

ne della mentalità collettiva. Il percorso della memoria, che serve a collegare i luoghi della geografia mitica, è ispirato, nel racconto erodoteo, ad una logica digressiva che accompagna le varie tappe dell'itinerario narrativo principale e si sovrappone, con il richiamo al mito, allo spazio del viaggio della storia.

Antonio Banfi

Περικλῆς φαινομένως πολιτικός Note su Platone e Pericle

«Un grande individualista egualitario, un democratico che si rende perfettamente conto del fatto che la democrazia non può esaurirsi nel principio senza senso che 'il popolo debba governare', ma deve fondarsi sulla fede nella ragione e sull'umanitarismo» (1). Così Popper, in parte riscoprendo un'interpretazione che fu già di Grote (2), definiva Pericle, considerato come il sostenitore liberale della 'società aperta' ed opposto radicalmente al grande 'totalitario' Platone, giungendo persino ad individuare nella famosa orazione funebre quasi 'un attacco anticipato' diretto contro il filosofo. Anche Pohlenz, ricorrendo forse a categorie interpretative non del tutto appropriate scrisse che «Platos Sozialismus steht in allerschärfsten Gegensatz zu dem Liberalismus des perikleischen Staatsideals» (3).

Questa e simili interpretazioni moderne, che individuano in Platone e Pericle i campioni di due antitetiche posizioni politiche e filosofiche, sono in certo qual modo giustificate proprio dai dialoghi platonici. D'altra parte, le valutazioni espresse da Platone riguardo alla figura di Pericle costituirono un problema non indifferente già nell'antichità: come spiegare l'ostilità del divino Platone verso il massimo rappresentante della grandezza ateniese, verso colui che più d'ogni altro, stando al racconto di Tucidide, sembrava incarnare l'uomo politico fermo, retto, alieno da corruzione e da ogni forma di demagogia?

La posizione del filosofo, che vedeva in Pericle e nella sua politica l'origine dei mali che avrebbero afflitto Atene dopo la sua morte, una posizione la cui influenza si fa sentire anche nella *Costituzione degli Ateniesi* (4), rappresentò invero un grave problema per tutti coloro che in-

(1) K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, Roma 1996, I, 231.

(2) G. Grote, *History of Greece*, London 1846-1856, VI, 201: «I merely bespeak attention to the speech of Pericles as negating this supposed exorbitant interference of the state with individual liberty, as a universal habit among the ancient Greek republics». Sul legame delle interpretazioni di Grote e di Popper cfr. G. Vlastos, *The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's Republic*, in *Interpretations of Plato*, ed. F.H. North, Leiden 1977, 14 ss.

(3) Cfr. M. Pohlenz, *Aus Platos Werkezeit*, Berlin 1913, 240.

(4) Aristot. *Ath.r.p.* XXVII.5 ss.

tendevano invece sostenere una valutazione positiva dell'uomo politico; fra questi Plutarco. Per risolvere un così grave conflitto fra il 'divino' Platone e l'Olimpio, tra due veri e propri modelli, Plutarco scelse la via più semplice, cercando di conciliare le diverse posizioni, passando sotto silenzio i punti più problematici. Da tempo, infatti, si è riconosciuto come la trasformazione del governo pericleo da demagogico in aristocratico, delineata nella *Vita* (5), sia il frutto del tentativo di conciliare tradizioni diverse concernenti Pericle: segnatamente si trattava di uniformare la posizione di Tucidide a quella platonica (6). D'altronde, nella *Vita* si fa più volte riferimento al *Fedro* (7), che implicava una valutazione positiva di Pericle, mentre non è possibile ritrovare accenni al *Gorgia*, al *Protagora* o all'*Alcibiade I*. Si vedrà in seguito quale importante ruolo svolgesse Alcibiade nel contesto della critica platonica di Pericle; basti per ora osservare la pressoché totale assenza nella biografia plutarca di riferimenti ad Alcibiade, benché Pericle ne fosse stato il tutore. Plutarco non voleva toccare argomenti così delicati.

Pare persino che Plutarco voglia trasformare Pericle in quanto di più vicino al politico ideale di Platone; non solo si premura di ricordare che Pericle «non aveva una natura democratica» (8), ma afferma che egli introdusse una πολιτείαν βασιλικήν καὶ ἀριστοκρατικήν (9), riecheggiando una terminologia ben presente, tra l'altro, nella *Repubblica* e nel *Politico*. Allo stesso modo, quando Plutarco accosta Pericle al valente pilota di una nave o al buon medico, ricorre a paragoni frequenti nell'opera del filosofo. Plutarco, dunque, scelse la via della conciliazione delle diverse tradizioni; non così Elio Aristide nella sua straordinaria confutazione di Platone, certo meritevole di qualche cenno.

Aristide si era opposto a Platone già con la sua orazione *In difesa della retorica*, il cui naturale complemento è lo scritto *In difesa dei quattro*. È davvero sorprendente che in epoca imperiale si sia riaccesa, con Aristide, la polemica sul V secolo ateniese; le posizioni del retore su Platone non mancheranno di suscitare le risentite risposte di Porfirio (10) ed Olimpiodoro (11). Alla difesa di Pericle è dedicato ampio spazio nella prima parte dell'orazione *In difesa dei quattro*. Aristide si scaglia violentemente contro le valutazioni platoniche: Pericle, afferma, visse e si comportò secondo gli stessi principi che Platone esaltava negli antichi Ate-

(5) Plut. *Per.* 15.

(6) Cfr. A. Brebaart, *Plutarch and the Political Development of Pericles*, «Mnemosyne», 24 (1971), 260 ss.; J. de Romilly, *Plutarch and Thucydides or the free Use of Quotations*, «Phoenix» 42 (1988), 22 ss.; R. Sealey, *The Entry of Pericles into History*, «Hermes» 84 (1956), 234 ss.

(7) Plut. *Per.* 8; 15.

(8) Plut. *Per.* 7.

(9) Plut. *Per.* 15.

(10) Cfr. Suid. s.v. Πορφύριος.

(11) *Commentaria in Platonis Gorgiam*, XXXII-L *passim*.

niesi, con una dignità non diversa da quella di un sacerdote o di un profeta (12); fu per il popolo come un maestro per il fanciullo (13), sapeva di volta in volta frenare i cittadini o infondere loro speranza, non diversamente da come faceva Socrate con i suoi allievi (14). Pericle non fu mai un adulatore e pur avendo più risorse di Pisistrato non osò mai superare i limiti della legge (15). A sostegno della sua tesi Aristide cita espressamente Tucidide, che apprezza soprattutto per l'accuratezza nel riferire i fatti (ἀκριβεία τῶν πραγμάτων) (16); con notevole consapevolezza storica, Aristide afferma di preferire Tucidide, in quanto «vissuto nella stessa epoca di Pericle ed avendolo conosciuto, non come Platone, che sembra non averlo neppure mai visto» (17). Aggiunge poi polemicamente che Tucidide non scrive «per litigiosità personale (...) o per desiderio di confrontarsi» (18). Diversamente da Plutarco, poi, il retore non teme di toccare la questione di Alcibiade; con estrema durezza afferma che delle disgrazie della città si dovrebbe rendere responsabile Alcibiade, non Pericle; quest'ultimo, infatti, seppe avvantaggiarsi del suo rapporto con Anassagora, mentre Alcibiade, pur essendo un compagno di Socrate, non ne ricavò nulla (19). Le accuse mosse a Pericle non si addicono — così Aristide — alla sua epoca, ma ad un periodo successivo (20). Aristide, diversamente da tanti altri autori tardi e dal titubante Plutarco, non esita a rifiutare la tradizione formatasi sulla scorta del *Menesseno*: l'oratoria periclea deve molto ad Anassagora, nulla ad Aspasia (21). Pericle, insomma, fu l'uomo che più di tutti visse ed operò secondo gli stessi principi di Platone (22). Infine, ecco l'ultima accusa: l'uomo responsabile dell'intemperanza degli Ateniesi, non fu certo Pericle, «al contrario, se tu vorrai cercarlo, troverai, caro Socrate, che si tratta del tuo compagno» (23), Alcibiade appunto.

Questa breve scelta di testimonianze antiche e moderne basta senz'altro a dimostrare come le valutazioni espresse da Platone sul conto di Pericle abbiano non di rado costituito un vero e proprio problema interpretativo, coinvolgendo talvolta (è il caso soprattutto di alcuni studiosi moderni) ben precise tendenze politiche ed ideologiche.

Nelle pagine che seguono si tenterà di interpretare alcuni aspetti

(12) Ael. Aristid. *Or.* III.1112.

(13) *Ibid.* 15.

(14) *Ibid.* 16.

(15) *Ibid.* 17.

(16) *Ibid.* 20.

(17) *Ibid.* 23.

(18) *Ibid.* 23.

(19) *Ibid.* 34.

(20) *Ibid.* 46.

(21) *Ibid.* 58.

(22) *Ibid.* 118.

(23) *Ibid.* 119.

ter
co
Pl
più
silk
me
tico
zic
re
fa
tiv
tag
ges
ora
rife
noi
vic
Per
tro
una
All
una
filo
trac
Plat
dell
tro.
Aris
ton
Olin
ma
mei
pori

(1971
(1988

delle tanto controverse affermazioni platoniche, con lo scopo di metterle in risalto alcuni tratti che possono fornire un contributo non insignificante al fine di comprendere la posizione politica del filosofo e il suo atteggiamento nei confronti del recente passato di Atene.

Che Platone considerasse con ostilità la democrazia ateniese e di conseguenza anche Pericle, è cosa nota; tuttavia, Pericle pare assumere nei dialoghi platonici una posizione affatto particolare, che non merita di essere ridotta al semplice ruolo di bersaglio di accuse più o meno comuni all'intera dirigenza ed all'intero sistema democratico; al contrario, pare potersi scoprire nelle opere del filosofo una trama relativamente fitta di riferimenti a Pericle, tali da farne in più di un caso una sorta di vera e propria antitesi di Socrate. Platone si oppose coscientemente ed in più occasioni alla democrazia, proprio per come essa era stata intesa da Pericle. Il filosofo vide in lui un avversario, probabilmente non solo in qualità di rappresentante di una determinata *politeia*, ma anche in quanto cosciente teorizzatore di quest'ultima; come tale lo avversò, non senza riferirsi al discorso funebre come alla più compiuta espressione del pensiero politico pericleo.

Pertanto, l'attacco condotto da Platone contro Pericle pare muoversi su piani diversi, seppur strettamente connessi: da un canto si voleva colpire l'uomo che meglio di ogni altro incarnava la democrazia nel suo momento più glorioso e che nel IV secolo aveva rapidamente soppiantato Cimone nei rimpianti di chi vagheggiava una perduta e felice età dell'oro⁽²⁴⁾; d'altro canto si cercava di colpire attraverso Pericle il pensiero fondante della democrazia. Per ottenere il suo scopo, Platone, non diversamente da Antistene, non disdegnò di riutilizzare ed attualizzare una serie di luoghi comuni la cui origine si rintraccia, tra l'altro, nella commedia attica ed in Stesimbrotto; trasformò, insomma, una serie di elementi propri del dibattito politico del V secolo in un complesso organico di penetranti accuse, così da approfondire e dotare di maggior significato temi il cui valore sul piano della critica politica era, in origine, spesso assai debole.

Paralo, Santippo ed Alcibiade

Nello pseudoplatonico *Alcibiade II*⁽²⁵⁾ si fa cenno ai gravi rischi cui si espone chi ricerca il potere: «Vedi bene (...) quanti dei nostri concittadi-

(24) Basti a questo proposito considerare i *Demi* di Eupoli, ove Pericle, un tempo oggetto di ripetute accuse di tirannia da parte dei comici è ormai divenuto aristocratico uomo di Stato, degno del rimpianto della città. Non a caso Pericle è qui accostato a Milziade. Cfr. M. Delcourt, *Périclès*, Bagneux 1941, 73.

(25) Opera forse di un accademico della fine del IV secolo; cfr. J. Souilhé in *Platon: Oeuvres complètes*, Paris 1920 ss., XIII.2.18.

ni, dopo aver aspirato alla strategia (...) si trovano ora ad essere esiliati da questa città, mentre altri vi hanno perso la vita (...), tanto che molti si sarebbero augurati di non aver mai ricoperto la carica, piuttosto che aver esercitato il comando (...). Troverai che le cose stanno così anche riguardo ai figli: taluni, dopo aver desiderato la nascita di figli, una volta avutigli si sono trovati in mezzo alle disgrazie ed alle sofferenze più grandi. Alcuni, infatti, hanno vissuto un'intera vita di sofferenze a causa della malvagità dei loro figli (...)»⁽²⁶⁾. Seppur ridotti dall'autore del dialogo a semplici ammonimenti ad uso del giovane ambizioso sulle potenzialità distruttrici e corruttrici del potere, sono compendiate nel passo dell'*Alcibiade II* due elementi cardinali della critica platonica rivolta contro Pericle: la questione dell'educazione dei figli ed il problema della ingratitudine del *demos*.

Nel *Protagora* si legge: «Pericle, il padre di questi due giovinetti⁽²⁷⁾, li ha allevati bene e giustamente per tutto quanto può venire dai maestri. Ma ciò in cui risiede la sua propria saggezza (ἄ δὲ αὐτὸς σοφός ἐστιν), non lo insegna loro lui stesso, né lo trasmette ad altri; anzi, costoro vagabondano pascolando come vittime consacrate, se mai si imbattano nella virtù (ἐάν που αὐτόματοι περιτύχωσιν τῇ ἀρετῇ). Ma se vuoi un altro esempio, considera Clinia, il fratello minore di Alcibiade qui presente, che lo stesso Pericle in qualità di tutore, temendo che venisse corrotto da quello, mise ad educare presso Arifrone⁽²⁸⁾; e prima che fossero trascorsi sei mesi, Arifrone glielo rese, non sapendo che farsene»⁽²⁹⁾.

Contrariamente, infatti, a quel che può sembrare di primo acchito, si tratta di un punto fondamentale per chiarire la posizione di Platone riguardo a Pericle. Invero, il passo del *Protagora* si presta a diverse seppur complementari chiavi di lettura. La posizione platonica su Paralo e Santippo si giustifica in primo luogo nel quadro di una critica profonda ai fondamenti stessi della democrazia ateniese, di cui Pericle fu, per così dire, uno dei padri. Come è noto, il *Protagora* è incentrato sulla questione della virtù politica. La giustificazione protagorea del sistema democratico ed assembleare si basa essenzialmente sul presupposto del possesso generalizzato, da parte di tutti i cittadini, della capacità di giudizio necessaria a renderne possibile la partecipazione ad un processo comune di decisione politica. Ma questa capacità naturalmente posseduta richiede, per potersi sviluppare in virtù politica, anche un certo grado di educazione che la stessa società, a partire dalla famiglia, si impegna a fornire. Di conseguenza, giustificare così il sistema democratico significava giustificare la stessa attività di Protagora, il quale proclamava di saper inse-

(26) Plat. *Alc. II* 142a-b.

(27) Si tratta di Paralo e Santippo, già nominati all'inizio del dialogo (315a) tra i presenti.

(28) È il fratello di Pericle.

(29) Plat. *Prot.* 319e-320a.

gnare la virtù politica: in tal senso, democrazia e trasmissibilità della virtù sono concetti che nel dialogo si trovano strettamente correlati.

