Le fait décisif, c'est l'établissement d'une année proprement politique. L'organisation du temps se calque sur celle de l'espace : avoir la prytanie, c'est, pour une tribu, à la fois occuper telle position dans le cours de l'année politique et déléguer cinquante des siens au foyer commun qui est le cœur de la *polis*" (*ivi*, pp. 22-23).

<sup>131</sup> *Ivi*, pp. 77-89.

cosmologico del filosofo di Mileto e il modello politico clistenico, tuttavia, si discosta da quello di Vernant per due ragioni.

La prima è inerente ad una diversa aspirazione di ricerca: Lévêque e Vidal-Naquet, nell'indagine sul geometrismo, cioè, perseguono uno scopo diverso rispetto a quello di Vernant. Una volta descritto il funzionamento organizzativo dell'Atene di Clistene e una volta individuati i suoi possibili modelli di riferimento<sup>132</sup>, essi prendono in considerazione e accolgono la tesi del libro *Le origini del pensiero greco*, aggiungendovi, però, un problema in più. Essi precisano:

Le problème est donc de savoir si l'isonomie clithénienne et la représentation du cosmos telle qu'elle apparaît chez les Milésiens sont deux phénomènes parallèles peut-être, mais sans point d'attache l'un avec l'autre, ou si, au contraire, l'univers mental qui est celui d'Anaximandre était susceptible d'être compris du fondateur de la cité nouvelle<sup>133</sup>.

Ravvisata la concordanza e la similitudine tra lo spazio cosmico organizzato dal *mèson* di Anassimandro e lo spazio isonomico della *pòlis* clistenica organizzato dal *mèson* della *boulè* dei Cinquecento, gli autori vogliono capire se si sia trattato di una concordanza dipendente da un parallelismo che rimane tale, ossia senza un preciso e precisabile punto d'incontro e innesto, o se, piuttosto, si sia trattato di una concordanza dipendente dalla ricettività nel percepire, anche indirettamente, da parte di Clistene il sentore di un nuovo orizzonte intellettuale teorico. Essi, insomma, non intendono mettere in dubbio la tesi di Vernant; intendono, piuttosto, problematizzarla per coglierne esattamente la trama storica e concettuale. Dopo la loro analisi, infatti, imperniata sul riconoscimento della stessa volontà di organizzare la rappresentazione attorno ed in funzione di un elemento/motivo centrale sottostante sia la prima cartografia realizzata dai filosofi milesii sia l'arte scultorea di Antenore, essi, quasi non soddisfatti, decidono di soffermarsi ancora sulla concordanza geometrica tra il pensiero scientifico e quello politico, per riuscire a capire se e quanto a lungo la sua potente presenza si sia manifestata nel mondo greco. Precisando, allora, storicamente la natura dell'interazione tra la filosofia della natura e la politica, Lévêque e Vidal-Naquet possono offrire al lettore una scansione

---

<sup>132</sup> *Ivi*, pp. 63-75.

<sup>133</sup> *Ivi*, p. 80.

temporale del geometrismo greco: a loro modo di vedere, se nel VI secolo vi è interferenza teorica fra l'organizzazione del cosmo e quello della *pòlis*, nel V e nel IV secolo, infatti, il quadro della situazione cambia leggermente.

Nel V secolo, con Parmenide la filosofia inizia ad acquistare una sua autonomia e a proporre delle riflessioni che, essendole proprie ed essendo gestibili solo tramite una sua logica e un suo linguaggio concettuale, si allontanano dal mondo della città. Il mondo della città, a sua volta, come testimonia l'urbanistica di Ippodamo di Mileto, si caratterizza per un tipo di spazio organizzativo il cui geometrismo non è più indirizzato solo e unicamente a far risaltare l'importanza del centro. Facendo attenzione a circoscrivere e a differenziare già in partenza le zone adibite a diversi tipi di attività, Ippodamo, per i due antichisti, dimostra come subentri l'elaborazione di un tipo di spazio non più fatto di relazioni equivalenti, ma di spazi differenziati<sup>134</sup>.

Nel IV secolo, invece, l'affinità fra teoria scientifica e teoria politica torna a farsi sentire, proponendo, però, un geometrismo non più basato su un legame parallelo tra le due parti, quanto invece su un rapporto tra di esse invertito. Tale inversione sarebbe ben attestata nello schema organizzativo e spaziale della città platonica delle *Leggi*. Secondo Platone, il fondatore della città deve così agire:

Dopo di che bisogna che innanzitutto la città sia collocata al centro (ἐν μέσῳ) della regione, avendo prima scelto il luogo che offre tutti quei vantaggi che può offrire ad una città, e che non è affatto difficile pensare o dire: bisogna quindi che il legislatore divida la città in dodici parti, dopo aver stabilito innanzitutto il luogo sacro a *Hestía*, a Zeus, a Atena, e che prenderà il nome di acropoli. Quindi, dopo averlo recintato tutt'intorno, da quel luogo prenderà avvio la divisione in dodici parti della città stessa e di tutta la regione (ἀφ' οὗ τὰ δώδεκα μέρη τέμνειν τὴν τε πόλιν αὐτὴν καὶ πᾶσαν τὴν χώραν). Le dodici parti dovranno essere equivalenti (ἴσα), cioè più piccole quelle che hanno terra buona e più grandi quelle che hanno terra peggiore. Bisognerà dividere cinquemilaquaranta lotti e, a sua volta, ciascuno di questi andrà diviso in due porzioni e le due porzioni verranno assegnata a sorte perché una delle due sia vicina alla città, l'altra lontana: il primo lotto sarà formato dalla porzione più vicina alla città con quella che si trova presso gli estremi confini, il secondo lotto dalla seconda porzione partendo dal centro della città con quella seconda partendo dai confini, e così via per tutti gli altri.

---

<sup>134</sup> *Ivi*, pp. 23-132. Cfr. le riserve di Vernant su questa interpretazione di Ippodamo di Mileto: Vernant, *Spazio e organizzazione politica*, in Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci, op. cit.*, pp. 259-264.



Anche in queste divisioni in due bisogna escogitare il sistema che ora si è detto sul valore o meno del terreno, facendo equivalere la grandezza o la piccolezza della parte assegnata. Anche i cittadini dovranno essere divisi in dodici parti, e così il resto del patrimonio si dovrà ordinare in dodici parti che siano il più possibile uguali, dopo averle tutte inventariate: e dopo aver dedicato dodici lotti a dodici dèi, si dia a ciascuna parte il nome di ciascun dio cui essa è stata assegnata in sorte e gliela si consacri e si chiami ciascuna tribù. Allo stesso modo la città deve essere divisa in dodici parti così come si è diviso anche il resto della regione: e ciascuna avrà due case, una vicina al centro, l'altra vicino agli estremi dei confini (τήν τε ἑγγύς τοῦ μέσου καὶ τὴν τῶν ἐσχάτων). E così abbia termine la fondazione della città<sup>135</sup>.

La città platonica delle *Leggi* riprende, dunque, la divisione geometrica della città di Clistene, nonché il suo spazio centrato e circolare: essa è, infatti, divisa in dodici parti, corrispondenti alle dodici tribù, disposte a raggiera attorno al suo centro, costituito dal recinto sacro a *Hestia*, *Zeus* e *Athèna*. Le parti sono suddivise in modo tale che ogni parte sia, dal punto di vista della sua produttività, equivalente alle altre. I cinquemilaquaranta lotti, ossia i cinquemilaquaranta focolari privati che compongono la *pòlis*, sono anch'essi distribuiti secondo un principio di equità geometrica: ogni lotto è diviso in due parti, una vicina e affacciata sulla città, l'altra vicina e affacciata sull'estremità, in modo tale che ciascun *oikos*, nella media delle sue componenti si trovi alla stessa distanza dal centro di tutti gli altri. Infine, la zona urbana sarà divisa a sua volta in dodici parti, come tutto il resto del territorio, e ogni cittadino avrà due residenze, una vicina al centro, l'altra nella porzione di terreno vicino alla periferia.

Sicuramente, la presenza della potenza organizzativa di stampo geometrico e l'importanza conferita al centro sono elementi che depongono a favore di una forte somiglianza tra la città platonica e la città clistenica. Tuttavia, vi è una notevole e significativa differenza: nella città platonica, la sede di *Hestia*, punto centrale dal quale parte l'organizzazione del territorio, non è nell'*agorà*, bensì sull'acropoli. In poche parole, il centro si è spostato: diversamente da quello che accade comunemente in tutte le *pòleis* della Grecia, in Platone, il cuore della città, la sede simbolica e fissa della sua omogeneità politica si trova nell'acropoli, nella zona sacra.

Per Lévêque e Vidal-Naquet, lo schema spaziale approntato dal legislatore platonico,

---

<sup>135</sup> Platone, *Leggi*, V, 745b-e.

proponendo un centro la cui fissità e stabilità dipende dal sacro, riflette l'ordine divino del cosmo, si rifà alla sua dimensione spazio-temporale cosmica: “retenons [...] que, dans la mesure où il dépeint une cité concrète, Platon s'attache, non à définir un domaine propre de la vie politique, mais à inscrire celle-ci dans le temps cosmique”<sup>136</sup>.

Lo sforzo compiuto da Platone, nelle *Leggi*, di ancorare il centro della *pòlis* e, quindi, la sua attività politica al mondo sacro degli dèi e al *kòsmos* universale è per gli autori da mettere in relazione con la crisi politica della democrazia ateniese del IV secolo. Questa crisi, in qualche modo, costringe gli intellettuali (Platone, ma anche Isocrate e Senofonte) a riflettere e a ripensare le dinamiche concettuali della categoria del politico e gli effetti sulla realtà prodotti da una determinata costituzione<sup>137</sup>: cercando di determinare, quindi, aspetti negativi e positivi delle varie *politeiai*, la democrazia e la sovranità isonomica popolare, quando presa in esame, data la crisi socio-economica delle varie *pòleis* greche, vengono messe in discussione. Nella città platonica, infatti, come appena visto, “la souveraineté de la collectivité, qui était précisément la marque propre de la cité créée par Clisthène, s'efface au profit de la souveraineté des dieux”<sup>138</sup>.

Ovviamente, l'inedito legame dello spazio politico platonico con il mondo divino è da mettere in relazione anche con i nodi teoretici interni alla stessa filosofia politica elaborata dal filosofo ateniese, in particolare con la sua concezione dell'attività politica come attività a parte, mestiere che si oppone a tutti gli altri e associato alla ricerca filosofica. Ciò che, però, interessa a Lévêque e Vidal-Naquet è far emergere l'insistenza con cui il geometrismo si ripresenta nel pensiero politico greco. Sebbene lo spazio politico platonico, con la sua centralità fissa e ancorata nel mondo divino, rinneghi simbolicamente l'autonomia della sovranità del governo degli uomini sulla *pòlis*, in piena antitesi con lo spazio isonomico clistenico e la sua centralità fissa nell'*agorà*, sede del focolare comune e del *bouleutērion*, esso è ancora, come nel VI secolo uno spazio necessariamente omogeneo e geometricamente definito. Le ingegnose e complesse disposizioni dei lotti e delle abitazioni predisposte dal legislatore platonico fanno sì che tutte le porzioni territoriali della *pòlis* siano, infatti,

---

<sup>136</sup> Lévêque, Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, *op. cit.*, pp. 144-145.

<sup>137</sup> Vd. Mossé, *La fin de la démocratie athénienne*, *op. cit.*, pp. 257-469.

<sup>138</sup> Lévêque, Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, *op. cit.*, p. 146.

in perfetta simmetria ed equivalenza sia rispetto al centro sia una rispetto all'altra (sono isonomizzate). Per quanto carico e legato a valori religiosi, la nozione del politico in Platone coinvolge e continua a racchiudere nella sua configurazione teoretica i concetti spaziale di *mèson* e *koinòn*, il geometrismo e i rapporti di uguaglianza tra i cittadini.

A partire dunque da Gernet e dal suo modo di lavorare l'istituzione dell'*Hestia koinè* e dall'opposizione spaziale arcaica rappresentata dalla coppia divina *Hestia-Hèrmes*, si è, passo dopo passo, arrivati allo spazio politico geometrico della *pòlis*: a questa sua caratteristica, insistente e quasi ossessiva, di rapporti di uguaglianza, simmetria e omogeneità, stabiliti a partire da un centro, qualificato nel mondo greco come un concreto punto fisico, il cui raggiungimento è percorribile nello stesso tempo da tutti, luogo fisso di parola e scambio, e fonte nomotetica per tutti. La categoria del politico ateniese si è, insomma, arricchita di nuove immagini e di nuovi rapporti concettuali, al cui appello manca, però, ancora l'analisi del lato conflittuale interno alla *pòlis* stessa: un'analisi questa, che sarà compiuta da Loraux, allieva di Vernant e Vidal-Naquet, la quale si servirà delle loro considerazioni appena viste, anche prendendo spunto dagli aspetti più marginali di queste. Prima di passare ad esaminare questo nuovo aspetto, va segnalato che alcune istituzioni e alcune rappresentazioni figurate, quali *Hestia* nel suo rappresentare una femminilità virgine e domestica, *Hèrmes* nel suo rappresentare lo spazio aperto e l'astuzia, e il fuoco elemento naturale del focolare domestico e comune, se in questa prima parte sono state prese in esame con un filtro ben preciso, riguardante la categoria di spazio, più avanti entreranno in gioco ancor più direttamente nella nozione di politico: pertanto sono da tenere a mente anche per quanto segue.

## CAPITOLO SECONDO

### IDEOLOGIE ATENIESI/2: IL POLITICO E LA *STÁSIS*

#### 2.1 Nicole Loraux: la critica al *mèson* geometrico e la guerra familiare inscritta nella *pòlis*

Di tutto questo profilo analitico, ricostruito e delineato finora, entro il quale Vernant, Detienne e Vidal-Naquet sostengono, seppur con modalità e percorsi argomentativi diversi, la tesi di una solidarietà concettuale tra la nozione spaziale di centro e la nozione politica di isonomia, ciò che a questo punto è necessario fare è tirare delle somme, per così dire, teoreticamente conclusive. È arrivato, cioè, il momento di far emergere, anche a costo di rischiare una certa stringatezza, che cosa questi autori vogliono far vedere con la loro tesi, cioè quale sia l'idea preminente sull'avvento della *pòlis* e sulla categoria del politico trasmessa a chi si rivolge alle loro analisi. Se prima si è trattato di seguire e ricostruire, andando – per quanto possibile – nei particolari, la trama delle loro indagini, ora si tratterà, invece, di delineare, in poche righe, la risultante teoretica della loro tesi.

Focalizzandosi sul *mèson*, ovvero su quella porzione di spazio centrale verso la quale i cittadini, riuniti in cerchio, convergono uno ad uno per prendere parola e procedere così, collettivamente, alle gestione degli affari pubblici della città in una posizione, quindi, alla pari e di confronto reciproco, i tre autori mostrano come l'avvento della *pòlis* sia stato un avvento primariamente *fisico-spaziale*. Nell'esposizione riassuntiva delle loro prime ricerche, in effetti, ciò che è risultato costantemente evidente è la loro volontà di evidenziare come la democratizzazione del politico e la parificazione isonomica dei cittadini si realizzino, innanzitutto e rispettivamente, entro un quadro spaziale specifico e concreto, il centro dell'assemblea – poi *Hestìa koinè* – e in una gestualità rituale altrettanto specifica e concreta, cioè nell'atto motorio di dirigersi verso il *mèson*. Può essere, quindi, legittimo affermare che il decisivo avvento della *pòlis*, unitamente alle riflessioni sulle condizioni preliminari che hanno portato il mondo greco a definire questo nuovo sistema politico, siano, per i tre antichisti francesi, compendiabili nell'immagine del cittadino che muove i passi verso il centro

del cerchio dell'assemblea. È in quel punto spaziale, del resto, che il principio dell'isonomia si rende effettivo ed è sempre lì che può palesarsi, in tutta la sua tangibilità, l'apertura dello spazio politico pubblico, omogeneo e, nella sua geometricità, senza gerarchia, caratteristico della *pòlis*. La *pòlis* e tutto ciò che, ad un livello storico-concettuale, pertiene al suo universo sociale e spirituale può, insomma, essere condensato nella rappresentatività offerta da uno spazio e da un gesto, che, nella loro reiterabilità civico-temporale, fondano gradualmente una nuova politicità e una nuova relazionalità tra gli uomini. Nelle seguenti parole di Vernant – ma sarebbe possibile trovarne di fattura simile anche in Detienne e Vidal-Naquet – tale riconducibilità analitica del tema della *pòlis* all'immagine del cerchio e ai movimenti fisici chiamati in causa dal suo centro è immediatamente riconoscibile e percepibile:

Sotto la legge dell'*isonomia*, il mondo sociale assume la forma di un *kosmos* circolare e con un centro, in cui ogni cittadino, essendo simile a tutti gli altri, dovrà percorrere l'intero circuito, occupando e cedendo successivamente, secondo l'ordine del tempo, tutte le posizioni simmetriche che compongono lo spazio civico<sup>1</sup>.

Tuttavia, questa fissazione e collocazione della *pòlis* e della nuova nozione isonomica di che si sviluppa, con essa, nell'immagine del *mèson* del cerchio assembleare è stata duramente criticata, quasi contestata, da Nicole Loraux nei primi due capitoli de *La città divisa*<sup>2</sup>, la sua opera più nota e importante, dove ella analizza la nozione di *stàsis* e il ruolo della guerra civile nel linguaggio politico dell'Atene classica.

Articolare e riassumere questa forte critica della studiosa francese all'interpretazione del sistema politico della *pòlis* sotto l'effigie del *mèson* – uno dei primi importanti risultati teorici della scuola storico-antropologica francese – si presenta come un'operazione piuttosto problematica e difficoltosa. Due sono le ragioni che, principalmente, concorrono a creare delle difficoltà sotto quest'aspetto.

La prima ragione è inerente al percorso formativo di Loraux e, più specificamente, chiama in causa il rapporto accademico e di fecondo discepolato intercorso fra lei e i

---

<sup>1</sup> Vernant, *Le origini del pensiero greco*, op. cit., p. 99.

<sup>2</sup> N. Loraux, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Neri Pozza Editore, Vicenza, 2006, pp. 61-119. Si segnala che questi primi due capitoli, come anche tutti gli altri, si compongono di saggi e articoli sulla *pòlis* greco-ateniese che, già pubblicati, sono rivisti e modificati da Loraux, nel 1997, per questa loro nuova e unificata destinazione nel volume intitolato appunto *La città divisa*.

tre antichisti. Loraux, infatti, si è formata all'École des Hautes Études en Sciences Sociales, proprio sotto la guida di Vernant e Vidal-Naquet, entrambi presenti, come membri della commissione di dottorato, alla discussione della sua tesi *Athènes imaginaire. Histoire de l'oraison funèbre et de sa fonction dans la 'cité classique'*<sup>3</sup>. Nella prefazione alla prima edizione della pubblicazione della tesi, re-intitolata *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la 'cité classique'*<sup>4</sup>, Loraux non manca di sottolineare quanto la frequentazione del Centro di ricerca fondato da Vernant e, soprattutto, il dialogo intrattenuto con questi e Vidal-Naquet sulle questioni oggetto della tesi abbiano giocato un ruolo fondamentale per lo sviluppo del suo lavoro<sup>5</sup>. Nel mezzo di questa considerazione, che, mischiandosi con un sentimento di riconoscenza, rientra nella canonica abitudine di ringraziare chi ha seguito e supportato con interesse una ricerca, Loraux rende, però, partecipe il lettore anche di una sua riflessione in qualche modo più personale, finalizzata a stimare, nel loro complesso, gli effetti innescati dall'interazione con i tre fondatori della scuola storico-antropologica francese sul suo modo di lavorare sul mondo greco-antico. Ella così scrive:

---

<sup>3</sup> Brevemente, la sua tesi studia l'orazione funebre, genere discorsivo la cui analisi permette di comprendere l'immagine che la città di Atene, tra V e IV secolo, ha di se stessa e del suo rapporto con gli altri, con la sua storia e prestigio. Lo sfondo particolare, quello dei funerali pubblici, in cui l'orazione funebre, tramite gli epitaffi, ha luogo, permette inoltre di cogliere il rapporto ideologico che la collettività intrattiene con i suoi morti, gli eroi caduti per la patria. In questa tesi, Loraux approfondisce anche la nozione di autoctonia ateniese, cruciale per altri suoi lavori (vd. Loraux, *Nati dalla terra. Mito e politico ad Atene*, Meltemi editore, Roma, 1998) e inizia a orientare teoricamente le riflessioni sulla *stasis* già in nuce nel suo pensiero e al centro del libro futuro *La città divisa*.

<sup>4</sup> N. Loraux, *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la 'cité classique'*, Édition École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1981.

<sup>5</sup> "L'histoire de ce livre est faite de dettes. Il est juste que soit tout d'abord mentionnée celle que j'ai contractée envers l'équipe du Centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes qui, autour de Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne et Pierre Vidal-Naquet, s'efforce d'arracher l'Antiquité à tous les questionnaires préétablis [...]. Outre cette dette collective, il me faudrait pouvoir exprimer celle que j'ai accumulée personnellement envers Pierre Vidal-Naquet, envers Jean-Pierre Vernant, dans un long échange confiant de questions et de réponses, de questions répondant à d'autres questions; si les mots me manquent, il me reste l'espoir que le lecteur de ce livre saura l'énumérer tout au long de ces pages" (Loraux, *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la 'cité classique'* Édition Payot & Rivages, Paris, 1993, pp. 7-8).

[...] pour le dire en peu de mots, à fréquenter le Centre, à fréquenter aussi des livres comme *Les origines de la pensée grecque*, *Les Maîtres de vérité* ou *Clisthène l'Athénien*, j'ai appris une méthode, j'ai compris que la lecture d'un texte se nourrissait d'un constant va-et-vient entre son dedans et son dehors, entre la fermeture du texte sur soi et son ouverture sur un mythique tout de la culture grecque où, dans une communication généralisée, les différences s'estomperaient<sup>6</sup>.

Tali parole denotano la maturata consapevolezza di Loraux riguardo il tipo di impatto esercitato dall'incontro con l'antropologia della Grecia sul suo approccio verso il mondo greco-antico e le sue fonti primarie, i testi: si tratta di un impatto metodico. Ciò che la frequentazione dialogica con Vernant, Detienne e Vidal-Naquet e la lettura dei loro primi importanti libri le hanno, cioè, lasciato in eredità sarebbe l'acquisizione metodica di una specifica modalità di accostamento ai testi antichi. Questa metodica è principalmente caratterizzata da una lettura dei testi che, tenendo continuamente conto della presenza, in essi, di sfumature e oscillazioni con la trama mitica del pensiero greco, conferisce ad ogni singolo testo la possibilità di avere i "son dedans e son dehors", ossia dei contenuti sì interni e dipendenti dalla logica compositiva del testo stesso, ma, contemporaneamente, sempre legati ad un fuori, a dei richiami, riprese o modificazioni di altri contenuti sviluppati in altri testi<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> L' "ouverture sur un mythique tout de la culture grecque où, dans une communication généralisée, les différences s'estomperaient" di cui parla Loraux, riferendosi all'approccio di lettura dei testi antichi, si avvicina al 'Rumore del *mythos*' di cui parla Vernant nella prefazione del 1987 alla nuova edizione de *Le origini del pensiero greco*: "Nel contesto greco il *mythos* non si presenta dunque come una forma particolare di pensiero, ma come l'insieme di ciò che veicola e diffonde, nella casualità dei contatti, degli incontri, delle conversazioni, la potenza senza volto, anonima e inafferrabile che Platone chiama *pbeme*, il Rumore. Ma proprio questo Rumore di cui è fatto il *mythos* greco, noi non possiamo coglierlo, e questo costituisce un motivo supplementare di prudenza. Nelle civiltà tradizionali che hanno conservato il loro carattere orale, gli etnologi, quando conducono l'inchiesta sul campo, ascoltano i racconti di ogni tipo che formano, nella loro ripetizione, la trama dei saperi comuni ai membri del gruppo. Ma per la Grecia noi non possediamo e non possederemo mai altro che testi scritti. I nostri miti non ci giungono vivi attraverso le parole continuamente riprese e modificate dal Rumore; sono definitivamente fissati nelle opere dei poeti epici, lirici, tragici che li utilizzano in funzione di specifiche esigenze estetiche e in tal modo conferiscono loro, nella perfezione della forma, una dimensione letteraria. [...] Si tratta dunque, oggi, non di contrapporre il mito e la ragione come fossero avversari ben distinti, ognuno con le proprie armi, ma di confrontare, con un'analisi precisa dei testi, il modo

Loraux, insomma, riconosce di aver colto un'importante lezione metodica dal contatto assiduo con i tre antichisti e – si noti bene – dalle opere nelle quali essi hanno delineato il *mèson* come principale elemento definitorio della *pòlis* e della sua politicità. Del resto, se questa lezione metodica si rivela così decisiva per Loraux, è perché, mentre, per così dire, impartisce un metodo di lettura, essa propone anche un certo modo di analizzare e riflettere sul mondo greco-antico. Imparare, infatti, a leggere un testo antico attuando un continuo “va-et-vient” tra la sua logica interna e le logiche esterne proprie di tutta la trama greca storico-mitica di saperi e nozioni, significa far proprio l'intento analitico di Gernet, e quindi, come già visto, significa concentrarsi su delle nozioni del pensiero greco osando una loro ricostruzione concettuale e annodandole tra i diversi periodi storici.

Alla luce di quanto appena richiamato, risulta, allora, quantomeno problematico che Loraux, seppur a distanza di quindici anni, ne *La città divisa*, muova delle obiezioni decise ed energiche proprio al modello del *mèson*, primo e considerevole risultato dello sforzo analitico degli autori dai quali ella ha appreso un modo di leggere la Grecia antica fondamentale e presente nei suoi stessi lavori, nonché modello elaborato in quelle opere che per lei hanno rappresentato, in qualche modo, un esempio. Con questo non si vuole preannunciare che Loraux proceda ad una rivalutazione dell'influenza esercitata su di lei dalle impostazioni analitiche di Vernant, Detienne e Vidal-Naquet, o, men che meno, ad un rinnegamento del loro spessore. Si vuole, piuttosto, iniziare a far emergere come la critica alla figura del

---

diverso in cui “funziona” il discorso teologico di un poeta come Esiodo paragonato ai testi dei filosofi o degli storici, di individuare le divergenze nei modi di composizione, l'organizzazione e lo sviluppo del racconto, i giochi semantici, le logiche della narrazione”(Vernant, *Prefazione alla nuova edizione* in Vernant, *Le origini del pensiero greco*, *op. cit.*, pp. 14-15). Si vedano anche le parole di Vidal-Naquet, nella prefazione a *Il cacciatore nero*, pubblicato in contemporanea a *L'Invention d'Athènes*, circa l'importanza di considerare i testi aperti ad una cornice esterna: “Io non credo che il senso sia immanente al testo, non credo che si possa spiegare il testo restando al suo interno. [...] Ma il testo pure esiste? Al limite, ritengo piuttosto che un testo esista non solo attraverso il suo ambiente testuale, politico, sociale, istituzionale, ma anche nella tradizione e attraverso la tradizione che ce lo ha consegnato, attraverso i manoscritti, i lavori dei filologi, di ogni sorta di esegeti, degli storici. Questo carattere pluridimensionale del testo è, per me, al centro di una concezione pluridimensionale della storia” (Vidal-Naquet, *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme dell'articolazione sociale nel mondo greco antico*, Feltrinelli, Milano, 2006, p. 10).



politico come *mèson* equivalga ad un completo distacco e allontanamento di Loraux dall'antropologia storica, dettato da ragioni in contrasto non con il metodo antropologico bensì con la tacita scelta operata dagli studiosi che ad esso si attengono di interpretare il politico secondo una logica iconografica, finalizzata, cioè, a cristallizzarlo in un'immagine fissa. In altre parole, la messa in discussione, da parte Loraux, del paradigma interpretativo del *mèson* non è figlia di quell'ordinario e fisiologico distacco dalle proprie origini formative, mediante il quale, a volte, gli studiosi constatano di aver rivisto posizioni passate e di aver bisogno di un contesto teorico più personale. Essa è, anzi, figlia di un preciso quanto complesso ragionamento teoretico, che investe non l'antropologia storica e la sua validità analitica, ma la tenace tendenza dei grecisti, dalla quale nemmeno gli antropologi rifuggono, di *immobilizzare il politico* fissandolo in una stabile, rassicurante ed esemplificativa rappresentazione iconica.

