

La “giustizia utile alla città” e la sapienza del vivere insieme

Sara Lanna

Homo sum, humani nihil a me alienum puto
(Ter. *Heaut.* 77)

Aristotele aveva affermato nel IV sec. a.C. che “la città esiste per natura” e che “l’uomo è per natura (φύσει) un animale politico (πολιτικὸν¹ ζῷον)”: l’una e l’altra asserzione si ricavano dal fatto che nella comunità cittadina l’uomo realizza il fine migliore; invece l’uomo ἄπολις, “privo di città” e “non degno cittadino”, è φαῦλος, “ignobile”, “per natura e non per sorte”².

L’identità greca si esprime nel valore della vita associata. La formulazione in negativo di tale principio è presente in Omero. Alla l. 5 del passo della *Politica* appena menzionato, Aristotele cita Hom. *Il.* 9. 63. È il momento in cui Agamennone, scoraggiato, propone di lasciare Troia; ne consegue un litigio con Diomede; Nestore interviene come pacificatore e sentenza: ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιός ἐστιν ἐκεῖνος ὃς πολέμου ἔραται ἐπιδημίου ὀκρυόεντος (v. 63 s.)³. L’esempio più formidabile dell’identità della civiltà greca secondo la prospettiva che qui si propone di analizzare proviene dall’*Odissea*. La rappresentazione dei Ciclopi e di Polifemo poggia su una riflessione sociologica. I Ciclopi sono caratterizzati come ἀθέμιστοι (*Od.* 9. 106): τοῖσιν δ’ οὐτ’ ἀγοραὶ βουλευφόροι οὔτε θέμιστες (v. 112), οὐδ’ ἀλλήλων ἀλέγουσι (v. 115)⁴. I Ciclopi rappresentano tutto ciò

¹ πολιτικός qui significa “fatto per vivere in una comunità civile”.

² Aristot. *Polit.* 1. 2, 1253a 2-4.

³ *Il.* 9. 63 s.: “È senza famiglia né legge né focolare colui che vuole la guerra civile, straziante” (trad. Cerri 1996, p. 495).

⁴ Tale passaggio omerico (*Od.* 9. 112-115, o solo il v. 114) è citato da Plat. *Leg.* 3, 680b 5-c 1, e due volte da Aristotele, sia nella sezione precedente a quella *supra* ricordata, *Pol.* 1252b 22 s., sia in *EN* 10. 10, 1180a 28, come caso di incapacità di sapersi prendere cura di una comunità (se non esercitare autorità sui figli e la moglie, agire caratteristico dell’ἀγριότης – cfr. Plat. *Leg.* 680d 3 – delle organizzazioni primitive). Cfr. Aubonnet 1960, p. 109, comm. *ad loc.*

che secondo i Greci è contrario alla natura umana⁵. L'apice dell'assenza di civiltà, intesa come non umanità, viene raggiunto nella rappresentazione di Polifemo⁶. Non ci soffermeremo sull'aspetto fisico, ma sulla caratterizzazione delle sue azioni, scelte: egli pasceva le greggi da solo (οἶος), lontano (ἀπόπροθεν); οὐδὲ μετ' ἄλλους / πωλεῖτ', ἀλλ' ἀπάνευθεν ἐὼν ἀθεμίστια ἤδη (v. 188 s.)⁷.

La prima enunciazione della virtù civica dell'uomo πολιτικός trova espressione in Simonide di Ceo, poeta e intellettuale anticonformista. Nel *carmen* a Scopas (PMG 542), scritto tra il 509 e il 500 a.C., Simonide obietta contro il detto di Pittaco di Mitilene: “È difficile essere un uomo buono” (v. 11 s.), che “solo dio ha questo privilegio”, quello di essere buono in senso assoluto⁸; invece, gli uomini non lo sono propriamente: possono aspirare solamente ad essere “migliori”, quando sono amati dagli dèi (cfr. v. 19 s.: “Di gran lunga i migliori sono quelli che gli dèi amano”), perché grazie a questa benedizione divina possono sfuggire ad alcuni mali. A Simonide, perciò, “basta uno che non sia malvagio (κακός), né troppo sprovvaduto (ἀπάλαμνος), che conosca la giustizia utile alla città (ὀνησίπολις δίκαν), un uomo sano (ὑγιής ἀνήρ)”⁹.

L'uomo di Simonide non doveva essere tra quelli che infrangono le leggi, la giustizia e distruggono l'ordine sociale (un κακός). Non doveva essere “sprovvaduto”, da intendersi nel pensiero o nella volontà, né uno sciocco¹⁰; al contrario doveva essere “uno che conosca almeno la giustizia utile alla città” (v. 34 s.). Attraverso il nesso costituito dal composto aggettivale ὀνησίπολις¹¹, un *hapax* che significa “utile alla città” o “allo stato”, e δίκη, “giustizia”, si richiede a un “uomo buono”, in quanto “non malvagio”, una conoscenza, che però includa l'applicazione pratica delle norme di giustizia, rettitudine, equità nei rapporti con i suoi concittadini: in altre parole

⁵ Cfr. *Od.* 9. 105-135: la descrizione ruota intorno alla negazione di due elementi fondamentali nella concezione greca: la vita associata e la vita sedentaria fondate sulle leggi, sulla fede negli dèi, sui valori morali e sull'esercizio delle varie τέχναι. Cfr. Heubeck 1983, pp. 189-192 e bibl. cit.