La citazione di Pericle e dell'educazione dei suoi figli ha proprio la funzione di un attacco da parte di Socrate alle affermazioni del sofista. Tuttavia, occorre precisare che in questo luogo Pericle assolve nello stesso tempo alla funzione di esempio generale e di caso specifico di notevole importanza. La portata esemplare del caso, utile ad attaccare l'ideologia democratica, deriva dalla risonanza assai vasta delle vicende cui si fa riferimento: Paralo e Santippo erano oggetto del pubblico pettegolezzo⁽³⁰⁾; è assai probabile che il passo alluda malignamente a vicende che sin dal tempo di Stesimbrotto erano sfruttate per attaccare Pericle sul piano politico e sul piano personale. Secondo Plutarco, Stesimbrotto raccontava come Santippo avesse calunniato il padre accusandolo di intrattenere rapporti incestuosi con la nuora⁽³¹⁾. La diffusione da parte di Santippo dell'accusa di incesto contro il padre non è che l'ultimo atto di una guerra familiare raccontata per esteso nel cap. 36 della vita plutarca; un capitolo che, assai verosimilmente, deve essere tutto ricondotto a notizie provenienti da Stesimbrotto⁽³²⁾. Vale la pena di considerare per intero i primi quattro paragrafi: «Santippo, il maggiore dei suoi figli legittimi, era di natura uno spendaccione ed aveva sposato una donna giovane ed amante del lusso, la figlia di Tisandro di Epilico. Santippo, dunque, non tollerava l'oculatezza del padre, che gli forniva scarso denaro e solo poco per volta. Quindi inviò a chiedere un prestito ad un amico, fingendo che si trattasse di una richiesta di Pericle; quando questi, più tardi, chiese la restituzione del prestito, Pericle lo citò in giudizio. Allora il giovane Santippo, irritatosi per questi eventi, calunniava il padre, in primo luogo divulgando, perché fossero ridicolizzati, le questioni ed i discorsi che questi teneva in casa sua con i sofisti»⁽³³⁾.

La descrizione del comportamento di Santippo e delle difficoltà familiari di Pericle merita alcune considerazioni. In primo luogo, è fondato un paragone fra Santippo ed il Fidippide delle *Nuvole*: i due sono accomunati dall'amore per le ricchezze ed il lusso, sono ammogliati a una donna raffinata ed amante della bella vita, sono insofferenti verso l'oculata amministrazione paterna. Invero la figura di Santippo, non priva di spunti comici nella descrizione di Stesimbrotto, pare sorta da una meditata costruzione letteraria, che attingeva ad alcuni stereotipi, e sembra frutto al pari di Fidippide di quel *generation gap*⁽³⁴⁾ che suscitò tante di-

(30) Cfr. Pohlenz, op.cit., 86.

(31) Plut. *Per.* 36.6.

(32) Cfr. *FgrHist.* II 107 Komm. F 11.

(33) Plut. *Per.* 36.2-4.

(34) Cfr. P. Easterling-J. Muir, *Greek Religion and Society*, Cambridge 1986, 214.

scussioni nell'Atene della seconda metà del V secolo. Non è tuttavia opportuno considerare come un puro e semplice aneddoto il racconto derivato da Stesimbrotto, la cui ostilità nei confronti di Pericle è indubbia; è forse invece possibile riconoscervi anche un significato politico. Assai interessante, a questo proposito, è la frase di Plutarco: «la famiglia gli creava gravi problemi (...) turbata com'era a causa delle divisioni (στάσει διαταραγμένα)»⁽³⁵⁾. Degno di attenzione è l'uso della parola στάσις, un termine di solito rivestito di significati politici. In effetti, è stato giustamente affermato che «the father-son conflict was well suited to be a central ideological symbol of the athenian polis»⁽³⁶⁾; una relazione analogica tra città e famiglia doveva del resto essere evidente a ciascun ateniese: chi non è in grado di governare bene neppure la propria famiglia, a maggior ragione rischia di essere un pessimo politico. Il padre che consente che nella sua famiglia si generi στάσις, come politico porterà probabilmente alla rovina la città intera. D'altro canto, Cratino definiva Pericle proprio come «figlio della στάσις»⁽³⁷⁾.

Diversamente da Antistene, che non disdegnerà di sfruttare simili malignità, Platone si limita ad alludere⁽³⁸⁾ a queste scabrose vicende; la critica personale e di basso livello non era certamente adatta al raggiungimento dello scopo prefisso: occorre elaborare tali spunti per farne un'arma assai più tagliente. Oltre all'allusione a certi ben noti scandali, la citazione di Pericle è assai significativa per almeno due motivi: da un canto si tratta del vero e proprio rappresentante dell'età aurea della democrazia, dall'altro si parla di un uomo che ebbe rapporti stretti proprio con il sofista da cui il dialogo prende il nome.

Il *Protagora* è un dialogo aporetico: comincia con Protagora intento alla difesa della trasmissibilità della virtù e con Socrate sostenitore della tesi contraria e pare concludersi con i due personaggi schierati su posizioni del tutto opposte a quelle iniziali. Qualcosa di simile accade anche nel *Menone*, ove allo stesso quesito non è fornita una risposta definitiva. Non a caso anche in questo dialogo si fa riferimento a Pericle: «Per esempio, Pericle, un uomo così straordinariamente saggio, sai che allevò due figli, Paralo e Santippo? Come sai anche tu, ne fece dei cavalieri non inferiori a nessuno degli Ateniesi; allo stesso modo, li rese superiori a tutti nella musica e nella lotta ed in tutto ciò che si lega ad un'arte. Non

(35) Plut. *Per.* 36.1.

(36) B.S. Strauss, *Fathers and Sons in Athens*, London 1993, 14 ss.

(37) Cratino F 240 Kock.

(38) Cfr. Antisth. F 2 Dittmar (in H. Dittmar, *Aischines von Sphettos*, Berlin 1912): l'*Aspasia* di Antistene riportava calunnie sul conto di Paralo e Santippo. Verosimilmente Antistene conosceva direttamente le opere di Stesimbrotto: cfr. Antisth. F 185 in *Socraticorum Reliquiae*, ed. G. Giannantoni, Roma 1983 e ss.

voleva, dunque, farne uomini di valore? A mio avviso lo voleva, salvo che forse si tratta di qualcosa che non si insegna» (39).

Le somiglianze con il testo del *Protagora* sono evidenti. Vi è un punto, però, da chiarire: anche nel passo del *Menone* la funzione del richiamo a Pericle può apparire puramente esemplificativa, volta a dimostrare la non insegnabilità della virtù, ed in particolare della virtù politica; vi è, invece, sottinteso un duro attacco a Pericle. Anche il *Menone* si conclude in modo non definitivo: la questione non è risolta una volta per tutte, come indica del resto anche l'uso della formula ἀλλὰ μὴ οὐχ ἢ διδασκτόν. Tuttavia, la reale posizione di Platone sulla questione pare non comportare affatto l'impossibilità della trasmissione della virtù.

Come si evince dalla *Repubblica*, la virtù politica non è certo innata, ma deriva necessariamente da una buona disposizione naturale ed al contempo da un adeguato insegnamento. Platone è ben lungi dal negare la possibilità di educare; al contrario, la sua teoria politica pare essere anche e soprattutto *Volkserziehung* (40). In effetti la scelta platonica di sfruttare proprio Pericle per sostenere un'argomentazione contraria alla trasmissibilità della virtù, è tutt'altro che casuale. Nel *Menone* l'incapacità periclea di trasmettere ai figli la propria sapienza è accostata alla medesima mancanza di Aristide e di Tucidide di Melesia. Non è questa l'unica occasione in cui Platone accomuna uomini politici di tendenze fra loro tanto diverse; l'accostamento, del resto, è studiato, poiché ciò che si rimarca nel *Menone* è un difetto, un'incapacità. Sottolineare la comunanza di una simile carenza in personaggi tra loro così distanti serve ad estendere, a generalizzare la condanna della dirigenza politica del V secolo, volutamente senza rilevare alcuna differenza al suo interno (41). Le qualità peculiari di Pericle, l'uomo sotto il cui governo giunge all'apogeo la democrazia attica, vengono in tal modo offuscate. Negare la differenza, infatti, significa negare le specifiche qualità del singolo. Una volta assodato che la virtù è trasmissibile, appare evidente che il ricorso a Pericle non ha un valore puramente esemplare, ma si mostra come un vero attacco politico, poiché l'incapacità di Pericle di trasmettere ai propri figli la virtù politica indica che la medesima virtù non è posseduta neppure dal padre stesso.

Platone osserva ironicamente che «i più saggi ed i migliori fra i cittadini, non sono in grado di trasmettere ad altri la virtù che possiedono» (42) e rende ancora più chiaro il suo pensiero quando afferma che

(39) Plat. *Meno* 94b: un riferimento quasi identico a Pericle ed ai suoi figli si trova anche nel dialogo certamente spurio *Sulla Virtù*.

(40) Cfr. W. Nestle, *Politik und Moral im Altertum*, «NJA» 41 (1918), 231 ss.

(41) Cfr. P. Vidal-Naquet, *La democrazia greca nell'immaginario dei moderni*, Milano 1996, 123 ss.

(42) Plat. *Prot.* 319e.

«questi uomini, benché di valore, non resero mai nessuno migliore, né tra i loro familiari, né al di fuori della famiglia» (43). A questo proposito, vale la pena di ricordare come nel *Gorgia* la vera eloquenza politica comporti «il darsi da fare affinché le anime dei cittadini siano le migliori possibili» (44). L'incapacità di educare i propri familiari prelude all'incapacità di educare i propri concittadini: ciò mostra che non si tratta di uomini in grado di esercitare veramente l'arte politica. La virtù di cui, secondo Protagora, «è necessario che tutti i cittadini partecipino perché esista una città» (45), pare in tal senso non essere posseduta neppure da Pericle. Nel *Protagora*, l'attacco platonico alle teorie del sofista si indirizza anche contro la democrazia ateniese. Allo stesso modo, colpire Pericle significava screditare da un canto Protagora medesimo, di cui si diceva che Pericle fosse stato uditore, e dall'altro, ancora una volta, la forma di governo il cui maggior successo si incarnava, appunto, in Pericle stesso. È significativo che alcuni studiosi abbiano rilevato somiglianze fra il pensiero politico pericleo, per come questo è espresso in Tucidide, particolarmente nell'elogio funebre per i caduti del primo anno di guerra, e le affermazioni di Protagora nel dialogo omonimo (46). Pertanto la curiosa coincidenza tra le parole di Protagora, che afferma di mirare con il suo insegnamento a far sì che il cittadino «possa essere capacissimo sia di agire sia di parlare» (47), e quanto scrive Tucidide di Pericle («un uomo (...)capacissimo e di parlare e di agire» (48)) non è forse casuale.

Gli aneddoti di Stesimbrotto sul comportamento di Santippo, limitandosi ad insistere su aspetti scandalistici, miravano verosimilmente ad attaccare Pericle grazie alla facile identificazione fra padre di famiglia e uomo politico. Le medesime vicende sono sfruttate anche da Platone, ma in questo caso l'incapacità di educare i figli non è più questione personale utilizzata a fini di propaganda politica; ben più seriamente il discorso platonico si incentra sulla mancanza di virtù politica di Pericle. Naturalmente, quando Platone faceva riferimento a Paralo ed a Santippo, doveva essere ben consapevole di quanti racconti scandalosi circolassero a proposito dei figli di Pericle e si può quindi supporre che la questione della cattiva educazione dei figli degli uomini politici si inscrivesse anche nel quadro più generale di una critica di costume portata da Platone alla democrazia; egli afferma, infatti, che nello stato democratico «il padre si abitua a trattare il figlio da pari a pari ed a temere i figli; il figlio si sente pari al padre e non si vergogna davanti ai genitori né li te-

(43) Plat. *Prot.* 320b.

(44) Plat. *Gorg.* 503a.

(45) Plat. *Prot.* 324e.

(46) Cfr. G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981, 150 ss.

(47) Plat. *Prot.* 319a.

(48) Thuc. I.139.4.

me (...). Il maestro (...) teme gli scolari e li adula, gli allievi non tengono in nessun conto il maestro (...) e i giovani in generale si considerano pari ai vecchi e lottano con loro nelle parole e nei fatti, mentre i vecchi, cedendo ai giovani, si empiono di gentilezza e condiscendenza e li imitano perfino, per non sembrare sgradevoli e dispotici» (49). Si può ben immaginare che cosa pensasse Platone di Paralo e Santippo, specie in considerazione della sua spiccata tendenza ad istituire una sorta di caratterologia politica, ove ad ogni sistema di governo corrispondono determinati tratti psicologici del cittadino (50).

In ogni caso, l'importanza che assume in Platone la questione di Pericle in quanto educatore è connessa in certo qual modo anche alla problematica figura di Alcibiade, un altro *enfant terrible* della politica ateniese. Proprio in questo contesto si manifesta la ricorrente contrapposizione di Socrate e Pericle, tale da assumere in alcune occasioni un vero e proprio carattere agonistico. A dimostrarlo ben si presta un passo dell'*Alcibiade I*, in cui Socrate si rivolge ad Alcibiade: «Tu convivi con un'estrema ignoranza, e per questo ti lanci nell'agone politico prima di aver ricevuto un'adeguata educazione» (51); egli aggiunge poi: «Questo non è accaduto solo a te, ma anche alla maggior parte di coloro che si sono occupati degli affari di questa città, fatti salvi solo pochi e forse il tuo tutore, Pericle» (52). A questo punto Alcibiade elenca gli illustri maestri di Pericle, οὐκ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου σοφός: Pitoclido, Anassagora e Damone. Se non ci si lascia ingannare dal tono apparentemente elogiativo di Socrate, la menzione positiva dell'educazione di Pericle si scontra immediatamente con l'incapacità del medesimo, come tutore, di allevare Alcibiade, che infatti si trova in una situazione di «estrema ignoranza». La questione si chiarisce nell'immediato prosieguo: «Conosci forse qualcuno che, essendo saggio, non sia in grado di rendere un altro saggio come lui? Così come colui che t'insegnò a scrivere, lui era saggio in questo campo, e tale rese anche te, come chiunque altro avesse voluto: o no?» (53).

Risulta da qui ben chiaro quanto si diceva sopra: il vero saggio è tale in quanto è in grado di trasmettere la propria saggezza. Secondo le parole pronunciate da Socrate «è una buona prova del fatto che qualcuno possieda la conoscenza di qualcosa la capacità di trasmettere questa conoscenza anche ad un altro» (54). L'attacco a Pericle si fa ora evidentissimo. Malignamente domanda Socrate: «Mi sai dire forse qualcuno

(49) Plat. *Resp.* 562e-563b.

(50) Cfr. E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York 1959, 164 ss.

(51) Plat. *Alc.I* 118b.

(52) Ibid. bc.

(53) Plat. *Alc.I* 118c.

(54) Ibid. d.

che Pericle seppe rendere saggio, a partire dai figli?» (55). Alcibiade si vede a questo punto costretto a rispondere che i figli di Pericle sono due imbecilli (ἡλιθῶ); né le cose vanno meglio con Clinia, fratello di Alcibiade, anch'egli affidato alla tutela di Pericle: un folle (μαινόμενος). Segue l'accusa più grave, in cui è implicito ma si discerne bene il significato politico: «Ma dimmi chi mai tra gli altri Ateniesi, o tra gli stranieri, libero o schiavo, è divenuto più saggio grazie alla frequentazione di Pericle, allo stesso modo in cui io posso citare Pitodoro di Isoloco e Callia di Calliade, che lo divennero grazie a Zenone» (56). Il senso del confronto è riassunto efficacemente da uno scoliaste, che osserva come Zenone «vero politico» (πολιτικός ὡς ἀληθῶς) sia contrapposto a Pericle «politico solo in apparenza» (φαινομένως πολιτικός) (57).