Quest'ultimo punto introduce il secondo motivo per il quale articolare la critica al *mèson* di Loraux non è cosa semplice. Alla complessità appena delineata, relativa alla formazione della studiosa, va ad aggiungersi, infatti, anche una complessità, per così dire, di tipo circostanziale: il disaccordo, espresso da Loraux, sull'identificazione del politico con l'immagine dello spazio centrale dell'assemblea ha una sua particolare collocazione temporale ed è parte di un preciso impegno, anzi, progetto analitico della studiosa. In parole semplici, per essere compresa a fondo, la critica di Loraux al modello elaborato da Vernant, Detienne e Vidal-Naquet, va ben contestualizzata. Va da sé che contestualizzarla significa anche che, finalmente, la si può esplorare e riportare nel dettaglio.

Per quanto riguarda la collocazione temporale, è stato già segnalato come l'atteggiamento critico di Loraux verso i risultati dei suoi maestri emerga all'incirca quindici anni dopo la prima pubblicazione della sua tesi di dottorato, nella cui prefazione ella stima gli effetti del suo fecondo incontro con il metodo antropologico. Ovviamente, questa datazione temporale è valida fino ad un certo punto: essa, cioè, dipende incontrovertibilmente da date certe – la prefazione a *L'Invention d'Athènes* risale al 1981, mentre *La città divisa*, dove vi sono le considerazioni critiche sull'antropologia storica e sul *mèson*, al 1997 – ma, paradossalmente, proprio tali date, nella loro precisione e certezza cronologica, non possono né fissare né rendere conto delle tappe e delle dinamiche con le quali il

distacco critico di Loraux ha avuto realizzazione. Anche in un ambito intellettuale, un distacco come un allontanamento è qualcosa che si consuma gradatamente nel tempo. Poiché si sviluppa in diversi momenti, dalla significatività determinabile più a posteriori che istantaneamente, e in correlazione con molteplici fattori, ricostruirlo entro una puntuale sequenza temporale che ne segni l'inizio e la fine si rivela un'operazione, prima ancora che difficile, suscettibile di possibili travisamenti e, perciò, controproducente. Sotto questo profilo, per quanto riguarda il distacco di Loraux qui in valutazione, basti, inoltre, prestare attenzione al fatto che i capitoli in cui ella attacca il modello del *mèson* ripropongono, in una versione rivista e modificata, degli articoli scritti negli anni '80, prima, quindi, della pubblicazione de *La città divisa*<sup>8</sup>. Ciò porta a pensare che, forse, nella studiosa, la consapevolezza della proficuità del metodo di lettura antropologico, per quanto radicata e convinta, si accompagni, tuttavia, da subito, ad una vigile e scrupolosa attenzione ai suoi risvolti pratici, ai suoi traguardi teorici nell'interpretare determinate categorie della Grecia antica.

Tuttavia, bisogna pur ammettere – e chi ha avuto modo, in più occasioni, di leggere o incontrare l'opera di Loraux ne è a conoscenza – che una scrupolosa attenzione alle modalità con cui un argomento viene analizzato è il tratto distintivo e caratterizzante delle ricerche di questa studiosa. Ella, molto spesso, indugia a lungo nell'esaminare criticamente i passaggi analitici attraverso i quali gli studiosi dell'antica Grecia, del presente o del passato, giungono alle loro interpretazioni e, non di rado, fa lo stesso nei confronti delle sue interpretazioni<sup>9</sup>. Tale criticità è così forte in Loraux, da disseminare, in tutti i suoi lavori, molteplici interrogativi e considerazioni sul funzionamento di talune operazioni analitiche.

A tal riguardo, tuttavia, l'aspetto rilevante da portare in luce, ai fini di una piena comprensione della critica al *mèson* e del contesto analitico in cui esso si trova, concerne ciò che va a motivare e ad accendere quest'esigenza critica di Loraux.

---

<sup>8</sup> Per la precisione, il primo capitolo *L'oblio nella città* è la versione rivisitata di un articolo del 1980, mentre il secondo, *Ripolitizzare la città*, è la ripresa di un testo pubblicato nel 1986. Vd. Loraux, *La città divisa*, *op. cit.*, p. 61 e p. 97.

<sup>9</sup> La prefazione alla seconda edizione de *L'Invention d'Athènes* è buon esempio per saggiare il modo in cui Loraux riflette e ricostruisce le linee di sviluppo dei suoi stessi lavori. Vd. Loraux, *L'invention d'Athènes*, *op. cit.*, pp. 9-20.

L'importante istinto critico della studiosa, infatti, non può essere considerato alla stregua di un peculiare modo di pensare o di una particolare e connaturata indole analitica; o meglio, non può essere solo questo. Esso è, invero, un meccanismo di reazione in risposta ad un preciso quanto sintomatico sospetto che Loraux tende a nutrire verso molte interpretazioni di specifiche nozioni del mondo greco-antico. Detto chiaramente, ella sospetta che, nel processo di definizione di categorie greche cruciali, quali il politico, gli studiosi attivino e iterino, anche inconsapevolmente, dei paradigmi interpretativi di lungo corso nella scena del pensiero occidentale. In altre parole, l'attitudine di circospezione e di critica della studiosa francese è dettata dalla convinzione che le sistematizzazioni interpretative di nozioni greco-antiche possano muovere da presupposti così radicalmente appartenenti alla tradizione di pensiero occidentale da poter rimanere impliciti, agendo, per così dire, indisturbati, senza che il loro peso teoretico sia preso in considerazione<sup>10</sup>. Questo, d'altronde, secondo Loraux, è quello che accade, propriamente, nel modello del *mèson* elaborato, in declinazioni diverse, da Vernant, Detienne e Vidal-Naquet.

È già stato accennato, sopra, come, per lei, il *punctum dolens* di tale modello, da attaccare polemicamente, consista nel tradurre e fissare il politico della *pòlis*

---

<sup>10</sup> In questa ricerca dell'implicito e in questo dubitare della chiarezza con cui si presentano le interpretazioni del mondo greco-antico, Loraux è molto vicina a Vidal-Naquet. Non è un caso, del resto, che quest'ultimo non abbia mai mancato di spendere belle parole per Loraux e di segnalargliela come l'allieva a lui più affine e decisiva per lo sviluppo degli studi greci dei primi anni '80; vd. Vidal-Naquet, *Il cacciatore nero*, *op. cit.*, p. 9, e Vidal-Naquet, *La storia è la mia battaglia*, *op. cit.* pp. 81-82. Sulla specifica volontà di Vidal-Naquet di lavorare ed evidenziare l'implicito, si segnalano le seguenti parole: "Questa, in effetti, è sempre stata la mia ambizione: articolare relazioni là dove, di per sé, non appaiono evidenti, secondo i criteri consueti della valutazione storica. [...] all'articolazione tra sociale e immaginario io trovo non la catena infinita del *logos*, ma, irriducibilmente, l'opaco. La tentazione della trasparenza sussiste, essa pesa come una minaccia su ogni studio relativo al mondo greco del V secolo, proprio perché *quel mondo* ha tentato di pensarsi nella forma della trasparenza: semplicità, nitidezza brutale dei rapporti sociali, esistenza di una vita politica 'alla luce del sole'. Eppure, è possibile sovrapporre semplicemente l'Atene dei tragici a quella dei comici, a quella degli storici, a quella delle iscrizioni, a quella dei monumenti? E con quale diritto diremo che, tra queste diverse 'fonti', una ci dice il vero, il reale, l'altra ne esprime il riflesso? Con quale diritto unificheremo tutto ciò, senza segnare le fratture, le rotture, senza servirci per lo meno di quello che Kant chiamava 'giudizio riflettente', quello che, al contrario del giudizio 'determinante', scopre l'universale a partire dal particolare?" (Vidal-Naquet, *Il cacciatore nero*, *op. cit.*, pp. 9-11, corsivo dell'autore).

nell'immobilità perenne di un'immagine, per di più un'immagine, quella del centro dell'assemblea, rassicurante e quieta: sin troppo quieta. Ciò che, quindi, crea dei problemi a Loraux, ciò che, anzi, la infastidisce del modello di Vernant, Detienne, Vidal-Naquet è sia la primaria riduzione del politico ad un'immagine che in esso avviene, sia la secondaria scelta, compiuta da tutti e tre i grecisti, di concentrarsi attorno un'immagine rassicurante come sua perfetta rappresentazione.

Per quanto concerne il primo aspetto, Loraux ha le idee ben chiare: la riduzione sintetica del politico in una singola immagine è l'esito, per lei ovviamente insperato, di un modo di pensare la *pòlis* da parte dei fondatori dell'antropologia storica che ha disperso il suo iniziale e promettente potenziale, per rivoltarsi in una pratica analitica tesa a immobilizzare, imbrigliare e tipizzare ogni concetto riguardante la città greca. L'antropologia storica, cioè, pur avendo avuto il merito di ridare linfa all'interpretazione dei testi greci e discutere la concezione storiografica classica del 'miracolo greco', ha finito, secondo Loraux, per creare e affermare, sempre più, un'analisi dell'esperienza greca troppo meccanica e paralizzante. Concentrandosi sullo studio delle categorie psicologiche in rapporto alle articolazioni sociali, il metodo antropologico ha introdotto e resa abituale la prassi di esaminare la *pòlis* mediante la circoscrizione e l'isolamento, a livello analitico, di ognuno dei suoi aspetti, stabilendo così l'identità di una città greca immobile, fissata, ogni volta, in quei gesti ritualizzati corrispondenti all'aspetto di vita della *pòlis* preso in considerazione. Il lavoro sulle categorie psicologiche greche e il conseguente regolare isolamento di singole nozioni e studio delle pratiche sociali a esse connesse, pur rivelandosi funzionale ad una nuova esplorazione delle dinamiche del pensiero greco-antico, ha, tuttavia, comportato una tipizzazione standardizzata, per così dire, di tutti quegli irriducibili movimenti di concetti, parole, esperienze, contenuti che hanno modellato, in maniera radicalmente originale e variabile, la *pòlis*.

Sembra che l'atto inaugurale dell'antropologia della Grecia consista nell'interrompere il fluire del tempo cittadino, immobilizzato attorno ad alcune pratiche, riti o gesti, detti 'fondamentali' e che nell'*aiōn* (l'eternità) sempre rinnovata) della vita sociale, effettivamente lo sono. Riti e gesti percepiti nel loro periodico riproporsi e la cui durata, rigorosamente delimitata, consiste nella concatenazione delle loro sequenze, che rimane sempre la stessa.

Da tale arresto consegue ovviamente la possibilità di generalizzazioni con il ricorso a tipi che vengono isolati nella loro singolarità ('il bambino, l'efebo, la donna, il guerriero, il vecchio') o riuniti in coppie oppostive (padrone e schiavo, uomo e donna, cittadino e straniero, adulto e bambino, guerriero e artigiano). Anche le pratiche sociali, assegnando il loro posto a questi personaggi generici, finiscono per diventare dei tipi: abbiamo *il* sacrificio, la guerra o il matrimonio, e abbiamo soprattutto l'idealità inglobante della città, prima fra tutti questi tipi. È incontestabile che la riflessione dei Greci, nel momento in cui generalizza, assuma spesso la forma di una tipologia (si pensi ad Aristotele, quando considera la città). Sarebbe il caso, peraltro, di mettere in questione lo zelo con cui il discorso dell'antropologo s'impadronisce di tutto ciò che, in una società, 'parla al singolare'<sup>11</sup>.

Attraverso queste parole, Loraux intende far comprendere che, come dice più incisivamente in un altro punto, la città degli antropologi agisce nel tempo "ripetitivo delle pratiche sociali"<sup>12</sup>. Il fluire della quotidianità cittadina nei discorsi e nella vitalità concettuale degli uomini greci, una volta filtrato dal metodo antropologico, finisce per essere bloccato, messo a tacere e quasi tradito all'interno della descrizione dei riti cui le sue diverse dimensioni vengono assegnate e associate.

Questo è del resto – e Loraux lo ammette – quello che già accade nelle riflessioni dei Greci stessi: nelle righe riportate ella cita Aristotele, ma la tendenza a presentare la *pòlis* e la sua vita paralizzate nella griglia di lettura a loro riservata è riscontrabile, seppur in una declinazione diversa, anche nei testi degli storici greci. La vita della *pòlis* nella descrizione fattane dagli storici antichi, descrizione poi debitamente fatta propria dai loro colleghi moderni, ossia gli storici classici, è tutta condensata negli eventi politici e bellici:

la città è un gruppo di uomini (per essere precisi di maschi; i greci dicono: *andres*) associati tra loro da una costituzione (*politeia*), che può essere democratica o oligarchica. [...] La vita della città è politica e militare, poiché gli *andres* fanno la guerra e, riuniti in assemblea, prendono decisioni a maggioranza. [...] Questa storia parla di costituzioni e di guerre, e non sa che cosa farsene della vita silenziosa di donne, stranieri e schiavi. La

---

<sup>11</sup> Loraux, *La città divisa*, op. cit., pp. 100-101, corsivo dell'autrice.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 64.

città racconta i suoi *erga* (le sue ‘gesta’, nello specifico importanti fatti militari)<sup>13</sup>.

Sia che si parli di città degli storici, sia che si parli della città degli antropologi, una cosa a Loraux è ben chiara: vi è in entrambi i casi – anche se configurata in maniera nettamente diversa – un’esclusione del contingente, della realtà quotidiana della vita che si svolge, nella sua molteplicità di dinamiche, in seno alla *pòlis*. Gli storici, antichi e moderni, dal canto loro, focalizzandosi solo sulla concatenazione dei grandi eventi politici e bellici che coinvolgono e segnano la storia della città, riducono e assottigliano placidamente la pluralità dei cittadini e la ricca diversità delle loro vite e azioni nella singolarità della *pòlis*, resa soggetto che “delibera, combatte, stipula la pace, la rompe”<sup>14</sup>. Gli antropologi, invece, ed è il loro approccio alla concezione greca della città che ora ci interessa,

contro la Grecia degli studi umanistici, strettamente connessa per via della sua storia alla città cara agli storici, e contro il prestigio di quella storia stessa [...], hanno voluto trovare centri d’interesse per l’oggetto ‘città’ e si sono messi alla ricerca di ciò che, nelle città della Grecia arcaica e classica occupa il posto dell’altro: il tempo sospeso del rito, che è l’altro dal tempo politico, ma soprattutto quegli altri dal cittadino che sono giovani, donne, schiavi e pure artigiani, in attesa che arcieri e peltasti, gli altri dall’oplita, vengano a infoltire le schiere dell’alterità. In altri termini, per dirla con François Hartog: ‘dietro il medesimo, ritrovare l’altro, dietro Apollo Dioniso [...] ma con il rischio di

---

<sup>13</sup> Loraux, *La città divisa*, *op. cit.*, pp. 63-64.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 64. Per cogliere e approfondire la speciale vocazione degli storici greci a rendere la città un soggetto, Loraux dice che “bisognerebbe catalogare tutti quei fatti che, nella lingua come nella quotidianità della vita politica greca, depongono a favore della costituzione della città a soggetto: il soggetto di ogni azione, di ogni decisione. [...] nei testi ufficiali (decreti cittadini e oratoria civile) vediamo, giorno per giorno nel vissuto politico, la *polis* assumere la funzione di soggetto: la città ha deciso, la città ha fatto... primeggia sempre la città” (*ivi*, pp. 142-143).

Ne *L’Invention d’Athènes*, lavorando sull’orazione funebre, principale discorso dell’oratoria civile dove emerge la città come soggetto, la studiosa nota come la prospettiva storica non sia mai stata in grado di confrontarsi e sia, anzi, svincolata da tutta questa questione: “toujours consacrée au récit des guerres mais toujours attirée par une étude différentielle des constitutions, elle risque bien de rencontrer l’oraison sur ce double terrain” (Loraux, *L’Invention d’Athènes*, *op. cit.* p. 276; vd anche pp. 275-280).

passare, per il grande pubblico, dal miracolo greco della tradizione ai greci esotici<sup>15</sup>.

Opponendosi alla storia classica e alla sua città piena di gloria, gli antropologi spostano l'attenzione dagli *andres* alle donne, agli schiavi, agli stranieri, insomma, a quelle categorie da sempre inevitabilmente ai margini della storiografia, data la loro assenza e, tutt'al più, poca rilevanza negli eventi politico-bellici. Ma anche in questa città non idealizzata, la pluralità e le diverse dimensioni di vita contingenti, cui essa pur sembra dar voce, vengono appiattite e immobilizzate, questa volta, nella singolarità dell'alterità che vanno a rappresentare. La vita delle donne, degli schiavi, degli stranieri, degli artigiani, ecc. viene, infatti, sempre vista a partire dal suo essere altro rispetto alla vita del cittadino maschio e dal suo associarsi a riti e pratiche sociali altre rispetto a quelli del cittadino canonico, di cui la storia si è sempre occupata. Per ricorrere alle parole di Loraux, allora, la città degli antropologi va a costituire “un modello *comune* di intelligibilità: un discorso sull'umano, i cui principi fondamentali, continuamente riproposti, servono a selezionare il conforme e l'estraneo, o si prestano a equivoci e distorsioni che danno da pensare”<sup>16</sup>.

Ciò che però interessa ulteriormente a Loraux della concezione antropologica della *pòlis*, è, come anticipato, la riduzione e fissazione del politico in un'immagine, che lì avviene. Per spiegarci meglio, se, alla pari degli storici, certo con modi e finalità diverse, anche gli antropologi annullano e immobilizzano il fluire dinamico e contingente della vita della *pòlis* nelle loro categorie e gesti ritualizzati, se, insomma, anch'essi finiscono per ‘impadronirsi di tutto ciò che parla al singolare’<sup>17</sup>, è pur vero, nota Loraux, che essi, nel fare questo, si contraddistinguono per un ampio ricorso all'iconografia. Questo ricorso coinvolge sintomaticamente *in primis* il politico della

---

<sup>15</sup> Loraux, *La città divisa*, *op. cit.*, pp. 98-99. Le parole di Hartog, riportate da Loraux, sono tratte da F. Hartog, *Histoire ancienne et histoire*, in “Annales. Économies, Sociétés, Civilisations”, 37, 1982.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 65, corsivo mio. Va fatto notare che, secondo Loraux, talvolta, i due approcci alla città “possono coesistere tranquillamente all'interno di una stessa opera, l'uno accanto all'altro o l'uno dopo l'altro come per esempio accade in Erodoto, dove la città che fa sacrifici, celebra matrimoni e sovrintende ai funerali è un criterio di intelligibilità per il ricercatore che attraversa la barbare contrade, ma sparisce dal contesto greco non appena giunge il momento del conflitto, per lasciare il posto alla città delle deliberazioni politiche e delle battaglie”(Loraux, *La città divisa*, *op. cit.* p. 98). Si vd. anche Loraux, *Thucydide n'est pas un collègue*, in “Quaderni di storia”, 12, 1980, pp. 55-81.

<sup>17</sup> Cfr. sopra, p. 98.

*pòlis*: il modello del *mèson* di Vernant, Detienne e Vidal-Naquet, non è difatti, nient'altro che il tentativo ben riuscito di arrestare il contingente e imprevedibile divenire quotidiano della vita politica sintetizzandolo nel gesto rituale e nell'immagine, correlata ad esso, dei cittadini che convergono al centro dell'assemblea.

Loraux, insomma, si accorge che, una volta bloccato il fluire della vita della *pòlis* tramite l'individuazione di pratiche e riti tipici del suo sistema sociale, la città degli antropologi può essere, senza problema alcuno, collocata "tutta quanta nelle immagini"<sup>18</sup>, ossia descritta, fotografata tramite le immagini immediatamente associabili e descrittive del rito stesso. Ecco quindi che, difatti, stabilito il centro dell'assemblea come principio definitorio del politico della *pòlis*, Vernant, Detienne e Vidal-Naquet, alla fine, esaltano e celebrano l'immagine del *mèson* come la perfetta sintesi di tutti gli irriducibili movimenti *in fieri*, attraversanti la città greca.

Ebbene, il ricorso alle immagini da parte degli antropologi come compendio alle loro analisi sulla vita politica della *pòlis*, dai lavori dei tre antichisti in poi, ha preso sempre più voga, fino a dominare buona parte degli studi sulla Grecia antica alla fine degli anni '80; queste sono le parole con cui Loraux inquadra questa situazione di

predominanza esclusiva, sulla scena della ricerca, dell'iconografia, o per dirla con i suoi adepti, della lettura delle 'immagini'. Immagini dipinte sui vasi, scene immobili i cui personaggi – dei tipi, appunto – 'postulano la città'. *La città*: tutta quanta nelle immagini. Di qui a parlare – come è stato fatto – della *Città delle immagini* il passo è breve. 'La città' è passata armi e bagagli dal lato di quella forma di raffigurazione che i greci chiamano *zōographia* ('disegno del vivente') e che Platone accusava di ripetere 'sempre la stessa cosa'. La stessa cosa: la caccia, la guerra, il matrimonio, il sacrificio, il banchetto. O ancora: i funerali, l'eroticismo, la festa religiosa, l'universo dionisiaco. Attraverso riti e pratiche, ecco la città così com'è in se stessa<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Loraux, *La città divisa*, *op. cit.*, p. 101.

<sup>19</sup> *Ivi*, pp. 101-102, corsivo dell'autrice. Quando Loraux parla della Città delle immagini, si riferisce al titolo di un libro che, concepito in occasione di una mostra di vasi e dipinti della Grecia antica, tenuta nel 1984 prima a Losanna e poi a Parigi, ne costituisce il catalogo commentato. La prefazione al libro è di Vernant e tra i commentatori figurano molti componenti del Centro Louis Gernet, come Lissarrague e Durand: cfr. AA. VV., *La cité des images: religion et sociétés en Grèce antique. Exposition organisée par l'Institut d'archéologie et d'histoire ancienne, Lausanne et le Centre Louis Gernet - Recherches comparées sur les*



Il fatto che gli antropologi ricorrano alle immagini per articolare la *pòlis* greca, da un certo punto di vista, lo si è visto sopra, è, per Loraux, innanzitutto un'ovvia ma insperata conseguenza del loro modo di lavorare: dall'analisi delle categorie mentali/psicologiche dell'uomo greco, si passa all'analisi del rito sociale che le possa spiegare adeguatamente e si finisce col trovare la rappresentazione iconografica che, descrivendo tutto ciò, fornisce un'identità, purtroppo fissa, alla città.

Loraux, però, sospetta e, perciò, intuisce che la costante e oramai predominante opzione iconografica esercitata dai colleghi antropologi non possa essere solo una conseguenza del loro *modus operandi*. Di fronte a questi modelli iconografici della *pòlis*, la grecista non solo sente e sa di avere delle riserve, ma, contemporaneamente, si sente soprattutto desiderosa di verificare l'aspetto di quiete perenne che essi attribuiscono alla *pòlis* stessa, con il loro ricorso a immagini fisse e immobili; viene a trovarsi, insomma, in uno stato d'animo simile a quello confessato da Socrate, in un punto del *Timeo*, nei confronti del modello di città già tratteggiato nella *Repubblica*, similarità che Loraux stessa conferma, citando il passo del dialogo platonico in questione. Ella, infatti, dice:

---

*sociétés ancienne*, Paris, Fernand Nathan – Lep, Paris-Lausanne, 1984. Per approfondire questa centralità delle immagini conferita da molti antropologi francesi alla 'cité' greco-classica, si veda anche F. Lissarrague, A. Schnapp, *Imagerie des Grecs ou Grèce des imagiers?*, in "Le Temps de la Réflexion", 2, 1981, pp. 275-297, e A. Schnapp, *De la cité des images à la cité dans l'image*, in "Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens", 1, 1994, pp. 209-218. Su Lissarrague, indubbiamente il principale portavoce del legame fra antropologia storica e iconografia, si veda il breve saggio dove egli riassume la sua posizione e la sua metodica: Lissarrague, *L'expérience grecque. La grotte, une image et un lieu*, in Ch. Delporte, L. Gervereau, D. Maréchal, *Quelle est la place des images en histoire ?*, Nouveau Monde, Paris, 2008, p. 25-33. Riportiamo qui alcune significative parole estratte da tale saggio: "Cette spécificité de l'image, les modalités de son insertion dans l'espace de réception, la chaîne des gestes et de regards qui la constituent en image sont objet d'histoire, bien évidemment. J'aimerais [...] insister sur la nécessité de faire, autant que de l'histoire avec des images, une histoire des images et des pratiques de l'image. Le contenu 'iconographique', informatif, d'une image n'est pas dissociable des ses caractères qui eux font sens, si l'on y prête toute l'attention qu'ils méritent. Plutôt que d'une logique illustrative, qui pairvent toujours à faire entrer le document figuré dans le cadre choisi à travers une 'légende' qui verbalise ce coup de force, on privilégiera donc une logique de l'observation. Partir en somme du regard, non du discours, sans prétendre réduire à cette démarche tout enquête sur l'image, mais en défendant la valeur heuristique d'une telle orientation pragmatique" (, *ivi*, p. 33).

ho evocato poco fa la reticenza platonica nei confronti della *zōographia* come fissazione del vivente. Vorrei citare di nuovo Platone, quando analizza la sensazione che si prova di fronte a un modello di città soltanto descritto, nello specifico quello che il *Timeo* dice di riprendere dalla *Repubblica*, secondo un movimento tipicamente platonico di apparente ritorno su di sé<sup>20</sup>.

Ed ecco il passo del *Timeo*, di cui noi riportiamo una porzione di testo lievemente maggiore rispetto a quella riportata da Loraux, in modo tale da essere più esaustivi, data la natura didascalica del nostro contesto. Socrate, allora, così si esprime:

State a sentire, dunque, ciò che ho ancora da dire sull'esposizione della città alla quale siamo giunti (περὶ τῆς πολιτείας ἦν διήλθομεν), in quale stato d'animo mi trovo nei suoi confronti (πρὸς αὐτὴν πεπονθὼς τυγχάνω). È uno stato d'animo (τὸ πάθος) che assomiglia, mi pare, a quello di qualcuno che, guardando dei begli animali, che siano rappresentati nella pittura (ὑπὸ γραφῆς εἰργασμένα) o che, pur realmente viventi (ζῶντα ἀληθινῶς), si trovino in una condizione di quiete (ἡσυχίαν ἄγοντα), sopraggiunga al desiderio di vederli muoversi (εἰς ἐπιθυμίαν ἀφίκοιτο θεάσασθαι κινούμενα) e affrontarsi nella lotta (κατὰ τὴν ἀγωνίαν ἀθλοῦντα) che si addice alla loro costituzione fisica: così io mi sento nei confronti della città che abbiamo descritto (ταῦτὸν καὶ ἐγὼ πέπονθα πρὸς τὴν πόλιν ἦν διήλθομεν). Ascolterei infatti con piacere qualcuno esporre in un discorso le battaglie che questa città combatte (ἄθλους οὓς πόλις ἀθλεῖ), quelle in cui essa rivaleggia con le altre città, come essa entri in guerra (εἷς τε πόλεμον ἀφικομένην) nel modo più consono e come, in guerra (ἐν τῷ πολεμεῖν), si comporti secondo l'educazione e l'istruzione ricevute, sia nelle operazioni militari sia nelle trattative verbali con ciascuna delle altre città<sup>21</sup>.