⁶ Cfr. Heubeck 1983, p. 196, comm. ad vv. 188-189.

⁷ “Non stava con gli altri, ma viveva in disparte, da empio” (trad. Privitera in Heubeck 1983).

⁸ Cfr. *Mc.* 10. 18: “Perché mi chiami buono? Nessuno è buono se non Dio solo”.

⁹ Simon. fr. 542. 34-36 Page.

¹⁰ Simonide fa riferimento al v. 37 s. alla “stirpe infinita degli sciocchi” che dovrebbe biasimare. Cfr. Gentili – Perrotta 1965, p. 312.

¹¹ Su questo composto cfr. Poltera 1997, pp. 417-424. Schroeter 1906, p. 63.

una capacità intellettuale e volontà di scelta morale nell'azione affinché egli risulti utile all'intera comunità.

Fin dall'età arcaica il grado di "utilità" "per la città", "per la patria", "per i concittadini" di una τέχνη stabiliva il riconoscimento sociale della stessa arte e del suo portatore¹². Tuttavia, l'utilità diventa "anche il criterio di misura del modo in cui il membro della comunità politica svolge il proprio ruolo"¹³ nel V sec. a.C. Gilli ha analizzato come nelle fonti storiche (Tucidide) e filosofico-politiche (Platone, Aristotele) esista una affinità tra "giustizia" e "utilità"¹⁴. Qui facciamo riferimento alla suddivisione in classi-funzioni nella *Repubblica* di Platone: la "classificazione" si basa sul tipo o qualità di τέχνη o σοφία che ciascuno può offrire allo Stato¹⁵.

Simonide anticipa l'equivalenza tra "giustizia" e "utilità". Dall'incongruenza di questi due principi discende l'ἀμηχανία (cfr. *supra* e *infra*, Simon. fr. 542. 16, 34 Page): dall'inattività di fronte alla comunità (cfr. Thuc. 2. 40. 2, cit. *infra*). D'altra parte bisogna seguire la strada dell'Ἀρετή, si legge nel discorso *Eracle al bivio* di Prodicò di Ceo, [...] εἴτε ὑπό τινος πόλεως ἐπιθυμῆς τιμᾶσθαι, τὴν πόλιν ὠφελιπέον, εἴτε ὑπὸ τῆς Ἑλλάδος πάσης ἀξιόσις ἐπ' ἀρετῇ θαυμάζεσθαι, τὴν Ἑλλάδα πειρατέον εἶ ποιεῖν, κτλ.¹⁶ Anche Simonide aveva composto un *carmen* in cui compare l'Ἀρετή:

“ἔστι τις λόγος / ὃν Ἀρετὰν ναίειν δυσαμβάτοισ' ἐπὶ
πέτραις, / τῶν δέ μιν θοαντὶ χῶρον ἄγνον ἀμφέπειν· /
οὐδὲ πάντων βλεφάροισι θνατῶν / ἔσοπτος, ᾧ μὴ
δακέθυμος ἰδρώς / ἔνδοθεν μόλη, / ἵκη τ' ἐς ἄκρον
ἀνδρείας”¹⁷.

¹² Cfr. Gilli 1988, pp. 467-499; Caserta 2009, p. 128 e n. 386.

¹³ Gilli 1988, p. 537. Per ulteriori considerazioni sull'utilità di un cittadino cfr. pp. 532-544, spec. p. 538: “In epoca classica, la connotazione di «utilità» diverrà, per il cittadino, una sorta di qualifica sociale, e l'espressione «si mostrò utile» (*chrésimon heaytón paréscheto*) una formula a largo impiego pubblico, frequentemente usata nelle iscrizioni [...] e nell'oratoria”.

¹⁴ Gilli 1988, pp. 483-491, 533-539.

¹⁵ Cfr. *Respubl.* 440e-442d. Cfr. de Luise-Farinetti 1998, spec. pp. 128-146.

¹⁶ Prod. 84 B 2 (*Xen. Mem.* 2. 1. 28) D.-K.: “Se vuoi essere onorato da una città, devi servire la città, se vuoi essere degno di essere ammirato da tutta l'Ellade per la tua virtù, devi provare a fare del bene alla Grecia”.