Un'ultima accusa, concernente direttamente il caso di Alcibiade, si trova poco più avanti nel dialogo: «Pericle, o Alcibiade, ti assegnò come pedagogo Zopiro il Trace, il più inutile dei suoi servi, a causa della vecchiaia» (58). Appare davvero curiosa l'insistenza sull'incapacità educativa di Pericle proprio in connessione con Alcibiade e in proposito è utile una digressione. I rapporti di Alcibiade con il suo illustre tutore fornirono lo spunto per la creazione di una ricca aneddottica, ostile ad entrambi. Eforo riferiva dei cattivi consigli di Alcibiade a Pericle, riportati anche da Plutarco: non sapendo come render conto del pubblico denaro a lui affidato, lo stratego seguì il consiglio di Alcibiade di trovare «non un modo in cui render conto, ma uno per non renderne affatto» (59) e fece scoppiare la guerra del Peloponneso. Anche Antifonte riferiva che Alcibiade «quando era fanciullo, fuggì di casa per recarsi da un certo Democrate, uno dei suoi amanti. Arifrone voleva farlo chiamare dall'araldo, ma Pericle non lo lasciò fare, dicendo: se è morto, grazie all'araldo lo si saprà con un giorno di anticipo, se invece è salvo, sarà per lui perduto tutto il resto della sua vita» (60). Evidentemente il racconto intende suscitare riprovazione per la scostumatezza di Alcibiade, ma d'altro canto getta una luce sfavorevole su Pericle, disposto ad occultare le malefatte del giovane. Più in generale, tutti gli aneddoti concernenti la sregolatezza del giovane Alcibiade, di cui è ricca la *Vita* plutarchea, riverberano una luce sfavorevole anche sul tutore, Pericle. In tal senso, benché la politica di Alcibiade si presenti come la vera e propria negazione di quella periclea (61), i due si trovano curiosamente accomunati nelle critiche.

(55) Ibid.

(56) Ibid. 119a.

(57) *Schol. Plat. Alc.I*, 119a.

(58) Plat. *Alc.I* 122b.

(59) Plut. *Alc.* 7, 3.

(60) Ibid. 3, 1.

(61) Cfr. S. Forde, *The Ambition to rule*, Ithaca-London 1989, 178 ss.

Per comprendere la posizione di Platone al riguardo soccorre quanto afferma Isocrate rivolgendosi nel *Busiride* a Policrate: «essendoti dato ad accusare Socrate, quasi volendo lodarlo, gli desti come discepolo Alcibiade, che nessuno sapeva che fosse stato educato da lui. Comunque, tutti sarebbero stati d'accordo sul fatto che di molto fu migliore degli altri» (62). Il passo di Isocrate, di evidente tono apologetico e difensivo, lascia intendere che Policrate, contro il quale è rivolto il *Busiride*, cercò di colpire Socrate anche per mezzo di Alcibiade. Il libello di Policrate, che probabilmente compendia accuse largamente diffuse contro il filosofo, attaccava Socrate come antidemocratico: «è un nemico del popolo (μισόδημος) e persuade i suoi accoliti a ridicolizzare la democrazia» (63); ad una simile accusa ben si accostava il rimprovero di aver allevato Alcibiade, uomo tanto ambiguo quanto pericoloso per le sorti della democrazia. Invero, nel IV secolo pare svilupparsi una vera e propria questione alcibiadea, ove è messa in discussione non solo la figura del controverso uomo politico, ma si discetta, non senza spunti polemici, anche sulle responsabilità dei suoi maestri. Le accuse rivolte a Socrate sotto questo profilo dovettero essere numerose, almeno a giudicare dalla quantità degli scritti di carattere apologetico a noi pervenuti.

Antistene si occupò diffusamente di Alcibiade in almeno due delle sue opere, il *Ciro* e l'*Alcibiade*. Nella prima, che recava il sottotitolo *Sulla regalità*, Alcibiade era probabilmente contrapposto a *Ciro il Grande* (64), simbolo di integrità e libertà dai piaceri. Qui si diceva di Alcibiade che «teneva comportamenti illeciti (...) sia verso le donne, che in tutto il suo modo di vita (...) infatti (...) si congiungeva con la madre, la figlia e la sorella» (65). Che il fine di Antistene fosse anche quello di difendere Socrate, cercando di cancellarne l'immagine di maestro di Alcibiade, appare evidente dalla lettura del seguente frammento: «Anito, amante di Alcibiade, arricchitosi con la lavorazione del cuoio, schernito da Socrate per questo motivo, preso dall'ira persuase Meleto, a pagamento, ad accusare Socrate di empietà» (66). Naturalmente, fare di Anito l'amante di Alcibiade significava in certo qual modo far ricadere la responsabilità della condanna di Socrate anche su Alcibiade stesso; l'intento, assai verosimilmente, era di mostrare come i due non avessero davvero nulla in comune (67).

Alle intemperanze di Alcibiade dovette riferirsi anche Eschine, che

(62) Isocr. *Busir.* 5 (= Polycrates F 10 Müller).

(63) Lib. *Apol.Socr.* 54. È assai verosimile che la declamazione di Libanio riporti alcune delle accuse lanciate da Policrate contro Socrate; cfr. R. Foerster, *Libanii Opera*, Leipzig 1909, V p. 2 ss.

(64) Cfr. G. Giannantoni, *Socraticorum reliquiae*, Roma 1985, III, 274 ss.

(65) Antisth. F 141 Giannantoni.

(66) Antisth. F 7 Dittmar.

(67) Sull'intento apologetico di Antistene, cfr. Giannantoni, op.cit., III, 274; F. Decleva Caizzi, *Antisthenis Fragmenta*, Milano/Varese 1966, 97; H. Dittmar, *Aeschines von Sphettos*, Berlin 1912, 71 ss.

lo definiva «un ubriacone, sempre alla caccia delle donne altrui» (68). Particolarmente notevole è la descrizione che Antistene forniva di Alcibiade: «Antistene il socratico, in quanto vide di persona Alcibiade, afferma che egli fu forte, virile, del tutto privo di educazione, ardimentoso e di bell'aspetto per tutta la sua vita» (69). Più di tutto interessa, in questo passo, l'aggettivo ἀπαιδευτος; se Alcibiade era privo della corretta educazione, ciò si poteva ascrivere a due soli motivi: un difetto di carattere, oppure l'incapacità di chi si doveva occupare del giovane. In particolare, la responsabilità di una cattiva formazione poteva toccare a Socrate o a Pericle. La posizione dei Socratici e dello stesso Platone è ben sintetizzata da quanto riporta Cicerone dal dialogo *Alcibiade* di Eschine: *quid enim dicemus, cum Socrates Alcibiadi persuasisset, ut accepimus, eum nihil hominis esse, nec quicquam inter Alcibiadem summo loco natum et quemvis baiolum interesse (...)* (70). Anche S. Agostino: *nam et Alcibiadem ferunt (...) cum sibi beatus videretur, Socrate disputante et ei quam miser esset, quoniam stultus esset, demonstrante flevisse* (71). Socrate appare qui come il vero maestro, capace di distruggere la presunzione e le false convinzioni dell'allievo (72); un ruolo simile è rivestito da Socrate anche nell'*Alcibiade I*.

In questo contesto, come fu considerata la posizione di Pericle? Naturalmente, se Socrate era presentato in una luce positiva, non altrettanto accadeva per il tutore di Alcibiade. La posizione fortemente ostile mostrata da Antistene nei confronti di Pericle (73) lascia presumere che il Socratico lo considerasse, nel suo ruolo di tutore e almeno in parte, corresponsabile dei misfatti di Alcibiade. In ogni caso, la posizione platonica appare già chiara con il riferimento a Zopiro il Trace: vi è assai probabilmente una non casuale analogia fra gli insuccessi di Pericle con i propri figli ed i fatti di Alcibiade.

Si può forse considerare il seguente passo di Isocrate come una precisa presa di posizione sul tema: «(Alcibiade) fu allevato da Pericle, che tutti riconoscerebbero esser stato il più assennato, il più giusto, il più saggio dei cittadini. Penso che anche questo sia da annoverare tra le cose belle di costui, che nato da tali antenati fu educato, allevato e cresciuto da un uomo di tal fatta. Una volta adulto, non si mostrò inferiore a coloro che abbiamo nominato, né ritenne di vivere pigramente e di adornarsi delle virtù degli antenati, ma subito fu così magnanimo da pensare

(68) Aischyn. Socr. F 12 Dittmar.

(69) Antisth. F 198 Giannantoni.

(70) Aischyn. F 6 Dittmar.

(71) Ibid.

(72) Sul valore apologetico dell'*Alcibiade* di Eschine, cfr. G.C. Field, *Plato and his Contemporaries*, London 1967, 150; Dittmar, op.cit., 90, 158 ss.

(73) Nel pensiero del filosofo Aspasia e Pericle finivano per diventare l'antitesi vivente dell'etica del *pónos*, come mostrano i frammenti dell'*Aspasia*.

che le loro imprese dovessero essere ricordate anche attraverso di lui» (74). Isocrate intendeva così reagire, tra l'altro, agli argomenti ricorrenti di coloro che negavano la capacità educativa di Pericle e lo rendevano responsabile della cattiva riuscita del giovane Alcibiade.

In ogni caso, sembra potersi riconoscere nell'*Alcibiade I*, una serie di riferimenti a Pericle, tali da far supporre una sorta di contrapposizione agonistica fra il tutore ed il maestro del giovane, tra Pericle e Socrate: Platone, invero, si mostra ostile verso Pericle, anche in considerazione di Alcibiade (75), e la sua descrizione dei rapporti tra Socrate e l'allievo ha un'evidente funzione apologetica (76).

Al termine del dialogo, Alcibiade afferma di «volersi dare (ἐπιμέλῃσθαι) alla giustizia»; la risposta di Socrate è significativa: «Mi auguro che tu lo faccia; temo però, non per sfiducia nella tua natura, ma vedendo la forza della città, che non prevalga su di me e su di te» (77). Socrate dice di temere «la forza della città» e naturalmente intende il potere corruttore della democrazia, che per Platone è il sommo responsabile della degenerazione di Alcibiade. Si tratta quasi di un'occasione mancata (78): ad Alcibiade, infatti, non difettano le doti naturali. Occorre però rilevare che Platone, quando parla della «forza della città», si riferisce ad un sistema politico il cui artefice principale fu proprio Pericle. Se, d'altronde, è la democrazia ad essere corruttrice, vi sono buone ragioni per ritenere che proprio Pericle abbia contribuito gravemente alla corruzione di Alcibiade.

Il tutore di Alcibiade è, nelle parole di Socrate, un uomo tale «che non solo in questa città può fare tutto ciò che vuole, ma anche nell'Ellade intera e presso molte e grandi nazioni barbare» (79). Pericle è dipinto in questo luogo con caratteri quasi monarchici; una simile descrizione non è dovuta solo all'eventuale malanimo di Platone, intento a fornire un ritratto assai poco democratico del campione della democrazia attica. Pericle è qui descritto con un'insistenza tutta particolare sulla potenza: ciò si spiega proprio in quanto soprattutto questo aspetto spinge Alcibiade all'emulazione del suo tutore. In tal senso Pericle è un cattivo maestro in duplice maniera: in quanto incapace di educare correttamente i giovani (al pari della cittadinanza) ed in quanto modello negativo, oggetto dell'emulazione del giovane Alcibiade. Infatti, dice Socrate, «Tu (Alcibiade) ritieni che non appena tu ti sia presentato al popolo ateniese — e questo accadrà davvero tra pochi giorni — mostrerai loro che

(74) Isocr. *De Bigis* 2829.

(75) Cfr. Delcourt, op. cit., 73 e ss.

(76) Cfr. Dittmar, op. cit., 67.

(77) Plat. *Alc. I* 135e.

(78) Cfr. C. Bearzot, *Platone ed i "moderati" ateniesi*, «MIL» 37 (1981), 28; J. Luccioni, *La pensée politique de Platon*, Paris 1958, 35.

(79) Plat. *Alc. I* 104b.

sei degno di essere onorato come neanche Pericle, né alcun altro mai uomo politico. E che, dopo averglielo mostrato, sarai potentissimo nella città ed una volta che lo sarai divenuto qui, anche nel resto della Grecia, e non solo tra i Greci, ma anche presso i barbari che abitano il nostro continente» (80). Pericle appare come il modello da imitare e superare; è singolare, tra l'altro, la coincidenza di concetti con il passo precedentemente citato per quel che riguarda l'estensione del potere sull'intera Grecia sino alle nazioni barbare. Si tratta di un modello di vita diametralmente opposto a quello socratico ed in tal senso Socrate gareggia con Pericle sia come modello da seguire sia come maestro.

La contrapposizione tra i due è evidente quando Socrate afferma: «Così come tu nutri speranze nella città, di dimostrare che sei del tutto degno di lei, e che una volta dimostratolo, subito, non vi sarà nulla che tu non possa fare, così anch'io spero di avere un grandissimo potere su di te, quando ti avrò mostrato che sono del tutto degno di te e che né un tutore, né un parente, né altri è in grado di darti quel potere che desideri salvo me, certo con l'aiuto del dio» (81). Naturalmente, riferendosi a tutori e parenti, Socrate si riferisce a Pericle, con cui, evidentemente, si pone in un rapporto di competizione; è Socrate, infatti, il vero maestro ed il vero modello da imitare:

«Socr.: Il mio tutore è migliore e più saggio del tuo Pericle.

Alc.: Chi è mai costui, o Socrate?

Socr.: Il dio, o Alcibiade» (82).

Lo scopo di Socrate è sottrarre Alcibiade alla nefasta influenza di Pericle; non è dunque il filosofo ad essere responsabile della corruzione del giovane, ma la democrazia intera ed il suo massimo rappresentante. Alcibiade, infatti, quantomeno nella finzione del dialogo, finirà per rendersi conto della sua vera situazione: «(...) temo di non essermi accorto di trovarmi da lungo tempo in uno stato davvero vergognoso» (83).

Si è visto come Platone abbia ripreso alcuni temi della propaganda politica del V secolo sfruttati anche da Stesimbrotto. Essi sono presenti in Platone sotto forma di allusioni, che nondimeno costituiscono il punto di partenza per lo sviluppo di un'ampia valutazione di Pericle. Così, nel *Protagora* si dipana una critica alla capacità politica di Pericle e nell'*Alcibiade I* si somma a questa critica l'accusa di aver contribuito alla corruzione di Alcibiade, restando comunque sottintesa a tutti questi attacchi la volontà di colpire il simbolo glorioso della democrazia ateniese del V secolo. In questo contesto si manifestano i segni di un'intenzionale contrapposizione tra Socrate e Pericle, che si ripresenterà nel *Simpósio* e nel *Menesseno*.

(80) Ibid. 105b.

(81) Ibid. 105d-e.

(82) Ibid. 124c.

(83) Ibid. 127d.

L'origine di tutti i mali

«Così dicono che si debba prender parte alla guerra ed alla battaglia, o Socrate!»⁽⁸⁴⁾. Con queste parole si apre il *Gorgia*, già lasciando presagire il tono battagliero del dialogo⁽⁸⁵⁾. Si tratta infatti di un'opera che ha sempre suscitato perplessità a causa della particolare durezza del tono, tanto che molti interpreti vi hanno visto l'espressione di un momento di crisi o di accadimenti particolari nella vita di Platone⁽⁸⁶⁾; nel *Gorgia*, in ogni caso, si approfondisce e si radicalizza l'ostilità di Platone per Pericle, citato più volte anche in questo dialogo.