Nei confronti della *politeia* delineata assieme ai suoi discepoli il giorno prima, Socrate è toccato da una sensazione 'patetica', che affonda cioè le sue radici non nella dimensione, per così dire, intellettuale, bensì in quella affettiva, relativa ai moti d'animo, come ben suggerisce, del resto, il suo definirsi πεπονθὼς. È lì, nella zona

---

<sup>20</sup> Loraux, *La città divisa*, op. cit. p. 103.

<sup>21</sup> Platone, *Timeo*, 19b-c, corsivo mio.

del *pàthos*, che egli nutre un particolare desiderio, che ha tutta l'aria di essere figlio di un cruccio, di un senso di inappagamento. Nonostante gli esiti soddisfacenti della discussione avuta sulla città, Socrate percepisce, infatti, che qualcosa manca. E ciò che manca alla città da poco descritta in termini di modello, è, propriamente, una sua controprova non tanto empirica, quanto invece dinamica. Detto altrimenti, Socrate vuole riuscire a vedere la città, delineata solo a parole, animarsi e prendere vita. Per comprenderla e per comprenderne l'effettiva funzionalità e le sue possibili congiunture, la città va testata sulla base dei potenziali movimenti che in essa scaturiscono se rappresentata come 'realmente vivente'. La *pòlis* per Socrate non può più essere ingabbiata nell'immobilità e fissità della teoria, così come un animale non può essere ingabbiato e fissato in un dipinto, pena perdere la possibilità di vederne la caratteristica forza sprigionarsi in lotte e movimenti continui. Concludendo, la città può e deve subire uno scossone atto a smuoverla dalla sua staticità di modello e a permetterle di mostrare finalmente la sua dinamica.

Va detto che il richiamo di Loraux a questo passo del *Timeo* non è solo funzionale a spiegare tramite una similitudine quali siano i motivi che smuovono la sua critica alla *pòlis* prospettata dagli antropologi tramite le immagini figurative. Ogni richiamo a Platone, in Loraux, per quanto fuggevole, non è mai, difatti, casuale, anzi: egli viene sottilmente chiamato in causa per evidenziare, ogni volta, come un problema teoretico che riguarda le riflessioni di Loraux stessa sulla *pòlis* della Grecia antica e il relativo politico sia, in realtà, già iscritto nella filosofia platonica<sup>22</sup>. In questo caso, ad esempio, la studiosa sa, ovviamente benissimo, quanto le sue riserve e i suoi sentimenti di contrasto nei confronti dell'immagine, teoreticamente parlando, siano ascrivibili e si muovano sulle stesse fila del complesso e problematico rapporto mimetico tra *graphè* e *lògos* presente in Platone; rapporto analizzato, anni prima, dal collega Jacques Derrida nel libro *La farmacia di Platone*<sup>23</sup>, cui Loraux stessa rimanda in

---

<sup>22</sup> Sull'insistenza con cui la studiosa, quando lavora sul politico greco, tende a rivolgersi a Platone, vd. Loraux, *La città divisa*, op. cit., pp. 148-152.

<sup>23</sup> J. Derrida, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano, 2007, soprattutto pp. 129-138. A proposito di Derrida, in relazione al rapporto mimetico tra scrittura e *lògos* e, più specificatamente tra la *zōographia* e la *pòlis* si veda anche Derrida, *Demeure, Athènes. Photographies de Jean-François Bonhomme*, Éditions Galilée, Paris, 2009. In questo affascinante saggio, pubblicato per la prima volta nel 1996 come prefazione alla collezione di foto di J-F. Bonhomme su scorci di Atene, antichi e moderni, il filosofo francese intesse,

nota<sup>24</sup>. Evocando e condividendo il bisogno di Socrate di dare movimento al modello di *pòlis*, la studiosa, cioè, vuol far comprendere come stia dibattendo una questione già greca, che tocca persino il cuore della filosofia platonica.

Non a caso, Loraux, subito dopo aver citato il *Timeo* e aver chiarito che il sogno di Socrate di una messa in movimento della *pòlis* non troverà soddisfazioni, “tanto Platone era cosciente della difficoltà di portare a buon fine un esperimento simile”<sup>25</sup>, accenna brevemente alla necessità di approfondire, prima o poi, in maniera teoretica, le ragioni per le quali i pittori ateniesi abbiano scelto ‘il margine’, ossia abbiano scelto di rappresentare “ il rituale contro la storia”<sup>26</sup>, il quotidiano, nei suoi riti (il banchetto, la cerimonia religiosa, il sacrificio), piuttosto che la storia delle battaglie e degli eventi politici.

A ogni modo, quello che preme a Loraux in questo contesto, è capire perché gli antropologi siano diventati iconografi, perché, pur preferendo, come i pittori ateniesi, il margine alla grande storia, abbiano comunque finito per acquietare gli irriducibili movimenti della *pòlis*, per mettere a tacere il politico e la movimentata vita politica fissandoli nell’immagine rassicurante del *mèson*.

Una tale insistenza sull’esito iconografico dell’antropologia – arrivati a questo punto, vale la pena anticiparlo subito – è motivata dal fatto che, proprio all’interno di questa deriva attorno alle immagini, per Loraux, si nasconde un paradigma, di natura teoretica, tipico del pensiero occidentale sul politico. Questo paradigma consiste nel

---

com’è tipico del suo modo di procedere, un ragionamento sulla fotografia e sull’immagine, sulla *pòlis* ateniese classica, la figura di Socrate e la *melèthè thanàtou* (pp. 51-65). Sarebbe estremamente prolifico lavorare su questo saggio confrontandolo con le posizioni di Loraux; è interessante che sia lei che Derrida, uniti da molte affinità, soprattutto nell’ambito delle riflessioni sulla filosofia platonica, analizzino l’Atene classica e il suo politico collocati nelle immagini, con esiti diversi. Se per Derrida le immagini, sotto forma di fotografie, rivelano l’Atene antica, per Loraux le immagini, invece, possono evitare Atene, non dire tutto di Atene, poiché in esse, Atene è solo “una sorta di superficie ben levigata” (Loraux, *La città divisa*, *op. cit.*, p.103). Infine, sul tema derridiano della farmacia platonica e del simulacro è utile un saggio di Alliez, dove la riflessione di Derrida viene confrontata con quella di Deleuze: É. Alliez, *Ontologie et logographie. La pharmacie, Platone et le simulacre*, in B. Cassin (a cura di), *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d’appropriation de l’Antiquité*, Éditions du Seuil, Paris, 1992, pp. 211-231.

<sup>24</sup> Loraux, *La città divisa*, *op. cit.*, p. 101, nota 15.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

parlare del politico, di fatto censurandolo, annullandolo, ammantandolo in un sistema interpretativo che lo mette tra parentesi, che lo elide, che, insomma, lo tratta “per preterizione”<sup>27</sup>.

Quello che vi è di implicito e che Loraux ha, sin da subito, sentito come un qualcosa di sospetto nel modello del *mèson* sino a allargarlo poi a carico di molte delle riflessioni degli antropologi ormai iconografi, è la completa rimozione del politico stesso che emergerebbe nella *pòlis* da loro delineata. Le immagini, su cui essi si concentrano, non solo, quindi, riducono e appiattiscono le trame contingenti della vita politica nella rappresentazione iconografica scelta in base ai riti e alle pratiche individuate come le più importanti per comprendere l'uomo greco nella *pòlis* e la *pòlis* stessa, ma, mentre dovrebbero dire il politico, o quantomeno qualcosa di esso, paradossalmente lo tacciono, lo escludono. In breve, per Loraux, condensata nelle immagini “la città, nella sua interezza, è tutto salvo il politico”<sup>28</sup>.

Ciò che, inoltre, la rende ancora più sospettosa, se così si può dire, è l'incapacità o la non volontà degli antropologi-iconografi di mettere in questione questa loro implicita “ellissi del politico nel contesto del politico stesso”<sup>29</sup>. Essi, difatti, non procedendo mai ad una riflessione che analizzi le modalità attraverso le quali il modello di *pòlis* è stato elaborato, non possono cogliere l'implicita pratica, da loro stessi attuata, di “accostare una scelta teorica alla scelta che emerge dalla loro produzione: escludere il politico perché le immagini lo escludono; oppure rimanere ancorati alla ‘immagini’ [...] per non trovarvi il politico”<sup>30</sup>. Finché, cioè, essi non si accorgono che il loro far coincidere la definizione del politico con una certa immagine corre il rischio non dire nulla proprio del politico che andavano cercando, finché, ancor di più, non mettono in discussione e non cercano di comprendere il perché di questo automatismo, situandolo anche nel complesso delle immagini greche stesse, la *pòlis* e il politico greco continuano a poter essere non detti del tutto.

Ora, per comprendere tutto questo denso ragionamento di Loraux sull'esclusione del politico nella ‘città delle immagini’, è meglio inoltrarvisi riportandone ampi estratti su cui soffermarsi quando necessario; le parole di Loraux, infatti, denotano e

---

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 118.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 102.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 106.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 102.

spiegano, direttamente e meglio di qualsiasi loro interpretazione chiarificatrice, quanto e perché la studiosa, da un lato, sia ormai certa di questo ennesimo tradimento ai danni del politico compiuto dalla pur promettente antropologia storica, dall'altro, sia sempre più sicura di dover battere un'altra pista per pensare e conoscere la *pòlis* greca. Ella inizia, dicendo:

Vi sono indubbiamente diversi modi di mettere il politico tra parentesi e, se ho insistito sulla variante iconografica, non è solo a causa della posizione egemonica di cui essa gode ormai fra gli antropologi della città greca, ma anche e soprattutto per il fatto che le sue implicazioni teoriche sono, da questo punto di vista, esemplari. Tuttavia, per reperire il luogo originario dell'ellissi del politico può darsi che si debba risalire molto più indietro nella storia dell'antropologia della Grecia fino alla sua prima epoca, in cui andava delineandosi una figura antropologica del politico greco. Inizialmente infatti la città degli antropologi è pienamente politica, innanzitutto politica, e proprio per quest'aspetto essa ha sedotto non pochi ellenisti della mia generazione, intenti a ricercare una griglia di lettura diversa da quella degli umanisti, nonché un modello di vita civile più civile di tutti quelli, ormai usurati, che proponeva l'università negli anni Sessanta<sup>31</sup>.

Loraux qui sottolinea come l'ellissi del politico non sia, come già detto, un *unicum* derivante dalla sola antropologia storica, bensì un fenomeno di più ampia portata. Se ella si concentra sulla sua variante iconografica propria degli antropologi della Grecia antica è per un'ovvia vicinanza di studi e perché, comunque, la censura del politico greco da loro operata presenta degli impliciti teorici esemplari, riscontrabili cioè anche altrove, al di fuori dello studio sulla categoria del politico greco. È importante mettere in evidenza questo, perché costituisce uno dei principali motivi, il più blando rispetto ad altri a dire il vero, per cui Loraux ha riscosso maggior successo tra i filosofi che tra gli antichisti<sup>32</sup>: la possibilità che nella tradizione occidentale il politico

---

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 104-105.

<sup>32</sup> È, in effetti, per il suo studio sulla *stàsis*, che, come vedremo, Loraux viene presa in considerazione dall'ambiente filosofico. Tuttavia, anche solo in questa sua volontà di indagare a fondo le conseguenze di determinate analisi sul politico e il ruolo dell'associazione tra l'immagine e il concetto di politico Loraux si espone alla filosofia. Per di più, sotto quest'ultimo aspetto, come essa stessa testimonia nella prefazione alla seconda edizione de *L'Invention d'Athènes*, la sua elaborazione, lì svolta, della nozione di "imaginaire sans image" come principale cifra dell'ideologia politica ateniese, era stata recepita più dai

venga detto per preterizione è, del resto, un'affermazione che si espone a delle riflessioni di tipo filosofico.

In questo estratto, tuttavia, l'aspetto, per ora, più interessante è che Loraux conferma quanto è stato detto sinora circa il suo posizionamento nei confronti dell'antropologia storica: se all'inizio questa corrente, con la sua metodica, prometteva bene nel suo poter cogliere il politico della *pòlis*, in seguito le cose sono andate diversamente. Più precisamente, ella suggerisce come sia stato in un preciso momento che la città degli antropologi, inizialmente politica, tesa, cioè, a dire finalmente il politico scrollandosi di dosso il peso del classicismo, ha tradito le sue stesse intenzioni. Per cogliere questo momento di allontanamento dal politico ci si deve, secondo Loraux, collocare alle origini dell'antropologia, ossia, già noi lo sappiamo, attorno alla figura di Louis Gernet. Loraux, infatti, prosegue:

Proprio dalla politica prendeva le mosse Louis Gernet, elencando i punti di vista dai quali si può parlare di 'inizi dell'ellenismo'<sup>33</sup> [...]. Vi sarebbe molto da dire a proposito del tipo di rapporto che tutti intratteniamo con l'opera di Gernet, ma non intendo arrischiarmi a farlo qui, per evitare di compromettere riflessioni che, per una ricerca sull'oblio del politico, vogliono essere solo dei prolegomeni. Mi limito a constatare che sono stati compiuti alcuni slittamenti. Nulla di sorprendente in tutto ciò: non vi è tradizione senza slittamenti e bisogna prendere atto dei fenomeni di deriva, qualunque

---

filosofi o teorici della politica che dagli antichisti o colleghi antropologi (iconografi): “[...] élaborant pas à pas la notion d’une idéalité athénienne du politique comme ‘imaginaire sans image’ je n’imaginai pas que cette notion serait aussi peu entendue dans le milieu intellectuel où le livre avait été conçu, celui des anthropologues français de la Grèce ancienne; mais le fait est que ceux-ci, saisis au début des années quatre-vingt par la passion du travail sur les représentations figurées (qu’ils baptisaient précisément du nom d’‘images’), ont jugé – si étrange que puisse sembler cette formulation – devoir *choisir* la vue contre l’ouïe, et c’est au nom de cette conversion à l’‘imagerie’ , implicitement conçue comme un langage plus authentique car moins surdéterminé culturellement que les production du *logos*, qu’ils se sont plu à affirmer qu’il faut essentiellement voir en Athènes une ‘cité des images’ et dans les images le lieu privilégié de ‘l’imaginaire social de l’Athènes classique’. Pour l’imaginaire sans l’image, restait donc à rencontrer d’autres lecteurs, philosophes ou théoriciens de la politique, ce qui, de fait – et je ne m’en plains certes pas – a déporté la lecture française du livre hors de l’histoire et de l’anthropologie de la Grèce ancienne” (in Loraux, *Préface à la nouvelle édition*, in Loraux, *L’Invention d’Athènes*, *op. cit.*, p. 11).

<sup>33</sup> Loraux si riferisce qui al saggio di Gernet, *Gli inizi della civiltà ellenica*, in Gernet, *I greci senza miracolo*, *op. cit.*, pp. 65-92. Cfr. p. 53.

sia il terreno su cui avvengono: per quanto si possa rimpiangere che gli antropologi della Grecia antica non si siano impegnati direttamente nello studio del diritto caro a Gernet, ciò non toglie che gli accorati rimpianti siano perfettamente inutili, e dunque non mi resta che tornare a ciò che, ai miei occhi, costituisce lo slittamento fondamentale: l'ellissi del politico nel contesto del politico stesso, per tentare di comprendere come si sia giunti a ciò e quale senso abbia<sup>34</sup>.

Ripercorrendo a ritroso la storia dell'antropologia storica francese, Loraux fa notare come l'impostazione analitica di Gernet sia stata, in qualche modo, tradita. Anzi, a dire il vero, più che di tradimento ella parla di slittamento, cioè di una piega diversa presa dall'antropologia nel corso del suo sviluppo, che l'avrebbe inevitabilmente allontanata dal nucleo essenziale assunto da Gernet come punto di partenza per comprendere la Grecia: il politico appunto<sup>35</sup>. Sebbene arrivi a ricondurre la causa di questo slittamento al non proseguimento degli studi gernetiani sul diritto nella *pòlis*<sup>36</sup>, Loraux decide di non soffermarsi su questa sua personale e, va detto, interessante considerazione, sia per non cadere nella tentazione di intestardirsi troppo nel non accettare gli usuali fenomeni di modificazioni e deviazioni interni a qualsiasi corrente di studi, sia per non allontanarsi eccessivamente dall'obiettivo di capire perché e come la città delle immagini riesca a non dire il politico, pur credendo e prefissandosi l'obiettivo di dirlo. In fondo, come ella stessa riconosce, lo slittamento grave e fondamentale non sarebbe tanto l'aver accantonato lo studio del diritto, ma aver obliato, oscurato del tutto il politico.

Ora, la risposta al perché e al come la 'cité des images' degli antropologi possa aver

---

<sup>34</sup> Loraux, *La città divisa*, *op. cit.*, pp. 105-106.

<sup>35</sup> Nel saggio *Gli inizi della civiltà ellenica*, Gernet afferma: "il pensiero greco [...] è stato orientato, al punto di partenza della civiltà greca, da un grande evento umano, la comparsa di società politiche in cui una sovranità impersonale è stata riconosciuta al gruppo stesso: lo spirito greco resta segnato dalla rivoluzione da cui è uscita la città" (in Gernet, *Gli inizi della civiltà ellenica*, in Gernet, *I greci senza miracolo*, *op. cit.*, p. 92). Proprio per questo egli, per tratteggiare la civiltà ellenica, secondo vari punti, ritiene che sia doveroso partire dalla politica: "Si può anche dire che le forme politiche della Grecia sono lontanissime dal nostro orizzonte; ed è bene avvertire che, malgrado la somiglianza dei termini, nozioni come quella di democrazia devono la loro apparente comunanza, tra i Greci e noi, quasi solo ad un accidente etimologico. Ma la città è la forma sociale da cui la civiltà ellenica è inseparabile e il pensiero stesso di cui è oggetto ha naturalmente un valore centrale per lei" (*ivi*, p. 68).

<sup>36</sup> Vd. *supra*, p. 41, nota 27 e nota 28.



rimosso e schivato il politico, perché e come ne abbia reiterato la preterizione, è presto detta se si guarda al modello del *mèson* di Vernant, Detienne e Vidal-Naquet: è questo per Loraux il primo modello, “realmente fondatore”<sup>37</sup> dell’ellissi del politico, modello, replicato, in seguito, da loro stessi e dai colleghi antropologi, certo, con differenti immagini rappresentative del politico<sup>38</sup>.

Risalendo controcorrente la storia di quest’antropologia del politico greco, ci imbattiamo in questo *centro*, a un tempo simbolico e reale, che vale per la città nella sua interezza, essendo il luogo – in senso proprio, l’ambiente – in cui si attua la condivisione. Condivisione del potere nella rotazione delle cariche, condivisione del *logos* nel dibattito, *contraddittorio ma non conflittuale*, nel contesto del quale la legge della maggioranza pretende, che in conclusione di uno scontro fra discorsi, l’opinione che ha la meglio passi per la migliore.

Radicato nel *meson*, il politico è concepito come se avesse superato – una volta per tutte, per così dire – i conflitti [...]. Si tratta di un modo squisitamente greco di assimilare il politico alla città in pace – a patto di precisare che, come alla fine delle *Eumenidi*, la città in pace lo è innanzitutto con se stessa – e di porre il conflitto dall’unico lato in cui la sua esistenza sia legittima o addirittura auspicabile: quello della guerra esterna, che contrappone la città al suo fuori (era questo peraltro, nel *Timeo*, l’unica mobilitazione che Socrate prendeva in considerazione per la sua città modello)<sup>39</sup>.

Se il politico viene messo tra parentesi e in silenzio nella città degli antropologi, è perché, a partire dal paradigma del *mèson*, alla sua prima riduzione in un’immagine singola che lo immobilizza, assolutizzandone e, contemporaneamente, ridimensionandone le trame contingenti e reali che si svolgono nella quotidianità della *pòlis* greca, se ne aggiunge un’altra, ben più pesante e che, difatti, assesta il colpo finale. Quest’ulteriore riduzione ai danni del politico riguarda l’assimilazione del

---

<sup>37</sup> Loraux, *La città divisa, op. cit.*, p. 107.

<sup>38</sup> Loraux accenna brevemente al modello del sacrificio, elaborato da Vernant e Detienne, dove l’istituzione del sacrificio, le cui sequenze rituali si sono conservate nella pittura vascolare, è considerato momento fondativo della politicità della *pòlis*: gli uomini sacrificano un animale agli dèi e condividono poi la consumazione della carne, gesto di condivisione e di redistribuzione tra *àndres* ritenuti tutti uguali. Per entrare nel dettaglio, vd. Detienne, Vernant (a cura di), *La cucina del sacrificio in terra greca*, Boringhieri, Torino, 1982.

<sup>39</sup> Loraux, *La città divisa, op. cit.*, pp. 107-108.

politico alla pace, o più precisamente, l'*immediato riconoscimento* del politico entro la figura rassicurante della condivisione e del dibattito alla pari, presentate come situazioni di possibili contraddizioni ma mai di conflitti veri e propri.

Riprendendo, per un attimo, le fila di quanto già visto, Vernant, Detienne e Vidal-Naquet, si concentrano – grazie al lavoro apripista condotto in merito da Gernet – sull'istituzione dell'*Hestia koinè* che nel Pritaneo, cuore dell'agorà, contrassegna simbolicamente la nuova concezione del politico sorta con l'avvento della *pòlis*. Il suo essere un luogo deputato a punto di riunione pubblica di tutti i cittadini testimonia come il potere sia stato depresso *en mèsoi*, come, cioè, sia diventato accessibile ai molti, diversamente da quanto accadeva con le figure dell'*anax* miceneo e del *basileùs*, uniche detentrici di un potere, perciò, assolutistico e personalistico. I tre antichisti rinvenendo in questa collocazione, innanzitutto spaziale, del potere la cifra definitoria del politico della *pòlis*, si dedicano completamente ad essa, analizzando in particolare la sua caratterizzazione geometrica, sintomatica dell'attenzione greca a concepire il politico insistendo sui valori di uguaglianza, simmetria e omogeneità. Nel *mèson*, i cittadini, dialogando e dibattendo tra di loro, condividono il potere decisionale: avanzando uno dopo l'altro verso il centro dell'assemblea, infatti, hanno tutti la stessa possibilità di rendere note le proprie idee e considerazioni circa gli affari della città e contemporaneamente di appianare le differenze di vedute, i possibili disaccordi e conflitti, decidendo e accordandosi assieme su quale considerazione, tra tutte quelle ascoltate, sia la migliore per il destino della città.

Anche nel saggio di Lanza e Vegetti erano stati riscontrati questi ultimi valori di simmetria e omogeneità legati al politico della *pòlis*: Solone, chiamato a dirimere i conflitti sociali-economici della comunità, apre e rende, per primo, la *pòlis* uno spazio comune e politico, atto a risolvere le tensioni e le controversie pericolose per la stabilità e unità del corpo sociale.

Ora, per Loraux, l'aver collocato e, perciò, identificato perentoriamente e univocamente il politico della *pòlis* nello spazio centrale dell'assemblea, è un atto interpretativo che falsifica il politico, nella misura in cui non lo rivela completamente perché ne mostra solo il lato più rassicurante, ovvero, la sua funzione pacificatrice e risolutiva in caso di ostilità e conflitti interni alla comunità. Come le singole immagini non possono rendere conto della ricca dinamicità e transitorietà quotidiana della vita politica della *pòlis*, ma possono solo presentarle cristallizzate in una ritualità specifica,

così il concetto di *mèson* non può rendere conto del politico, perché cristallizza il dialogo e le discussioni dei cittadini nell'immagine di un "luogo geometrico di una vita politica senza scosse"<sup>40</sup>, che "consiste nel riunire cittadini intercambiabili perché in linea di principio perfettamente simili tra di loro"<sup>41</sup>.

Loraux sostiene, insomma, che dal paradigma del *mèson* scaturisca la concezione di un politico *isomorfo*, che tende, cioè, implicitamente ma costantemente ad esaltare la condivisione isonomica del potere che avviene nella *pòlis* tramite l'assemblea. Purtroppo, però, il politico così concepito è, per la studiosa, "il *mito* del politico"<sup>42</sup> e rappresenta "l'idea della città"<sup>43</sup>:

nella realtà quotidiana della vita cittadina, infatti, non vi è dubbio che la situazione più diffusa fosse quella della disuguaglianza tra i cittadini e che la questione della quantità di uguaglianza venisse continuamente a incrinare il consenso. [...] I pensatori del politico isomorfo hanno letto Tucidide e Senofonte, Aristotele e molti altri, e sanno che la città è attraversata da movimenti irriducibili a quello, regolare e ripetitivo, della rotazione delle cariche come redistribuzione annuale del politico in cui si concretizza la condivisione egualitaria<sup>44</sup>.

Pur sapendo che la condivisione isonomica del potere nella *pòlis* riguarda, com'è noto, solo una parziale quota di individui (gli *àndres* che hanno il diritto di cittadinanza) e che all'interno della comunità di cittadini vi sono sempre diverse e, per certi versi, opposte fazioni e gruppi contendenti il potere, pur sapendo, insomma, che un politico egualitario e privo di conflitti non rappresenta la realtà, gli antropologi hanno, comunque, optato per presentare ed esaltare il politico stesso sotto l'effigie del *mèson*.

Sotto questo profilo, Loraux, è immediatamente chiara: se gli antropologi hanno scelto di pensare la *pòlis* sotto il segno del *mèson* è perché si sono adeguati, si sono lasciati sedurre dall'immagine stessa della collettività politica che i Greci hanno sempre desiderato darsi di sé.

---

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 109.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 66, corsivo dell'autrice.

<sup>43</sup> *Ibidem*, corsivo dell'autrice.

<sup>44</sup> *Ivi*, pp. 66-67.

Non si esalterà mai abbastanza la grande attrazione, concettuale e politica al tempo stesso, esercitata da questo *meson* isomorfo, che Vernant ha il merito di aver posto nella viva luce che dà rilievo all'idealità, su tutti coloro che non si ritenevano soddisfatti dall'istituzione ufficiale della storia greca con la sua concezione empirica, a tratti aneddotica della città. [...] Con ogni probabilità è stato il *meson*, in virtù della sua forza persuasiva, ad aprire la via allo studio del politico come rituale: bastava spingere il politico verso il religioso e, sotto l'egida del 'politico-religioso', risultava agevole trasferire l'isonomia, dal *meson* dove si prendono le decisioni ai luoghi consacrati dove si fanno sacrifici, salvo poi ritrovare, quale esito dell'operazione, il politico nell'intimo della condivisione sacrificale, un politico però egualitario e senza tensioni, con cui il percorso si chiude su se stesso. Percorso di un discorso: quello dei greci; percorso da un discorso ad un altro: quello dell'antropologo della Grecia, con il rischio di pensare effettivamente la città sotto il segno della condivisione egualitaria (ma ciò, anche limitandosi a considerare solo i cittadini, rimase un ideale in tutte le città della Grecia, compresa *Atene*, dove tuttavia la democrazia esigeva che fosse realtà)<sup>45</sup>.

L'adeguazione degli antropologi al discorso greco del politico, "alla storia che la città va raccontando a se stessa"<sup>46</sup>, altro non è, come qui tra le righe Loraux – sua consuetudine espositiva – fa intendere, che l'adeguazione all'utopia greca e peculiarmente ateniese di un politico che unisce, che compatta e che non permette mai una divisione di origine conflittuale tra i cittadini.

La tesi di Loraux, in cui ella ha inserito la critica a Vernant, Detienne e Vidal-Naquet, nonché alla corrente intera dell'antropologia storica, è che quest'utopia greca così seducente, così forte da aver perpetuato il *mèson* come immagine simbolica del suo politico fino quasi ai giorni nostri, nasca dalla volontà dei Greci stessi di nascondere e camuffare "il fatto che al centro del politico sta virtualmente – talora anche realmente – il conflitto e che la divisione in due, considerata una calamità, è l'altra faccia della nostra bella Città una"<sup>47</sup>. Più chiaramente e semplicemente, la tesi di Loraux è che i Greci abbiano privilegiato e insistito sul politico come fonte di superamento dei conflitti, piuttosto che affrontarlo come il luogo della *stàsis*, del

---

<sup>45</sup> *Ivi*, pp. 110-111, corsivo mio.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 111.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

conflitto civile interno alla comunità stessa che la *pòlis* racchiude, una modalità di pensiero del politico, questa, conservatasi sino ai giorni nostri.