¹⁷ Simon. fr. 579 P.: “Narra un mito che Virtù abita su rupi inaccessibili. Ma oggi come dea rimane in un luogo sacro (o un sacro coro di ninfe la circondano: cfr. Page

Simonide quando assolutizza i concetti li astrae dalle possibilità umane; quando vuole negare validità a valori supremi, li personifica o assolutizza; assolutizzandoli li disumanizza e quindi li nega¹⁸. Simonide si è servito di una figurazione esiodea¹⁹ per dire che il tipo di ἀρετή tradizionalmente concepito è inaccessibile. Secondo Simonide la virtù raggiungibile non è quella degli eroi (cfr. Eracle in Prodicò), dei grandi atleti (cfr. l'uomo τετράγωνος²⁰ in Simon. fr. 542. 3 Page) o sapienti (cfr. Pittaco in Simon. fr. 542. 11-13 Page, e cfr. v. 2): “ἀνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι / χαλεπὸν χερσίν τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ / τετράγωνον ἄνευ ψόγου τετυγμένον”²¹, afferma²² ai vv. 1-3 dell'ode a Scopas, ma quella dei

1962, app. a p. 298). Né è visibile all'occhio di qualsiasi mortale, se non da colui che, affaticato, spremi sudore dalle sue viscere e raggiunga la vetta del valore”.

¹⁸ Cfr. Simon. fr. 542. 39 s. P. πάντα τοὶ καλά, τοῖσιν / τ' αἰσχρὰ μὴ μέμικται. □ Simonide afferma la distinzione degli assoluti o concetti polari. Su ciò cfr. Fränkel 1997, pp. 453-454. Il relativismo etico di Simonide non concede che nelle azioni umane sia possibile distinguere il bello assoluto in quanto estremo opposto del brutto. Con tale dichiarazione finale, il poeta vuole soltanto ribadire che l'umano puro o perfetto è una assurda astrazione. Cfr. Gentili – Perrotta 1965, p. 312. Simonide, quando si riferisce alla forma assoluta, utilizza gli aggettivi di grado positivo ἀγαθός (cfr. v. 1) e καλός (cfr. v. 39), ai quali contrappone, nel primo caso, il superlativo ἄριστος (cfr. v. 19), nel secondo caso la nuova definizione di bello come “migliore di brutto” (cfr. Fränkel 1997, p. 454 n. 20). Al v. 24 troviamo l'eccezione di πανάμωμος, che è un assoluto, e Simonide, il quale sostituisce ai valori assoluti quelli relativi, perché i primi sono incompatibili con la natura umana, quando assolutizza una qualità è perché vuole negarla: sa che non esiste l'uomo “perfettissimo”.

¹⁹ Hes. *Op.* 289-292. Le parole di Esiodo esprimono un lamento sulla durezza della vita.

²⁰ Simonide è il primo tra i poeti greci a conferire al composto una connotazione etico-filosofica. Probabilmente, come notano Gentili – Perrotta 1965, p. 308, e Bowra (1973, p. 481, si rifaceva al concetto etico-matematico, formulato all'interno della speculazione pitagorica, del quadrato come figura perfetta e immagine della divinità. Il primo interprete dell'operazione di trasferimento effettuata da Simonide è stato Aristotele nella *Rhetorica*, 1411b 27. In Aristotele l'essere τετράγωνος implica, sul piano etico, una perfezione completa, compiuta e totale, non solo nelle azioni, ma anche nel pensiero.

²¹ “È difficile essere un uomo veramente valente nelle mani e nei piedi e nella mente, fatto in modo quadrato, senza difetto”. Passi paralleli in Manuwald 1999, p. 311, comm. *ad loc.*

²² Simonide nei versi iniziali del suo *carmen* sta descrivendo l'immagine dell' ἀνὴρ ἀγαθός condivisa dalla concezione aristocratica, ma il poeta è ben consapevole che tale ideale risulta irrealizzabile e irraggiungibile nella reale natura umana: l' ἀνὴρ

comuni cittadini. Il cambio di prospettiva è possibile sostituendo ai valori assoluti quelli relativi: dopo la rinuncia a cercare un uomo πανάμωμος (v. 24), non si può più parlare di ἀνὴρ ἀγαθός, ma di uno οὐ κακός (cfr. v. 34); dopo aver ammesso che l'uomo si ritrova ἀμήχανος²³, quando una disgrazia irreparabile lo coglie (cfr. v. 16), al poeta basta l'uomo οὐχ ἄγαν ἀπάλαμνος²⁴ (cfr. v. 34) nei rapporti con i concittadini e, in generale, nell'agire quotidiano all'interno della sua comunità. Infatti, la novità nell'impiego di quest'ultimo aggettivo, che ha alle spalle una similitudine omerica²⁵, sta nella forte componente intellettuale che richiede, come pure il precedente ἀμήχανος. Il valore del concetto della volontarietà diventa più chiaro con l'aggiunta di una proprietà positiva alla virtù dell'uomo "buono" simonideo: ἰεῖδέναι ἰ' ὀνησίπολιν δίκαν (cfr. vv. 34-35). Si tratta di una conoscenza che impegna la sfera dell'intelletto e della volontà, senza rimanere, però, nella dimensione del pensiero: tanto ἀμήχανος, quanto ἀπάλαμνος implicano etimologicamente una valenza concreta e manuale, che trasferita nel nostro contesto significa l'applicazione pratica di quei valori etici impressi nella mente. Anche l'aggettivo ἡλίθιος (cfr. v. 37) si inserisce in questa prospettiva ribadendo, per contrasto, gli aspetti evidenziati nell'uomo di Simonide, il quale non

ἀγαθός τετράγωνος è appunto una costruzione perfetta e, in quanto tale, è destinata a rimanere estranea al mondo degli uomini.