Com'è noto, la retorica costituisce l'oggetto principale del *Gorgia*; ciò comporta una natura profondamente politica del dialogo, essendo retorica e politica indissolubilmente connesse non già soltanto nel pensiero platonico, ma nella stessa vita della democrazia ateniese. Trattandosi di retorica e politica, non fanno specie i numerosi riferimenti a Pericle, che meritano di essere compresi anche nel quadro di un tentativo platonico di demolire il mito del grande statista. Come essenziale premessa alla considerazione di alcuni passi dal *Gorgia* e da altri dialoghi, è bene ricordare i versi che Eupoli scrisse riguardo a Pericle nell'anno 411:

a) Questi fu il migliore tra gli uomini a parlare e quando saliva sulla tribuna, come i buoni corridori, di dieci piedi — parlando — superava gli oratori.

b) Parli di velocità, ma oltre a questa la persuasione gli stava sulle labbra, e così incantava, e solo fra gli oratori lasciava il pungiglione infisso negli ascoltatori»⁽⁸⁷⁾.

Si tratta, in effetti, di una delle più chiare espressioni di quel processo che, in un momento di estrema incertezza della potenza e del destino di Atene, spinse alcuni ad includere Pericle tra i rappresentanti di una perduta età dell'oro. A questa ed a simili valutazioni si oppone Platone, scagliandosi contro quello che ritiene un modello nefasto.

Si è già visto come, nell'*Alcibiade I*, Platone intenda contrastare Pericle in quanto modello di Alcibiade. In particolare, la rappresentazione di Pericle insiste soprattutto sulla sua potenza, che non sarà esagerato definire quasi tirannica. A questo proposito, è utile considerare il passo dal *Gorgia* ove il sofista espone il potere della retorica: «Io intendo il potere di persuadere con i discorsi i giudici nei tribunali, i buleuti al consi-

(84) Plat. *Gorg.* 447a.

(85) Cfr. P. Friedländer, *Gorgias*, in *Plato: True and Sophistic Rhetoric*, ed. K.V. Erickson, Amsterdam 1979, 93.

(86) Cfr. Field, op.cit., 124; E. Voegelin, *Order and History vol. III: Plato and Aristotle*, Louisiana State University Press 1957, 5.

(87) Eupoli F 94 Kock.

glio ed all'assemblea il popolo, e così in ogni altro consesso, qualsiasi consesso politico vi sia. E con questo potere, il medico sarà tuo schiavo, schiavo il maestro di ginnastica»⁽⁸⁸⁾.

Nella definizione di Gorgia, la retorica si mostra come pura facoltà di persuadere, capace di conferire a chi la possiede superiorità sui possessori di tecniche specifiche (in questo caso il medico ed il maestro di ginnastica). In tal senso, la retorica si espone alle obiezioni di Platone. Si tratta, infatti, di una superiorità niente affatto sostanziale, di un inganno: la retorica non è una tecnica e si fonda essenzialmente sull'ignoranza; alle affermazioni di Gorgia, che si vanta di saper persuadere meglio del medico, pur non possedendo la scienza medica, Socrate risponde: «Dunque, presso coloro che non sanno, colui che non sa sarà più persuasivo di colui che sa, qualora il retore sia più persuasivo del medico»⁽⁸⁹⁾. Si tratta evidentemente di una critica alla natura stessa della retorica gorgiana, di cui peraltro non sfuggirà anche il significato implicitamente politico: si fa infatti riferimento a «coloro che non sanno», intendendosi con ciò la folla, la medesima che vota all'assemblea, giacché l'oratore, come afferma Gorgia stesso, è persuasivo «tra la folla».

La caratteristica fondante della retorica non è dunque la conoscenza; ciò nonostante, essa fornisce potere a chi la possiede grazie alla stessa struttura del sistema democratico, che si basa proprio su coloro che non sanno, sulla folla. Di che potere si tratti, lo mostra chiaramente lo stesso Gorgia, quando afferma che l'eloquenza consente di avere i possessori delle tecniche sotto di sé, come schiavi. Sono da richiamare, a questo proposito, le caratteristiche di Pericle nell'*Alcibiade I*: uomo dal potere tirannico, in grado di fare tutto ciò che vuole; in un certo senso, la retorica, nella quale Pericle aveva fama di eccellere, assume in Platone anche un volto tirannico. Nella visione di Gorgia e dei suoi seguaci, infatti, gli oratori sono coloro che «hanno grandissimo potere nelle città»⁽⁹⁰⁾. In questa visione della retorica, ove il maggior fascino della presunta arte nasce dall'ambizione, l'attributo fondamentale dell'oratore è il potere. Certamente, l'uomo politico che meglio di ogni altro poteva rappresentare questo aspetto era proprio Pericle, a suo tempo accusato dai comici di tirannia⁽⁹¹⁾.

Nelle parole di Polo, i retori «come i tiranni uccidono chi vogliono e rapinano ricchezze e scacciano dalla città chi pare a loro»⁽⁹²⁾. È Polo

(88) Plat. *Gorg.* 452e.

(89) Ibid. 459b.

(90) Ibid. 466b.

(91) A questo proposito, bastino gli esempi di Teleclide F inc. 42 Kock; Cratino F 240 Kock; si veda anche Plut. *Per.* 16. Cfr. W. Ameling, *Politik und Komödie: das Beispiel Perikles*, «QC» 6 (1981), 383 ss.; J. Schwarze, *Die Beurteilung des Perikles durch die attische Komödie*, München 1971, spec. 71 ss.

(92) Plat. *Gorg.* 466c.

stesso a difendere nel dialogo la tesi della felicità dell'ingiusto⁽⁹³⁾; la questione è strettamente connessa al problema della retorica, in quanto è proprio la retorica (ed il sistema politico che le concede tanto peso) a consentire all'ingiusto di esercitare il suo potere. Che sia in questo contesto adombrato un riferimento a Pericle, è indicato anche dalle parole di Socrate, secondo cui testimoniarebbe a favore delle tesi di Polo, tra gli altri, anche ἡ Περικλέους ὄλη οἰκία⁽⁹⁴⁾.

Nelle *Leggi*, Platone prendeva decisamente posizione contro l'uso delle mura nella città perfetta: «ci circonda di mura, che in primo luogo non sono per nulla giovevoli alla salute della città, e che per di più tendono a generare nelle anime degli abitanti una certa disposizione alla mollezza, invitandoli a fuggire entro di esse senza combattere contro i nemici e senza cercare la salvezza con guardie continue, di notte e di giorno, (...) come se non fossero nati per faticare, ignorando che l'agio nasce in realtà dalla fatica. Dall'agio, penso, quello vergognoso, e dall'indolenza nascono invece nuove pene»⁽⁹⁵⁾. In modo assai simile, Platone rileva come la vicinanza al mare sia intrinsecamente dannosa per la vita e lo sviluppo della città; infatti, la città dotata di porti «necessita di un gran salvatore e di legislatori per così dire — divini, perché in una tale condizione non si trovi ad accogliere in sé caratteri tanto vari quanto cattivi. La prossimità del mare al paese rende dolce la vita di tutti i giorni, ma in verità è una vicinanza salmastra ed aspra. Dopo aver riempito la città di commercio e traffici ed aver generato caratteri instabili ed infidi nelle anime dei cittadini, rende la città infida ed ostile a sé stessa»⁽⁹⁶⁾. Per di più la vicinanza al mare favorisce la marineria, portando di conseguenza alla costruzione di flotte, destinate ad un genere di combattimento non onorevole come quello oplitico, ma tale che «anche i leoni, con tali costumanze, si abituerebbero a fuggire persino dai cervi»⁽⁹⁷⁾. È ben percepibile in tutti questi passi un certo filolaconismo; Sparta, infatti, non era dotata di mura e solo tardivamente si diede a praticare la marineria. Ma soprattutto Platone, quando afferma che mura e porti sono forieri di corruzione, accusa indirettamente i responsabili della costruzione dei medesimi ad Atene, Temistocle e Pericle.

Occorre, a questo punto, ritornare al *Gorgia*. Si è già detto come il modello di oratore ammirato da Polo abbia come carattere essenziale la potenza; in proposito sono interessanti alcune affermazioni di Gorgia: «Ma io tenterò di mostrarti chiaramente, o Socrate, la forza della retorica nella sua interezza (...): tu sai che questi arsenali, e le mura di Ate-

(93) Ibid. 470 ss.

(94) Ibid. 472 b; cfr. Luccioni, op.cit., 38.

(95) Plat. *Leges* 778e-779a.

(96) Ibid. 704d-705a.

(97) Ibid. 707a.

ne e la costruzione dei porti sono dovuti in parte agli ordini di Temistocle, in parte a quelli di Pericle, ma certo non ai costruttori»⁽⁹⁸⁾. Anche la costruzione delle grandi opere pubbliche si manifesta come un risultato del potere della retorica e dell'oratore stesso. È bene ricordare allora i versi di Teleclide ove il poeta, accusando manifestamente Pericle di agire da tiranno, fa riferimento alla sua politica edilizia: «avete concesso a costui di amministrare i tributi delle città, la facoltà di legarne alcune, altre scioglierle, il potere di costruire mura di pietra e poi distruggere tutto a piacimento, e poi tregue, potenza, forza, pace, ricchezza e felicità»⁽⁹⁹⁾.

Del resto, la questione del programma edilizio pericleo era stata oggetto di dura discussione fin dagli anni '40 del V secolo, fornendo talvolta lo spunto per accuse di tirannia, come mostra lo stesso frammento di Teleclide⁽¹⁰⁰⁾. Non è quindi casuale il riferimento alle costruzioni di Temistocle e Pericle da parte di Gorgia, nello stesso dialogo ove il giovane Polo assimila senz'altro il retore al tiranno; né sembra far molta differenza il fatto che si tratti di uomini che comandano «non con la forza (...) ma con il consenso»⁽¹⁰¹⁾. In particolare i discorsi di Polo, accostati a quanto Gorgia afferma sulle costruzioni di Temistocle e Pericle, si lasciano forse interpretare anche come un riferimento, certo non benevolo, alle polemiche suscitate in passato da Tucidide di Melesia e dal suo entourage. Platone, in ogni caso, disapprovava le opere edificate da Temistocle e Pericle in quanto portatrici di corruzione, secondo quanto scritto nelle *Leggi*. In particolare, l'uso della marineria «rende la città infida ed ostile a sé stessa», genera insomma divisione all'interno della città, rischiando così di fare di uno Stato due Stati, ostili l'uno all'altro, quello dei poveri e quello dei ricchi⁽¹⁰²⁾. L'unità, in effetti, è la caratteristica fondamentale della città platonica, ciò che la contrappone senza rimedio in primo luogo alla democrazia⁽¹⁰³⁾. In ogni caso all'edificazione delle opere pubbliche presiede una specifica arte: «se dunque, o Callicle, occupandoci noi dei pubblici affari, ci esortassimo a vicenda a darci alle costruzioni ed ai più grandi edifici, si tratti di *mura, arsenali o templi*, dovremmo forse esaminare noi stessi e considerare se in primo luogo conosciamo l'arte delle costruzioni o meno e da chi l'abbiamo appresa»⁽¹⁰⁴⁾. Temistocle e Pericle, naturalmente, hanno agito senza alcu-

(98) Plat. *Gorg.* 455d-e.

(99) Teleclide F inc. 42 Kock.

(100) Cfr. Plut. *Per.* 13; Tucidide di Melesia attaccò la politica edilizia di Pericle, sostenuta con i tributi della Lega, definendola come un atto tirannico ed un sopruso verso l'intera Grecia.

(101) Plat. *Theages* 126a.

(102) Cfr. Plat. *Resp.* 422e.

(103) Cfr. Barker, op. cit., 189; G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Bari 1991, 166; J. Bordes, *Politèia dans la pensée grecque jusqu' à Aristote*, Paris 1982, 422.

(104) Plat. *Gorg.* 514a-b.

na vera conoscenza o competenza tecnica; le costruzioni che Gorgia indica come la prova della potenza e delle capacità del retore sono il frutto di una pseudoarte, per di più apportatrici di corruzione alla società. Ben diverso deve essere il fine cui mira il giusto politico: «noi dobbiamo occuparci della città e dei cittadini così da rendere ottimi gli stessi cittadini» (105). Al contrario, la politica e la retorica periclea non intendono occuparsi del miglioramento dei cittadini, anzi retorica e conseguente azione politica divengono compiacenza verso il popolo. In tal senso, il potere personale del retore-tiranno si annulla ed egli stesso finisce per trasformarsi in schiavo della folla, quasi si trattasse di un rapporto fra amanti: come afferma Platone rivolgendosi a Callicle, amante del popolo Ateniese, «non ti puoi opporre alla volontà ed alle parole dell'amato» (106); già Pericle, del resto, invitava i cittadini a divenire amanti della città (107).

Proprio riguardo alla natura adulatoria della retorica politica si trovano nel *Gorgia* i più duri attacchi contro Pericle, tanto severi da suscitare l'evidente irritazione di Finley, che affermava: «as political analysis or historical testimony, that kind of remark is simply irrelevant» (108). Socrate, infatti, nega che Temistocle, Cimone, Milziade e Pericle siano mai stati uomini di valore, salvo che non sia una virtù «soddisfare i desideri propri e quelli degli altri» (109). Ancora una volta sono accomunati nella critica i nomi più disparati; il bersaglio principale di Platone resta però Pericle, come mostra il fatto che proprio su quest'ultimo si incentra il discorso socratico, per dimostrare come non sia stato in grado di rendere migliori i cittadini. In effetti la fama straordinaria di retore potentissimo e di saggio uomo di Stato che circondava Pericle lo rendeva un modello ed un nemico pericoloso, da combattersi nel contesto di una critica generale della retorica. D'altro canto, lo stesso Pericle portava su di sé agli occhi di Platone gravi responsabilità, avendo posto le basi per la progressiva degenerazione della politica ateniese (110). In tal senso, anche Pericle è fatto rientrare nella categoria degli adulatori del popolo, forse volutamente per contrasto con la ben nota valutazione tucididea.

Così la retorica è definita da Socrate come una non-tecnica (ἐπιτήδευμα τεχνικὸν μὲν οὐ), bisognevole di «un'anima sagace e ardita e per natura abile nei rapporti con gli uomini» (111), nulla più che ἐμπείρια καὶ τριβή, ed in definitiva pura κολακεία. La retorica riveste così lo stesso ruolo svolto dalla cucina rispetto alla medicina; mentre la vera politica si occupa dell'anima

(105) Ibid. 513e.

(106) Ibid. 481e.

(107) Thuc. II.43.1.

(108) M. Finley, *Aspects of Antiquity*, London 1977, 86.(109) Plat. *Gorg.* 503c.

(110) Cfr. Voegelin, op.cit., 38.

(111) Plat. *Gorg.* 463a.

dei cittadini, la retorica «ricerca il piacere piuttosto che il meglio (...), e ciò che offre, lo offre senza una ragione basata su quella che ne è la natura, così da non poter dire la causa di ciascuna cosa» (112). Perciò il retore non è vero politico e la retorica, afferma Socrate, «è (...), a mio parere, il simulacro di una parte politica» (113). Così Pericle non è vero politico né con la sua retorica ha saputo ottenere il risultato cui deve mirare chi realmente si preoccupa della cosa pubblica, similmente a come il medico si occupa del paziente. Infatti, il politico deve puntare a rendere i propri concittadini «migliori anziché peggiori». Chiede, infatti, Socrate a Callicle: «Dunque, quando Pericle cominciò a parlare al popolo, gli Ateniesi erano peggiori che non l'ultima volta in cui parlò?» (114). In seguito, Socrate non esiterà ad attaccare Pericle con argomentazioni, come osserva lo stesso Callicle, proprie dei più reazionari laconizzanti («di quelli dagli orecchi rotti» (115)): «Ma rispondimi su questa questione, se si dice che gli Ateniesi siano stati resi migliori da Pericle, o se tutto al contrario non siano stati corrotti da lui. Io infatti sento dire che Pericle rese gli Ateniesi pigri (ἀργούς), vili, ciarlieri e bramosi di ricchezze, avendo per la prima volta introdotto la paga per le cariche pubbliche» (116). Come si vede, si tratta di argomenti propri della più dura propaganda antidemocratica e filospartana. Tra l'altro, sembra quasi che Platone abbia inteso rivolgere contro Pericle proprio una delle accuse che a suo tempo furono mosse contro Socrate. Policrate, infatti, imputava proprio al filosofo di rendere ἀργός chi lo frequentava (117), non diversamente da quanto, secondo Platone, avrebbe fatto Pericle nei confronti degli Ateniesi (118).