Vertigine dell'Uno? Forse. Possiamo scorgervi in particolare la traccia di un diniego più fondamentale: quello del conflitto come legge della politica e della vita in città. Si è disposti a tutto piuttosto di riconoscere che nella città il potere è nelle mani di un gruppo, per quanto numericamente maggioritario possa essere. Vi sarebbe da meditare su quanto le nostre rappresentazioni moderne del politico abbiano conservato di questa logica. Ci si dovrebbe però anche interrogare sul consenso a fare del consenso il legame necessario della politica. O, in altri termini, su ciò che deve dare alla scelta del consenso, l'aspetto dell'evidenza<sup>48</sup>.

Prima di passare all'analisi che Loraux fa della *stàsis*, è bene fare una piccola osservazione: se si è insistito particolarmente e in modo laborioso sulla critica che Loraux ha fatto del paradigma del *mèson* e delle istanze iconografiche dell'antropologia francese, non è stato solo per meglio introdurre alla tesi di Loraux sul timore greco di ammettere la possibilità che in seno alla *pòlis* vi siano divisioni e conflitti, ma anche e soprattutto per sottolineare il modo in cui ella è giunta a questa tesi. Molto spesso, difatti, quando si parla di Loraux e del suo libro *La città divisa*, si tende a sottovalutare il contesto critico in cui ella elabora e coglie l'importanza della *stàsis* nella *pòlis* greca, quasi fosse subito necessario leggere e collocare quest'importanza fissandola subito – ancora il pericolo, quindi, di fissare e immobilizzare – nella scena politica dell'Occidente per vedere come e perché essa latiti anche lì.

Si è, allora, giunti a comprendere come, agli occhi di Loraux, il politico isomorfo e irenico della *pòlis* figurata, nel vero senso della parola, dagli antropologi, non solo non dica nulla del politico stesso che dovrebbe definire e rivelare, ma arriva persino a falsarlo, reiterando la figura rassicurante del *mèson* entro la quale, peraltro, già i Greci lo avevano iscritto. Si è, inoltre, giunti a capire che, se il politico nel paradigma del *mèson* è, per l'appunto, falsato, contraffatto, ciò dipende dalla reticenza, in principio tutta greca, di ammettere e riconoscere che il politico è innanzitutto luogo di

---

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 131.

conflitto. È questa reticenza a far sì che il politico della *pòlis* sia presentato e identificato nello spazio centrale dell'assemblea dove, in una reciprocità dialogica, i cittadini si confrontano per superare le divergenze di opinioni e deliberare così, in piena concordia, i giusti provvedimenti per il bene della *pòlis*. La figura del *mèson*, “troppo bella e troppo forte per non fare ritorno con tutto il suo potere seduttivo”<sup>49</sup> è figura perfetta, la migliore possibile, per espungere dall'idea del politico qualsiasi traccia del momento conflittuale in cui la comunità o, anche più semplicemente, il gruppo di cittadini stessi dibattenti all'assemblea, può trovarsi nel suo convivere e dialogare collettivamente.

Rimane ora da capire perché, secondo Loraux, il pensiero politico greco non accetti e preferisca, anzi, occultare la dimensione conflittuale, le divisioni che possono nascere e svilupparsi nella città, perché, insomma, preferisca sempre presentare la città come luogo pacificato, dove, se di conflitto si parla – si ricordino le parole di Socrate nel *Timeo* – è bene che si tratti della guerra che essa può muovere verso altre città, il *pòlemos*, e non della guerra civile che mette i cittadini della stessa *pòlis* gli uni contro gli altri, la *stàsis*. Ma capire questo implica, innanzitutto, come dice Loraux nella prefazione a *La città divisa* per illustrare lo scopo del suo lavoro, “capire che cosa sia per una città la *stàsis*, per dare il giusto nome greco a ciò che è a un tempo schieramento, fazione, sedizione e, come diciamo noi nella nostra lingua prettamente romana, guerra civile”<sup>50</sup>.

Quando Loraux afferma la necessità di “capire che cosa sia per una città la *stàsis*”, con l'espressione ‘per una città’, intende sia la città greca in generale, la *pòlis* appunto, sia una città specifica, che, per determinate vicende storiche – una in particolare – è esemplare nel suo allontanare e allontanarsi dall'ombra del conflitto tra i suoi stessi cittadini: Atene.

Lo studio della *stàsis* condotto ne *La città divisa* muove, infatti, da un preciso evento storico occorso ad Atene nel 403 a.C: l'amnistia, ad esser precisi la prima amnistia riconosciuta come tale dalla storiografia occidentale, atto dispositivo col quale i democratici, usciti vittoriosi dal conflitto interno, la *stàsis* quindi, che li ha visti lottare contro gli oligarchici dei Trenta, propongono a tutti i concittadini, sotto forma di giuramento, l'impegno a non ricordare gli eventi appena passati. Il punto di partenza,

---

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 117.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 56.

quindi, è dato dal progetto di esplorare questo momento della storia ateniese, “il ritorno vittorioso dei resistenti democratici, che si ritrovano con i propri concittadini, *gli avversari del giorno prima*, per giurare insieme a loro di dimenticare il passato attraverso il consenso”<sup>51</sup>. La fonte storico-testuale su cui fare affidamento per inoltrarsi e capire questo momento è, per Loraux, circoscritta nel discorso tenuto da Cleocrito nelle *Elleniche* di Senofonte, che ci si accinge a riportare qui di seguito. Per contestualizzare il passo, ricordiamo che l’esercito dei Trenta è appena stato sconfitto dai democratici, quando l’araldo Cleocrito, avanza dalle linee dei democratici per pronunciare tali parole ai concittadini avversari:

Cittadini, perché ci scacciate, perché volete ucciderci? Non solo noi non vi abbiamo mai fatto alcun male, ma abbiamo, anzi, partecipato con voi alle cerimonie più sacre, ai sacrifici e alle feste più belle, siamo stati compagni di coro, di scuola, di armi, abbiamo affrontato con voi molti pericoli per mare e per terra per la nostra comune salvezza e in difesa delle libertà di entrambi. In nome degli dèi dei nostri padri e delle nostre madri, dei nostri vincoli di sangue (συγγενείας), di parentela (κηδεστίας), di eteria (ἑταιρίας) – giacché molti di noi sono uniti da legami di questo tipo (πάντων γὰρ τούτων πολλοὶ κοινωνοῦμεν ἀλλήλοις) – rispettate dèi e uomini, cessate di nuocere alla patria (παύσασθε ἁμαρτάνοντες εἰς τὴν πατρίδα), non sostenete l’empietà dei Trenta che, per i loro interessi personali, hanno ucciso in otto mesi quasi più Ateniesi di tutti i Peloponnesiaci in dieci anni di guerra. Mentre potremmo vivere in pace nella nostra città (ἔξδὸν δ’ ἡμῖν ἐν εἰρήνῃ πολιτεύεσθαι), costoro ci fanno combattere gli uni contro gli altri *la guerra più infame, più aspra, più empia, più odiosa a dèi e uomini che sia mai esistita* (αἴσχιστόν τε καὶ χαλεπώτατον καὶ ἀνοσιώτατον καὶ ἔχθιστον καὶ θεοῖς καὶ ἀνθρώποις πόλεμον ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους παρέχουσιν). Eppure sapete bene che tra i cittadini che abbiamo appena ucciso ve ne sono alcuni pianti amaramente non solo da voi, ma anche da noi<sup>52</sup>.

Si può dire, senza problemi, che nel discorso di Cleocrito, siano contenuti tutti i capisaldi concettuali sui quali, per Loraux, si regge la concezione greca del politico della *pòlis* e della *stàsis*, capisaldi che nel corso de *La città divisa*, ella cerca di

---

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 61, corsivo mio.

<sup>52</sup> Senofonte, *Elleniche*, II, 4, 20-22.

dischiudere teoreticamente uno ad uno.

Nell'attesa di annunciare questi capisaldi sul legame tra *pòlis* e *stàsis*, è, però, importante riflettere sul punto di partenza sintomaticamente testuale scelto da Loraux. Prima ancora dell'evento storico dell'amnistia, ella vuole evidenziare come vi sia, infatti, un discorso, come vi siano delle parole che, in qualche misura, lo anticipano, un lessico che già prospetta e descrive i motivi sottostanti la volontà di dimenticare il momento del conflitto civile vissuto dalla *pòlis*. Ed è sempre così per Loraux: se si guarda a quello che i Greci dicono sul loro politico, ai termini e ai sintagmi che essi scelgono per definire la *pòlis* e il loro statuto di cittadini, si vedrà che il timore della divisione e il bisogno di scacciare la presenza, anche solo paventata, della *stàsis* sono già insinuati nella semantica utilizzata. Non occorre nemmeno, infatti, che i testi parlino esplicitamente della *pòlis* o, come fa Cleocrito, di un conflitto civile realmente accaduto, che ha lacerato tutte le relazioni intra-cittadine e comportato molti morti, perché il timore greco di dover ammettere la *stàsis* emerga. Esso serpeggia ed è rinvenibile persino nelle descrizioni di quelle situazioni di vita politica più semplici e quotidiane, come può esserlo il dibattito di un'assemblea e il momento del voto, i cui meccanismi e dinamiche così poco eccezionali nella loro consuetudine, le rendono oggetti di un mero resoconto 'di cronaca' più che di narrazione dai toni gloriosi ed entusiastici. Insomma, pure in tutti questi resoconti, apparentemente non rivelatori e non così cruciali, si possono stanare le riserve greche nell'ammettere dei conflitti, anche solo sotto forma di diverbi o scambi di vedute, tra i concittadini.

Ora dall'*Odissea* alla *Guerra del Peloponneso*, i greci dicono continuamente: la tesi peggiore ha la meglio, avrebbe avuto la meglio se..., rischia di avere la meglio, ha già avuto la meglio. [...] Curiosamente [...] i testi rinunciano al lessico della vittoria. Come se il fatto stesso della vittoria fosse tendenzialmente un male. Vi sono idee indubbiamente più rassicuranti, come la legge della maggioranza che presiede a tutte le votazioni e dovrebbe essere una garanzia. Quando però la maggioranza ha la meglio 'per il bene', sembra sempre che il voto sia stato raggiunto per un pelo, e l'ideale resta quello delle decisioni prese all'unanimità, come se, nel proclamare a gran voce l'unità di quel tutto che è la *polis*, fosse fatto di dimenticare che, per un momento – quello del dibattito, cioè dell'assemblea – la città necessariamente si divide. Dimenticare la divisione, dimenticare



il dibattito...<sup>53</sup>

Ritornando, allora, alle parole del cruciale discorso di Cleocrito, si è detto che esso racchiude tutto quello che vi è da sapere sulla concezione greca del politico della *pòlis* e della *stàsis*. Ebbene, è giunto il momento di ‘annunciare’ questo tutto.

In primo luogo, Cleocrito sostiene quanto assurdo e paradossale sia che i cittadini di una stessa città, uniti da vincoli di sangue (συγγένεια), da vincoli di parentele familiari acquisite, per esempio, tramite matrimoni (κηδεστία) e da vincoli di natura associativa (ἑταιρία), siano l’uno contro l’altro. In queste poche righe, molto chiare e, di per sé, condivisibili nell’immediato – un immediato di cui bisogna sospettare – per Loraux, si nasconde una specifica formulazione definitoria della *pòlis*. La *pòlis* è, cioè, un insieme di uomini indissolubilmente legati tra di loro innanzitutto da vincoli di sangue ossia vincoli *familiari*, ai quali seguono vincoli, altrettanto importanti, ma comunque secondari nel loro grado di familiarità, quali i vincoli parentali acquisiti nel corso della vita o i vincoli dettati da intenti e esigenze di alleanze e unioni comuni. Si tratta qui del complesso e ambiguo rapporto tra l’*oïkos* e la *pòlis*, sul quale presto si tornerà.

In secondo luogo, Cleocrito, pur senza nominarla, definisce la *stàsis*: egli dice, infatti, che la tirannia dei Trenta ha portato i cittadini a combattere uno contro l’altro, ossia li ha portati a combattere la guerra (πόλεμος) più lesiva, più aspra, più pregna d’odio (αἴσχιστόν τε καὶ χαλεπώτατον καὶ ἀνοσιώτατον καὶ ἔχθιστον) che ci sia,

---

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 70. Sul principio di maggioranza e unanimità come espressioni della volontà politica, si veda D. Musti, *Demokratía. Origini di un’idea*, Laterza, Roma-Bari, 1995, pp. 26-34. Musti, in questo fondamentale libro sulla democrazia classica, quando va a discutere circa le due procedure di votazione dell’assemblea (la *cheirotónia*, il voto per alzata di mano, e quindi, palese, e la *psephophoría*, il voto con il sasso, segreto) afferma anch’egli come nel V secolo, in piena età della *pòlis*, apparisse valorizzata la legittimità delle decisioni prese a maggioranza e completamente esaltata l’unanimità di una decisione. Egli spiega questo, riferendosi ad un passo delle *Supplici* di Eschilo, qui interessante, perché viene messa in mostra la non divisione del popolo al momento del voto unanime: “[...] che nella storia della *demokratía* sia forte la vocazione a una larga maggioranza, cioè una certa tendenza unanimistica, lo mostrano già le parole delle Danaidi, nelle *Supplici* di Eschilo (650 sgg.): ‘Il popolo degli Argivi ha deciso, non dividendosi (*dichorhópos*), ma in maniera tale che io addirittura nella mia vecchia mente sono rifuorito a giovinezza: infatti, col voto di tutto il popolo, l’aria è diventata irta di mani, di mani destre (*éphrixen aithér*), di persone che approvavano questo discorso’ ” (*ivi*, p. 27).

una guerra antitetica e principale ostacolo alla pace che la città meriterebbe. Gli aggettivi con i quali l'araldo descrive la *stàsis* sono così forti (si noti che sono tutti in forma di superlativi assoluti) ed espressivi da rendere inefficace e quasi inutile qualsiasi loro delucidazione: essi già dicono quanto per il greco la *stàsis* sia il male peggiore che possa incombere sulla città, la guerra più difficile perché mette contro chi dovrebbe essere unito dal legame più stretto e intimo che vi sia, quello familiare. Va, piuttosto, rilevato come Cleocrito, nel descrivere il conflitto civile, non usi la parola *stàsis* bensì la parola *pòlemos*, quasi a prendere le distanze da quello che è appena accaduto ad Atene e a ricordare quanto la guerra da condurre per una *pòlis*, il più delle volte gloriosamente, sia la guerra contro le altre *pòleis* e non una guerra intestina che mette gli uni contro gli altri. Qualora ciò accada, il lato violento e doloroso insito in ogni tipo di guerra, si manifesta nel suo grado massimo, assume un'intensità assoluta, e per questo, difficile da sopportare e penosa da narrare e ripercorrere con la memoria.

Tale insieme di concetti (la città deve essere una e in pace) e di sintagmi (*oïkos-pòlis*), formulati da Cleocrito, trova il suo punto di snodo in un giuramento finale: dalle parole si passa dunque ai fatti (storici). Dopo gli ultimi colpi di coda di questo lacerante conflitto ateniese, tutti i cittadini si ripromettono, come detto, di dimenticare questo inquietante passato della città dove ognuno di loro ha sicuramente subito dei torti da parte di chi doveva essergli invece intimamente legato, per ripristinare quello che è doveroso ripristinare: un'unità di intenti, di accordi, di convivenza pacifica. Essi, dice Senofonte

giurarono di non serbare rancore per i torti subiti (ὁμόσαντες ὄρκους ἢ μὴν μνησικακήσειν), e ancor oggi le due parti si governano nella concordia (ἔτι καὶ νῦν ὁμοῦ τε πολιτεύονται) e il popolo rispetta il giuramento fatto<sup>54</sup>.

Le parole di Cleocrito e l'evento dell'amnistia, che fa entrare in scena la promessa di non ricordare i mali passati, di non tenere nella memoria i mali accaduti, sono sullo sfondo di tutta *La città divisa*. Per Loraux, infatti, è nell'oblio di cui il giuramento amnestico si fa garante che si può rintracciare il politico censurato dal paradigma del

---

<sup>54</sup> Senofonte, *Elleniche*, II, 4, 43.

*mèson*. L'affanno greco, trasmessosi agli antropologi, di coprire in tutti i modi, la possibilità che la città si divida in schieramenti opposti, in vedute e considerazioni distanti e contrastanti l'una con l'altra, una volta scoperto, può però rivelare l'anello mancante alla piena comprensione del politico della *pòlis*. L'anello mancante è, appunto, il conflitto stesso, o meglio, l'attestazione che la *stàsis* sia affine al politico, così affine e radicata in esso da dover essere dimenticata, da dover subire una specie di *damnatio memoriae* collettiva da parte della città, affinché il suo peso, pericoloso e portatore di violenze intra-familiari tra i cittadini, non metta a repentaglio la *pòlis* stessa, il suo *mèson*, la sua idea del politico come perfetto meccanismo risolutore di conflitti e diverbi. Ecco perché allora, ne *La città divisa*, libro considerato da Loraux come il suo più importante<sup>55</sup>, ella decide di mettere finalmente in atto il progetto

più volte accantonato negli anni, ma mai dimenticato, [...] di interrogare in ambito greco la specificità *democratica* – in questo caso, quindi, ateniese – della concezione del conflitto nel suo legame, di opposizione o di affinità, con la definizione del politico. In corso d'opera risultò che bisognava accettare di collocare il conflitto nella città, perché sotto il nome di politico, esso vi era già da sempre presente. Forse è proprio questa prossimità originaria, più ancora delle 'sventure' recenti, che i greci – e non solamente loro – tentano di dimenticare proclamando un'amnistia<sup>56</sup>.

Come già detto, *La città divisa* si compone di articoli e saggi già pubblicati e rivisti per la raccolta in questo volume. È per questo motivo che non si può rintracciare, dal punto di vista dello sviluppo della tesi della studiosa, un'unità di fondo precisa e consequenziale. Loraux si concentra sì su testi ben precisi per scovare la *stàsis* – su tutti la trilogia dell'*Orestea* di Eschilo e molti passi tratti da Tucidide e da Platone – ma in ogni capitolo questi stessi testi si arricchiscono di nuove considerazioni e vengono visti da nuove angolature, tanto che bisognerebbe dedicare ad ogni singolo capitolo un ampio spazio.

Quello che però qui, per i consueti problemi, appunto, di spazio, interessa è arrivare subito dritti al cuore della questione *stàsis*, al suo essere nel politico. Per fare questo ci

---

<sup>55</sup> Loraux, *La città divisa*, *op. cit.*, p. 399.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 56.

rivolgiamo ad un altro testo di Loraux, che è comunque legato a *La città divisa*, anche se in una maniera, come si sta per vedere, misteriosa, dove la studiosa espone in maniera più radicale e compatta il nesso greco *stàsis-pòlis*.

Il testo in questione è *La guerra nella famiglia*, scritto da Loraux nel 1986 per una conferenza a Roma: questo saggio, pur trattando gli stessi argomenti de *La città divisa*, è stranamente escluso dal volume del libro per scelta della stessa Loraux, che anzi, decide di pubblicarlo lo stesso anno in un numero della rivista francese “Clio”<sup>57</sup>. A riflettere su questa curiosa quanto enigmatica circostanza è Giorgio Agamben nel testo *Stasis*<sup>58</sup>, dove, per esporre la sua tesi sulla guerra civile come soglia paradigmatica di indifferenza in cui il politico e l’impolitico coincidono, prende in esame il lavoro di Loraux sulla *stàsis*, punto di partenza ritenuto da lui imprescindibile per lavorare questi concetti.

Secondo Agamben, l’esclusione del testo *La guerra nella famiglia* da *La città divisa* si potrebbe spiegare con l’ipotetico sentimento di consapevolezza nutrito da Loraux in relazione alle tesi sulla *stàsis* lì sviluppate, che, dice giustamente il filosofo italiano, “andavano decisamente più in là per originalità e radicalità di quelle – pur acute – avanzate nel libro”<sup>59</sup>. I motivi di questa radicalità, verso la quale la stessa Loraux può aver provato sorpresa e timore e che stanno alla base anche della scelta qui appena compiuta di mettere da parte, per un momento, *La città divisa*, per arrivare dritti al cuore della *stàsis* greca, sono, per Agamben dovuti a un fatto preciso:

Loraux [...] situa immediatamente il problema nel suo *locus* specifico, cioè nella relazione fra l’*oikos*, la ‘famiglia’ o ‘casa’ e la *polis*, la ‘città’. [...] Una simile identificazione del luogo della guerra civile implica che si ridisegni da capo la topografia tradizionale

---

<sup>57</sup> Loraux, *La guerre dans la famille*, in “Clio. Histoire, femmes et sociétés”, 5, 1997, pp. 21-62. Questo testo è stato incluso nell’edizione italiana de *La città divisa* in appendice, per scelta dell’editore. Vd. Loraux, *La città divisa*, *op. cit.*, pp. 401-446. Si noti che questo testo non è stato fatto rientrare da Loraux nemmeno nella pubblicazione, postuma ma prevista e curata dalla stessa, del libro che ella considerava il secondo volume de *La città divisa*. In questo libro, non pubblicato in Italia, ancora una volta sono raccolti e rivisti dei saggi in cui Loraux tratta l’argomento della *stàsis*. Vd. Loraux, *La tragédie d’Athènes. La politique entre l’ombre et l’utopie*, Éditions du Seuil, Paris, 2005.

<sup>58</sup> G. Agamben, *Stasis* in Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer, II, 2*, Bollati Boringhieri, Torino, 2015, pp. 9-32.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 13.

delle relazioni fra la famiglia e la città. Non si tratta, secondo il paradigma corrente, di un superamento della famiglia nella città, del privato nel pubblico e del particolare nel generale, ma di una relazione più ambigua e complessa, che cercheremo appunto di comprendere<sup>60</sup>.

Per quanto ci riguarda, si era già portato in luce il sintagma *oïkos-pòlis* in relazione alla *stàsis* analizzando il discorso di Cleocrito ai suoi concittadini. Si è infatti detto che dalle sue parole emerge come la guerra civile sia un paradosso per la *pòlis* perché divide ciò che per natura lì dovrebbe essere unito, ossia, divide e mette l'uno contro l'altro i cittadini che vivono nella *pòlis* uniti da legami familiari. È proprio quest'aspetto sul quale Loraux si concentra ne *La guerra nella famiglia*: comprendere come la *stàsis* sia affine al politico perché già inscritta nei legami familiari vigenti tra i cittadini della *pòlis*; il che equivale a comprendere come la *stàsis* faccia letteralmente saltare in aria l'idea che il politico della *pòlis* sia il *mèson*, ossia il superamento definitivo dell'*oïkos*, delle differenze individuali, soggettive, personali ben appianate nella concordia dell'isonomia, per attestarlo invece come il luogo dove l'*oïkos* è irriducibilmente sempre presente, recalcitrante e resistente alla sparizione della sua singolarità nello spazio comune aperto nella *pòlis*.

Loraux, ancora una volta, parte da un testo sempre riguardante il conflitto civile ateniese del 404 a.C., precisamente, un passo del *Menesseno*. Qui Platone descrivendo la guerra civile che ha dilaniato Atene, fa emergere in tutta evidenza quanto *stàsis*, familiarità insita nella *pòlis* e irriducibilità dell'*oïkos* siano i tre poli che, legati assieme, definiscono il politico.

[...] la nostra guerra civile (ὁ οἰκείος ἡμῖν πόλεμος) divampò in modo tale che se una lotta intestina fosse per degli uomini ineluttabile (εἰμαρμένον εἴη ἀνθρώποις στασιάσαι), nessuno mai si augurerebbe che la propria città soffra di questa malattia in modo diverso (μηδένα πόλιν ἑαυτοῦ νοσήσαι). Sia dalla parte del Pireo che da quella della città, con quale gioia e familiarità i cittadini si mischiarono tra loro (ὥς ἀσμένως καὶ οἰκείως ἀλλήλοις συνέμειξαν οἱ πολῖται) [...]! Di tutto questo non vi è altra causa se non l'essenziale comunanza di origine (ἡ συγγένεια), che procura un'amicizia

---

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 14.

salda (φιλίων βέβαιον), basata sulla consanguineità (ὁμόφυλον), e non a parole bensì nei fatti<sup>61</sup>.

Anche qui, come nel discorso di Cleocrito non compare la parola *stàsis*: Platone, infatti, usa l'espressione *oikèios pòlemos*, un'espressione, come dice Agamben, che è “per un orecchio greco un ossimoro: *pòlemos* designa la guerra esterna [...], mentre per ciò che è *oikeion kai syggenēs* il termine appropriato è *stasis*”<sup>62</sup>. Si può giustamente pensare che Platone stia qui attuando il consueto occultamento della *stàsis* per preservare l'immagine di un politico consensuale, tanto che, in effetti, paragona la guerra civile ad una malattia, *nosos*, come se, cioè, fosse qualcosa di dipendente da fattori extra-politici, extra *pòlis*, legati ai possibili eventi nefasti del destino. Non a caso poi, in effetti, il filosofo ateniese ammette che i cittadini “non si attaccarono a vicenda per cattiveria o per reale inimicizia ma per sventura (δυστυχία)”<sup>63</sup>.

Tuttavia, questa spiegazione ora non può più bastare. Se Platone parla di *oikèios pòlemos* è perché vuole dimostrare che gli Ateniesi hanno condotto questa guerra tra di loro “solo per meglio ritrovarsi nella gioia di una festa in famiglia”<sup>64</sup>, come egli infatti precisa poco dopo. A Loraux, difatti, non sfugge come, non appena nominato l'*oikèios pòlemos*, “già i cittadini si mescolano gli uni agli altri in uno slancio tutto familiare”<sup>65</sup>. Platone, insomma, si spinge oltre ad una semplice, per quanto grave, rimozione della *stàsis*: egli, premurandosi di non definire con la parola *stàsis* le ostilità avvenute tra i cittadini, riesce a definirle in un altro modo, che le colloca sotto il segno della famiglia. Ecco allora che Loraux, di fronte al paradosso di questo modo familiare di scontrarsi con le armi nella *pòlis*, dell'*oikos* che si manifesta gioiosamente, e quindi, più del solito nella *pòlis* con la *stàsis*, sa che deve porsi una domanda fondamentale:

la ‘famiglia’ è latente nella città – e l'asprezza della *stasis* la porta semplicemente in luce?  
Oppure, nella dimensione familiare della città bisogna vedere un modello (un ideale,

---

<sup>61</sup> Platone, *Menesseno*, 243e-244a.

<sup>62</sup> Agamben, *op. cit.*, pp. 14-15.

<sup>63</sup> Platone, *Menesseno*, 244a-b.

<sup>64</sup> Loraux, *La città divisa*, *op. cit.*, p. 402.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

forse un sogno) concepito per porre rimedio a quella malattia che è la guerra civile?<sup>66</sup>

Incrociandosi ancora con l'*Oresteia*, dove le lotte fratricide della famiglia di Agamennone si concludono e si superano con l'istituzione politica dell'Aeropago, dove cioè la vendetta si tramuta in giustizia, Loraux esplora la città come famiglia, sottolineando sempre più come la *stàsis*, rivelando costantemente la presenza dell'*oïkos* e dei legami familiari nella *pòlis*, definisca il politico all'interno di questa triade di cui essa stessa fa parte.

Per Agamben, il fatto che la *stàsis* sia, innanzitutto, un 'rivelatore' dell'*oïkos*, che, cioè, si riduca "all'elemento da cui proviene e di cui non fa che attestare la presenza nella città"<sup>67</sup>, porta Loraux a non definire completamente la *stàsis*. Ella, cioè, definisce l'*oïkos*, definisce la *pòlis* e il suo politico che mette in relazione tutti questi tre elementi, ma elude fino alla fine proprio la *stàsis*, facendola rimanere inscritta nella guerra familiare e non portandola al di fuori, tentandone cioè di astrarla dal suo contesto per definirla teoricamente.