²³ Simon. fr. 542. 16 P. ὄν [sc. ἄνδρα οὐ κακόν] ἀμήχανος συμφορὰ καθέλη. L'uomo ἀμήχανος si caratterizza per la sua inettitudine, inerzia, incapacità di agire e di trasformare una situazione da disperata a vittoriosa. È uno che si ritrova nella condizione di essere paralizzato di fronte ad eventi o persone la cui rispettivamente asprezza e forza immobilizza, o comunque mette in difficoltà. Come dovrebbe comportarsi l'uomo simonideo quando è colto da una ἀμήχανος συμφορὰ, di fronte alla quale si ritrova "inerme"? Secondo il pensiero di Simonide si tratta di saper districarsi nella vita di tutti i giorni mantenendo il rispetto, l'onestà, il senso di umanità nella propria comunità, come sarà precisato oltre. I limiti dell'uomo si riscontrano nella consapevolezza che nessuna intelligenza scaturisce da una ἀμήχανος ἀνάγκη: ἀνάγκη□pone un limite anche agli dèi (v. 29 s. ἀνάγκη□/ δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται). Seppure ἀνάγκη può ostacolare la sua "riuscita", l'uomo è comunque chiamato ad agire guardando al bene suo e della comunità in cui vive conservandosi "non malvagio" e "non troppo sprovveduto".

²⁴ Da segnalare che, prima di Simonide, l'avverbio ἄγαν non appare che nella massima delfica del μηδὲν ἄγαν. Sembra che Simonide si riferisca proprio a questa γνώμη, però con una trasformazione: dall'ideale assoluto, egli passa all'ideale relativo della vita quotidiana (Poltera 1997, p. 330).

²⁵ Hom. *Il.* 5. 597-599 ὡς δ' ὅτ' ἀνὴρ ἀπάλαμνος, ἰὼν πολέος πεδίον, / στήνῃ ἐπ' ὠκυρόω ποταμῷ ἄλαδε προρέοντι, / ἀφρῷ μορμύροντα ἰδὼν, ἀνά τ' ἔδραμ' ὀπίσσω. Su tale richiamo in Simonide cfr. Poltera 1997, p. 124 n. 104.

dovrà essere né “insensato”, né “sprovvveduto”. L’*hapax* ὀνησίπολις, che come πανάμωμος trova precedenti, per quanto riguarda l’aspetto formale, nella poesia epica²⁶, è attribuito di δίκαια. Questa *iunctura* precisa l’ambito di attuabilità dell’unica ἀρετή possibile per l’uomo, secondo il poeta, vale a dire la virtù civica. Per suggellare il suo pensiero orientato su un’etica relativistica, Simonide, ricorre ad una *iunctura*, ὑγιής ἀνὴρ (v. 36), alla quale attribuisce una valenza inedita. Quest’ultima, comportando l’uso etico dell’aggettivo, quindi la dissoluzione dell’ideale dell’uomo χερσίν τε καὶ ποσὶ τετράγωνος (cfr. vv. 2-3), racchiude il significato della sostituzione dei valori operata dal poeta di Ceo: a lui basta un uomo equilibrato, il cui comportamento sociale sia il riflesso dei principi di giustizia, onestà, rispetto che ognuno conserva nella mente e nel cuore. Questi valori facevano parte dell’educazione che ciascun cittadino riceveva all’interno della sua πόλις: perciò l’ἀρετή simonidea non solo era facilmente raggiungibile, ma anche praticabile da tutti. Veniva in questo modo abbattuta la concezione della virtù aristocratica come privilegio di classe, acquisito per nascita, e, mentre veniva rivelata l’essenza reale della natura umana, si frantumava anche la costruzione idealizzata che il modello tradizionalmente accettato dell’ἀνὴρ ἀγαθός aveva innalzato.

Dunque, all’ἀρετή aristocratica intesa in senso estetico-agonale²⁷, Simonide sostituisce la virtù civica, la cui caratteristica principale è di essere posta al servizio della città, risultando in questo modo democratica *ante litteram*.