Infine Platone si produce in una dimostrazione del fallimento di Pericle, con un'argomentazione che è stata definita come un puro *sophisme* (119). Afferma infatti Socrate: «ma io so bene, e lo sai anche tu, che dapprima Pericle era tenuto in buona considerazione e gli Ateniesi non mossero contro di lui alcuna accusa vergognosa, quando erano malvagi; poi, quando erano divenuti ottimi per merito suo, lo condannarono per furto, verso la fine della vita di Pericle e per poco non lo condannarono a morte, evidentemente come se si trattasse di una persona malvagia» (120).

Non è infatti possibile che un buon politico riceva danno dalla sua città, allo stesso modo in cui l'allevatore che riceve danno dalle sue be-

(112) Ibid. 465a.

(113) Ibid. 465d.

(114) Ibid. 515d.

(115) Ovvero coloro che imitavano gli Spartani e praticavano lo sport aristocratico del pugilato, riportando talora ferite alle orecchie.

(116) Plat. *Gorg.* 515e.(117) Lib. *Apol.Socr.* 127.1.

(118) Cfr. Pohlenz, op.cit., 166.

(119) Così M. Vanhoutte, *La notion de liberté dans le Gorgias de Platon*, Leopoldville 1957, 38.(120) Plat. *Gorg.* 515e-516a.

stie non è buon allevatore; i politici colpiti dalla loro stessa città «dopo aver compiuto tante buone azioni verso la città, sono ingiustamente rovinati da quella, secondo ciò che dicono loro stessi. Ma è tutta una menzogna: nessun vero capo di Stato potrebbe essere rovinato ingiustamente dalla città su cui esercita il comando»⁽¹²¹⁾. Si compie definitivamente, in tal modo, la trasformazione del demagogo da capo del popolo in servo del popolo medesimo, fino ad essere eliminato dalla stessa città che governa. È così smascherata anche con esempi pratici la dottrina gorgiana del potere dell'oratore.

Nel *Gorgia* sono dunque presenti accuse a Pericle ed alla dirigenza democratica in generale, anche assai dure. Si tratta infatti di un'operazione demolitoria, ove la contestazione della retorica porta naturalmente con sé la contestazione di chi la pratica e del sistema politico che ne ha fatto uno strumento di governo, o per meglio dire di malgoverno. In questo contesto era indispensabile colpire Pericle, non solo in quanto retore celebrato, ma anche in quanto ormai assurto a simbolo glorioso di un intero sistema politico; si trattava, in un certo senso, di sbarazzarsi di un rivale, seppur defunto da tempo. Il vero maestro di virtù politica ed il vero modello da imitare doveva infatti essere Socrate; Platone non poteva non tentare di cancellare il mito di un uomo che per di più aveva fama di dovere la sua saggezza anche a molteplici ed illustri frequentazioni filosofiche. D'altra parte, i politici del tempo andato, e particolarmente Pericle, sono coloro su cui grava la responsabilità di aver posto le basi dei mali presenti; pertanto tesserne l'elogio è segno di sconsideratezza: «Tu lodi degli uomini che imbandirono e servirono a costoro tutto ciò che desideravano; dicono che hanno reso grande la città, ma non si accorgono che si tratta invece di un tumore malsano. Privi di saggezza e giustizia, riempiono la città di porti, arsenali, mura, tributi e simili sciocchezze; ma quando giungerà la malattia, accuseranno quelli che saranno presenti allora a dar consigli, ed invece loderanno Temistocle, Cimone e Pericle, responsabili del male»⁽¹²²⁾.

L'allievo di Anassagora: il problema del Fedro

Platone sembra aver sempre tenuto in una certa considerazione Anassagora, sebbene non gli abbia risparmiato critiche. In realtà, la stima di Platone per il Clazomenio appare in certo qual modo oscillante⁽¹²³⁾; una spiegazione di tale instabilità può essere forse trovata nelle

(121) Ibid. 519b-c.

(122) Ibid. 518e-519a.

(123) E. Babut, *Anaxagore jugé par Socrate et Platon*, «REG» 91 (1978), 44 ss. nota le contraddizioni presenti in Platone riguardo ad Anassagora, ma non ne coglie il probabile legame con i processi di Socrate e del Clazomenio.

vicende personali di Anassagora. È assai verosimile, infatti, che Platone abbia dovuto cercare di difendere Socrate dall'identificazione con Anassagora, combattendo una tendenza affiorante nelle *Nuvole* di Aristofane⁽¹²⁴⁾; in tal senso il naturalista era un personaggio per così dire pericoloso, dal quale occorreva discostare Socrate. D'altro canto, le dottrine del Clazomenio, per quanto non cogliessero nel segno, potevano apparire a Platone quasi come un primo, incompiuto tentativo di interpretazione teleologica della natura, grazie all'introduzione di un intelletto ordinatore. Così, nelle *Leggi* Platone stigmatizza duramente la posizione di chi nega la divinità degli astri, riferendosi in modo implicito ma ben chiaro ad Anassagora⁽¹²⁵⁾ ma si fa al tempo stesso difensore dell'astronomia in quanto rivelatrice del potere ordinatore dell'intelligenza divina sul cosmo⁽¹²⁶⁾.

Se Platone menziona nel *Gorgia* il processo intentato contro Pericle, non è possibile invece individuare alcun cenno ostile alla questione dei rapporti di quest'ultimo con l'empio Anassagora. Naturalmente Platone era ben consapevole del tentativo compiuto dai nemici di Pericle di screditarlo attraverso accuse di carattere religioso; questa polemica non sembra tuttavia aver interessato Platone, che del resto era impegnato a difendere il suo maestro da accuse assai simili a quelle rivolte contro Anassagora. Così, Platone diede un'interpretazione affatto positiva del legame che unì Pericle al filosofo naturalista: si tratta di una valutazione destinata ad influenzare profondamente la tradizione storiografica e filosofica posteriore.

«Così ho sentito dire riguardo a questo, o caro Socrate: che non è necessario per colui che intende diventare oratore imparare ciò che è essenzialmente giusto, ma ciò che sembri tale alla folla in quanto è lei che decide. Né ciò che è essenzialmente bello o buono, ma quanto sembra tale; di qui deriva la persuasione, non dalla verità»⁽¹²⁷⁾. A giudicare dalle parole di Fedro, si sarebbe indotti ad immaginare una perfetta continuità del dialogo rispetto al *Gorgia*, cui è di molti anni posteriore. In realtà, le cose non stanno affatto così, almeno per quel che riguarda Pericle, che nel *Fedro* è oggetto di valutazioni tali da apparire in assoluto contrasto con quanto scritto da Platone anni addietro. Nel *Gorgia* la retorica era avversata in quanto falsa arte, buona solo ad adulare, priva di quella funzione trasformatrice che deve essere propria della politica, in modo analogo alla medicina⁽¹²⁸⁾; oggetto, infatti, dell'arte politica è l'anima. Solo un accenno è riservato all'eventuale esistenza di una retori-

(124) Cfr. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1966, 187.

(125) Plat. *Leges* 886 ss. Cfr. O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne*, Paris 1945, 10 ss.

(126) Plat. *Leges* 822.

(127) Plat. *Phaedr.* 260a.

(128) Cfr. Cambiano, op.cit., 160.

ca «buona», che tuttavia pare non contare alcun adepto⁽¹²⁹⁾. Al contrario, il *Fedro*, quasi fosse il complemento costruttivo del *Gorgia*, tratta anche dell'arte della retorica. In questo contesto, si riconosce una menzione singolarmente elogiativa di Pericle. Trovandosi, infatti, Socrate e Fedro a considerare il contenuto dell'insegnamento di quanti si professano maestri di retorica, spacciando sotto il nome dell'arte artifizii e stratagemmi oratori, affiora la domanda su quale sarebbe in proposito il pensiero di Pericle, accostato ad «Adrasto dalla lingua di miele»; ecco l'immaginaria risposta di Pericle: «O Fedro e Socrate, non bisogna irritarsi, ma aver comprensione se alcuni non conoscendo la dialettica non furono in grado di definire che cos'è mai retorica ed in seguito a ciò hanno pensato di insegnarla per il solo fatto di possedere quanto è necessario conoscere prima di darsi all'arte. Ed insegnando ciò ad altri ritengono di insegnar loro compiutamente la retorica, mentre l'uso persuasivo di queste cose nel discorso e la sistemazione complessiva, come fosse cosa da nulla, pensano che gli allievi li debbano cercare da loro stessi»⁽¹³⁰⁾.

Un primo elemento singolare è costituito dal tono generale dell'intervento; Pericle appare qui infatti come un esperto della vera retorica, pieno di comprensione per chi sbaglia o non capisce. In tal senso sembra quasi spirare dalle frasi l'olimpico distacco del saggio. Pericle, poi, utilizza una terminologia assai significativa: la precisione del linguaggio lascia intendere come egli sia perfettamente a conoscenza del significato platonico della *technè*; lo prova inconfutabilmente la frase «non conoscendo la dialettica non furono in grado di definire che cos'è mai retorica», ove si fa chiaramente riferimento al procedimento platonico della definizione attraverso la dialettica, la *diairesis* e la *synagoghè*.

Se già sorprende il contrasto del passo con le valutazioni espresse su Pericle nel *Gorgia*, ancor più singolari suonano le affermazioni successive; Socrate sostiene infatti che non è corretto il metodo seguito da Lisia e Trasimaco, *quanto all'arte*. Il metodo giusto pare invece essere proprio quello seguito da Pericle: «Vi è il rischio, carissimo, che verosimilmente proprio Pericle sia stato il migliore degli oratori»⁽¹³¹⁾.

Ed ecco il motivo della superiorità di Pericle: «Tutte le grandi tecniche necessitano di una certa sottigliezza e di speculazioni elevate sulla natura (*ἀδολεσχίας και μετεωρολογίας φύσεως περί*). Proprio di qui deriva quella sublimità ed assoluta compiutezza che Pericle possedette oltre alle sue buone qualità naturali; imbattutosi, infatti, in un uomo come Anassagora, riempitosi di speculazioni meteorologiche, giunto infine al-

(129) Plat. *Gorg.* 503a-b.

(130) Plat. *Phaedr.* 269b.

(131) *Ibid.* 269e.

la natura stessa dell'intelletto e del suo contrario (*ἐπι φύσιν νοῦ τε και ἀνοίας*), cose di cui Anassagora si interessava principalmente, di lì trasse all'arte dei discorsi quanto le poteva giovare»⁽¹³²⁾.

Molti studiosi non hanno voluto riconoscere il significato elogiativo del passo, sovente ricorrendo all'*escamotage* dell'ironia socratica, cui troppo spesso si fa appello nell'interpretare i testi platonici. A rendere improbabile una simile ipotesi contribuiscono tra l'altro le parole immediatamente successive, con cui Fedro domanda a Socrate che cosa abbia inteso dire; la risposta merita di essere riportata per intero: «Lo stesso vale per la retorica e per la medicina (...): in ambedue occorre dividere, nell'una la natura del corpo, dell'anima nell'altra, se vuoi non solo per esperienza e pratica, ma con arte, nell'uno generare salute e forza fornendo farmaci e diete, nell'altra infondere la persuasione che si vuole e portarla alla perfezione, fornendo discorsi e comportamenti ben regolati»⁽¹³³⁾.

I testi citati presentano cospicue difficoltà, tanto in ordine alla traduzione quanto all'interpretazione; come si deve intendere la contraddizione che oppone il *Fedro* al *Gorgia* ed al *Menone*, almeno per quel che riguarda l'immagine di Pericle? C'è qui una malevola ironia o si tratta di un vero e proprio mutamento di prospettiva?

Socrate afferma dunque che Pericle fu verosimilmente il migliore oratore, grazie alla sua buona disposizione naturale ed alla frequentazione di Anassagora. In proposito si pongono alcuni problemi di traduzione; un tempo, infatti, era uso attribuire un significato negativo alle parole *ἀδολεσχία* e *μετεωρολογία*. Così, tra gli altri, Diano traduceva con «ciarle oziose e speculazioni campate in aria»⁽¹³⁴⁾ e Robin con «bavardage et rêverie speculative»⁽¹³⁵⁾. Contro simili traduzioni si possono sollevare due obiezioni: in primo luogo il raffronto con altri testi platonici indica che i termini in questione assumono frequentemente valore positivo⁽¹³⁶⁾; in secondo luogo, se pure è lecito individuare una leggera sfumatura ironica nel passo, lo stesso contesto sembra escludere che Platone intendesse denigrare Pericle od Anassagora⁽¹³⁷⁾. Il contrasto

(132) *Ibid.* 270a.

(133) *Ibid.* 270b.

(134) C. Diano, *Platone: Dialoghi*, Bari 1934, III, 138.

(135) L. Robin, *Platon: Oeuvres Complètes*, Bruges 1950, II, 67. A favore della tesi dell'ironia socratica anche C. Schubert, *Perikles*, Darmstadt 1993, 9 ss.

(136) Cfr. Plat. *Cratyl.* 401b; *Parm.* 135d.

(137) Sulla questione cfr. D. Lanza, *Anassagora: testimonianze e frammenti*, Firenze 1966, 15; D. Sider, *The Fragments of Anaxagoras*, Meisenheim am Glan 1981, 3; R. Joly, *Notes hippocratiques*, «REA» 58 (1956), 207; P. Kucharski, *La méthode d'Hippocrate dans le Phèdre*, «REG» 52 (1939), 310; R. Joly, *La question hippocratique et le témoignage du Phèdre*, «REG» 74 (1961), 80 ss.; A. Rey, *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, Paris 1939, 435 ss.; J. Mansfeld, *Plato and the Method of Hippocrates*, «GRBS» 21 (1980), 346 n.16.

del *Fedro* con il *Gorgia* non può essere spiegato in tal modo: nulla, infatti, lascia ravvisare nel passo concernente Pericle ed Anassagora una pesante ironia, laddove ciò che precede e ciò che segue è espresso con assoluta serietà. Invero, il *Fedro* pare quasi, come si diceva all'inizio, un complemento costruttivo del *Gorgia* (138), nel quale l'obiettivo principale di Platone era la demolizione della retorica in quanto falsa arte, mentre all'esistenza di un'oratoria mirante al vero ed al giusto si faceva solo cenno. Al contrario, il *Fedro* concerne proprio l'indagine sulla vera arte della retorica e sulla sua natura. È proprio per questo motivo che la retorica, da antitesi della medicina, diviene tecnica a quest'ultima affine. Presupposto per la pratica dell'arte è la conoscenza dell'oggetto cui essa si applica; essendo l'oratoria una ψυχαγωγία, il retore dovrà conoscere i diversi aspetti dell'anima; con procedimento dialettico egli dovrà distinguere le anime: «Ve n'è tante e tante, di un tal genere e di un tal altro, donde alcuni sono in un certo modo, altri in un certo altro. Dopo aver così distinto le specie delle anime, vi sono i discorsi, che sono tanti di un genere e tanti di un altro, ciascuno con le sue caratteristiche» (139).