Su quest'aspetto si è qui concordi e, in effetti, Loraux conclude il suo saggio con un invito a continuare a studiare la relazione fra questi tre elementi. Prima però di riportare tali parole conclusive, è bene sottolineare come la posizione di Agamben, nei confronti della mancata definizione della studiosa non debba assumere gli aspetti di una critica. Egli afferma, distanziandosi così da Loraux, come la *stàsis* non sia iscritta nell'*oïkos* e, perciò, nella *pòlis*, bensì costituisca la soglia percorsa dalla decisiva tensione tra i due poli<sup>68</sup>: nonostante ciò, egli è consapevole di come Loraux, localizzando la *stàsis* nell'*oïkos*, abbia elaborato un nuovo e complesso approccio del politico, che va continuamente lavorato e non immediatamente ripiegato entro

---

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 403.

<sup>67</sup> Agamben, *op. cit.*, p. 19.

<sup>68</sup> L'ipotesi di Agamben è che la *stasis* "non ha luogo [...] né nell'*oikos* né nella *polis*, né nella famiglia né nella città: essa costituisce una zona di indifferenza tra lo spazio impolitico della famiglia e quello politico della città. Trasgredendo questa soglia, l'*oikos* si politicizza e, inversamente, la *polis* si 'economizza', cioè si riduce a *oikos*. Ciò significa che, nel sistema della politica greca, la guerra civile funziona come una soglia di politicizzazione o di depolitizzazione, attraverso la quale la casa si eccede in città e la città si depolitizza in famiglia. [...] nella Grecia classica come oggi, non esiste qualcosa come una sostanza politica: la politica è un campo incessantemente percorso dalle correnti tensionali della politicizzazione e della depolitizzazione, della famiglia e della città" (*ivi*, p. 24 e p. 30, corsivo dell'autore).

categoriche definizioni.

Del resto, fa parte dello stile e del modo di fare ricerca di Loraux moltiplicare una tesi in molti corollari, aprire il più strade possibili, rileggere i testi in tempi e modi diversi, e riuscire così non tanto a definire, quanto invece ad aprire spazi nuovi, dove ricomporre tutto ciò che del politico si può dare per già tradizionalmente compreso.

Ecco, allora, il suo auspicio finale per una ricerca sulla *stàsis*:

La triade *stasis*/famiglia/città [...] queste nozioni si articolano secondo linee di forza in cui la ricorrenza e la sovrapposizione prevalgono ampiamente su ogni processo continuo di evoluzione. Di qui il paradosso e l'ambivalenza più volte incontrati. Possa lo storico della parentela trovarvi un'occasione per riesaminare il luogo comune di un irresistibile superamento dell'*oikos* da parte della città. Lo storico del politico, dal canto suo, potrà forse trarne elementi per convincersi ancor di più che l'ambivalenza presiede alla riflessione greca sulla città, dal momento che è necessario incorporarvi la *stasis*: d'ora in poi il conflitto interno deve infatti essere pensato come qualcosa che nasce effettivamente da dentro il *phylon*, anziché essere importato dall'esterno, come vuole una soluzione comoda. Ha inizio l'interminabile confronto fra *stasis emphylos* e *oikeios polemos*...

Dobbiamo provare a pensare, con i greci, la guerra nella famiglia. Affermare che la città è una stirpe: la guerra civile sarà allora l'elemento che la rivela. Fare della città un *oikos*: all'orizzonte della guerra civile si profilerà allora una festa di riconciliazione. Ammettere infine che la tensione tra queste due operazioni non è di quelle che si risolvono<sup>69</sup>.

## 2.2 Un passo della Repubblica: l'omologia come frizione sessuale tra cittadino e *pòlis*

Giunti a questo punto, dopo aver analizzato i punti fondamentali del lavoro di Loraux, la critica al *mèson* e il concetto di *stàsis*, si hanno, forse gli strumenti adeguati per tentare di concentrarsi su una sua intuizione, presente ne *La città divisa*, circa l'omologia platonica tra la *pòlis* e il singolo cittadino.

Va detto sin da subito che qui ci si limiterà solo a riportare quest'intuizione. Da un lato, la stessa Loraux accenna ad essa brevemente e non vi si sofferma, dandone, per

---

<sup>69</sup> Loraux, *La città divisa*, op. cit. p. 446.



così dire, poche informazioni; dall'altro quest'intuizione funge per noi da "lezione preliminare" in vista del capitolo conclusivo. Per suo tramite, cioè, verranno presentati dei concetti e delle questioni che saranno riprese subito dopo.

Innanzitutto, e brevemente, bisogna situare dove emerge questa particolare intuizione di Loraux, inerente, come detto, alla nota corrispondenza analogica che Platone stabilisce tra il cittadino e la *pòlis*.

Essa viene avanzata nel terzo capitolo de *La città divisa*, dal titolo *L'anima della città*<sup>70</sup>, in cui Loraux, come dichiarato sul finire del capitolo precedente, tenta di addentrarsi nella *pòlis* ateniese, alle prese con l'oblio e la rimozione della *stàsis*, tramite un approccio psicoanalitico. Nel momento in cui l'antichista francese comprende, infatti, come gli Ateniesi, con un giuramento che impone di dimenticare i mali accaduti con il conflitto civile appena concluso, di non serbarne ricordo alcuno, procedano ad un'opera di diniego e rimozione del loro passato, le è inevitabile rivolgersi al campo psicoanalitico, al quale queste ultime due nozioni competono e quasi appartengono. Pur sapendo quanto l'uso della psicoanalisi nell'ambito degli studi classici possa essere un'operazione pericolosa e passibile di critiche, Loraux ritiene che lavorare la città come un soggetto dotato di inconscio possa essere utile per pensare, anzi ripensare la *pòlis* greca.

Trattare la città come soggetto resta l'ipotesi di lavoro più efficace per chi voglia sfuggire al discorso immobile dell'Uno e procurarsi i mezzi per analizzarne le risorse. A condizione, beninteso, che se ne assuma il gesto, con tutte le incertezze nel procedere e le avanzate in *terra incognita* che esso implica. Il che presuppone che non si esiti a ricostruire delle operazioni di pensiero che, di fronte alla realtà politica della città, assomigliano fortemente alla messa in opera di vere denegazioni. Ma attribuendo alla città modi di difesa che costituiscono altrettante maniere di rifiutare il reale (o, almeno di accettarlo solo se neutralizzato), sarà necessario forse fare ancora un passo – un passo in più, su un terreno instabile – per dotare questo soggetto problematico di un inconscio. Conosco le difficoltà – per non parlare delle resistenze – che il ricorso a questa nozione, applicata a un soggetto collettivo, immancabilmente solleva. Ma quand'anche si trattasse solo di una parola utile ad avanzare, la considererei almeno come l'occasione di accostare finalmente un problema, che persino coloro che, come gli antropologi della

---

<sup>70</sup> *Ivi*, pp. 121-152.

città, parlano volentieri di ‘immaginario’ o di ‘simbolico’ trattano troppo spesso per preterizione<sup>71</sup>.

Trattando e riflettendo sulla città come soggetto, Loraux, andando ad analizzare un passaggio della *Repubblica* in cui Socrate esplica la tipica corrispondenza sussistente tra la città e il cittadino singolo, nota e mette in luce, solo per un attimo, come in tale corrispondenza Platone abbia inserito, in maniera enigmatica, una metafora sessuale. È bene riportare l'intero passaggio cui Loraux si sta riferendo, per cui ecco le parole di Socrate:

Ora però portiamo a termine l'indagine intrapresa nella convinzione che ci sarebbe stato più facile scorgere l'essenza della giustizia nell'individuo (ἐν ἐνὶ ἀνθρώπῳ), se prima avessimo cercato di osservarla in un complesso più grande. Ci è sembrato che questo complesso fosse la città, e così l'abbiamo fondata nel miglior modo possibile, ben sapendo che in una città buona ci sarebbe stata la giustizia. Riferiamo dunque al singolo ciò che abbiamo verificato in quella sede, e se i risultati corrisponderanno (ὁμολογήται), l'esito della nostra indagine sarà positivo; se invece nel singolo appariranno delle differenze (ἐὰν δέ τι ἄλλο ἐν τῷ ἐνὶ ἐμφαίνηται), torneremo a mettere alla prova la città, e forse, confrontando i due elementi e sfregandoli l'uno contro l'altro (ἄλληλα σκοποῦντες καὶ τρίβοντες), faremo brillare come da due pezzetti di legno la giustizia (ὥσπερ ἐκ πυρείων ἐκλάμψαι), e una volta che sarà manifesta la rafforzeremo in noi stessi<sup>72</sup>.

La metafora sessuale segnalata da Loraux si nasconderebbe nel termine *tribontes*, dal verbo *tribein* che designa principalmente l'azione dello sfregamento tra due o più oggetti. Più precisamente, rifacendosi all'accurato studio di Laurence Kahn sull'*Inno*

---

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 118. Sull'applicazione della psicoanalisi agli studi greci, si vedano gli atti di un convegno del 1981, organizzato dalla Société Psychanalytique de Paris, che vede la stessa Loraux e altri colleghi antichisti impegnati a confrontarsi con l'approccio psicoanalista su temi e figure mitiche dell'antica Grecia: *Mythes. (Colloque de Deauville)*, in "Revue Française de Psychanalyse", 4, 1982. È bene ricordare anche la figura dello psicoanalista André Green, presidente della stessa Società psicoanalitica di Parigi, che dedica molti suoi scritti psicoanalitici alla tragedia greca, passando per l'antropologia e la letteratura: vd. A Green, *Slegare. Psicoanalisi, antropologia e letteratura*, Edizioni Borla, Roma, 1994.

<sup>72</sup> Platone, *Repubblica*, IV, 434d-435a.

*omerico a Hermes*, Loraux ritiene che lo sfregamento teoretico che deve avvenire fra città e individuo richiami quell'azione di sfregamento di due pezzi di legno attuata da Hermes nel momento in cui egli inventò il fuoco<sup>73</sup>.

Come spiega Kahn, *Hèrmes* è il dio che inventa, in un modo naturale e quasi spontaneo, il fuoco, attraverso la tecnica dello sfregamento tra due bastoncini di legno. Nell'inno omerico, infatti, e lo si sta per vedere, la divinità, dopo aver rubato la mandria di vacche ad Apollo, per ottenere il fuoco con cui sacrificarne alcune, prende un ramo d'alloro e lo fa girare in un ramo di melograno.

[Hèrmes ] quando ebbe ben pasciuto di foraggio le vacche dai forti muggiti e le ebbe spinte tutte insieme nella stalla mentre mangiavano loto e rugiadoso cipero, raccolse molta legna e sperimentò l'arte del fuoco (πυρὸς δ' ἐπεμαίετο τέχνην). Preso uno splendido ramo di alloro, e lo fece girare in un ramo di melograno (ἐπέλεψε ἐν δ' ἄλλῃ σιδείῳ), e ne esalava un caldo soffio; davvero Hèrmes per primo produsse il fuoco e i mezzi per accenderlo (Ἑρμῆς τοι πρότιστα πυρήϊα πῦρ τ' ἀνέδωκεν). Dopo aver preso molta legna asciutta e di buona qualità, la accumulò in abbondanza in una fossa sotterranea; risplendeva la fiamma diffondendo lontano la vampa del fuoco che ardeva intensamente<sup>74</sup>.

Kahn, nel suo accurato studio, procede a prendere in esame la storia e l'origine della figura del dio *Hèrmes*, una delle figure certamente più complesse della mitologia greca, o, per dirla con le sue stesse parole, “obscure, contradictoire, [...], apparemment hostile à toute synthèse”<sup>75</sup>. Il punto di partenza scelto dalla studiosa francese, per rispondere al suo obiettivo di dare un'unità logica e la più possibile armonica all'immagine di *Hèrmes*<sup>76</sup>, è appunto l'*Inno omerico* dedicato al dio. Ella lo considera un testo fortemente criptico, simbolico e, in quanto tale, da decodificare per poter raccogliere e poi comprendere assieme, mantenendone intatta la vivace ricchezza,

---

<sup>73</sup> Vd. L. Kahn, *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Maspero, Paris 1978. Loraux ha anche recensito questo libro in un articolo: vd. Loraux, *L.Kahn, Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication [compte rendu]*, in “L'Homme”, 1, 1980, pp. 174-177.

<sup>74</sup> *Inno omerico a Hermes*, vv. 105-115.

<sup>75</sup> Kahn, *Hermès passe*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 16.

tutti i molteplici aspetti da sempre associati e legati a *Hèrmes*, dio messaggero degli dèi, dio dei pastori, dei viaggiatori, dei commerci, della fecondità e dei morti (psicopompo)<sup>77</sup>. Studiando i vari episodi dell'*Inno*, quando giunge al momento in cui *Hèrmes* accende il fuoco, Kahn si concentra sugli elementi, che come si è visto, sono cari all'antropologia storica francese: il fuoco e il sacrificio.

A riguardo del fuoco, aspetto che qui interessa, la studiosa effettua un paragone tra *Hèrmes* e Prometeo, l'altra importante divinità legata, com'è noto, a questo elemento naturale, mettendo in luce come “le feu d'Hermès soit radicalement différent du feu prométhéen”<sup>78</sup>. Il fuoco di *Hèrmes*, infatti, è figlio dell'inventiva del dio e non di un ingegnoso furto; “l'invention du feu par Hermès n'est pas sous le signe de la ruse e du vol: Hermès ne vole pas le feu, il le fabrique; c'est une *technè*, non une *doliè technè*”<sup>79</sup>. Per sviluppare quest'opposizione tra il fuoco inventato da *Hèrmes* e il fuoco rubato da Prometeo, un'opposizione funzionale a far emergere l'ambiguità del dio tra astuzie, inventiva, sacro e sacrificio<sup>80</sup>, Kahn si sofferma sull'arte del fuoco, anzi, più precisamente, sulla tecnica della sua accensione.

Le fonti della tradizione, da lei chiamate in causa, Apollonio di Rodi e Teofrasto, descrivono tale tecnica di accensione consistente nello sfregamento di due pezzi di legno (πυρεῖον, lo stesso termine usato da Socrate), accentuando il fatto che uno dei

---

<sup>77</sup> Kahn dice: “[...] par-delà l'enchaînement rigoureux des épisodes de l'*Hymne homérique à Hermès*, c'est toute l'opacité d'un texte symbolique quel'on eut à forcer. Opacité qui, si elle prédisait d'un côté la sécurité d'un décryptage sur les axes anthropologiques de la Grèce archaïque, bouleversait de l'autre notre regard sur le mythe par sa puissance polysémique. Pouvoir des mots, qui ainsi s'avérait être beaucoup plus que le pouvoir ordonnateur de la structure: pouvoir de leur agencement.

Autant que du contenu, on voit dès lors qu'au long de ces pages il sera question du contenant. Et le contenant ne sera pas ici réduit à ce défilé de signifiants transparents, au travers desquels serait à retrouver una signification pérenne, bien qu'en butte à des transformations, message continu que n'émousserait jamais le matériel où il vient s'inscrire, sens immuable qui n'aurait pas à craindre les pièges de sa modalité d'expression. Au contraire: l'ambiguïté du texte, plutôt qu'à résorber, sera à scruter comme porteuse d'un autre message, message sur le mythe cette fois, sur ses règles de constitution, sur sa nature spécifique” (*ivi*, p. 17).

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 51.

<sup>79</sup> *Ivi*, pp. 51-52.

<sup>80</sup> Cfr. Kahn, *Le récit d'un passage et ses points nodaux (Le vol et le sacrifice des boeufs d'Apollon par Hermès)*, in B. Gentili e G. Paioni (a cura di), *op. cit.*, pp. 107-117.

due pezzi, quello che gira, sia attivo, mentre quello che subisce il movimento, sia passivo.

Dans une scholie d'Apollonius de Rhodes, le *pureion* est défini comme un frottage de deux bois, l'un qui imprime le mouvement (*trupanon*), l'autre qui le subit (*storeus*): ils sont tous les deux de même grandeur. Il faut, selon Théophraste, fabriquer une *eschara* de bois qui brûle bien, et faire avec du laurier une pièce-tige que l'on tournera dedans. Par conséquent, un bois actif et un bois passif sont nécessaires (καὶ τὸ μὲν δεῖ παθητικὸν εἶναι, τὸ δὲ ποιητικὸν): le bois actif sera de préférence du laurier, celui-là même que l'Hermès fait pivoter sur le faux grenadier<sup>81</sup>.

A questo punto, per Kahn, iniziano a profilarsi, in filigrana, sotto la figura del fuoco di *Hèrmes*, "autres significations"<sup>82</sup>. Passando ora per la nota opposizione di *Hèrmes* a *Hestia*, simbolo dell'*oikos*, Kahn, rileva come *Hèrmes*, il dio della soglia, entri in gioco anche nell'istituzione del matrimonio, facendo da contatto e da tramite con i focolari di appartenenza ai due sposi<sup>83</sup>: è precisamente in questo punto che compare l'aspetto del fuoco di *Hèrmes* legato alla sessualità. Lasciando per un attimo da parte il rapporto *Hestia-Hèrmes*, Kahn porta, infatti, l'attenzione sul seguente fatto, non valutato in precedenza:

L'organe génital féminin porte le nom d'*escharai*, nom que porte aussi le foyer fait du bois passif dont parle Théophraste. Ainsi entre l'actif e le passif, le *storeus* et le *trupanon*, s'inscrit un mouvement de frottement d'où naîtra un tiers, le feu; de cette union la plus intime jaillit la flamme. Comment ne pas voir dans ce feu inventé par Hermès, le feu sexuel même, le feu de l'engendrement, engendrement qui implique l'union étroite de deux êtres nécessairement différents, l'homme et la femme<sup>84</sup>.

---

<sup>81</sup> Kahn, *Hermès passe*, *op. cit.*, p. 52.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 53.

<sup>83</sup> "C'est lui qui souffle à la jeune épouse les paroles qui séduiront son époux. Directment impliqué dans le mariage, en tant que celui-ci est le lieu de multiples tensions qui opposent la permanence et la fixité du *thamos* au-dedans, à la nécessaire ouverture de *oikos* sur le dehors, il est, *diaktoros* (messager, conducteur), tout particulièrement qualifié pour maîtriser le passage entre le dedans et le dehors" (*ivi*, p. 55).

<sup>84</sup> *Ibidem*.

Loraux, sfruttando proprio queste considerazioni della Kahn sulla tecnica di accensione del fuoco come sinonimo di attività sessuale, le adatta al contesto platonico, suggerendo un'interessante quanto ipotetica presenza dell'erotica sessuale anche all'interno dell'analogia tra la città e il singolo cittadino.

Vi sarebbe molto da dire sulla metafora dello sfregamento che produce il fuoco e sullo stretto nesso che essa suggerisce fra città e individuo. Dal momento che il fuoco che Hermes fece per primo scaturire da due legnetti sfregati tra loro è in se stesso figura della sessualità, si potrebbe dedurre che a Platone non sfuggisse nulla dell'*eros* attivo nella ricerca coi suoi tentativi e i suoi errori. Sarebbe tuttavia più prudente non bruciare le tappe e attenersi all'oggetto della ricerca, per meglio stupirsi piuttosto del fatto che la metafora sessuale per eccellenza si trovi al suo posto – enigmaticamente – nell'intimo legame tra città e individuo<sup>85</sup>.

Sebbene Loraux racchiuda la sua intuizione in queste poche righe, non riprendendola più, ciò non deve far dubitare della tenuta teoretica di quest'ultima. Come vedremo nel prossimo capitolo, nelle loro diverse declinazioni, i termini che derivano dal verbo *tribein*, da cui tutto è partito, compaiono altre volte in Platone, in particolare nella *Lettera VII*, quando il filosofo ateniese spiega come la ricerca filosofica, per essere tale, debba avvenire nell'intimità di una discussione fra due persone, dove poter *sfregare, frizionare* gli elementi suscettibili di essere analizzati (definizioni, visioni, sensazioni) per far scaturire la fiamma della verità. Lo stretto legame di omologia tra cittadino e *pòlis* può, insomma, non avere solo una consistenza teoretica come appare in un primo momento. Loraux, suggerisce come al suo interno si possano intravedere delle tracce diverse e il richiamo ad una storia, ad un'origine diversa, che tocca una contingenza fisica: andrebbe da sé che, allora, nella definizione del politico della *pòlis* possa subentrare, dopo il *mèson* e la *stàsis*, anche la dimensione dell'*èros*.

---

<sup>85</sup> Loraux, *La città divisa*, op. cit. p. 147.

## CAPITOLO TERZO

### POIKILÌA TRA ÈROS E POLITICO

#### 3.1 Valenze erotico-sessuali nel politico greco

Il secondo capitolo ha avuto il suo termine con la messa in rilievo di una particolare quanto rapida intuizione di Loraux circa la possibile presenza di una dimensione erotico-sessuale nell'analogia platonica tra cittadino e *pòlis*.

Già mentre ci si accingeva a tale messa in rilievo, una delle prime preoccupazioni è stata quella di porre un'avvertenza circa la modalità con la quale essa sarebbe stata configurata: una modalità – lo si sarà ben notato – spedita e istantanea. Se si è adottata una certa velocità nell'espone l'intuizione di Loraux, ciò non è da ricondurre alla volontà di bruciare le tappe per arrivare il prima possibile al punto focale della questione eludendo possibili problematiche ad essa eccedenti o, quantomeno, sovrapponibili. Molto più semplicemente, poiché è Loraux stessa a tratteggiare la sua intuizione, a incastorarla, quasi fuggevolmente ma non per questo poco efficacemente, in un passaggio interpretativo della *Repubblica*, non lasciando nessun altro indizio se non il riferimento, in nota, al saggio di Kahn su *Hèrmes* come origine del suo atto intuitivo, si è cercato di mettere in luce e far notare quanto il quadro di elementi coi quali lavorare l'idea di Loraux sia stringato e conciso.

In questo terzo e ultimo capitolo, infatti, il compito che si vuole affrontare è quello di addentrarsi, per quanto sia possibile, nella suggestiva intuizione di Loraux e nell'implicito suggerimento, cui essa conduce, di un politico della *pòlis* permeato e coinvolto anche dalle logiche dell'*èros* e della sessualità del mondo greco. A partire dalla segnalazione dell'antichista francese, ci si allargherà, insomma, a indagare se, effettivamente, nel politico della *pòlis*, anche la sfera erotico-sessuale giochi un suo ruolo fondamentale e, qualora la risposta fosse positiva, a capire e valutare il peso e le dinamiche di questa sfera stessa. Tuttavia, la consapevolezza della stringatezza e rapidità con cui questa questione è arrivata a noi tramite Loraux, fa sì che in questa

sezione di lavoro, per costruire attorno all'ipotetico nesso tra il politico, l'*èros* e la sessualità un percorso di indagine soddisfacente ed esauriente, ci si muoverà, in qualche modo, da soli e in maniera autonoma. Sarà infatti inevitabile, non avendo lasciato Loraux nessun riferimento e nessuna linea direttiva di ricerca specifici, supplire a queste mancanze mediante una scelta, propria e autonoma, di autori e contesti, cui ricorrere per esplorare adeguatamente il tema. Detto più chiaramente, ci si rivolgerà ad autori e testi che, avendo messo al centro della loro attenzione la concezione greca dell'*èros* e della sessualità nel contesto della *pòlis* greca, soprattutto quella ateniese, convergono allo scopo, qui prefissatosi, di aprire una questione sul politico, l'*èros* e la sessualità, a partire dall'intimità, non solo teoretica ma quasi fisica, che Platone pare instaurare fra il cittadino e la *pòlis*.

Come visto, nel passo della *Repubblica* segnalato, la sessualità fa la sua comparsa, nascosta nella similitudine dello sfregamento analogico tra individuo e città, richiamo del primordiale sfregamento dei due pezzi di legno con cui *Hèrmes* ha originato il fuoco e che simboleggia l'unione sessuale; l'*èros*, invece, compare, sempre in maniera sottintesa, nella nota dinamica platonica di reciprocità relazionale e di ricerca filosofica attiva e comune che intercorre tra Socrate e i suoi allievi. Prima di arrivare a capire, come i due elementi, sessualità ed *èros*, inseriti da Platone nel massimo rapporto politico, quello fra cittadino e città, entrino o siano da sempre già entrati nella scena del politico della *pòlis* greca, bisogna cercare di capire che cosa essi siano per l'uomo greco, o meglio, quale sia la loro concezione nel mondo greco-classico. Ben contestualizzando l'*èros* e la sessualità nel mondo greco, individuando i tratti essenziali secondo i quali i Greci pensano, concepiscono e codificano socialmente le relazioni amoroze e sessuali, si possono ottenere i parametri necessari per indagare le possibili valenze sessuali del politico greco e le sue specifiche e peculiari movenze culminanti nell'ambito della filosofia platonica.

Per fare ciò, ancora una volta, è opportuno rivolgersi, innanzitutto, ad uno storico della corrente antropologica: si tratta di Claude Calame, che, più volte, nel corso della sua attività di ricerca, ha tentato di delineare un'antropologia e una sociologia dei rapporti amorosi e sessuali nella Grecia antica<sup>1</sup>. Sotto quest'aspetto, la sua opera più

---

<sup>1</sup> C. Calame (a cura di), *L'amore in Grecia*, Laterza, Roma-Bari, 1983; Calame, *I Greci e l'eros. Simboli, pratiche, luoghi*, Laterza, Bari, 1992; Calame, *Le regard amoureux. Physiologie des sens, langue poétique et pragmatique du chant érotique en Grèce ancienne*, in M.-L. Gélard (éd.), *Corps sensibles. Usages et langages des sens*,



nota e rilevante è *L'amore in Grecia*, pubblicata in Italia nel 1983<sup>2</sup>. In questo libro, egli coordina una serie di saggi, firmati da diversi studiosi, suddividendoli per sezioni, incentrate rispettivamente una sulle istituzioni e pratiche rituali in cui la figura di *èros* si muove da protagonista, quali, ad esempio, il matrimonio e il banchetto, una sui comportamenti sessuali e su alcune pratiche specifiche come quella del travestimento intersessuale, e, infine, una sull'iconografia dell'arte erotica greca.

Per quanto riguarda gli autori dei diversi saggi, tra cui figurano Calame stesso e Vernant, è importante far notare la presenza di K.J. Dover e di Hans Licht, del quale viene riportato un estratto dell'opera *Sexual Life in Ancient Greece*<sup>3</sup>. Dover è autore del celebre *L'omosessualità nella Grecia antica*, dai più considerata come la più significativa ed esplicita ricerca sui rapporti e sulle pratiche omoerotiche diffuse ampiamente tra Greci<sup>4</sup>; Licht, invece, è lo pseudonimo usato dallo studioso tedesco Paul Brandt, per pubblicare, nel 1928, la sua opera *Sittengeschichte Griechenlands* – tradotta in lingua inglese nel 1932 e ristampata poi più volte, dato il successo, con il titolo sopracitato – che, ancora oggi, costituisce la più ampia ed esauriente raccolta di riferimenti testuali greci al sesso e alla vita sessuale, descritta, con dovizia di particolari circa usi e pratiche, in tutti i suoi aspetti, dall'omosessualità e pederastia sino alla prostituzione<sup>5</sup>.

Calame ha, quindi, incluso nel volume degli autori che si sono occupati dell'erotica e della sessualità greca, scandagliandone, esplicitamente e senza indugi, tutte le zone, comprese quelle di fronte alle quali gli studi classici, complici la *pruderie* della morale cattolica e la volontà di salvaguardare la ben assestata immagine idealizzata di una Grecia razionale e retta nei suoi valori, troppo spesso hanno taciuto o, quantomeno,

---

Presses universitaires de Nancy-Éditions Universitaires de Lorraine, Nancy, 2013, p. 53-74; Calame, *Relations of sex and gender in Greek melic poetry: Helen, object and subject of desire*, in M. Masterson, N. Sorkin Rabinowitz, J. Robson (eds), *Sex in Antiquity. Exploring Gender and Sexuality in the Ancient World*, Routledge London-New York, 2015, pp. 198-213.