²⁶ Su πανάμωμος mi permetto di rinviare a Lanna 2009. Per quanto riguarda ὀνησίπολις Poltera (1997, p. 424) suggerisce, riprendendo il collegamento segnalato da Schroeter (1906, p. 63), che Simonide abbia creato un suo proprio composto rifacendosi all’antonimo epico ἐρυσίπολις e conferendo all’elemento -πόλις il nuovo significato di πόλις-città. ἐρυσίπολις è attestato in *HHomMinerv.* 11. 1 e 28. 3 come epiteto della dea che è “difesa della città” (cfr. l’epiteto tipico di Atena πολιοῦχος) e si ritrova in Hom. *Il.* 6. 305, sempre riferito ad Atena, nella forma ῥυσίπολις.

²⁷ La definizione di “virtù” approvata dall’etica aristocratica arcaica, che l’“uomo valente” (ἀνὴρ ἀγαθός) dovrebbe incarnare, potrebbe essere la seguente: “passione per la grandezza e l’attuazione (della grandezza)”. Cfr. Plat. *Men.* 77b: □ “Passione per il bello e il potere di realizzarlo nella propria vita”, dove per bello s’intende nobiltà, grandezza, eleganza (Fränkel 1997, p. 449 n. 9; p. 559 e n. 40). Sulla correzione e riformulazione dei valori del pensiero aristocratico tradizionale che Simonide fornisce in questa ode cfr. Gentili – Perrotta 1965, p. 307; Bowra 1973, p. 480 s.; Gentili 1995, p. 85; Fränkel 1997, p. 449.

Ripercorriamo lo sviluppo di tale concezione dal punto di vista letterario.

La prima attestazione del verbo δημοκρατέομαι, “have a democratic constitution” (LJS, s. v.), è in Erodoto (VI 43, 3) in riferimento alle città della Ionia insorse contro i Persiani, χρεὸν εἶη δημοκρατέεσθαι Πέρσας, insieme al sostantivo in -ία, che qui compare per la prima volta²⁸: “Ebbene depose tutti i tiranni della Ionia e instaurò nelle città governi democratici (δημοκρατίας)”. Ancora in Erodoto è significativa la risposta di Damarato, un greco al seguito di Serse, al Gran Re, che gli aveva domandato se, a suo parere, da greco, i Greci avrebbero opposto resistenza, e se fossero stati in grado di resistergli (VII 101, 2):

“Sappi che da sempre compagna dei Greci è la povertà, ma a essa si aggiunge la virtù (ἀρετή), resa salda dalla saggezza e da una legge severa (ἀπό τε σοφίης κατεργασμένη καὶ νόμου ἰσχυροῦ): grazie alla virtù la Grecia si difende dalla povertà e dall’asservimento”.

Spiega inoltre (VII 104, 4-5):

“Così gli Spartani nel combattimento individuale non sono inferiori a nessuno, messi assieme (ἀλλέες) sono i migliori di tutti gli uomini. Infatti, pur essendo liberi, non lo sono completamente: hanno un padrone, la legge (ἔπεισι γὰρ σφι δεσπότης νόμος), che temono molto più di quanto i tuoi uomini temano te; fanno dunque ciò che essa ordina, etc.”²⁹.

Il passaggio si può accostare ancora ad Erodoto VIII 144, 2. Sono qui esposte le ragioni che impediscono agli Ateniesi di passare dalla parte del barbaro, azione che renderebbe la Grecia terra sottomessa, in risposta ad Alessandro il macedone, ambasciatore ad Atene. In particolare si consideri l’insistenza sulla ὁμολογία e sulla κοινωμία³⁰ all’interno della comunità dei Greci, principi sulla base dei quali non è possibile non onorare con la vita tale istituzione civile:

²⁸ Al proposito cfr. Musti 1995, pp. 53-57, spec. 53 s.

²⁹ Cfr. Aesch. *Pers.* 231-244.

³⁰ Da notare sul piano lessicale l’anafora dell’elemento ὁμο- nei composti, κοινά al centro dell’ultimo blocco di aspetti peculiari, chiuso dall’ultimo composto con primo elemento ὁμο-.

“αὐτίς δὲ τὸ Ἑλληνικόν, ἔδον ὁμαιμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον, καὶ θεῶν ἰδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἡθεᾶ τε ὁμότροπα, τῶν προδότας γενέσθαι Ἀθηναίους οὐκ ἂν εὔ᾽ ἔχοι”³¹.