La retorica, dunque, deve conformarsi al buon modello della medicina, assumendo come presupposti la conoscenza del proprio oggetto e la pratica della *diairesi* (140). In ogni caso resta da spiegare perché sia stato scelto proprio Pericle quale rappresentante dell'arte retorica, quando nel *Gorgia* egli incarnava l'oratoria in quanto adulazione, basata unicamente su pratica ed esperienza. Una prima spiegazione può naturalmente ipotizzare un mutamento di idee da parte di Platone; in effetti, il *Fedro* è di molto posteriore al *Gorgia* e sulla considerazione platonica della retorica e dello stesso Pericle potrebbero aver influito le esperienze vissute in Sicilia (141). Senza fondamento appare invece l'ipotesi che il contrasto si spieghi nel senso che il giudizio su Pericle nel *Fedro* discenderebbe da una considerazione dell'uomo limitata alla valentia oratoria e a prescindere dall'azione politica (142). Invero la retorica in Platone è difficilmente separabile dalla politica, a meno di non attribuire al filosofo l'opinione di Gorgia, secondo cui l'oratoria è mero strumento, indipendente dalla conoscenza del giusto (143). Al contrario, la retorica platonica è arte, proprio in quanto è consapevole di ciò che è giusto e di ciò che non lo è.

(138) Cfr. E. Black, *Plato's View of Rhetoric*, in *Plato: True and Sophistic Rhetoric* cit., 171 ss.

(139) Plat. *Phaedr.* 271d.

(140) Cfr. G. Cambiano, *Dialettica, medicina, retorica nel Fedro platonico*, «RF» 57 (1966), 292 ss.; H. Herter, *The Problematic Mention of Hippocrates in Plato's Phaedrus*, «ICS», 1 (1976), 30.

(141) Cfr. P. Kucharski, *La rhétorique dans le Gorgias et le Phèdre*, «REG» 74 (1961), 371 ss.; Babut, op. cit., 63.

(142) Così V. Tejera, *Irony and Allegory in the Phaedrus*, in *Plato: True and Sophistic Rhetoric* cit., 281 ss.

(143) Cfr. D. Grene, *Man in his Pride*, Chicago 1950, 137 ss.

A comprendere il significato della posizione platonica nel *Fedro* giova esaminare nel dettaglio i passi sopra riportati nello sforzo di intendere il significato del profitto che Pericle ricavò, quanto all'arte dei discorsi, dalla frequentazione di Anassagora. La chiave risiede nell'accostamento della retorica alla medicina e nel riferimento all'insegnamento di Anassagora. Questi fornì a Pericle «sottigliezza ed elevate speculazioni sulla natura», e capacità di indagine «sulla natura dell'intelligenza (νοῦ) e del suo contrario (ἀνοΐας)» (144); in tal senso, la bontà della retorica periclea dipende essenzialmente dalla filosofia. Non convince tuttavia un'interpretazione riduttiva del passo che, al pari di Plutarco, limiti l'influenza di Anassagora al ruolo di portatrice di una pura e semplice «elevazione spirituale» (145): deve trattarsi di qualcosa di più profondo.

Alla richiesta di spiegazioni da parte di Fedro Socrate risponde accostando retorica e medicina, accomunate dal metodo diairetico. Grazie alla *diairesi*, infatti, la retorica, nella quale è compresa anche l'oratoria periclea, può fornire persuasione e virtù. Il nesso tra il pensiero anassagoreo e la medicina è di per sé assai significativo, in considerazione del noto collegamento tra le speculazioni del naturalista e la nuova arte medica (146); esso si spiega però compiutamente grazie all'affermazione di Socrate che «la natura dell'anima si può conoscere solo tenendo conto della natura del tutto» (147). È lecito pensare a una qualche connessione tra la conoscenza del tutto e la «meteorologia» anassagorea, senza con ciò supporre che si tratti di una pura e semplice identificazione con la speculazione cosmologica del Clazomenio. Il procedimento della medicina, cui la retorica deve rifarsi, si basa sulla conoscenza del tutto in quanto metodo conforme ai precetti della dialettica: lo mostra bene il passo testé citato in cui si indica come il vero oratore debba saper distinguere diverse anime e diversi discorsi, per ottenere il giusto effetto. Conoscere il tutto, in questo senso, significa conoscere l'intero oggetto di cui si vuol esser tecnici in tutte le sue ramificazioni, nella sua semplicità o complessità.

Si può forse azzardare l'ipotesi che la speculazione anassagorea, che concepisce il cosmo come retto dall'attività organizzatrice dell'intelletto, garantendo così la conoscibilità di tutte le sue parti nelle loro reciproche relazioni e l'orientamento dell'uomo nell'universo ordinato,

(144) Nel testo del *Fedro*, Burnet (*Platonis opera*, Oxford 1900-1907) corregge ἀνοΐας in διανοΐας; in realtà si tratta di un'espressione «polare», secondo la definizione di G. J. De Vries, *A Commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam 1969, 234.

(145) Cfr. Babut, op. cit., 65.

(146) Cfr. J. Longrigg, *Philosophy and Medicine*, «HSPH» 67 (1963), 147 ss.; D. Lanza, *Il pensiero di Anassagora*, «MIL» 29 (1965-1966), 225 ss.; M. Vegetti, *Il De locis in homine fra Anassagora ed Ippocrate*, «RIL» 99 (1965), 193 ss.; J. Longrigg, *Greek Rational Medicine*, London 1993, 65 ss.; J. Burnet, *Greek Philosophy*, London 1914, I, 77.

(147) Plat. *Phaedr.* 270c.

sia porsa a Platone come una parziale prefigurazione del procedimento proprio della medicina e della retorica, in quanto esse intendono «cogliere l'oggetto nei suoi rapporti con altri oggetti che fanno parte della stessa totalità» (148). Certo, anche ammesso che quest'ipotesi abbia un fondo di verità, ciò non spiega completamente la «rivalutazione» platonica di Pericle. Non è improbabile che le differenze tra *Fedro* e *Gorgia* possano essere spiegate come il frutto di un mutamento di prospettiva da parte di Platone. In effetti, nel *Gorgia* come nell'*Alcibiade I*, Pericle era attaccato anche per il suo valore simbolico, in quanto modello, fra l'altro, per l'emulazione di Callicle e Polo. In tal senso le accuse mosse a Pericle si lasciano interpretare anche come accuse mosse ad una figura simbolica, per scoraggiarne l'imitazione: il Pericle attaccato nel *Gorgia* è in un certo senso il frutto di una rappresentazione, un'immagine dello statista, la quale si prestava a suscitare l'ammirazione di giovani come Alcibiade, Polo e Callicle. Al contrario, nel *Fedro* non si pone il problema della demolizione del mito negativo; naturalmente Platone disapprovava Pericle, pur conoscendone la fama di oratore ed il giudizio tucidideo che ne faceva l'esatto opposto del demagogo; tuttavia, la posizione platonica non doveva essere nel suo complesso così radicale come il *Gorgia* lascia supporre. Piuttosto i molteplici riferimenti all'epitaffio pericleo presenti nell'opera di Platone fanno emergere una sorta di rivalità fra Socrate (e lo stesso Platone) e Pericle; tuttavia, già il semplice fatto che il filosofo ritenesse Pericle degno di essere avversato da Socrate mostra che lo considerava un avversario di tutto rispetto.

Ma, soprattutto, ciò che distingue il *Fedro* dal *Gorgia*, è l'assenza della necessità di demolire Pericle in quanto cattivo modello. Nel nuovo contesto si poteva dare maggior risalto alle sue qualità positive, tra le quali contava il legame del politico con Anassagora. Pertanto, se pure la città periclea si opponeva con il suo materialismo alla divina città ideale, la formazione filosofica di Pericle ne faceva una sorta di precursore, per quanto imperfetto, del politico-filosofo teorizzato da Platone. Non a caso, nella *Lettera II* scritta a Dionisio di Siracusa si afferma che «per natura si accordano la saggezza ed il potere, e sempre fra loro si inseguono e si ricercano e si associano» (149); come esempio di tale affinità sono citati, tra gli altri, anche Pericle ed Anassagora. Proprio nelle parole di Platone, si diceva che Pericle era «giunto alla natura stessa dell'intelletto e del suo contrario», fornendo così per la prima volta quell'immagine di Pericle filosofo destinata ad avere una fortuna straordinaria, tanto nell'antichità, quanto presso i moderni.

(148) Così G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Bari 1991, 186. Cfr. Herter, art.cit., 25.

(149) Plat. *Epist. II* 311a.

Socrate e Pericle

Si è già più volte accennato ad una sorta di antagonismo tra Pericle e Socrate, riconoscibile in diverse opere di Platone; a questo antagonismo si accompagna un'evidente polemica, spesso riferita alle affermazioni fatte da Pericle nell'epitaffio, così come ci sono state tramandate da Tucidide. Con ciò non si presume che Platone intendesse polemizzare con Tucidide: vi è disputa con lo storico solo indirettamente ed in quanto egli è corresponsabile dello sviluppo del «mito di Pericle». In effetti Pericle assume in Tucidide caratteristiche tali quanto a saggezza, preveggenza, capacità di comando e persuasione, da apparire per molti versi simile al tipo ideale del politico teorizzato da Platone. La reazione platonica, che si mostra nel modo più evidente nel *Menesseno*, si lascia cogliere già a partire dal *Gorgia*. Socrate accenna infatti alla duplicità della retorica: «Se infatti anche la retorica è duplice, una parte sarà adulazione e vile eloquenza, l'altra invece sarà bella, tale da far sì che le anime dei cittadini siano le migliori possibili e da combattere sempre, nei discorsi, in favore del meglio, sia gradevole oppure sgradito agli ascoltatori; ma tu non hai mai conosciuto una simile retorica; o se puoi citare qualche retore che sia stato tale, perché non lo dici anche a me?» (150). Alla domanda rivoltagli, Callicle non può che rispondere negativamente, almeno per quanto riguarda «gli oratori di oggi»; non così, afferma, erano Cimone, Milziade «e Pericle, morto da poco, che tu stesso hai udito» (151). Il riferimento di Callicle a Pericle, di cui Socrate udi personalmente le parole, rafforza il sospetto che il passo precedentemente citato si riferisca proprio a quanto scrisse Tucidide di Pericle: «Dominava liberamente il popolo, e non era da quello condotto più di quanto egli stesso lo guidasse, giacché non parlava per fargli piacere, come se avesse ottenuto il potere con mezzi impropri, ma poteva grazie alla sua autorità anche contraddirlo con ira» (152). Naturalmente, Platone negava nel *Gorgia* le valutazioni di Tucidide, in quanto Pericle era incluso nel gruppo degli adulatori del popolo e di coloro che agivano πρὸς ἡδονὴν, per nulla migliori dei loro successori: «quanto a persuadere e sferzare il popolo, perché i cittadini divengano migliori (...), in nulla quelli si mostrarono diversi da questi» (153); nessuna differenza, dunque, se non quanto alla costruzione di navi, mura e porti. Come si vede, la polemica contro Pericle e le valutazioni tucididee è fortissima.

A giudizio di Platone, compito del politico è agire «per mezzo della persuasione e della costrizione» sì da rendere unita la città, perché non

(150) Plat. *Gorg.* 503a-b.

(151) Plat. *Gorg.* 503c.

(152) Thuc. II.65.7.

(153) Plat. *Gorg.* 517b.

sia favorita una frazione in particolare, ma la cittadinanza intera⁽¹⁵⁴⁾. L'errore di Pericle è dunque duplice: da un canto esser stato compiacente verso i desideri del popolo, corrompendolo con mura, navi, ecc.; dall'altro esser stato il campione di una forma politica che nega nella sua stessa essenza la città in quanto una per farne un insieme di fazioni in lotta. Platone, che certo aveva letto Tucidide, tenne spesso presenti non solo nel *Menesseno*, ma anche nella *Repubblica*, le affermazioni di Pericle nel famoso epitaffio. Quando infatti si trattava di esporre e criticare la natura della costituzione democratica, diventava inevitabile un riferimento alle parole di Pericle in quanto elogio e, per così dire, teorizzazione della democrazia⁽¹⁵⁵⁾. Infatti, Platone afferma con ironia che la democrazia rischia di essere la più bella delle costituzioni, «come un mantello ricamato di ogni sorta di fiore, così anche questa, intessuta dei più diversi caratteri, potrebbe sembrare bellissima»⁽¹⁵⁶⁾. La molteplicità dei caratteri contenuti nello stato democratico ne fa una falsa costituzione, in quanto essa non è più una, quasi che ogni cittadino possedesse il proprio personale statuto; «a causa della licenza, essa possiede in sé tutti i generi di costituzione, e pare che colui che voglia istituire una città (...) debba recarsi in una città democratica e scegliere il tipo che gli piace, come se fosse giunto ad un mercato di costituzioni. Ed una volta fatta la scelta, fondare la città»⁽¹⁵⁷⁾. È proprio la licenza a provocare il fenomeno, stigmatizzato da Platone, della riduzione della costituzione da regola comune ad atteggiamento individuale; nella città democratica, infatti, vi è «libertà (...) di fare ciò che si voglia», e di conseguenza «è chiaro che ciascuno si acconcerebbe, in una tale costituzione, il genere di vita che più gli piace»⁽¹⁵⁸⁾.

La critica platonica si rivolge contro la costituzione democratica, ma viene il sospetto che si indirizzasse anche contro Pericle, che aveva a suo tempo elogiato la libertà democratica anche in quanto modo di vita, affermando: «Ci comportiamo liberamente verso la comunità e quanto al reciproco sospetto concernente le costumanze della vita quotidiana, non ci irritiamo col nostro vicino, se fa qualcosa secondo il proprio piacere»⁽¹⁵⁹⁾. Una simile posizione appare diametralmente opposta al convincimento di Platone. La libertà di fare ciò che più piace è infatti considerata dal filosofo come dannosa; il cittadino che gode di una tale licenza è infatti in grado di seguire le occupazioni più varie, ma nessuna in modo corretto: «Vive la vita di tutti i giorni cedendo ad ogni capriccio

(154) Plat. *Resp.* 519e.

(155) Cfr. D. Musti, *Demokratia, origini di un'idea*, Bari 1995, 278 ss.

(156) Plat. *Resp.* 557c.

(157) *Ibid.* 557d.

(158) *Ibid.* 557b.

(159) Thuc. II.37.2.

si presenti, talora ubriacandosi e suonando il flauto, talora beve solo acqua e dimagrisce; poi si dà alla ginnastica, altre volte s'impigrisce e si disinteressa di tutto, qualche volta si occupa di filosofia. Spesso si occupa di politica, sale sulla tribuna e dice e fa ciò che capita. Se gli viene da imitare gli uomini di guerra, si rende dalla loro parte, se invece gli uomini d'affari, passa al commercio. Nella sua vita non è né ordine né disciplina, ma chiamando questo stile di vita dolce, felice e libero, ne usa continuamente»⁽¹⁶⁰⁾. Nel passo la polemica con le parole di Pericle diviene, se possibile, un poco più chiara; proprio la versatilità dei cittadini lodata da Pericle quale maggior gloria di Atene («presso di noi, lo stesso uomo dedica la sua autonoma persona alle più varie occupazioni, con grazia e destrezza»⁽¹⁶¹⁾) è biasimata dal filosofo; la duttilità del cittadino ateniese diviene per Platone incapacità di far bene qualsiasi cosa. Così, può venirgli in mente all'occasione di darsi alla filosofia, senza trarne alcun costrutto; l'affermazione è tanto più significativa in quanto proprio Pericle sosteneva: «Ci dedichiamo alla filosofia, ma senza mollezza»⁽¹⁶²⁾. Nella sua incostanza, il cittadino democratico si occupa anche di politica, con risultati, a parere di Platone, nefasti («dice e fa ciò che capita»); la medesima mancanza di disciplina della vita quotidiana si riversa così anche nella sfera della vita politica. Proprio in questo punto risiede l'attacco più duro alla visione periclea, che nel pensiero platonico pare quasi coincidere con una teorizzazione della costituzione democratica; egli affermava, infatti, che «le medesime persone si interessano tanto degli affari privati quanto di quelli pubblici, e pur volgendosi dall'una all'altra occupazione, non mancano della conoscenza delle cose della politica»⁽¹⁶³⁾, trovandosi così a sostenere tesi esattamente opposte a quelle di Platone.