<sup>2</sup> Calame (a cura di), *L'amore in Grecia*, *op. cit.*

<sup>3</sup> H. Licht, *Sexual life in Ancient Greece*, Abbey Library, London, 1971.

<sup>4</sup> J.K. Dover, *L'omosessualità nella Grecia antica*, Einaudi, Torino, 1985

<sup>5</sup> Sulla particolare figura e storia personale di H. Licht, vd. D.M. Halperin, J.J. Winkler, F.I. Zeitlin (eds), *Before sexuality. The construction of erotic experience in the ancient greek world*, Princeton University Presses, Princeton-Chichester, 1990, pp. 7-13; E.C. Keuls, *Il regno della falloccrazia. La politica sessuale ad Atene*, il Saggiatore, Milano, 1988, pp. 13-14.

soppressato con censori silenzi di imbarazzo<sup>6</sup>. Questo semplice fatto è già di per sé sufficiente a testimoniare quale sia l'approccio di Calame nei confronti dell'erotica e della sessualità della Grecia antica: si tratta di un approccio teso a stimolare una ricerca in questo campo senza, per quanto sia possibile, pregiudizi di sorta, affinché sia possibile cogliere la concezione greca dell'amore e della sessualità, che nella sua diversità, ancora da scoprire appieno, rispetto a quella contemporanea, "potrebbe avere il merito di segnalare la possibilità di altre vie e altre scelte"<sup>7</sup>.

Come si immaginerà, questo tipo di approccio non appartiene al solo Calame, ma è largamente condiviso, in quegli stessi anni, da altri antichisti. La volontà di 'dire' l'*èros* e la sessualità greca senza filtri, per quanto – lo si ricorda – ciò sia possibile, gettando finalmente luce su ciò che non è mai stato abbastanza preso in considerazione della stessa, sorge, infatti, anche da tutto l'importante contesto degli studi femministi e gay proliferanti in quegli anni in Europa e negli Stati Uniti, nonché, ovviamente, dai noti studi foucaultiani, indirizzati a comprendere come la sessualità e i comportamenti sessuali possano diventare oggetto di sapere e come essi rivelino il modo di pensare

---

<sup>6</sup> A tal proposito ecco le considerazioni con cui Dover introduce e spiega il valore della sua opera: "L'intento [...] di questo libro è di descrivere quei fenomeni propri del comportamento e della sensibilità omosessuale che possiamo riscontrare nell'arte e nella letteratura greca tra l'VIII e il II a.C., e quindi porre le basi per un esame più particolareggiato e specialistico (che lascio ad altri studiosi) degli aspetti sessuali nell'arte, nella società e nella morale greca.

In un articolo pubblicato settant'anni or sono, Erich Bethe osservava che l'intrusione di un giudizio morale, 'il nemico della scienza' aveva viziato lo studio dell'omosessualità greca; e continua a vizziarlo. Una combinazione di amore per Atene e di odio per l'omosessualità sta alla base dei giudizi secondo cui i rapporti omosessuali erano 'una macchia dorica coltivata da una piccola minoranza ad Atene' (J.A.K. Thompson il quale ignora le testimonianze delle arti visive) o che essi 'erano considerati sconvenienti sia dalla legge che ... dall'opinione pubblica' (A.E Taylor [...]). Una combinazione di amore per la cultura greca in generale e di incapacità o di mancanza di volontà a riconoscere la presenza di differenze comportamentali che in quella cultura ebbero grande importanza, è la causa di affermazioni di questo tipo, per cui l'omosessualità *tout court* o la 'pederastia' sarebbero state vietate per legge nella maggior parte della città (Flacelière, Marrou). Non esiste, che io sappia, un altro argomento negli studi classici in cui così facilmente vengono meno le capacità dello studioso di notare differenze e tirare conclusioni; e nessun altro in cui è così facile per lo studioso essere tacciato di aver affermato ciò che in realtà non ha detto o accusato di non aver detto ciò che ha affermato più volte" (in Dover, *op. cit.* p. IX).

<sup>7</sup> Calame, *Eros inventore e organizzatore della società greca antica*, in Calame (a cura di), *op. cit.* p. X.

delle società che li organizzano<sup>8</sup>. Se sull'importanza di Foucault, sotto questo profilo, si tornerà tra poco, qualcosa va, invece, subito detto a proposito degli studi femministi e gay. Per quanto riguarda i primi, nell'introdurre lo studio di Eva Keuls, basato sulla tesi di una politica sessuale ateniese fallocentrica, pubblicato nel 1985, il noto filologo grecista Gentili così si esprime:

è indubbio che i movimenti di liberazione della donna sviluppatasi negli ultimi anni in America e Europa e la relativa pubblicistica femminista hanno favorito le molte ricerche sulle donne nel mondo antico fiorite in questo ultimo decennio, ricerche stimolate nel migliore dei casi dall'esigenza di comprendere, attraverso lo studio del costume e dei modi di vita della Grecia arcaica e classica le radici di un modello culturale del dominio dell'uomo sulla donna nella civiltà occidentale. Con le sue analogie e le sue differenze rispetto alle moderne società patriarcali e industriali, l'Atene antica, scrive l'autrice di questo libro, è come uno 'specchio concavo' nel quale si riflettono le conflittualità più acute fra i due sessi, sia nelle istituzioni sia nell'etica sessuale del mondo contemporaneo<sup>9</sup>.

Proprio il libro della Keuls costituisce un buon esempio per comprendere come il femminismo, procedendo, a volte in maniera piuttosto oltranzista, com'è il caso della stessa Keuls, all'analisi della posizione della donna nell'antica Grecia, ossia nel quadro di una cultura patriarcale, abbia evidenziato degli aspetti della vita quotidiana di uomini e donne, relativi ai costumi sessuali, poco studiati o mai messi in luce. La studiosa americana, che ha dalla sua una specializzazione nell'arte pittorica vascolare greca, servendosi di un ricco supporto iconografico, intende, infatti, dimostrare la negativa e avvilita situazione della donna greca, derivante da una cultura, in particolare quella ateniese del V secolo, frutto di "una combinazione di supremazia

---

<sup>8</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano, 1978; Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano, 1984; Foucault, *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano, 1985.

<sup>9</sup> B. Gentili, Prefazione a Keuls, *op. cit.*, p. VII. Tra le molteplici ricerche, effetto della visione femminista, Gentili si limita a citare le più note a livello italiano, quali E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Editori Riuniti, Roma, 1981; I. Savalli, *La donna nella società della Grecia antica*, Pàtron, Bologna, 1983; G. Arrigoni (a cura di), *Le donne in Grecia*, Laterza, Roma-Bari, 1985.

del maschio e di culto della forza e della violenza”<sup>10</sup>. Per avvalorare la sua tesi, Keuls deve, giocoforza, esplorare questa cultura incentrata sull’autorità del maschio e nel fare ciò, finisce per illustrare l’etica sessuale ateniese da un punto di vista indubbiamente originale, pur nel suo estremismo<sup>11</sup>. Le innumerevoli raffigurazioni di falli, di bordelli e di atti di violenza sessuale, che appaiono in migliaia di vasi greci sono, infatti, per Keuls, la più forte testimonianza della fallocrazia greco-ateniese e della ginofobia che esso implica. L’ossessiva ostentazione del fallo ad Atene, città dove “come gli stranieri potevano constatare con stupore, gli uomini [...] esibivano abitualmente i genitali, città [...] costellata di statue di dèi con il fallo beatamente eretto”<sup>12</sup> non è nient’altro che la conseguenza di un sistema culturale basato sulla centralità simbolica dell’organo riproduttivo maschile. Tale centralità ha delle ripercussioni non solo relativamente alla negativa e subordinata condizione della donna, agli aspetti di vita familiare e sociale, all’arte figurativa, all’architettura<sup>13</sup>: le ha anche – e in ciò sta l’interessante originalità del libro di Keuls – relativamente alla politica imperialista di Atene. Secondo la studiosa, tale politica, il cui culmine avviene durante l’età periclea, sintomaticamente il periodo di maggior ostentazione fallica nell’arte figurativa, andrebbe, cioè, associata alla supremazia del maschio e della sua

---

<sup>10</sup> Keuls, *op. cit.*, p. 17.

<sup>11</sup> Le perentorie righe con cui essa inizia il libro denotano il suo estremismo: “Quando una società è dominata da uomini che tengono segregate le mogli e le figlie, svalutano il ruolo della donna nella riproduzione, erigono monumenti ai genitali maschili, hanno rapporti sessuali con i figli dei loro padri, favoriscono i bordelli pubblici, creano una mitologia dello stupro e ostentano una bellicosità smaccata, non è fuor di luogo parlare di regno del fallo. Quella ateniese in età classica fu appunto una società di questo genere” (*ivi*, p. 5). Ella esaspera gli aspetti certamente negativi della posizione della donna nel quadro della cultura patriarcale ateniese, escludendo la possibilità che in essa vi siano dei contesti dove la donna pratica una sua autonomia e indipendenza di vita e pensiero. A tal riguardo cfr. J.J. Winkler, *The constraints of Desire. The anthropology of sex and gender in ancient Greece*, Routledge, New York-London, 1990, pp. 129-209.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 6. Su questo punto Keuls precisa: “Quando parlo di ‘ostentazione del fallo’ non mi riferisco, come fanno i freudiani a simboli [...]. Ad Atene questo tipo di linguaggio in codice non era necessario” (*ibidem*).

<sup>13</sup> “Il regno del fallo pervadeva quasi ogni aspetto della vita ateniese. Una volta consapevoli delle sue implicazioni, lo vediamo rispecchiato nell’architettura, nell’urbanistica, nella medicina, nel diritto. Nella sfera pubblica, maschile, gli edifici erano massicci, sempre circondati da colonne falliche, mentre le abitazioni private, lasciate per lo più alle donne, erano raccolte, inscatolate, modeste” (*ivi*, p. 9)

sessualità. L'Atene del V secolo è, insomma, il perfetto regno della fallocrazia, dove si denota

la presa esercitata da un'élite di maschi sulla totalità del potere, sostenuta dall'ostentazione del fallo non tanto come organo di unione e di piacere reciproco, quanto piuttosto come una specie di arma: una lancia o una mazza da guerra, uno scettro di sovranità. In termini sessuali la fallocrazia prende le forme [...] dell'indifferenza per la soddisfazione sessuale della donna [...]. Nella sfera politica significa imperialismo e gestione patriarcale degli affari pubblici<sup>14</sup>.

Da questa principale considerazione, Keuls sviluppa il suo lavoro esaminando i miti che giustificano la supremazia maschile, i rapporti vigenti tra gli uomini ateniesi e i loro partner sessuali, le pratiche omosessuali ateniesi, la condizione delle mogli e delle etere, sino a formulare la suggestiva ipotesi per cui la famosa mutilazione delle erme del 415 a.C sia stata un'iniziativa intrapresa dalle donne ateniesi, in segno di protesta contro l'imperante bellicismo e l'estremo fallicismo politico ateniese.

Se con le forti e accese argomentazioni di Keuls è stato abbastanza agevole comprendere come le istanze del femminismo, talvolta fondatamente criticabili per il loro oltranzismo, abbiano avuto il merito di addentrarsi in modo nuovo e poco convenzionale nell'erotica e sessualità greca, per quanto riguarda gli studi gay le cose si complicano leggermente, poiché vengono chiamati in causa i complessi studi foucaultiani sulla sessualità.

Si tratta, infatti, di far riferimento agli antichisti statunitensi, su tutti D.M. Halperin e J.J. Winkler, il cui approccio al mondo greco-antico in relazione ai temi dell'èros, della sessualità e del desiderio deve molto a Foucault. Come ben spiegano nell'introduzione all'importante volume *Before sexuality. The construction of erotic experience in the ancient Greek world* del 1990, curato anche con F.I. Zeitlin e dove sono raccolti saggi sull'erotica e sessualità greca di diversi autori, molti dei quali della corrente antropologica francese (F. Lissarrague, M. Olender, F. Frontisi-Ducroux e N. Loraux),

The title of our volume can be understood in two ways, and we leave it for each reader

---

<sup>14</sup> *Ibidem*.

to choose which sense he or she prefers. *Before sexuality* might be understood to mean ‘before *our* sexuality’ – that is ‘before sexuality as we understand it’, suggesting simply that sexual meanings and practices in the ancient Greek world were constituted differently from our own, that Greek sexualities were unlike our current Western, predominately middle-class sexualities. Or it might be taken to suggest that the very category ‘sexuality’ is a specifically modern construction, carrying with it implications that, when imported unwittingly into the ancient world by modern interpreters, seriously distort the meanings of sexual experience indigenous to that world. The latter view is now associated in particular with the work of the late Michel Foucault, whom most of the contributors to this volume would acknowledge as one of the most brilliant recent investigators of our subject, even when we have differing assessments of his views. (We believe that classicists should consider themselves lucky to have had as their collaborators such talented nonspecialists as Alvin Gouldner, Philip Slater, Martin Bernal and Michel Foucault, intellectuals whose primary training has largely been in fields other than Greek philology, but whose insights into ancient cultures have proven to be immensely stimulating)<sup>15</sup>.

La tesi foucaultiana per cui, come dice Winkler per esplicitare il suo debito verso il filosofo francese, nella sua opera più nota, *The constraints of Desire*, ‘sexuality is a distinctively modern construction, a new nineteenth – and twentieth-century way of speaking about the self as organized around well-defined (and therefore catalogable) sexual characters and desire’<sup>16</sup>, viene accolta come chiave di lettura fondamentale e necessaria per comprendere la sessualità del mondo antico per quello che essa è. Bisogna sempre tenere conto del fatto che la sessualità e le esperienze erotiche si muovono all’interno di specifici processi culturali e sociali che provvedono alla loro formazione. In altre parole la sessualità e l’erotica del mondo greco-antica non può essere esplorata secondo parametri analitici contemporanei, ma va lasciata parlare per come essa stessa si presenta nei testi greci, nella pittura vascolare, guardando anche a quelle aree della cultura greca che, solo apparentemente e in una prospettiva sociale attualizzata, non sembrano toccarla.

Halperin, Winkler e Zeitlin hanno provveduto a raccogliere i saggi del loro volume cercando, quindi, di seguire le disposizioni derivanti dal lavoro e dalle tesi di

---

<sup>15</sup> Halperin, Winkler, Zeitlin (eds), *op. cit.*, p. 5, corsivo degli autori.

<sup>16</sup> Winkler, *op. cit.*, p. 4.

Foucault.

[...] The contributors of this volume are not studying aspects of sex in Greece antiquity as if those aspects formed a subject apart, as if sex were an independent variable whose tremors and vicissitudes, ups and downs, ins and outs, could be described in a coherent, linear narrative with minimal reference to other areas of human interest. Rather, we take the multiple and competing significances of sex at any one time to be intelligible only in relation to the warp and woof of the whole social fabric. The designing interests, the competing perspectives of men and women of various ages, classes, and ways of life form an irregular web in which all parts are subject to the tension, loose or taut, of the whole. To recapture the significances of sex in Greek antiquity, then, we must explore many cultural areas in which sex is not predominantly featured, and we must discern extensions, analogies, and mirrorings of sexual experience that give point to the sexual meanings constituted within these other cultural configurations. Sexuality does not just happen to undergo change; it is an area of discussion in which many different social projects (marriage, luxury, politics, housework, inheritance, to name but a few) are contested. [...]

So described, the project may sound very ambitious, perhaps even presumptuous, and so we hasten to disclaim any pretens of practicing some universal science of humanity. Indeed, we tend to be suspicious of claims to see and comprehend the whole, any whole; it will be quite enough if we are able to illuminate parts or aspects of our subject. This volume, then, does not aspire to provide a comprehensive survey of ancient Greek sex, much less sexuality. The sketches it contains are avowedly pluralistic, partial, and discontinuous – a series of glimpses, as it were, through different peepholes placed in the walls around a large construction site. Coming from different directions but working together, we hope to provide a series of progress reports on some of the major modes – religious, social, political, philosophical, medical, literary, and artistic – in which sexual experience was constructed and reflected by Greek-speaking peoples living in and around the Mediterranean basin from archaic time through the Roman Empire.<sup>17</sup>

Preso atto di questo loro modo di lavorare l'erotica e la sessualità del mondo greco-antico, non può stupire che tali autori ne coinvolgano nel loro progetto, come detto sopra, molti provenienti dalla corrente antropologica francese. Accanto cioè alla figura di Foucault, alla loro appartenenza anglo-americana di antropologia culturale,

---

<sup>17</sup> Halperin, Winkler, Zeitlin (eds), *op. cit.*, pp. 3-5.

al loro “thinking [...] decisively shaped by the evolving insights of feminist and gay scholarship”<sup>18</sup>, vi è anche l’antropologia storica francese, in particolare l’opera di Detienne, *I giardini di Adone*<sup>19</sup>, della quale poi si parlerà, e la figura di Calame<sup>20</sup>, con la sua capacità analitica di ricostruire il mondo greco-antico e le strutture di determinati suoi concetti, mettendo in connessione l’esame delle categorie psicologiche con quello relativo alle pratiche sociali.

Sebbene oggi possa suonar strano, ai tempi della pubblicazione di questo volume, molte delle firme lì presenti non erano considerate ‘high literature’. Consapevoli di ciò, Halperin, Winkler e Zeitlin sottolineano quanto la scelta di rivolgersi a questi determinati antichisti, provenienti dall’antropologia francese, sia stata in linea con la loro volontà di affrontare in maniera radicalmente aperta, nuova e lontana da schemi convenzionali l’èros e la sessualità greca, soprattutto per ciò che concerne il rapporto omoerotico pederastico.

Our study also departs from many of the formulas of traditional hand-books. There is no attempt at a strict periodization (preclassical, archaic, classical, Hellenistic, Roman), no attempt to impose on the material a developmental scheme. *Nor do the favorite characters who people the usual accounts of ‘daily life’ in ancient Greece find much of a place here (the accomplished hetaira or courtesan, the romantic youth, the threatening mother or demanding wife).* We have not divided topics between ‘men’ and ‘women’; we avoid the tendency of speaking about marriage or sex as if these were somehow centrally ‘women’s issues’. And there is no single study of Greek pederasty – the phenomenon normally understood by the coded phrase ‘Greek love’. For we see pederasty not as ‘a problem’ in need of isolated treatment and special historical explanation but rather as part of the fabric of Greek life, one of the many elements involved in the composition of sexual meanings in the ancient Greek world<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>19</sup> Detienne, *I giardini di Adone*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2009.

<sup>20</sup> Halperin, Winkler, Zeitlin (eds), *op. cit.*, pp. 14-16.

<sup>21</sup> *Ivi*, pp. 18-19, corsivo mio. Si tenga conto che lo stesso Halperin ha scritto una controversa monografia sull’omosessualità e pederastia greca; D. M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality: and other essays on Greek love*, Routledge, New York, 1990. Nella prefazione egli così scrive: “The words ‘Greek love’ in my sub-title represent something of a tease. They have traditionally functioned [...] as a coded phrase for the unmentionable term *paederasty*, meaning the sexual pursuit of adolescent males by adult males. [...] The present volume, however, contains no essay exclusively devoted to pederasty –



A partire da Calame, abbiamo visto, tramite un breve *excursus*, come l'erotica e la sessualità greca siano state ampiamente approfondite, da più prospettive e contesti analitici, e messe al centro di studi che si sono poi rivelati, nella loro originalità di approccio a tali tematiche, estremamente utili per far confluire nell'analisi della società greca, in particolare quella ateniese, elementi interpretativi nuovi.

Arrivati a questo punto, però, si rende necessario delineare, per l'appunto, alcuni aspetti determinanti dell'*èros* e della sessualità greca, messi in luce da tutti questi studi, al fine di rispondere all'interrogativo, posto in precedenza, circa la possibilità che il politico greco, come forse dimostra l'omologia platonica equivalente ad una frizione sessuale tra cittadino e *pòlis*, si strutturi avendo al suo interno come elemento portante anche l'amore e il desiderio sessuale.

In primo luogo, si partirà dell'*èros*, avendo come supporto gli indispensabili lavori sul tema portati avanti da Calame, il referente che qui si è scelto di prendere in considerazione. In secondo luogo, si passerà alla sessualità, concentrandosi sul diffuso rapporto omoerotico maschile pederastico, che, come accennato, di sfuggita, in vari punti precedenti, costituisce il rapporto forse più rilevante dell'intera sfera erotico-sessuale greca, soprattutto, come è noto, per quanto riguarda la formazione morale e politica dei giovani in procinto di diventare ufficialmente dei cittadini.

Per quanto riguarda l'*èros* greco, Calame parte da una semplice ma decisiva impressione, così decisiva da dilatarsi fino a divenire un vero e proprio postulato, sufficiente di per sé a spiegare l'importanza di una ricerca in questo campo.

Si tratta dell'impressione e della consapevolezza di quanto la cultura greca sia intrisa, in ogni suo aspetto sociale e culturale, dall'erotica. Sin dalle prime righe del suo saggio introduttivo al volume *L'amore in Grecia*, così, infatti, egli dice:

---

although I shall have enough to say about it in the following pages to satisfy. [...] Instead, I have inquired into the wider social components and contexts of 'Greek love', believing as I do that we may come to a more satisfactory understanding of classical Athenian paederasty if we do not view it as an isolated, and therefore 'queer', institution but if we regard it, rather, as merely one strand in a larger and more intricate web of erotic and social practices in ancient Greece, ranging from heroic comradeship to commercial sex. The result of this shift in emphasis, I hope, will be to be broaden the scope of the study of the erotics of male culture in ancient Greece, to distance that study from the modern medical/forensic/social-scientific category of homosexuality [...] and to suggest a number of theoretical directions with future practitioners of classical studies, gay studies, and the history of sexuality may find useful to pursue" (*ivi*, p. IX).

Eros dolce-amaro, Eros a cui non si sfugge, Eros dominatore nato dalle origini del Caos, Eros demiurgo degli orfici, Eros che emerge ingenerato dall'uovo primordiale, Eros paredro di Afrodite: nella molteplicità e varietà di forme della figura che per i Greci incarna la forza dell'amore, si riflette la sua posizione centrale in una cultura e in un sistema di pensiero profondamente segnati dall'attrattiva amorosa<sup>22</sup>.

E ancora, poco dopo: “centrato essenzialmente sulla figura di Eros, (il) processo di rappresentazione delle relazioni amorose dei Greci comprende gli aspetti più diversi del loro sistema di pensiero: dalla concezione pedagogica alla speculazione cosmogonica”<sup>23</sup>.

Tale constatazione, che, derivandogli da una profonda ma puntuale conoscenza della letteratura greca, è sì generale ma non generica, è condivisa anche dalla stessa Eva Cantarella, nella sua importante opera sulla connotazione bisessuale dell'esperienza erotica antica, *Secondo natura*<sup>24</sup>. La studiosa italiana, spiegando la genesi del suo lavoro, confessa che, negli anni in cui era impegnata a studiare i tratti essenziali della condizione femminile nell'antichità classica, si ritrovò, ad un certo punto, costretta a spostare il centro focale della sua attenzione. Chiedendosi, visti l'estremo privilegio e rilievo accordati dai Greci all'amore omosessuale tra uomini, come possa, allora, essere considerato l'amore eterosessuale nella società greca e quale tipo di contraccolpo subisca la figura della donna in questo contesto socio-culturale, essa inizia a essere sollecitata da una nuova curiosità.

[...] col tempo, il centro dell'interesse si è andato spostando: quello che ha preso a incuriosirmi sono state le regole del rapporto omosessuale in sé, il senso di questo rapporto così importante nella mentalità e nel costume, così minutamente codificato dalle regole di un 'corteggiamento' dal quale gli amanti non potevano prescindere, preso in considerazione da regole giuridiche così discusse, e, soprattutto, valutato dall'opinione pubblica in modo così diverso. [...]

Mentre procedeva il tentativo di individuare il senso di questi amori, i modi concreti della loro espressione e le diverse valutazioni che ne dava l'opinione popolare, si ampliava, contemporaneamente, il numero dei settori della cultura greca per intendere i

---

<sup>22</sup> Calame, *Eros inventore e organizzatore della società greca antica*, in Calame (a cura di), *op. cit.* p. IX.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. X.

<sup>24</sup> Cantarella, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, BUR, Milano, 2010.

quali la comprensione dell'omosessualità mi appariva imprescindibile.

Come capire, in primo luogo, alcune regole del diritto relative non solo alla vita privata ma alla vita politica (dalla quale, ad esempio, erano esclusi coloro che si erano prostituiti) senza conoscere l'etica sessuale che le ispirava? Come capire Platone, senza individuare le caratteristiche di quell'*erōs* che è uno dei temi dominanti della sua filosofia, per non dire il tema che sta alla sua radice? Come capire le manifestazioni artistiche senza capire a fondo i sentimenti che avevano ispirato i poeti, o i modelli erotici che l'arte figurativa esprimeva?<sup>25</sup>

Lo studio dell'amore omosessuale, da strumentale, ossia funzionale all'obiettivo di Cantarella di rintracciare il peso nella società greca dell'amore eterosessuale e il ruolo della donna, diventa allora essenziale. O meglio: ciò che diventa essenziale non è l'amore omosessuale di per sé, ma quello che si muove al suo interno, il suo nucleo sentimentale, fatto di attrattiva e di specifici corteggiamenti, un nucleo dalla forza formidabile, tale da manifestarsi, in declinazioni ovviamente differenti, pressoché in tutti i campi della cultura greco-classica, dalla poesia al diritto, dalla filosofia alle arti figurative.

Il filo conduttore scelto da Calame per indagare questa imponente presenza dell'*èros* in Grecia è, del resto, anch'esso inerente a questo intimo, relazionale e sentimentale interno. Egli, cioè, nuovamente in una posizione simile a quella di Cantarella, ritiene che per cogliere questa presenza totalizzante dell'amore si debba guardare a come si strutturino e come siano codificate socialmente le relazioni tra coloro che, provando questo sentimento, ne testimoniano la forza, descritta dai Greci come inesorabilmente travolgente e invincibile<sup>26</sup>. Solo partendo da qui, dalla concezione greca delle relazioni amorose, si può capire in che modo e perché l'*èros* vada ben al di là dalla sua sfera.

Ecco, quindi, che Calame si concentra sulle “diverse tappe dello sviluppo sessuale dall'adolescenza alla maturità”<sup>27</sup>, guardando al funzionamento delle istituzioni ad esse dedicate: le istituzioni educative efebiche, ossia i ginnasi e i banchetti per i giovani, i gruppi corali e le cerchie private, su tutte quella di Saffo a Lesbo, per le giovani, il

---

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>26</sup> Calame, *Eros inventore e organizzatore della società greca antica*, in Calame (a cura di), *op. cit.* pp. XXVIII-XXXVIII.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. XI.

matrimonio e anche ciò che vi è al di fuori di esso, sempre previsto istituzionalmente, ossia il concubinaggio, non mancando nemmeno di toccare il fenomeno del regolamento della prostituzione.

Poiché, in seguito, la nostra attenzione sarà incentrata sul rapporto pederastico, rapporto che sarà punto di raccordo con la filosofia platonica da cui questa riflessione sull'*èros* e sulla sessualità è partita, ci si dovrà limitare a delineare le riflessioni di Calame sulle istituzioni efebiche, soprattutto maschili. Inoltre, nel discutere il ruolo di *èros* nei diversi rapporti da esso ispirati, come quelli coniugali o con le etere, Calame ha raggiunto delle posizioni che, com'è ovvio che sia, sono state valutate e dibattute criticamente dai suoi colleghi<sup>28</sup>: affrontare tutto ciò sarebbe quindi entrare in un'ottica che potrebbe alterare l'equilibrio degli argomenti che si è cercato di tenere sinora.