Pericle, nell’epitafio che Tucidide gli fa pronunciare per i caduti del primo anno di guerra (431 a.C.)³², nell’elogiare la costituzione (πολιτεία) degli Ateniesi, la democrazia (δημοκρατία), spiega: “Di fronte alle leggi, per quanto riguarda gli interessi privati, vi è per tutti l’uguaglianza (τὸ ἴσον); invece, per quanto riguarda la considerazione pubblica nell’amministrazione dello stato (ἐς τὰ κοινά), ciascuno è preferito a seconda del suo talento in un determinato campo (κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὡς ἕκαστος ἔν τῳ εὐδοκιμεῖ), non in base alla rotazione, ma in base al suo merito (ἀπ’ ἀρετῆς). E per quanto riguarda la povertà, se uno può fare del bene in qualcosa alla città (ἔχων δέ τι ἀγαθὸν δρᾶσαι τὴν πόλιν), non ne è impedito dall’oscurità del suo rango sociale. Liberamente noi viviamo da cittadini nei rapporti con la comunità (πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύομεν) e allo stesso modo in quel reciproco sorvegliarsi che si verifica nelle azioni di tutti i giorni, senza arrabbiarci con il vicino se fa qualcosa secondo il suo piacere e senza infliggerci molestie, che pur non essendo dannose, sono tuttavia spiacevoli alla vista. Senza danneggiarci esercitiamo reciprocamente i rapporti privati, e nella vita pubblica il rispetto soprattutto ci impedisce di violare le leggi, in obbedienza a coloro che sono nei posti di comando, e alle istituzioni, in particolare a quelle poste a tutela di chi subisce ingiustizia o che, pur essendo non scritte portano a chi le infrange una vergogna riconosciuta da tutti (αἰσχύνην ὁμολογουμένην)” (2. 37)³³. Un motivo di identità civile è ribadito al § 40. 2: “Noi infatti siamo i soli a considerare un cittadino che non prende parte agli affari pubblici non tanto ozioso (ἀπράγμονα), ma effettivamente inutile (ἀχρεῖον)”³⁴.

³¹ Herodot. 8. 144. 2: “Poi la comunità di sangue e la lingua dei Greci, i comuni santuari degli dèi, i comuni culti e i costumi e le istituzioni simili: tradire tutto questo sarebbe disdicevole per gli Ateniesi” (trad. Masaracchia 1977).

³² Thuc. 2. 36-41. Questo discorso può porsi all’origine del processo di mitizzazione del sistema democratico ateniese (cfr. Ugolini 2012, spec. p. 201). Più in generale sull’Atene democratica cfr. Musti 1995, spec. pp. 3-19, 103-137, 311-348 (riflessioni a partire dall’epitafio di Pericle), Canfora 2011.

³³ Cfr. Rhodes 1988, pp. 219-221, comm. *ad loc.*

³⁴ Cfr. Rhodes 1988, p. 223 s., comm. *ad loc.* Sull’opposizione ἀπράγμων / ἀχρεῖος cfr. Musti 1995, pp. 352 s. n. 25, 358 n. 4 e bibl. cit.

Demostene, nel discorso *Sulla corona*, ricorda il legame di ciascun cittadino Ateniese alla patria. In questa sede poniamo l'accento³⁵ sul contrasto tra *μόνον* e *καὶ τῇ πατρίδι* al § 205, opposizione che compare dapprima alla l. 4 s., successivamente alle ll. 5-7:

“(ὁ μὲν [...] *μόνον* / ὁ δὲ καὶ τῇ πατρίδι): ἡγείτο γὰρ αὐτῶν ἕκαστος οὐχὶ τῷ / πατρὶ καὶ τῇ / μητρὶ *μόνον* γεγενῆσθαι, ἀλλὰ καὶ τῇ / πατρίδι. διαφέρει δὲ τί; ὅτι ὁ μὲν τοῖς γονεῦσι *μόνον* γεγενῆσθαι νομίζων τὸν τῆς εἰμαρμένης καὶ τὸν αὐτόματον θάνατον περιμενεῖ, ὁ δὲ καὶ τῇ πατρίδι, ὑπὲρ τοῦ μὴ ταύτην ἐπιθεῖν δουλεύουσιν ἀποθνήσκειν ἐθέλησει, κτλ.” (= ll. 3-8).

Dai luoghi *supra* citt. emergono tre aspetti già contenuti nel carne di Simonide: 1. l'importanza di fare del bene alla πόλις (comunità, stato, patria); perché in questo si manifesta 2. l'ἀρετή del cittadino.

Abbiamo richiamato *supra* i passaggi fondamentali nella formulazione storica dell'identità del cittadino greco. Un impegno politico analogo si riscontra tra i poeti. Per esprimere quell'ideale politico rispetto al quale Simonide risulta un precursore³⁶, Sofocle crea un altro *hapax*, ὑψίπολις (“grande nella sua città”, *Ant.* 370): nell'*Antigone* il coro afferma che sarà “grande nella sua città” (ὑψίπολις)³⁷, l'uomo “se rispetterà insieme le leggi della sua terra (νόμους [...] χθονός, v. 368)³⁸ e la giustizia dei giuramenti divini (θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν)³⁹; invece sarà ἄπολις, “senza Stato”, “bandito, se osa accogliere il male⁴⁰ accanto a sé a causa della sua arroganza (ξύνεστι τόλμας χάριν)^{41,42}. L'opposizione di ἄπολις a

³⁵ Il fulcro del discorso è la difesa della libertà da parte degli Ateniesi. Al proposito per i precedenti di Demostene cfr. Usher 1993, p. 241, comm. *ad loc.*

³⁶ Cfr. Bowra 1973, p. 492.