Pericle appariva d'altronde al filosofo come il più compiuto teorizzatore delle idee democratiche; per questo motivo egli era accomunato a Protagora nelle critiche rivolte al sofista nell'omonimo dialogo. Considerata, poi, l'autorità di cui anche dopo la morte godeva Pericle ed il ruolo di modello sovente attribuitogli (non necessariamente dai soli sostenitori della democrazia radicale), si spiega la ragione di una critica così circostanziata alle affermazioni contenute nell'epitaffio; allo stesso modo si spiega la già citata rivalità di Socrate con l'uomo politico, già individuata nell'*Alcibiade I* e verosimilmente presente anche nel *Simposio*⁽¹⁶⁴⁾. Qui, in effetti, il paragone tra Socrate e Pericle è esplicito; Alci-

(160) Plat. *Resp.* 361c-d.

(161) Thuc. II.41.1.

(162) Thuc. II.40.1.

(163) Thuc. II.40.2.

(164) Cfr. N. Loraux, *L'invention d'Athènes*, Paris 1981, 320 ss.; *Socrate contrepoison de l'oraison funèbre*, «AC» 43 (1974), 184 ss.

biade loda Socrate per la sua capacità di avvincere l'ascoltatore: egli è incantatore più straordinario di Marsia. Proprio ove la parola di Socrate si mostra come incantamento e magia, si impone il confronto con Pericle, cui, secondo il verso di Eupoli, «la persuasione stava sulle labbra»; una capacità persuasiva grazie alla quale poteva incantare (ἐκήλει) gli ascoltatori. Afferma infatti Alcibiade, riferendosi a Socrate: «Noi infatti, quando udiamo un altro parlare e fare altri discorsi anche un oratore davvero bravo non ci interessa, per così dire, proprio nulla. Quando invece uno ti ascolti, sia donna, uomo o fanciullo, restiamo colpiti e posseduti» (165). N. Loraux ha ipotizzato che il «buon oratore» di cui qui si parla, sia proprio Pericle (166). In effetti, poche righe più sotto il confronto si fa davvero esplicito: «Ascoltando Pericle o un altro tra i buoni oratori, riteniamo che parli bene, ma non ci capita nulla di simile, non mi si turba l'anima, né si angustia della mia condizione servile» (167).

Il discorso socratico mostra una straordinaria capacità di influire profondamente sull'anima dell'ascoltatore, rendendolo consapevole della propria condizione; in tal senso, a differenza della retorica periclea, l'eloquenza di Socrate si mostra come compiuta e perfetta psicagogia: «Ma questo Marsia, mi pose spesso in una situazione tale da ritenere di non poter più vivere come faccio ora» (168). L'incantamento del discorso di Socrate conduce realmente l'anima a migliorarsi; non così l'oratoria di Pericle, anche se ciò non sembra comportare il ritorno ad una posizione così ostile come quella espressa nel *Gorgia*. Alcibiade afferma infatti l'unicità di Socrate, rilevando come non possa essere paragonato a nessun grande uomo, né del presente, né del passato, diversamente da Pericle, che si potrebbe ben accostare a Nestore od Antenore (169); l'osservazione di Alcibiade rimarca la distanza che intercorre tra i due, ma il paragone con i saggi Nestore ed Antenore non è ispirato da malevolenza, salvo che non si legga nell'accostamento al troiano, considerato tradizionalmente il più favorevole alla pacificazione con i Greci, un'ironica allusione alla gestione periclea degli affari della guerra ed alla sua intransigenza verso Sparta.

Una polemica ben più aspra, tale da ricordare qua e là il *Gorgia* (170), si manifesta invece nel *Menesseno*, testo che, più di ogni altro, è ricco di riferimenti a Pericle e che pertanto merita un esame accurato. La natura del dialogo costituisce un vero e proprio problema interpretativo, poiché non solo il senso di talune affermazioni è a prima vista poco chiaro, ma

(165) Plat. *Symp.* 215d.

(166) Loraux, *ibid.*

(167) Plat. *Symp.* 215e.

(168) *Ibid.*

(169) *Ibid.* 221 c-d.

(170) Cfr. E.R. Dodds, *Plato: Gorgias*, Oxford 1959, 23.

anche la stessa struttura dello scritto ne fa un *unicum* nella produzione platonica, senza contare il gran numero di (spesso apparenti) contraddizioni ed anacronismi. Com'è naturale, davanti ad un tale enigma la critica si è divisa, non senza incorrere talvolta in posizioni estreme. Un primo tentativo di risolvere, forse in modo troppo drastico, le difficoltà poste dal dialogo è stato quello di negarne l'autenticità (171); a favore della paternità platonica si è tuttavia schierata già sin dalla fine del secolo scorso la maggioranza degli studiosi ed oggi essa non è più messa in dubbio. Sulla stessa linea dei negatori della genuinità dell'opera si pone tuttavia chi ancor oggi tenta di risolvere tutte le apparenti incongruenze dello scritto postulando manomissioni e corruzioni intervenute nel tempo, con un procedimento assai dubbio (172). Quanti invece accettano l'autenticità del dialogo si dividono sulla sua interpretazione, se si debba accentuarne il carattere ironico oppure il significato filosofico (173), ed anche sull'identificazione del vero bersaglio della polemica platonica.

Il dialogo si apre con l'incontro di Socrate e Menesseno, giovane ambizioso, non molto diversamente da Alcibiade, ed aspirante alla carriera politica. Il discorso cade per l'appunto sulla scelta di un oratore che pronuncerà l'orazione funebre per i caduti in guerra. Subito si manifesta la tagliente ironia di Socrate: «Rischia davvero di essere una bella cosa morire in guerra. Si ottiene infatti una bella e sontuosa sepoltura, anche se si muore poveri» (174). L'ironia prelude ad un più vigoroso attacco alla costumanza dell'orazione funebre, che d'altronde era una delle principali e più lodate istituzioni della città democratica; prosegue infatti Socrate: «e capita di ottenere un elogio, anche se si è uomini dappoco, da persone sagge e che non lodano certo a caso» (175). Si tratta di elogi tutt'altro che improvvisati, afferma Socrate, fatti a pro dei morti, degli antenati e non ultimi «di noi stessi ancora vivi» (176). Le frasi successive mostrano chiaramente come, nell'opinione di Platone, l'orazione funebre sia essenzialmente un autoelogio della città. Socrate, infatti, descrive gli effetti straordinari prodotti su lui stesso dall'orazione: «Lodato da costoro, mi sento subito nobilitato, ed ogni volta sto lì ad ascoltare, co-

(171) Di tale opinione era ancora il giovane Momigliano, *Il Menesseno*, «RFIC» 58 (1930), 40 ss.

(172) È la posizione espressa recentemente da J. Labarbe, *Anomalies dans le Ménexène de Platon*, «AC» 60 (1991), 89 ss. Secondo Labarbe, che si basa sulla notizia fornita da Cicerone (*Orat.* XLIV.151) secondo cui l'epitaffio platonico era oggetto di recitazione pubblica in Atene, le anomalie del dialogo sarebbero frutto di interpolazioni introdotte proprio a causa dell'uso che era fatto annualmente del discorso stesso.

(173) Vi è anche chi ritiene che il *Menesseno* sia stato scritto per perorare la causa degli orfani di guerra; cfr. P.H. Huby, *The Menexenus Reconsidered*, «Phronesis» 2 (1957), 104 ss. Sull'insostenibilità della posizione di Huby cfr. R. Clavaud, *Le Ménexène de Platon*, Paris 1980, 57.

(174) Plat. *Menex.* 234c. cfr. Clavaud, *op.cit.*, 107 ss.

(175) Plat. *Menex.* 234c.

(176) *Ibid.* 235a.

me incantato, ritenendo di essere divenuto sull'istante più grande, nobile e bello» (177). Il potere dell'incantamento prodotto dall'orazione funebre dura almeno quattro o cinque giorni, finché finalmente Socrate non torna in sé e si rende conto di trovarsi sulla terra, non sull'isola dei beati (178). Già nel prologo del dialogo appare evidente che, al pari del *Gorgia*, il *Menesseno* è una critica alla retorica. Particolarmente significativa è però la descrizione della fascinazione esercitata dalla retorica su Socrate, qualora la si rapporti a quanto si è detto del *Simposio*; anche in questo caso l'incantamento prodotto dai retori si oppone al discorso socratico, che per sua natura mira a smascherare, non ad elogiare ed a rafforzare convinzioni errate (179). Proprio nel *Simposio*, del resto, oggetto della critica platonica era il discorso epidittico, categoria nella quale rientra pienamente l'elogio funebre (180). Il sospetto che l'attacco contro l'uso ed i contenuti dell'orazione funebre preluda ad un attacco contro Pericle, autore di due famosissimi epitaffi, è ben presto confermato. Socrate, infatti, dopo aver negato il luogo comune della difficoltà del compito dell'oratore chiamato a rendere l'elogio funebre (il compito di elogiare gli uditori non presenta alcuna difficoltà) afferma di essere perfettamente in grado di tenere un discorso del genere. Infatti, dice, gli capitò una maestra «davvero non dappoco, quanto alla retorica, che educò molti e valenti oratori, ed anche uno straordinario tra tutti i Greci, Pericle di Santippo» (181). Si tratta, naturalmente, di Aspasia.

Molti studiosi si sono chiesti perché mai Platone abbia scelto proprio la donna per questo ruolo; una spiegazione assolutamente da escludere è quella che considera veritiere le parole di Socrate (182): Aspasia maestra di retorica è una pura finzione. Furono proprio Platone ed i Socratici a creare quel mito della donna dalla straordinaria eloquenza che perdurò per tutta l'antichità; ancora Plutarco non se ne capacitava pienamente (183). Non è possibile assodare se alla base della finzione vi fosse qualche peculiare qualità di Aspasia, foss'anche solo un comportamento emancipato o una certa attitudine ad occupazioni riservate agli uomini; non si può però sostenere che Platone si sia riferito ad Aspasia non come consorte di Pericle, ma come «a leading member of the periclean circle and co-architect of the Sophistic movement» (184). Il senso del ruolo

(177) Ibid. 235a-b.

(178) Ibid. 235c-d.

(179) Cfr. N. Scholl, *Der platonische Menexenus*, Roma 1959, 14.

(180) Cfr. Loraux, *Socrate contrepoison* cit., 175 ss. e *L'invention* cit., 319 ss.

(181) Plat. *Menex.* 235e.

(182) Più in là di tutti si spinge J. Solana Dueso, *Aspasia de Mileto: testimonios y discursos*, Barcelona 1994, che ritiene tanto veritiere le parole di Platone da fare di Aspasia effettivamente la maestra di retorica di Pericle.

(183) Cfr. Plut. *Per.* 24.

(184) E.F. Bloedow, *Aspasia and the Mystery of the Menexenus*, «WS» 89 (1975), 32 ss.

di Aspasia nel *Menesseno* è da ricercarsi soprattutto in collegamento con Pericle, non semplicemente in quanto la menzione di Aspasia indicherebbe al lettore che il dialogo concerne anche l'epitaffio pericleo (185); si tratta, infatti, anche di una vera celia contro Pericle. Per ritrovare l'origine della curiosa figura di Aspasia non è infatti il caso di scomodare Eschine od Antistene (186); già la commedia aveva rappresentato la Milesia proprio nel modo in cui la dipinge Platone: basti considerare il fr. 274 Kock di Eupoli, ove è riferito che Cratino rappresentava Aspasia come «un tiranno» ed Eupoli come «Chirone» di Pericle (187). Ancora, risulta che, «come afferma Callia negli *Uomini in Catene*, Aspasia insegnò a Pericle a parlare in pubblico» (188).

Le intenzioni del filosofo, insomma, sono burlesche e non prive di una certa malizia. Già i comici, infatti, avevano attaccato Pericle quasi fosse uno sciocco guidato da una donna; la burla platonica ha probabilmente la stessa funzione, di sminuire le capacità tanto ammirate di Pericle. La finzione comica è del resto provata da alcune evidenti indicazioni fornite dallo stesso Socrate; Aspasia era una maestra severa, tanto che, dice Socrate, «quasi me le dava, perché dimenticavo» (189). Quando poi Menesseno lo invita ad esporre ciò che ha udito da Aspasia, afferma: «ma forse riderai di me se, vecchio come sono, ti parrò scherzare ancora» (190). È tanto più sorprendente che alcuni abbiano creduto alle affermazioni di Platone, in quanto alla fine del dialogo, quasi per meglio chiarire che si tratta di una finzione, Menesseno afferma: «sono molto grato, o Socrate, a colei od a colui che ti ha riferito questo discorso» (191).

Ciò non comporta che nella lettura del dialogo si debbano accentuare solo gli aspetti, per così dire, ironici, escludendone o sminuendone il significato polemico (192); da sempre si è discusso su chi fosse il bersaglio di Platone nel *Menesseno*, spesso indicando come obiettivi Lisia od Isocrate (193). In realtà paiono da evidenziare piuttosto gli aspetti politici del dialogo; come nel *Gorgia* e nel *Simposio*, oggetto della critica platonica è la retorica, che però in questo caso è la retorica autocelebrativa della democrazia attica. In tal senso il *Menesseno* mostra un'evidente tendenza antidemocratica, ed ancora una volta democrazia e re-

(185) Così C. Kahn, *Plato's Funeral Oration: the Motive of the Menexenus*, «CPh» 58 (1963), 221.

(186) Così Huby, art. cit., 109; Clavaud, op. cit., 230 ss.

(187) Κρατίνος δὲ + Ὁμφάλῃ τύραννον αὐτὴν (Ἀσπασίαν) καλεῖ, χειρῶν αὐτῆς Εὐπολὶς Φίλοις. Il testo è corretto secondo i suggerimenti di Schwarze, op. cit., 57 ss.

(188) Callia fr. 15 Kock.

(189) Plat. *Menex.* 236c.

(190) Ibid.

(191) Ibid. 249e.

(192) Così R. Harder, *Plato und Athen*, «NJW», 10 (1934), 492 ss., 497.

(193) Cfr. G.M. Lattanzi, *Il significato e l'autenticità del Menesseno*, «ParPass» 8 (1953), 303 ss.; P. Wendland, *Die Tendenz des platonischen Menexenus*, «Hermes» 25 (1890), 171 ss.

torica si incarnano nella figura di Pericle, contro il quale si rivolge implicitamente larga parte del dialogo⁽¹⁹⁴⁾. In questa direzione punta già il riferimento ad Aspasia, quasi ella fosse il negativo di Diotima⁽¹⁹⁵⁾, così come Pericle è l'opposto di Socrate. Già nel *Protagora* Socrate rilevava che gli oratori dello stampo di Pericle «se li si interroga su qualcosa di preciso, come dei libri non sanno rispondere né parlare, ma se uno gli chiede qualche delucidazione, anche piccola, sulle cose che hanno detto, come i vasi di bronzo percossi riecheggiano a lungo e vibrano finché uno non li fermi»⁽¹⁹⁶⁾. La contrapposizione tra il discorso pericleo e quello socratico, basato su brevità ed interrogazione, culmina proprio nel *Menesseno*, ove è ridicolizzata la più famosa delle orazioni periclee, in quanto del tutto priva di funzioni paideutiche, non senza che ne siano criticati anche certi precisi contenuti politici.