Le istituzioni sociali della *pòlis* riservate ai giovani e adulti cittadini maschi, quali simposi e ginnasi, introducono immediatamente al funzionamento e alla codifica sociale di pratiche di orientamento essenzialmente omoerotico. Guardando a queste pratiche e alle relazioni omosessuali che, tramite esse, si dipanano, Calame segnala come la concezione greca dell'*èros* sia profondamente strutturata a partire dalla sua funzione propedeutica. Il cittadino adulto maschio che si accostava al giovane per corteggiarlo, un tipo di corteggiamento che, come si vedrà, soprattutto nella *pòlis* ateniese, era regolamentato da tutto un complesso di inderogabili procedure, riveste il ruolo di educatore, di potenziale compagno che, con più esperienza, per così dire, può consigliare e istruire il giovane circa le virtù e i valori da perseguire per giungere alla maturità di vero cittadino.

La riunione simposiale, ad esempio, dove si banchetta, si discute e si recitano componimenti poetici, si configura, allora come speciale luogo di apprendistato, di "tirocinio, impartito con l'esempio ma ugualmente con la poesia, nell'elogio dei valori aristocratici, o nell'esaltazione di racconti esemplari, e probabilmente anche nella contemplazione di bei corpi e di scene eroiche rappresentati sugli oggetti usati per

---

<sup>28</sup> A tal proposito, si veda la stessa Cantarella, che, nell'appendice posta all'ultima edizione di *Seconda natura*, critica le considerazioni di Calame nel suo *I greci e l'eros*, sulla natura dello scambio erotico nel matrimonio greco: ella trova eccessivo e fuorviante ritenere, come fa appunto Calame, che il matrimonio eterosessuale sia l'istituzione dove la reciprocità della pulsione erotica trova un suo maggiore equilibrio simmetrico. Cfr. Cantarella, *Secondo natura, op. cit.* pp. 309-313, e Calame, *I greci e l'eros, op. cit.*, pp. 84-93.

bere<sup>29</sup>. I partecipanti ai banchetti del simposio, in una dimensione erotica, dalle ricche sfaccettature come condivisione di cibo, vino, canti, racconti, discussioni, sguardi erotici, lente seduzioni, intrecciano allora tra di loro un affetto, una confidenza reciproca sentimentale, una *philia*, pienamente legati al contesto politico della *pòlis*, più precisamente allo statuto stesso di cittadino.

Anche nei ginnasi, luoghi primariamente destinati agli esercizi e all'educazione fisica dei giovani, vi è questo tipo di dinamica erotica propedeutica. I giovani greci trascorrono molto tempo nella palestra del ginnasio ed è proprio qui che iniziano a sviluppare e conoscere l'esperienza erotica. L'importanza dei ginnasi, sotto questo profilo, trova testimonianza nelle commedie di Aristofane: in una prospettiva dissacrante e satirica circa i rapporti omoerotici diffusi ad Atene, legata alla preoccupazione che la loro dimensione propedeutica si sia degradata rivoltandosi in mera occasionale venalità di piaceri e soddisfazioni corporee<sup>30</sup>, egli spesso descrive le palestre come i tipici e abituali luoghi di incontri e seduzione. Dice Calame:

situati talora nei paraggi delle mura cinta della città, i ginnasi dell'epoca arcaica sono inclusi nel perimetro cittadino. E la loro relazione spaziale con la *pòlis* è stretta al punto che essi sono e resteranno a lungo i luoghi dell'educazione greca tradizionale, basata sull'insegnamento della musica e della ginnastica<sup>31</sup>.

La collocazione di questi rapporti amorosi in un contesto educativo ginnico è provata anche dall'arte figurativa e dal fatto, forse più evidente, che a ornare le palestre spesso vi sia una statua celebrativa di *Èros*:

la statua di Eros [...] sta a significare l'estrinsecarsi dell'amore in questo quadro. Se non tutti i Greci dedicavano una festa dell'amore divinizzato com'era costume dei Samii, certo è che il vecchio ginnasio di Elea possedeva un altare consacrato ad Eros e un altro dedicato ad Anteros. Questo 'anti-èros', senza dubbio, non personificava tanto l'amore corrisposto descritto da Platone nel *Fedro*, quanto l'amore disputato, l'agone ginnico

---

<sup>29</sup> Calame, *I Greci e l'eros*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>30</sup> Sulla feroce polemica di Aristofane nei confronti dei costumi omosessuali ateniesi, soprattutto quelli relativi ai rapporti maschili omosessuali, vd. Cantarella, *Secondo natura*, *op. cit.*, pp. 45-47, e pp. 65-72.

<sup>31</sup> Calame, *I Greci e l'eros*, *op. cit.*, p. 76.

della palestra che trova il suo corrispondere nella rivalità amorosa<sup>32</sup>.

Sebbene nei ginnasi, rispetto al simposio, la fisicità e la bellezza dei corpi abbia un'esposizione e, perciò, un ruolo maggiore, l'erotizzazione relazionale che si instaura tra un adulto ed un giovane ha sempre e comunque primariamente una valenza educativa. Se l'adulto corteggia il giovane e fa di tutto per sedurlo, il suo fine ultimo è sempre quello di *tessere un legame fondato sulla trasmissione del sapere e della virtù*.

Per quanto riguarda, invece, le giovani adolescenti, Calame si è, quasi sin da subito, dedicato all'indagine sulle attività dei cori di fanciulle, istituzione educativa presente in Grecia sin dall'età arcaica<sup>33</sup>, rifacendosi alle testimonianze lasciate nei parteni di Alcmane e, soprattutto, nei versi della poetessa Saffo. Ancora una volta, sebbene, diversamente dalle istituzioni destinate ai giovani le cui sedi hanno carattere ufficiale, i gruppi corali siano tendenzialmente relegati alla sfera privata di una cerchia – il che implica della difficoltà maggiori nel ricostruire i contesti femminili educativi – compare la natura pedagogica dell'*èros* nelle relazioni omoerotiche tra le giovani o tra le stesse e la donna che ha l'incarico di seguirle, come accade a Lesbo con Saffo.

Le sedi designate all'educazione dei giovani – i ginnasi e i banchetti – hanno carattere ufficiale; i fini assegnati alla loro formazione – la bellezza ed eccellenza morale che faranno di loro dei soldati e dei cittadini attivi in seno alla *pòlis* – sono enunciati ovunque. Il carattere privato, viceversa, del ruolo che le bambine e le adolescenti, divenute adulte, dovranno assumere in seno all'*oikos* si riflette nelle difficoltà che incontriamo nell'individuare il loro itinerario educativo e, di conseguenza, quello della loro formazione sentimentale.

Ma a Sparta le poesie di Alcmane e a Lesbo quelle di Saffo danno l'idea di relazioni omoerotiche analoghe a quelle dei giovani. Il loro ambito non è la palestra o il banchetto ma i gruppi corali o le cerchie private come quella di Saffo. Alcune testimonianze ci lasciano intravedere che attraverso la danza, il canto e la musica le adolescenti acquisivano le qualità richieste alla donna adulta: grazia e bellezza. Materializzazioni della potenza dell'*èros*, queste qualità venivano comunicate, tramite la relazione omoerotica, a un'adolescente ancora 'selvaggia' da una giovinetta più grande, come la corifea dei cori di Alcmane, o da una donna più matura come Saffo a Mitilene. Anche qui la forz

---

<sup>32</sup> Calame, *Eros inventore e organizzatore della società greca antica*, in Calame (a cura di), *op. cit.* pp. XII-XII.

<sup>33</sup> Calame, *L'amore omosessuale nei cori di fanciulle*, in Calame (a cura di), *op. cit.*, pp. 73-85.

personificata da Eros si realizza in uno scambio di natura pedagogica tra amante e amata<sup>34</sup>.

L'amore iniziatico all'interno di questi gruppi espleta dunque una stessa funzione educativa analoga a quella pederastica tra gli uomini adulti e giovani. In questo caso, però, l'educazione è finalizzata a preparare le giovani non come cittadine bensì come spose dei cittadini maschi e future generatrici di altri cittadini. A riprova di questo fatto, le poesie di Saffo, non di rado, celebrano, infatti, l'amore eterosessuale. Nel tiaso femminile, le giovani erano educate, tramite la danza e il canto, al controllo delle proprie emozioni, ad affinare l'armonia e la grazia fisica in modo tale da divenire consapevoli, alla fine di questo percorso educativo, del loro potere di sedurre e suscitare l'amore di un uomo e in modo tale da essere pronte e partecipi alla fondamentale unione sessuale, da cui nascono i futuri cittadini.

La potenza dell'*èros* interviene, oltre che nell'unione legittima eterosessuale sancita dal matrimonio, anche nella capacità della donna adulta di generare i futuri cittadini. Paradossalmente, l'educazione femminile alla bellezza tramite la relazione omoerotica ha come scopo la preparazione al matrimonio e ad una delle sue funzioni essenziali agli occhi dei Greci: la procreazione. L'omosessualità nell'adolescenza si limita dunque a introdurre, con la sua funzione pedagogica, all'eterosessualità adulta<sup>35</sup>.

Gli studi di Calame, appena delineati, hanno avuto quindi l'importante merito di mettere in luce quanto, nel mondo greco, l'*èros* e tutte le sue implicazioni esistenziali vissute dagli uomini e dalle donne, dai giovani e dalle giovani, siano imprescindibilmente legati all'educazione e al contesto politico della *pòlis*. L'iniziazione amorosa prevede, difatti, l'omoerotismo, un tipo di rapporto erotico-

---

<sup>34</sup> Calame, *Eros inventore e organizzatore della società greca antica*, in Calame (a cura di), *op. cit.*, p. XV.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. XVI. Se è vero che il contesto omoerotico dei tiasi di fanciulle è finalizzato a prepararle come spose, è pur vero che nella cerchia di Saffo, come si evince dai sofferenti versi con cui ella si rivolge ad alcune amate, che vi era anche indubbiamente, la funzione pedagogica era trascesa in amore passionale e individuale. Su quest'aspetto, che mette in cortocircuito la finalità eterosessuale, vd. Calame, *L'amore omosessuale nei cori di fanciulle*, *ivi*, pp. 78-80. Sulla lirica di Saffo come potenziale analisi sovversiva del dominante modello patriarcale greco e sulla sua comunità come spazio libero di riflessione delle donne, si veda, nello specifico, soprattutto il sesto capitolo dal titolo *Double consciousness in Sappho's lyrics* del libro di Winkler, *The constraints of Desire*, J.J Winkler, *op. cit.*, pp. 162-187, e pp. 202-209.

sessuale dove si intessono “tra adolescenti e adulti una serie di relazioni che, istituzionalizzate, rispettivamente, nell’ambito del ginnasio e del gruppo corale, mirano alla *formazione dei futuri cittadini e alla loro riproduzione*”<sup>36</sup>.

Lungo tutta questa presentazione di materiale di autori e ricerche dedite all’erotica e alla sessualità greca, si è, insomma, arrivati a comprendere, con una verosimile sicurezza, come, da un lato, lo studio di questi temi, soprattutto nelle zone meno trattate dalla storiografia classica, porti con sé degli elementi interpretativi atti a scoprire aspetti inediti della *pòlis*, dall’altro, *come l’erotica e la sessualità giochino un ruolo fondamentale nel segnare e incidere il politico della pòlis*, nel preparare preliminarmente gli stessi Greci ad esso.

Al tempo stesso, si è parlato di come, per i Greci, l’amore e la sessualità si esplichino, per così dire, primariamente nelle relazioni maschili omoerotiche. Come nota Cantarella, nel mondo greco,

amare un altro uomo non era un’opzione fuori della norma, diversa, in qualche modo deviante. Era solo una parte dell’esperienza di vita: era la manifestazione di una pulsione vuoi sentimentale vuoi sessuale che nell’arco dell’esistenza si alternava e si affiancava (talvolta nello stesso momento) all’amore per una donna<sup>37</sup>.

E, ancor più esplicitamente, come afferma Dover,

era dato per scontato, nel periodo classico, che un uomo fosse attratto da un maschio più giovane di bell’aspetto. [...] Senofonte, a proposito del tiranno di Siracusa Gerone che era innamorato del giovinetto Dailoco, dice che egli avrebbe dichiarato di volere dal giovinetto ‘ciò che, forse, la natura dell’uomo spinge a volere da ciò che è bello’. Afrodite, sebbene donna, non era ostile al desiderio omosessuale; i rapporti omosessuali, del resto, sono indicati col termine *aphrodisia* al pari di quello eterosessuali. La pittura vascolare è visibilmente influenzata dal costume omosessuale; talvolta il pittore rappresenta donne nude con fianchi e addome mascholini, come se il corpo femminile non fosse altro che il corpo di un giovinetto con l’aggiunta dei seni e senza genitali

---

<sup>36</sup> Calame, *Eros inventore e organizzatore della società greca antica*, in Calame (a cura di), *op. cit.*, p. XVI, corsivo mio.

<sup>37</sup> Cantarella, *Secondo natura*, *op. cit.* p. 7.



esterni; e in molte rappresentazioni del rapporto eterosessuale nella posizione da tergo (quale che fosse l'intenzione del pittore), il pene penetra l'ano anziché la vagina<sup>38</sup>.

Come accennato in precedenza, la dinamica della relazione omosessuale, nella sua declinazione pederastica, è oggetto di attente regolamentazioni e leggi in età classica. L'esistenza di una regolamentazione tesa a legittimare la funzione educativa della pederastia e a squalificare come pericolosa e potenzialmente dannosa e violenta per i più giovani la pederastia di natura mercenaria, certifica, agli occhi di Cantarella un fatto ben preciso sugli amori omosessuali tra un adulto e un giovane:

è evidente che non si è al di fuori né della legalità né dei confini di un costume socialmente accettato: si è, piuttosto, all'interno di un settore della vita sociale che richiede attenzione e, per la sua importanza e delicatezza merita – o meglio impone – di essere affrontato nel modo che di volta in volta e di momento in momento la collettività ritiene essere il modo giusto<sup>39</sup>.

Ciò, in qualche modo, deve far riflettere, su come l'omosessualità nella Grecia antica sia un aspetto difficile e problematico da cogliere. Sebbene accettata e anzi celebrata, l'omosessualità nella sua declinazione pederastica, ma ancor di più nella relazione omoerotica fra uomini adulti, non poteva comunque esprimersi senza vincoli e in una libertà sfrenata. È per questo che la studiosa italiana, in conclusione del suo studio *Secondo natura*, arriva ad abbracciare la tesi secondo cui l'omosessualità greca, a discapito di tutte le ricerche, studi, analisi, possa comunque rimanere “un'area di opacità”<sup>40</sup>:

[...] essere ‘omosessuali’ (nel senso moderno del termine, che esclude i rapporti con le donne) non doveva esser facile in Grecia. Ed essere bisessuali – dato il rigore del codice morale e sociale che regolava questi rapporti – doveva essere a sua volta, anche se in modo diverso e in minor misura, un fatto che imponeva scelte non sempre facili a vivere.

Essendo, quantomeno come ideale, al centro della formazione del cittadino [...] *la pederastia era un rapporto sessuale che quant'altri mai riguardava la città. Essa era un'istituzione*

---

<sup>38</sup> Dover, *Il comportamento sessuale dei Greci in età classica*, in Calame (a cura di), *op. cit.*, p. 13.

<sup>39</sup> Cantarella, *Secondo natura*, *op. cit.*, pp. 35-36.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 275.

*sociale, nel senso più ampio di questo termine.* Ed era un'istituzione cui era affidato il compito di fare dei greci i migliori degli uomini. Ma i costi di quest'istituzione, in termini di libertà, potevano essere elevati. Perché essa funzionasse non erano richiesti solo controllo e autodisciplina: era richiesta, a volte, la cancellazione della pulsioni individuali<sup>41</sup>.

La principale condizione da rispettare, all'interno del rapporto omosessuale pederastico maschile, riguarda, infatti, una fondamentale e vincolante distinzione di ruoli: l'adulto è l'amante (*erastès*), il partner attivo, mentre il giovane è l'amato (*eròmenos*), il partner passivo. Tale distinzione è da ritenersi fondamentale poiché è su di essa che si struttura la dinamica prima attrattiva e poi amorosa della coppia stessa. Al più anziano, l'amante, è riservata l'iniziativa in nome di un amore impegnato, un amore, cioè, duraturo e serio nella misura in cui al desiderio fisico da cui scaturisce egli vi aggiunge, come visto, l'offerta di un modello di condotta e sapere. Nei primi e cruciali momenti del corteggiamento attuabile solo dall'amante, il più giovane, l'amato, invece, è tenuto, pena la grave perdita di onore e rispettabilità sociale, ad astenersi da un precipitoso coinvolgimento passionale e fisico, a mostrarsi sfuggente, ritroso, quasi incorruttibile. Solo dopo aver appurato che l'amore dell'adulto è fondato sulla volontà di trasmettere sapere e virtù, l'amato può cedere definitivamente a tale amore legato alla saggezza. L'amante, insomma, deve tener ferma la figura di esempio, di buon maestro, garante di qualità morali e intellettive da trasmettere all'amato<sup>42</sup>.

Ora, il chiaro fondamento pedagogico alla base della relazione omosessuale non deve, tuttavia, portare alla facile quanto frettolosa – e per questo sospetta – conclusione per cui l'attrazione fisica e il soddisfacimento di un desiderio sessuale siano fattori relazionali pressoché superflui o spesso assenti o, ancor di più trascurabili. Come visto, *èros* è un sentimento divino inesorabilmente travolgente. Sin dai testi omerici, si nota come, nel mondo letterario greco, vi sia un acceso coinvolgimento nel descrivere quella che è una vera e propria fisiologia dell'amore

---

<sup>41</sup> *Ivi*, pp. 275-276, corsivo mio.

<sup>42</sup> Su questa dinamica tra amante e amato nel rapporto amoroso greco, vd. tutta la parte IV dal titolo *Erotica*, suddivisa nelle tre sezioni: 1) *Un rapporto problematico*; 2) *L'onore di un ragazzo*; 3) *L'oggetto del piacere* del fondamentale libro di M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, *op. cit.*, pp. 191-226.

greco: *èros* è la forza che arriva dall'esterno, la cui morsa provoca desiderio fisico, invade l'intera persona, prima di tutto nella fisicità del suo corpo.

Inoltre, e ciò ci sta portando sempre più verso la filosofia platonica, lo stesso Platone, nel *Fedro*, testo, assieme al *Simposio*, da sempre annoverato come una delle più attendibili fonti sulla teoria e pratica della sessualità nell'antica Grecia, utilizza, in più occasioni il verbo *charìzesthai*, il cui significato primario, compiacere, cedere all'amore, ha una sua forte connotazione sessuale, alludendo al comportamento con cui l'amato, dopo il procedurale corteggiamento, finisce per soddisfare sessualmente l'amante<sup>43</sup>.

### 3.2 L'immagine della fiamma platonica: desiderio, filosofia e politica

Crucialmente, proprio il dialogo del *Fedro*, è stato preso in esame da David M. Halperin nel suo famoso saggio *Plato and Erotic reciprocity*<sup>44</sup>. Halperin, ritenendo che la tradizionale assunzione del *Fedro* e del *Simposio* come testi informativi sulla teoria e pratica erotico-sessuale della Grecia antica abbia impedito di "distinguish Plato's own view from the dominant ideology of his culture"<sup>45</sup>, intende dimostrare come il filosofo ateniese, in maniera radicale, sia, in realtà, riuscito ad attenuare per arrivare a cancellarla quasi del tutto, la netta e convenzionale distinzione greca dei ruoli tra amante e amato appena descritta.

Halperin attribuisce comunque il merito di aver fatto emergere l'indipendenza di Platone nei confronti della cultura greco-ateniese, a lui contemporanea, agli studi sull'omosessualità di cui si è parlato e ad altri studiosi, su tutti l'importante figura di Gregory Vlastos. L'antichista statunitense, infatti, dice:

Only within the last two decades has new research into many aspects of sexuality in the ancient world made it possible to abandon our all but exclusive reliance on Platonic texts and, instead, to bring to bear on the study of Plato an independent knowledge of Greek sexual attitudes and practices. Sufficient progress had already been made by 1973

---

<sup>43</sup> Platone, *Fedro*, 231c; 233 d; 234 b.

<sup>44</sup> Halperin, *Plato and Erotic Reciprocity*, in "Classical Antiquity", 5, 1986, pp. 60-80.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 61.

to enable Gregory Vlastos to claim in a pioneering and controversial essay on *The Individual as an Object of Love in Plato*, that the Greek philosopher actually discovered ‘a new form of pederastic love, fully sensual in its resonance, but denying itself consummation, transmuting physical excitements into imaginative and intellectual energy’. The exact nature and extent of Plato’s contribution to Greek thinking about the moral conventions governing sexuality have only begun to emerge more recently, however<sup>46</sup>.

Come si diceva, il punto di partenza dell’analisi di Halperin è il *Fedro*, nello specifico, un passo, che è bene qui riportare integralmente, dove Socrate descrive la convenzionale dinamica attrattiva tra i due partner, *Perastès* e *Peròmenos*, coinvolti in rapporto pederastico considerato, dice l’antichista, “high-minded”<sup>47</sup>.

Come dunque ha introdotto l’amante a sé e gli ha concesso l’assiduità ed il discorrere insieme, sperimentando da vicino l’affetto dell’amante, l’amato rimane pieno di turbamento perché sente che tutti gli altri, amici e famigliari, non gli possono offrire nulla in confronto di questo amico posseduto da un dio. Così quando quello persevera a conversare con lui e lo avvicina trovando contatto nei ginnasi e nelle altre compagnie, allora l’onda di quel fiume (ἡ τοῦ ρεύματος ἐκείνου πηγῆ) che Zeus, amante di Ganimede, chiamò “onda di passione” (ἔρῶν), si versa copiosa sull’amante (πολλὴ φερομένη πρὸς τοῦ ἐραστήν) e parte penetra in lui (ἡ μὲν εἰς αὐτὸν ἔδου), parte invece trabocca fuori (ἡ δ’ ἀπομειστομένον ἔξω ἀπορρεῖ). Come una corrente di vento (πνεῦμα) o un’eco che rimbalzando su una superficie levigata e solida si ripercuote al punto d’origine, così la corrente di bellezza penetra di nuovo nel bell’amato (τὸ τοῦ κάλλους ρεῦμα πάλιν εἰς τὸν καλὸν) attraverso gli occhi (διὰ τῶν ομμάτων). Così per il suo naturale canale raggiunge l’anima (ἡ πέφυκεν ἐπὶ τὴν

---

<sup>46</sup> *Ivi*, pp. 61-62. Cfr. G. Vlastos, *The Individual as an Object of Love in Plato*, in Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton, 1981, pp. 3-42. Sulla dissonanza platonica rispetto alla sua cultura contemporanea e al suo stesso impianto teoretico, e sul dibattito della filosofia anglo-americana contemporanea – nel quale spicca Martha Nussbaum – nei confronti di tale tema, vd. F. De Luise, *Eros il costruttore: passioni intense e identità personale in Platone*, in Cardullo, R. L., Iozzia, D. (a cura di), *Κάλλος καὶ ἀρετή. Bellezza e virtù. Studi in onore di Maria Barbanti*, Gruppo editoriale Bonanno, Acireale-Roma, 2015, pp. 113-125.

<sup>47</sup> Halperin, *Plato and Erotic Reciprocity*, *op. cit.*, p. 62.

ψυχὴν ἰέναι ἀφικόμενον), e come vi arriva disponendola al volo irrorata i meati delle penne, stimola la crescita delle ali e a poco a poco riempie d'amore l'anima dell'amato (τὴν τοῦ ἐρωμένου αὖ ψυχὴν ἔρωτος ἐνέπλησεν). Così è innamorato, ma non sa di che cosa: non capisce né può dire ciò che prova continuamente, ma, come chi abbia contratto da un altro una malattia d'occhi (ὀφθαλμίας), non può dirne il motivo e non s'accorge che nell'amante egli vede se stesso come in uno specchio (ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρῶν λέληθεν). E quando questi gli è vicino cessa la sua sofferenza, come avviene anche in quello, ma quando è lontano, del pari, desidera ed è desiderato (ποθεῖ καὶ ποθεῖται), perché ha in sé un'immagine riflessa d'amore, un amore di risposta (εἶδωλον ἔρωτος ἀντέρωτα ἔχων). Ma non lo chiama e non lo crede amore, bensì amicizia. Però desidera (ἐπιθυμεῖ) ugualmente, anche se con minor forza dell'amante, vederlo, toccarlo, baciare e giacere con lui (ὄρᾶν, ἄπτεσθαι, φιλεῖν, συγκατακεῖσθαι): e in queste condizioni ci arriva, naturalmente, assai presto<sup>48</sup>.

Secondo Halperin, in questo passaggio, Platone “is actually making a startling point about love and counter-lover”<sup>49</sup>. Se, come visto finora, infatti, nella relazione pederastica, l'amato non era tenuto ad esercitare per primo il desiderio erotico, ma, al contrario, era tenuto ad attendere un corteggiamento e a cedere dopo aver attuato delle resistenze, qui Platone sembra posizionarsi sulla soglia di una divergenza totale rispetto a tale norma.

Andando nel dettaglio, per Socrate, la corrente della bellezza e, quindi, il desiderio erotico è un flusso liquido (*rhèuma*), un soffio di vento (*pneûma*) che si emana dall'amato per andare poi a riversarsi sull'amante e da lì rifluire nuovamente sull'amato. In questo modo, dunque, anche il giovane amante brucia di un desiderio attivo e non si limita ad essere travolto dalla passione nutrita per lui da un *erastès*. Egli, anzi, vede crescere dentro di sé l'immagine di un amore di risposta (*èidolon èrotos antèrota èchon*): pur essendo confuso dalle sensazioni che prova, quasi come quando la vista si annebbia e soffre di qualche malattia oftalmica, l'amato riflette e partecipa dei

---

<sup>48</sup> Platone, *Fedro*, 255b-e. Su Zeus e Ganimede e l'importanza di questo rapporto, che passa per un rapimento, nell'iconografia degli amori omosessuali, cfr. Keuls, *op. cit.*, pp. 298-309 e Dover, *L'omosessualità nella Grecia antica*, *op. cit.*, p. 85.

<sup>49</sup> Halperin, *Plato and Erotic Reciprocity*, *op. cit.*, p. 63.

sentimenti dell'amante e, al pari di questo, è vittima di *èros*, nello specifico di *antèros*, il contro-amore, il ricambio di amore<sup>50</sup>. Proprio quest'ultima forma di sentimento amoroso, attribuita da Platone al giovane amato, è per Halperin la prova che

the Platonic approach all but erases the distinction between lover and beloved, between the active and the passive partner, or to put it better, the genius of Plato's analysis is that it eliminates passivity altogether: according to Socrates both members of the relationship become active, desiring lovers; neither remains solely a passive object of desire. Thus, the way is cleared for a greater degree of reciprocity in the expression of desire and in the exchange of affection. Because his (*ant*)*erōs*, if guided properly, does not seek sexual consummation, the younger man is now free to return his older lover's passion without shame or impropriety<sup>51</sup>.

Spingendosi ancora più in là e prendendo in esame altri passi del *corpus* platonico<sup>52</sup>, egli afferma come l'eliminazione platonica della convenzionale disposizione gerarchica interna alla relazione pederastica si rifletta anche nel modo di concepire e intendere la ricerca filosofica da parte del filosofo ateniese. Per essere più chiari, *Platone pare articolare la natura dialettica della ricerca filosofica sullo sfondo di questa concezione attiva del desiderio erotico*: i dialoghi di Socrate con i suoi allievi sembrano, cioè, ripetere e muoversi sulla falsariga della dinamica erotica tratteggiata nel *Fedro*. Il desiderio erotico, insomma, dice Halperin in maniera convincente e provata sui dialoghi, è presente e si insinua anche nella filosofia, nel perseguimento della verità e della definizione delle cose<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> Sulla metafora del rispecchiamento e sulla malattia oftalmica vd. il Capitolo secondo, parte D, *Specchiarsi nell'occhio altrui* di L. M. Napolitano Valditara, *Platone e le ragioni dell'immagine*, Vita e Pensiero, Milano, 2007, pp. 59-65.