³⁷ ὑψίπολις: “Standing high within one's city, but even more, great (sublime, as in Longinus' treatise *On the Sublime*) as member of a city, of a political (hence, human) community” (Castoriadis 2007, p. 12).

³⁸ “The laws of his city [...] meaning the land of his ancestors, the *polis*, the political community” (Castoriadis 2007, p. 12).

³⁹ *Soph. Ant.* 368-370.

⁴⁰ τὸ μὴ καλὸν νόσος ξύνεστι ὑγίεια πόλις ἄνδρα διδάσκει ὑγιῆς ἀνὴρ καλὰς σοφίας χάρις (fr. 604 P.).

⁴¹ Cf. Kamerbeek 1978, p. 86, comm. *ad loc.*

ὑβρίπολις rafforza il senso di quest'ultimo *hapax*: “Whoever is possessed by *hybris*⁴³ departs from the political society of humans and the concrete outcome cannot but be death, flight, or exile. [...] And the chorus concludes by declaring: I do not want this *apolis* as to be *parestios*, to reside within my home or beside my hearth, nor do I want him as *ison phronounta*, endowed with the same wisdom – with equal wisdom, common to all citizens – hence justified to consider himself equal to the other citizens”⁴⁴. Ricapitolando, Sofocle dice che l'uomo, un essere che ha un ingegno e una capacità tecnica smisurati (cfr. v. 365 s.), a volte utilizza queste facoltà dirigendosi verso il male, altre volte verso il bene, quando appunto egli “tisse esemble les lois de sa terre avec la justice des Dieux”: in questo modo diventa “sublime dans sa cité et rendant sa cité sublime”⁴⁵ (l'uomo ὑβρίπολις). Dunque, è nella *polis*, nella comunità organizzata di cittadini che l'uomo può procedere verso il bene e realizzare la sua virtù⁴⁶.

Ancora in Sofocle Edipo ormai cieco e vecchio sente la necessità di giustificare la sua presenza dichiarando ai cittadini di Colono, che il coro rappresenta: “Sono qui, li rispetto e mi consacro, porto vantaggi (ὄνησιν) a questa gente”⁴⁷, e al v. 91 s. ἐνταῦθα κάμψειν τὸν ταλαίπωρον βίον, / κέρδη μὲν οικήσαντα τοῖς δεδεγμένοις⁴⁸.

Aristofane nelle *Rane* fa scendere Dioniso nell'Ade per scegliere quale poeta tragico, tra Eschilo ed Euripide, riportare sulla terra “perché la città si salvi e abbia il suo teatro”⁴⁹, a seconda di chi tra loro due sappia dare un consiglio valido alla città⁵⁰. A tal proposito Dioniso chiede ad Alcibiade di esprimere la sua opinione, dal

⁴² Soph. *Ant.* 370 s. Cfr. Paduano 1986, p. 23.

⁴³ Dal momento che l'uomo ὑβρίπολις si trova tra gli uomini che “honor the laws of men and gods” (Freydberg 2008, p. 186), quelli che non lo fanno, tra i quali è collocato l'ἄπολις, peccano di tracotanza (ὑβρις).

⁴⁴ Castoriadis 2007, p. 12.

⁴⁵ Cfr. Pieri 2007, p. 11 s.

⁴⁶ Cfr. anche Castoriadis 2007, p. 12.

⁴⁷ Soph. *OC* 287 s., trad. Rodighiero 1998, p. 69.

⁴⁸ Cfr. Kamerbeek 1984, p. 61, comm. ad. v. 288, con il rimando al v. 72; *ead.*, p. 36, comm. ad. v. 92 con bibl. cit. in relazione all'interpretazione della sintassi della frase.

⁴⁹ Aristoph. *Ra.* 1419 ἴν' ἡ πόλις σωθῆϊσα τοὺς χορπύς ἄγη, trad. Del Corno 1985, p. 143.

⁵⁰ Cfr. Aristoph. *Ra.* 1420 s. ὁπότερος οὖν ἂν τῇ πόλει παραινέσειν / μέλλῃ τι χρηστόν.

momento che la città non riesce a scegliere (v. 1422 s.)⁵¹. A questo punto Plutone domanda: “Ed essa, che opinione ha di lui?”⁵². Euripide risponde: “Odio quel cittadino (πολίτης) che per natura è lento nell’aiutare (ὠφέλειν) la patria, ma veloce nel danneggiarla fortemente, pieno di risorse (πόριμον) per sé, ma sprovveduto per la città (τῆ πόλει δ’ ἀμήχανον⁵³)”⁵⁴. L’affermazione⁵⁵ “qualifica inesorabilmente i motivi di sfiducia che si dovrebbero provare per Alcibiade”⁵⁶. Nel prologo degli *Eraclidi* Euripide fa dichiarare a Iolao una sentenza⁵⁷ analoga a quella appena discussa nel passo delle *Rane*: “L’uomo giusto (δίκαιος) è nato per il suo prossimo (τοῖς πέλας πέφυκε)⁵⁸; invece colui che ha l’anima incline al lucro è inutile

⁵¹ Aristoph. *Ra.* 1423 ἡ πόλις γὰρ δυστοκεῖ.