Il riferimento all'orazione di Pericle è chiarito dallo stesso Socrate; accingendosi, infatti, a riferire a Menesseno il discorso udito da Aspasia, afferma: «In parte improvvisava ciò che si doveva dire, in parte penso — sviluppò ciò che aveva già preparato quando compose l'epitaffio che pronunciò Pericle»⁽¹⁹⁷⁾. Non è dunque strano che l'esposizione, da parte di Socrate, del discorso di Aspasia presenti indubbe somiglianze con quanto riportato da Tucidide. Già l'apertura stessa si incentra, qui come nel discorso di Pericle, sulla contrapposizione fra λόγος ed ἔργον; si tratta, naturalmente, di un luogo comune delle orazioni funebri. Solo nei due casi in questione, tuttavia, si oppongono, in modo affatto peculiare, funerali (ἔργον) e discorso funebre (λόγος), al posto dell'usuale contrapposizione tra orazione ed opere dei caduti⁽¹⁹⁸⁾. Invero, l'orazione platonica mostra uno sviluppo assai più convenzionale ed aderente ai luoghi comuni del genere di quanto non accada nell'epitaffio pericleo; ciò si spiega con l'intento di colpire e ridicolizzare la pratica dei funerali pubblici in quanto autoelogio della democrazia, che così si promuove, oscurando le sue brutture. In tal senso è stato scritto che con la sua ironia Socrate intende esorcizzare tale pratica celebrativa⁽¹⁹⁹⁾.

Certo, l'epitaffio è di per sé un genere agonistico, in quanto l'oratore si confronta con i propri precursori e Socrate non poteva mancare di confrontarsi con Pericle⁽²⁰⁰⁾, anche se ciò non significa, come hanno creduto alcuni, che egli intenda qui presentare una risposta positiva alle affermazioni del suo precursore; non si tratta, insomma, dell'elogio di

(194) Cfr. I. Labriola, *Tucidide e Platone sulla democrazia ateniese*, «QS», 11 (1980), 207 ss.

(195) Cfr. Vidal-Naquet, op.cit., 101.

(196) Plat. *Prot.* 329a.

(197) Plat. *Menex.* 236b.

(198) Cfr. Thuc. II.35.46; cfr. Kahn, art. cit., 222; B. Rosenstock, *Socrates as Revenant: a Reading of the Menexenus*, «Phoenix» 48 (1994), 331 ss.

(199) Cfr. Loraux, *Socrate contrepoison* cit., 172 ss. e *L'invention* cit., 316.

(200) Cfr. Loraux, *Socrate contrepoison* cit., 198 ss.

Atene come dovrebbe essere⁽²⁰¹⁾, ma della rappresentazione in negativo dell'Atene ideale, del suo assoluto contrario, anche se forse in questa negatività può essere riconosciuto un certo qual carattere esortativo, un invito al cambiamento⁽²⁰²⁾.

In definitiva, il dialogo dovrebbe essere letto anche come un agone di Socrate con Pericle, nel quale, sotto la maschera dell'apparato retorico, sono ben individuabili precise ed aspre critiche politiche. Afferma infatti Socrate: «era la stessa costituzione sia allora che oggi, un governo dei migliori (ἀριστοκρατία), nella quale siamo stati sempre governati sin da quel tempo lontano. C'è chi la chiama democrazia e chi con il nome che più gli piace, ma è in verità un'aristocrazia con l'approvazione della folla»⁽²⁰³⁾. Il riferimento alle affermazioni di Pericle sulla natura della costituzione ateniese ed alla valutazione tucididea del suo governo è trasparente: era stato infatti Pericle ad affermare il principio del governo dei migliori con l'approvazione del popolo⁽²⁰⁴⁾, e Tucidide a parlare del «governo del primo uomo». La posizione platonica a tal riguardo è già chiarita dall'uso dell'espressione μετ' εὐδοξίας πλήθους, il cui significato può essere sia «con l'approvazione della folla», che «con il buon giudizio della folla»; quale possa apparire a Platone il buon giudizio della folla è facile da immaginare. D'altronde, il concetto è destinato ad essere chiarito e ripetuto più oltre.

Afferma Socrate: «Vi sono sempre dei re, presso di noi, parte per nascita, parte per elezione»⁽²⁰⁵⁾. Viene spontaneo chiedersi chi mai siano questi re elettivi; si può supporre che si tratti proprio di un riferimento a Pericle ed al suo potere quasi monarchico: nelle parole di Socrate si può dunque ipotizzare un richiamo alle accuse di tirannia tanto spesso mosse a Pericle⁽²⁰⁶⁾. In ogni caso «signore della città è per lo più la folla, che attribuisce cariche e potere sempre a coloro che paiano i migliori e nessuno è escluso per debolezza, povertà o per l'oscurità degli antenati, né al contrario è onorato solo per questi motivi, come succede in altre città, ma vige una sola legge: colui che sembri essere saggio o valentuomo ha il potere e comanda. La nostra comune origine secondo natura ci spinge a ricercare l'eguaglianza ed a non sottometterci gli uni agli altri se non a motivo di una reputazione di saggezza e virtù»⁽²⁰⁷⁾. La somiglianza con le affermazioni di Pericle è evidente⁽²⁰⁸⁾,

(201) Così Bearzot, op. cit., 66; Kahn, art. cit., 225.

(202) Cfr. I. Labriola, *Atene fra tradizione e progetto: sul Menesseno di Platone*, «RSF» 36 (1981), 235 ss., 248.

(203) Plat. *Menex.* 238cd.

(204) Cfr. Thuc. II.37.1; Pohlenz, op.cit., 247 ss.

(205) Plat. *Menex.* 238d.

(206) Cfr. Labriola, *Tucidide e Platone*, cit., 219.

(207) Plat. *Menex.* 238d-239a.

(208) Cfr. Thuc. II.37.

ma è particolarmente significativo l'uso ripetuto del verbo «apparire»; evidentemente Platone intende suggerire che la democrazia ateniese premia coloro che appaiono essere i migliori, ma non necessariamente lo sono. In tal senso si tratta di una falsa aristocrazia: è una vera confutazione del pensiero pericleo.

Malevoli riferimenti all'opera di Pericle non mancano anche nel resto del dialogo, ove si elencano a lungo le imprese militari della città con molteplici esagerazioni inserite da Platone a sottolineare il carattere grottescamente laudativo del discorso funebre; si tratta, d'altronde, di un genere il cui fine è esprimere l'ideologia della città democratica e che dunque cade facilmente preda di distorsioni. Molti dei sarcasmi platonici si riferiscono in generale alla politica imperialista della città democratica; è tuttavia assai probabile che essi colpiscano in primo luogo Pericle, sommo artefice della grandezza ateniese, sotto il cui dominio ebbe inizio la guerra del Peloponneso. Sicuramente è un sarcasmo dire dei cittadini ateniesi, in tono elogiativo, che essi ritengono giusto «combattere contro i Greci per la libertà degli stessi Greci»⁽²⁰⁹⁾; lo stesso vale anche per un'affermazione come quella che la città fu costretta dalla rivalità e dall'invidia degli altri Greci a scendere in guerra contro la sua volontà⁽²¹⁰⁾ e combatté a Tanagra «per la libertà dei Beoti»⁽²¹¹⁾, e così pure per l'accusa di ingratitudine rivolta agli Elleni, i quali, pur debitori di Atene per la lotta contro il Persiano, osarono saccheggiarne la terra. Distorsioni e manifestazioni di partigianeria del discorso sono evidenti anche riguardo alle vicende di Sicilia: si sostiene, infatti, che fu una guerra del tutto inaspettata, combattuta ancora una volta «per la libertà dei Leontini»⁽²¹²⁾. Certo Pericle non ebbe responsabilità per i casi siciliani; tuttavia, l'oggetto della disapprovazione di Platone è sempre l'imperialismo ateniese, di cui Pericle appariva quasi il fondatore. Si tratta di un imperialismo che negli schermi di Socrate non osa sostenere le sue ragioni con la durezza che si mostra spesso in Tucidide, ma si ammanta di falsa bontà; la città è infatti «sempre compassionevole (...) e protettrice del debole, fino all'eccesso»⁽²¹³⁾. Allo stesso modo ci si vanta di aver sempre combattuto il barbaro, tanto da «aver educato (παιδεύθηναί) gli altri Greci, insegnando loro ed abituandoli a non temere i barbari, sia per terra che per mare»⁽²¹⁴⁾, salvo poi accennare, quasi fosse un atto di bontà ed ulteriore prova della generosità di Atene, alla politica di compromesso con la Persia perseguita prima della pace di Antalcida.

(209) Plat. *Menex.* 239b.

(210) *Ibid.* 242a.

(211) *Ibid.*

(212) *Ibid.* 242e.

(213) *Ibid.* 244e.

(214) *Ibid.* 241c.

Non è d'altronde improbabile che anche nel passo testé citato si nasconda un riferimento alla periclea «scuola dell'Ellade».

La posizione di Platone in politica estera è chiaramente espressa nella *Repubblica*: «Dico infatti che la stirpe dei Greci è in sé legata da comunanza e parentela, estranea, invece e straniera a quella barbarica»⁽²¹⁵⁾. Quanto Platone scriveva nel *Menesseno* era certo motivato anche da eventi a lui contemporanei, quale ad esempio la pace di Antalcida, tuttavia Platone non ignorava certamente come Pericle fosse stato accusato anche per la sua politica anticimoniana, tesa a fare degli stessi Greci il nemico di Atene al posto della Persia. In effetti, Platone si dimostrava ancora sensibile al fascino dell'Atene dei Maratonomachi, cui d'abitudine si richiamavano i fautori di Cimone: «Nel tempo in cui avvenne la spedizione dei Persiani contro i Greci (...), avevamo l'antica costituzione, in cui le cariche erano assegnate secondo quattro classi di censo, e ci dominava un certo ritegno, grazie al quale ci piaceva vivere conformemente alle leggi di allora; inoltre la grandezza degli eserciti, per terra e per mare, ci ispirò una paura tanto disperata da farci ancor più obbedienti ai magistrati ed alle leggi»⁽²¹⁶⁾. In tal senso, le affermazioni del *Menesseno*, concernenti la politica ateniese verso la Persia, si lasciano interpretare anche come un rimprovero a Pericle, almeno in quanto di tale politica fu l'iniziatore.

Si vede, pertanto, come con Platone temi e motivi propri della lotta politica del V secolo, dalle accuse della commedia ai rapporti con i filosofi, dalle valutazioni di Stesimbrotto agli attacchi di Tucidide di Melesia alla «politica edilizia» periclea, divengano oggetto delle considerazioni più disparate, in un contesto però assai mutato: in più di un'occasione, infatti, Pericle tende a divenire figura simbolica e ad assumere in quanto tale una rilevanza ed un significato capaci di trasformare in modo decisivo i temi ed i motivi che in origine costituiscono l'immagine di Pericle presso i suoi contemporanei: con Platone, in effetti, si ha una sorta di «teorizzazione» della figura di Pericle che diviene vieppiù l'incarnazione di una forma politica ben determinata. Così, l'interpretazione platonica si oppone radicalmente al racconto di Tucidide: il filosofo combatte allo stesso tempo il rappresentante della democrazia ed il «cattivo modello». Ritengo infatti che le oscillazioni nel giudizio platonico di Pericle si possano almeno in parte spiegare con il fatto che oggetto di critica non era tanto l'uomo politico in sé e per sé, quanto l'immagine del medesimo agli occhi dei contemporanei del filosofo: taluni caratteri di questa immagine pervenivano a costituire un esempio di condotta politica nefasto, corruttore e non privo di influenza (è il caso di Alcibiade). In tal sen-

(215) Plat. *Resp.* 470c.

(216) Plat. *Leges* 698b.

ma è particolarmente
evidentemente
pre...

Antonio Banfi

74

so Pericle diventa antagonista di Socrate, inteso come vero maestro e modello; d'altra parte, la fama di uomo saggio, dedito alla filosofia, dell'amico insomma di Anassagora contribuiva a fare di Pericle un esempio almeno parzialmente positivo di un auspicabile connubio fra filosofia e politica. Proprio l'esistenza di questa polarità consente di dissipare alcune ombre intorno alla valutazione platonica di Pericle.

F
et
dei
batt
anc
valità
volont
pure pe
di Atene
Distorsio
anche rig
guerra del
dei Leontin
ni; tuttavia,
rialismo aten
un imperialist
ragioni con la c
di falsa bontà; l
ce del debole, fir
sempre combattu
altri Greci, insegn
per terra che per r
di bontà ed ulterio
compromesso con l.

(209) Plat. *Menex.* 239b.(210) *Ibid.* 242a.(211) *Ibid.*(212) *Ibid.* 242e.(213) *Ibid.* 244e.(214) *Ibid.* 241c.

Alessandra Oliva

I giudizi sui sovrani Tolomei e Seleucidi nelle *Storie* di Polibio

Un esame delle valutazioni tramandate dalla letteratura antica sui sovrani successori di Alessandro Magno ha come punto di riferimento fondamentale le *Storie* di Polibio, non solo per l'ovvia ragione che nel generale naufragio della storiografia di età ellenistica esse rappresentano, almeno tra gli scritti conservati parzialmente per tradizione diretta, la fonte più vicina in termini cronologici ai fatti e ai personaggi di cui trattano, ma soprattutto perché contengono modelli di giudizi e canoni interpretativi destinati ad imporsi con vigore nella tradizione posteriore. L'eredità della storiografia del IV secolo a.C. particolarmente interessata alla caratterizzazione morale e psicologica dei personaggi, la necessità di utilizzare un'ormai fiorente letteratura biografica in cui prevaleva il gusto per l'aneddoto e per il pettegolezzo e d'altra parte l'impostazione pragmatica dell'opera polibiana fondata su un'attenta analisi dei fatti politico-militari imposero allo storico un adattamento non sempre facile di elementi e tendenze diverse. Nel caso specifico della formulazione di giudizi sui sovrani ellenistici, questo ha dato luogo a risultati a volte divergenti con taluni presupposti teorici formulati nel corso dell'opera e ha accentuato il rischio di generalizzazioni in chiave moralistica. Le sezioni dell'opera dedicate alle vicende dei dinasti orientali d'Egitto e Siria offrono in tal senso interessanti campi di indagine. In questi casi, l'impossibilità per l'autore di verificare personalmente l'attendibilità delle fonti e al tempo stesso la qualità a volte scadente dei garantiti da aver determinato un affievolirsi della tensione storiografica e un lavoro, laddove risultava più difficile approfondire l'indagine politica, da una massiccia penetrazione di schemi di giudizio astratti e già stabiliti dalla tradizione storiografica precedente.

Una corretta individuazione delle caratteristiche e della funzione di tali giudizi su Tolomei e Seleucidi nei libri polibiani, è opportuno che, in via preliminare, l'interesse complessivamente se ne faccia che la storia dei due regni riveste nell'economia dell'opera. Se si sceglie di scrivere una storia universale, che abbracci sincroni fatti accaduti nelle diverse parti della terra tra il 220 a.C. e il 146 a.C., comporta un'apertura di prospettiva anche sui regni ellenistici,