<sup>51</sup> Halperin, *Plato and Erotic Reciprocity*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>52</sup> Platone, *Gorgia*, 481d; *Repubblica*, 501d; *Timeo* 46d.

<sup>53</sup> La presenza del desiderio, nella sua accezione più generale e, perciò non solo e non tanto erotico-sessuale, nella filosofia platonica, soprattutto nel suo aspetto politico è stata studiata dalla francese J. Chanteur, nel libro *Platon, le désir et la cité*. Nell'introduzione ella dice: "C'est da dire que la considération du désir est inséparable de l'existence, de la valeur et du sens de la Cité qui en est le lieu d'accomplissement. De dialogue en dialogue, nous retrouvons tant de fois, analysés dans leur relation à la communauté politique, l'ἐπιθυμία, le βούλεσθαι (employés dans un sens le plus souvent synonyme), l'ὄρμη, l'ἵμερος (quand il s'agit de l'élan du désir), l'ἔρωσ (qui spécifie un désir), qu'il

Per esplorare più a fondo quest'aspetto, Halperin chiama in causa la *Lettera VII*. In uno dei passi più noti e citati, si evince come per Platone l'indagine filosofica possa arrivare alla verità solamente se è un'attività comune, non condotta in solitudine e trattata alla stregua delle comuni materie di studio (*mathèmata*), comunicabili tramite un semplice insegnamento.

La verità sulla virtù e sul vizio, [poiché] queste cose si apprendono insieme, così come il vero e il falso dell'intera essenza (ἅμα γὰρ αὐτὰ ἀνάγκη μανθάνειν καὶ τὸ ψεῦδος ἅμα καὶ ἀληθὲς τῆς ὅλης οὐσίας), dedicandovi – come ho detto all'inizio – molta applicazione e molto tempo (μετὰ τριβῆς πάσης καὶ χρόνου πολλοῦ). Quando tutti questi elementi – nomi, discorsi, immagini e sensazioni – vengono, con fatica, messi a contatto gli uni con gli altri (μόγισ δὲ τριβόμενα πρὸς ἄλληλα αὐτῶν ἕκαστα) e discussi con domande e risposte in dibattiti privi di animosità e ostilità (ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχοις ἐλεγχόμενα καὶ ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεσιν καὶ ἀποκρίσειν χρωμένων), allora la saggezza e l'intelligenza brillano all'improvviso intorno a ogni cosa (ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς), con quell'intensità che è nei limiti delle capacità umane<sup>54</sup>.

Nei dialoghi platonici, si può vedere come Socrate, in effetti, per arrivare alla verità

---

nous a paru intéressant de nous demander quelle fonction Platon assignait au désir dans la Cité. [...] Aussi bien, pensons-nous qu'une étude de la fonction du désir dans la Cité platonicienne ne nous oblige ni à reconnaître le primat du psychologique, ni à adopter les cadres et les méthodes de la psychologie. Nous pensons même que celle-ci s'éclaire et s'enrichit grâce à la problématique platonicienne. Rappelons que la psychanalyse a opéré la liaison entre le désir et la communauté politique, qui est le lieu de son déploiement, de ses espérances et de ses aliénations: elle a recherché l'origine de la loi dans l'interdit au niveau du complexe d'Œdipe, de la contrainte sociale dans les exigences du sur-moi, de l'autorité du Chef dans l'image du père, etc. L'œuvre de Platon, nous le verrons, comporte, en ce qui concerne le désir, un *matériel*, pour employer le vocabulaire de la psychanalyse, dont il a fait un tout autre usage que celle-ci. [...] Peut-être, enfants de notre temps, conçus dans un monde négateur de toute ontologie, grandis au cœur des antagonismes indépassables qui nourrissent notre angoisse et exaspèrent notre violence, retrouverons-nous chez Platon des voies pour des réponses qui, au-devant de nos problématiques, mais aussi de nos désarrois, sont toutes proches et riches de signification, si nous voulons bien les entendre encore" (in J. Chanteur, *Platon, le désir et la cité*, éditions Sirey, Paris, 1979, pp. 2-7).

<sup>54</sup> Platone, *Lettera VII*, 344b.

e alla definizione dell'oggetto preso in esame si rivolga sempre a degli allievi più giovani; li interroga e a sua volta è interrogato da loro, risponde e a sua volta riceve delle risposte<sup>55</sup>. Le domande e gli scambi di considerazioni che ne seguono sono il mezzo con cui 'accendere' il procedimento filosofico che porta alla verità. E molto spesso, nel definire chi è il filosofo e che cosa sia la filosofia, il filosofo ateniese si serve di un lessico legato all'erotica: nella *Repubblica*, per esempio, i filosofi sono gli *erastai* dell'essere e della verità, nella misura in cui amano, in maniera erotica e desiderante, quella dottrina che fa loro luce sulle essenze eterne<sup>56</sup>.

Appare, quindi, forse sempre più chiaro come Platone instilli nella natura dialogica della sua filosofia l'erotica della sessualità che per lui si esplica all'interno di un rapporto pederastico dove però non vige più nessuna disposizione gerarchica o distinzione tra un ruolo attivo o passivo degli amanti coinvolti; per ricorrere nuovamente alle parole con cui Halperin si avvia alla conclusione del suo saggio, "in Plato's hands the dialogue-form itself represents an attempt to recapture the original and authentic erotic context of philosophy – the exchange of questions and answers from which emerges, dialectically, an image of excellence: the lover's beautiful speeches"<sup>57</sup>.

Il contesto erotico e il desiderio omoerotico si insinuano e sembrano poter monopolizzare, quindi, l'aspetto della filosofia politica platonica. Ma quello che accade nel passaggio della *Lettera VII*, va, forse, anche oltre.

Ritroviamo infatti, in una forma morfologicamente diversa, l'utilizzo del verbo *tribein* segnalato da Loraux, nell'analisi del passaggio della *Repubblica*, dove Socrate parla della speciale frizione, analitica e analogica, da compiere tra il singolo cittadino e la

---

<sup>55</sup> Per quanto riguarda il rapporto sé-altro come cifra costitutiva della filosofia platonica in tutte le sue dimensioni, vd. L. Napolitano, Valditara, *Il sé, l'altro, l'intero. Rileggendo i dialoghi di Platone*, Mimesis, Milano-Udine, 2010. Nello specifico, si veda soprattutto la Parte Seconda, dove del rapporto tra la consapevolezza di sé e alterità cui rivolgersi nella ricerca filosofica, viene analizzato questo secondo elemento, declinato ora nelle dinamiche dell'incantamento, ora del contrasto potenzialmente distruttivo, ora della mediazione (*ivi*, pp. 81-145).

<sup>56</sup> Platone, *Repubblica*, IV, 485a-b: "Ora, sulle nature filosofiche siamo d'accordo su questo punto: esse amano (ἐρῶσιν) sempre una dottrina che faccia loro luce su quell'essenza eterna che non erra sotto la vicenda del divenire e della corruzione"; *Repubblica*, IV, 501d: "Forse che i filosofi non sono amanti dell'essere e della verità (ἀληθείας ἐραστὰς)?"

<sup>57</sup> Halperin, *Plato and Erotic Reciprocity*, *op. cit.*, p. 78.



*pòlis*, come se essi fossero i due pezzi di legno con cui accendere il fuoco, per ricercare e far risplendere come una fiamma lucente la giustizia. Anche qui, nella *Lettera VII*, vi è un dipanarsi degli stessi concetti e delle stesse immagini. Per Platone, l'attività filosofica – che è anche attività di cura di sé propedeutica al governo degli altri – è da compiersi assieme, all'interno di una stretta cerchia di persone che siano, l'una rispetto all'altra, in confidenza e in atteggiamento di profonda fiducia. In questa dimensione intima si apprende la ricerca della verità, o meglio, del metodo per distinguere tra il vero e il falso, μετὰ τριβῆς πάσης καὶ χρόνου πολλοῦ, con una costanza, cioè, che letteralmente, implica *un consumo, una pratica esperibile con un logorio usurante*, come si usurano le cose che si continuano a sfregare, a maneggiare, a sottoporre a degli attriti. E ancora, le denominazioni, le sensazioni, le visioni e definizioni delle essenze passano anch'esse per un logorio perché devono essere trattate, maneggiate, frantumate, sfregate tra di loro ad un livello discorsivo tale da consumarle, fino a che, come accade per i due pezzi di legno con cui *Hèrmes* ha inventato il fuoco, riproducendo un 'fuoco sessuale', esse non accendano la fiamma dell'ingegno e della conoscenza verso ogni essenza della realtà, premio per chi si impegna al massimo nella faticosa ricerca filosofica.

La precisa scelta di usare dei termini afferenti a *tribein*, spinge a provare ad ipotizzare che Platone, strutturando le relazioni tra Socrate e i suoi discepoli come relazioni erotiche senza distinzioni convenzionali di ruoli e la *filosofia come attività comune di sfregamento teoretico*, possa porre alla base dell'intimo legame teoretico analogico tra il cittadino e la *pòlis* l'erotica e la sessualità, come insinua fuggevolmente Loraux. Detto altrimenti, la teoreticità della riflessione filosofica e politica di Platone porterebbe con sé le tracce dell'amore pederastico greco, si nutrirebbe continuamente di una contingenza intima, piena d'amore e di desiderio fisico, imita una stretta unione erotico-sessuale. Ogni oggetto suscettibile di analisi filosofica, in Platone, può paradossalmente spogliarsi della sua teoreticità, nel momento in cui ricorda e porta con sé l'intimità dell'*erastès* e dell'*eròmenos*.

La triade di immagini composta dal fuoco, dall'azione dello sfregamento e dall'analogia fra individuo e *pòlis*, potrebbe, insomma, forse, far comprendere la filosofia politica platonica sotto una luce diversa. Sarebbe, infatti, interessante chiedersi quanto spesso e come Platone imiti la struttura relazionale erotica nella sua filosofia anche là dove non sembrerebbe, capire se egli sfumi i confini tra *èros*,

relazioni amorose individuali, desiderio (omo)erotico e politica, per lasciarli in filigrana o perché non sente il bisogno di metterli in luce, data la loro presenza nell'Atene del tempo. Tutto ciò sarebbe interessante, soprattutto alla luce di quanto Detienne ricorda sull'azione del frizionare in relazione ad una dimensione erotica, nella sua opera sulla figura di Adone, dio seduttore che passa dalla superpotenza all'impotenza sessuale, *I giardini di Adone*<sup>58</sup>. Trattando il mito di Adone, nato da Mirra, Detienne, mentre specifica come gli aromi, i profumi e gli unguenti abbiano un efficace valore erotico sessuale in quanto permettono di unire in amore anche chi è distante dal proprio amato/a, cita un racconto di Apuleio dove ancora compare l'azione dello sfregamento. La protagonista Panfila, che soffre per l'amore verso un giovane che incantesimi e filtri non riescono a portare da lei, frizionandosi le membra con un unguento si trasforma in un uccello per volare verso l'oggetto del suo desiderio<sup>59</sup>. E ancora Detienne, cita una favola di Esopo in cui un'aquila, animale legato agli aromi dal potere erotico, tramite una frizione di unguento di mirra, vede ricrescere le proprie ali mozzate<sup>60</sup>. Queste indicazioni, dalla natura estemporanea, possono in qualche modo, confermare l'importanza del contesto erotico legato alla triade di immagini di cui si è parlato.

Resta comunque il fatto che Platone, quando nel *Simposio*, per bocca di Pausania, afferma come tutto ciò che ruota attorno all'èros ad Atene sia sfumato, in uno stato di *poikilia*, oggetto di pensieri e disposizioni legislative complesse e molteplici, si riferiva forse anche al suo stesso modo di pensare all'èros, potere generatore di desiderio, attrattive amorose, ricerche filosofiche e politiche. Così parla Pausania:

Ecco, le disposizioni sull'eros nelle altre città sono facili da decifrare, hanno linee nette (ὁ περὶ τὸν ἔρωτα νόμος ἐν μὲν ταῖς ἄλλαις πόλεσι νοῆσαι ῥάδιος); ma qui ad Atene, come a Sparta, sono sfumate (ὁ δ' ἐνθάδε καὶ ἐν Λακεδαίμονι ποικίλος)<sup>61</sup>.

Su questa ipotesi, alla fine solo accennata, di un forte potenziale del nesso tra èros, sessualità e politica nella Grecia antica, questo lavoro si avvia alla sua conclusione. Questa conclusione porta con sé, però, anche la consapevolezza di come il politico

---

<sup>58</sup> Detienne, *I giardini di Adone*, op. cit.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 76.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>61</sup> Platone, *Simposio*, 182a.

greco paia strutturarsi secondo tutte le tre dimensioni analizzate sino a qui: il *mèson*, la *stàsis* e per l'appunto l'*èros*. Nessuna di queste tre dimensioni pare poter essere preponderante rispetto all'altra, ma, molto più semplicemente, esse convivono e si intrecciano tra di loro nel formare e definire il politico greco emerso con l'epocale avvento della *pòlis*. Ammettere e ritenere che sia il *mèson*, sia la *stàsis*, sia l'*èros* abbiano un loro peso nella categoria del politico greco non implica, però, che qui si stia assumendo una posizione semplificatrice, che livella queste tre dimensioni concettuali per il timore, dando troppo peso a una di esse, di prendere una posizione definitiva sull'argomento. Significa, piuttosto, rimanere aperti agli intrecci della Grecia antica, soppesandone gli squilibri, i continui cambiamenti concettuali, gli sfasamenti che mettono in primo piano, per quanto riguarda il politico, con pari significatività, ora il *mèson*, ora la *stàsis*, ora l'*èros*. Inoltre e infine, significa anche continuare a rimanere stupiti della potenza dell'immagine del *mèson*, nella quale, al di là dei discorsi inerenti alla 'correttezza politica' della democrazia del suo tempo, l'uomo greco vede la possibilità di un movimento gestuale con cui deporre il potere in mani collettive; a rimanere stupiti del timore dei 'cittadini' greci di ammettere la natura conflittuale della loro *pòlis* e del valore relazionale – anch'esso risultante, però, dalla conflittualità del *tribein* – dato da loro all'amore.

## Riferimenti bibliografici

### a) Opere primarie

- Herodotus, *Historiae*, edidit H. B. Rosén, B.G. Teubner, Leipzig, 1987.
- Erodoto, *Le storie*, a cura di A. Colonna e F. Bevilacqua, UTET, Torino, 2006.
- *Inni omerici*, a cura di F. Càssola, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, 1975.
- *Inni omerici*, a cura di S. Poli, UTET, Torino, 2010.
- Platon, *Œuvres complètes*, Les Belles Lettres, Paris, 1920-1930.
- Platone, *Repubblica*, traduzione di F. Gabrieli, BUR, Milano, 1984.
- Platone, *Fedro*, traduzione di P. Pucci, Laterza, 2012.
- Platone, *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, Bur, Milano, 2003.
- Platone, *Menesseno*, a cura di B. Centrone, Einaudi, Torino, 2010.
- Platone, *L'utopia del potere (La settima lettera)*, a cura di P. Butti de Lima, traduzione di M. G. Ciani, Marsilio, Venezia, 2015.
- Xénophon, *Helléniques*, I-II, par J. Hatzfeld, Les Belles Lettres, Paris, 1960.
- Senofonte, *Elleniche*, a cura di M. Ceva, Mondadori, Milano, 1996.

### b) Opere secondarie

- AA. VV. *Mythes. (Colloque de Deauville)*, in “Revue Française de Psychanalyse”, 4, 1982.
- AA. VV., *La cité des images: religion et sociétés en Grèce antique. Exposition organisée par l'Institut d'archéologie et d'histoire ancienne, Lausanne et le Centre Louis Gernet - Recherches comparées sur les sociétés ancienne, Paris*, Fernand Nathan – Lep, Paris-Lausanne, 1984.
- G. Agamben, *Stasis. La guerra come paradigma politico. Homo sacer, II, 2*, Bollati Boringhieri, Torino, 2015.
- C. Ampolo, *Storie greche. La formazione della moderna storiografia sugli antichi Greci*, Einaudi, Torino, 1997.

- G. Arrigoni (a cura di), *Le donne in Grecia*, Laterza, Roma-Bari, 1985.
- Z. Barbu, *Problems of Historical Psychology*, Grove Press, New York, 1960.
- Marcel Bataillon, Georges Davy, Henri Lévy-Bruhl, Jean-Pierre Vernant *et al.*, *Hommage à Louis Gernet*, Presses Universitaires de France, Parigi, 1966.
- P. Boutry, *La Grecia antica: mito e simbolo per l'età della grande rivoluzione: genesi e crisi di un modello nella cultura del Settecento*, Guerini e associati, Milano, 1991.
- M. Bretone, L. Canfora, G. Clemente, M. Pani, M. Silvestrini (a cura di), *Dibattito su "Analisi marxista e società antiche"*, in "Quaderni di Storia", 4, 1978.
- L. Calabi, *Marx e la storiografia del mondo antico*, in AA. VV., *Problemi teorici del marxismo*, Editori Riuniti, Roma, 1976.
- C. Calame (a cura di), *L'amore in Grecia*, Laterza, Roma-Bari, 1983.
- C. Calame, *I Greci e l'eros. Simboli, pratiche, luoghi*, Laterza, Bari, 1992.
- C. Calame, *Le regard amoureux. Physiologie des sens, langue poétique et pragmatique du chant érotique en Grèce ancienne*, in M.-L. Gélard (éd.), *Corps sensibles. Usages et langages des sens*, Presses universitaires de Nancy - Éditions Universitaires de Lorraine, Nancy, 2013.
- C. Calame, *Relations of sex and gender in Greek melic poetry : Helen, object and subject of desire*, in M. Masterson, N. Sorkin Rabinowitz, J. Robson (a cura di), *Sex in Antiquity. Exploring Gender and Sexuality in the Ancient World*, Routledge London-New York, 2015.
- L. Canfora, A. Corcella, *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Vol. I, Tomo I, Salerno Editrice, Roma, 1992.
- E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Editori Riuniti, Roma, 1981.
- E. Cantarella, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, BUR, Milano, 2010.
- P. Cartledge, *Il pensiero politico in pratica*, Carocci Editore, Roma, 2011.
- B. Cassin (a cura di), *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Éditions du Seuil, Paris, 1992.
- F. Cassola, *Solone, la terra e gli ectemori*, in "La parola del passato", 19, 1968.

- F. Cassola, *La proprietà del suolo in Attica fino a Pisistrato*, in “La parola del passato”, 28, 1973.
- R.A. Champagne, *The methods of the Gernet classicists. The structuralists on myth*, Routledge Library Editions, New York, 2015.
- J. Chanteur, *Platon, le désir et la cité*, éditions Sirey, Paris, 1979.
- F. De Luise *Eros il costruttore: passioni intense e identità personale in Platone*, in Cardullo, R. L., Iozzia, D. (a cura di), *Κάλλος καὶ ἀρετή. Bellezza e virtù. Studi in onore di Maria Barbanti*, Gruppo Editoriale Bonanno, Acireale-Roma, 2015.
- D. De Sanctis, *Un durkheimiano in Grecia antica. Antropologia e sociologia giuridica nell'opera di Louis Gernet*, La città del Sole, Napoli, 2008.
- J. Derrida, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano, 2007.
- J. Derrida, *Demeure, Athènes. Photographies de Jean-François Bonhomme*, Éditions Galilée, Paris, 2009.
- M. Detienne, J-P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Laterza, Bari-Roma, 1978.
- M. Detienne, J-P. Vernant (a cura di), *La cucina del sacrificio in terra greca*, Boringhieri, Torino, 1982.
- M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Laterza, Milano, 2008.
- M. Detienne, *I giardini di Adone*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2009.
- V. Di Benedetto, *Atene e Roma: società di consumatori o di classi?*, in “Rinascita”, vol. 1, n.14, 1975.
- V. Di Benedetto, *Appunti su marxismo e mondo antico*, in “Quaderni di Storia”, IV, 1978.
- R. Di Donato, *Un paradigma di critica sociologica. Le recensioni di Louis Gernet su L'Année sociologique*, in “Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia”, Serie III, Vol. 10, No. 2, 1980.
- R. Di Donato (a cura di), *Gli uomini, le società, le civiltà*, ETS, Pisa, 1985.
- R. Di Donato, *Per una antropologia storica del mondo antico*, La Nuova Italia, Firenze, 1990.

- J.K. Dover, *L'omosessualità nella Grecia antica*, Einaudi, Torino, 1985.
- M.I. Finley, *L'economia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Bari, 2008.
- M.I. Finley, *Schiavitù antica e ideologie moderne*, Laterza, Bari, 1981.
- M.I. Finley (a cura di), *La schiavitù nel mondo antico*, Laterza, Bari, 1990.
- M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano, 1978.
- M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano, 1984.
- M. Foucault, *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano, 1985.
- S. Gastaldi, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, Laterza, Roma-Bari, 2008.
- B. Gentili e G. Paioni (a cura di), *Il mito greco. Atti del convegno internazionale (Urbino 7-12 maggio 1973)*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma, 1977.
- L. Gernet, R. Di Donato, *Les débuts de l'hellénisme*, in "Annales. Économies, Sociétés, Civilisations", 5, 1982.
- L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, a cura di R. Di Donato, Mondadori, Milano, 1983.
- L. Gernet, *I greci senza miracolo*, a cura di R. Di Donato, Editori Riuniti, Roma, 1986.
- L. Gernet, *Diritto e civiltà in Grecia antica*, La Nuova Italia, Milano, 2000.
- R. L. Gordon, *Myth, religion, society. Structuralist essays by M. Detienne. L. Gernet, J-P. Vernant and Vidal-Naquet*, Cambridge University Press, Cambridge-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1981.
- M. Granet, *La religione dei cinesi*, Adelphi, Milano, 1973.
- M. Granet, *Il pensiero cinese*, Adelphi, Milano, 2004.
- A. Green, *Slegare. Psicoanalisi, antropologia e letteratura*, Edizioni Borla, Roma, 1994.
- D. M. Halperin, *Plato and Erotic Reciprocity*, in "Classical Antiquity", 5, 1986.
- D. M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality: and other essays on Greek love*, Routledge, New York, 1990.
- D.M. Halperin, J.J. Winkler, F.I. Zeitlin (eds), *Before sexuality. The construction of erotic experience in the ancient greek world*, Princeton University Presses, Princeton-Chichester, 1990.

- F. Hartog, *Histoire ancienne et histoire*, in “Annales. Économies, Sociétés, Civilisations”, 37, 1982.
- A. Hobbs, *Plato and the Hero. Courage, Manliness, and the Impersonal Good*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2000.
- S.C. Humphreys, *Saggi antropologici sulla Grecia antica*, Pàtron Editore, Bologna, 1979.
- Istituto Gramsci, L. Capogrossi, A. Giardina, A. Schiavone (a cura di), *Analisi marxista e società antiche*, Editori Riuniti, Roma, 1978.
- C.H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Columbia University Press, New York, 1960.
- L. Kahn, *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Maspero, Paris 1978.
- E.C. Keuls, *Il regno della fallocrazia. La politica sessuale ad Atene*, il Saggiatore, Milano, 1988.
- D. Lanza, M. Vegetti, *L'ideologia della città*, in “Quaderni di storia”, 2, 1975.
- P. Lévêque, P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Les Belles Lettres, Parigi, 1964.
- H. Licht, *Sexual life in Ancient Greece*, Abbey Library, London, 1971.
- F. Lissarrague, A. Schnapp, ‘*Imagerie des Grecs ou Grèce des imagiers?*’, in “Le Temps de la Réflexion”, 2, 1981.
- F. Lissarague, *L'expérience grecque. La grotte, une image et un lieu*, in Ch. Delporte, L. Gervereau, D. Maréchal, *Quelle est la place des images en histoire ?*, Nouveau Monde, Paris, 2008.
- N. Loraux, *Thucydide n'est pas un collègue*, in “Quaderni di storia”, 12, 1980.
- N. Loraux, *L.Kahn, Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication [compte rendu]*, in “L'Homme”, 1, 1980.
- N. Loraux, *La guerre dans la famille*, in “Clio. Histoire, femmes et sociétés”, 5, 1997.
- N. Loraux, *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la 'cité classique'* Édition Payot & Rivages, Paris, 1993.
- N. Loraux, *Nati dalla terra. Mito e politico ad Atene*, Meltemi editore, Roma, 1998.



- N. Loraux, *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Éditions du Seuil, Paris, 2005.
- N. Loraux, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Neri Pozza Editore, Vicenza, 2006.
- A. Maffi, *Le "Recherches" di Louis Gernet nella storia del diritto greco*, in "Quaderni di storia", 13, 1981.
- K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica («Grundrisse») I*, a cura di G. Backhaus, Einaudi, Torino, 1977.
- K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Vol. I, a cura di D. Cantimori, Editori Riuniti, Milano, 1974.
- M. Mazza, *Marxismo e storia antica. Note sulla storiografia marxista in Italia*, in "Studi storici", 2, 1976.
- M. Mazza, *Ritorno alle scienze umane. Problemi e tendenze della recente storiografia sul mondo antico*, in "Studi storici", 19, 1978.
- A. Meillet, *Lineamenti di storia della lingua greca*, Einaudi, Torino, 1976.
- I. Meyerson, *Psicologia storica. Le funzioni psicologiche e le opere*, Nitri-Lischi Editori, Pisa, 1989.
- C. Mossé, *La fin de la démocratie athénienne*, Presses Universitaire de France, Paris, 1962.
- D. Musti, *Marxismo, sociologia e mondo antico*, in "Studi Storici", 4, 1978.
- D. Musti, *Demokratía. Origini di un'idea*, Laterza, Roma-Bari, 1995.
- L. M. Napolitano Valditara, *Platone e le 'ragioni' dell'immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Vita e Pensiero, Milano, 2007.
- L. M. Napolitano Valditara, *Il sé, l'altro, l'intero. Rileggendo i dialoghi di Platone*, Mimesis, Milano-Udine, 2010.
- L. Ruggiu, *Genesi dello spazio economico*, Guida Editori, Napoli, 1982.
- I. Savalli, *La donna nella società della Grecia antica*, Pàtron, Bologna, 1983.

- A. Schiavone, *Per una rilettura delle "Formen": teoria della storia, dominio del valore d'uso e funzione dell'ideologia*, in AA. VV., *Problemi teorici del marxismo*, Editori Riuniti, Roma, 1976.
- A. Schnapp, *De la cité des images à la cité dans l'image*, in "Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens", 1, 1994.
- S. Shankman (ed) *Plato and postmodernism*, Wipf & Stock, Eugene-Oregon, 1994.
- J. Topolski, *Narrare la storia*, Mondadori, Milano, 1997.
- M. Vegetti (a cura di) *Marxismo e società antica*, Feltrinelli, Milano, 1977.
- M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Bari, 1989.
- J-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino, 1976.
- J-P. Vernant, *Mito e società nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino, 1981.
- J-P Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino, 2001.
- J-P. Vernant, *Le origini del pensiero greco*, Feltrinelli, Milano, 2007.
- P. Vidal-Naquet, *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme dell'articolazione sociale nel mondo greco antico*, Feltrinelli, Milano, 2006.
- P. Vidal-Naquet, *Mémoires 2. Le trouble et la lumière (1955-1998)*, Éditions du Seuil, Parigi, 2007.
- P. Vidal-Naquet, *La storia è la mia battaglia. Intervista con Dominique Bourel e Hélène Monsacré*, Utet, Torino, 2008.
- G. Vlastos, *The Individual as an Object of Love in Plato*, in Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton, 1981.
- J.J. Winkler, *The constraints of Desire. The anthropology of sex and gender in ancient Greece*, Routledge, New York-London, 1990.