⁵² Aristoph. *Ra.* 1424, trad. Del Corno 1985, p. 143.

⁵³ Qui ritorna il concetto di incapacità, inadeguatezza intellettuale e di azione espressa anche in Simonide al v. 34 del fr. 542 P. con l’aggettivo ἀπάλαμνος. L’aggettivo usato da Aristofane è impiegato da Simonide nello stesso carme al v. 16 (cfr. *supra*, pp. 2, 5 e n. 23).

⁵⁴ Aristoph. *Ra.* 1427-1429. Per il significato di ἀμήχανος nel senso di “helpless” cfr. Dover 1997, 225.

⁵⁵ “Se non sono una citazione letterale da Euripide – come alcuni credono –, i tre versi sono una perfetta parodia dal punto di vista stilistico: Euripide suole iniziare le sue sentenze con drastiche affermazioni in prima persona, e travestire in retoriche antitesi l’ovvietà dei concetti” (Del Corno 1985, p. 243, comm. *ad locc.*).

⁵⁶ Del Corno 1985, p. 243, comm. *ad locc.*, cfr. anche comm. ad v. 1422, p. 242. Dopo la sconfitta elettorale nel 406 a.C., Alcibiade, che già era stato bandito dalla città dopo la disastrosa spedizione in Sicilia (415 a.C.), e successivamente richiamato ad Atene nel 410, si era ritirato in una sorta di esilio volontario. Qui accenniamo a un altro aspetto legato alla concezione dell’uomo utile alla città: l’allontanamento di chi danneggia la città. Ci limitiamo a richiamare, oltre al principio della pratica dell’ostracismo, due casi: il processo a Socrate nel 399 a.C. (cfr. i capi di accusa contro Socrate in Diog. Laert. 2. 40, Xen. *Mem.* 1. 1. 1, Plat. *Apol.* 26b 2-c 6) e l’accusa a Demostene da parte di Eschine (cfr. l’orazione *Contro Ctesifonte*, il cui scopo è capovolgere il decreto di Ctesifonte, riportato a 3. 49, non solo per dimostrare che Demostene non “parla e agisce di continuo per il migliore interesse del popolo”, ma soprattutto intentando una γραφή παρανόμων, cfr. spec. §§ 188-189, 201). Non è questa la sede per discutere le ragioni e ripercussioni politiche che sono alla base di procedure e processi simili: ciò che interessa è il fondamento ideologico che li rende giustificabili alla comunità, la norma “non scritta” del giovare allo Stato.

⁵⁷ Per quanto riguarda il prologo che si apre con una sentenza cfr. Wilkins 1993, p. 46.

⁵⁸ L’interpretazione dei vv. 2-5, in particolare del v. 2 ὁ μὲν δίκαιος τοῖς πέλας πέφυκε ἀνήρ, è controversa. Al proposito cfr. Wilkins 1993, p. 46 s., comm. *ad locc.*, e bibl. cit.

(ἄχρηστος) alla città, è difficile da trattare, è buono (ἄριστος) solo per se stesso”⁵⁹.

Seguiamo, a questo punto, gli sviluppi del pensiero democratico nel IV secolo a.C.

Il dialogo platonico che tramanda l’ode a Scopas di Simonide, il *Protagora* (339a-347a), affronta la questione della virtù politica (πολιτική ἀρετή). Il mito di Prometeo⁶⁰ raccontato da Protagora⁶¹ “sembrerebbe mostrare” che la sapienza o virtù politica, “quella sapienza su cui l’uomo fonda la convivenza con i propri simili, con cui supera la propria egoistica individualità e fonda l’umano consorzio e, in una parola, costruisce la sua vita associata (la società e lo Stato)”⁶², è un dono divino⁶³ comune a tutti gli uomini: “La virtù politica è qualcosa di connaturato nell’uomo, fa parte della sua natura ed essenza. Quindi è prerogativa di tutti, senza eccezione”⁶⁴. Allo stesso tempo, dal momento che l’intervento divino a salvaguardia della umana società si attua per mezzo della distribuzione a tutti in

⁵⁹ Eur. *Heracl.* 2-5.

⁶⁰ Narrazioni precedenti del mito di Prometeo sono in Hes. *Th.* 507-616, *Op.* 47-105 e nel *Prometeo Incatenato* di Eschilo (?). Per una bibliografia al proposito cfr. Caserta 2009, p. 26 n. 32.

⁶¹ Plat. *Prot.* 320c 8-322d. Prometeo porta a compimento la distribuzione delle facoltà agli animali iniziata da Epimeteo, donando all’uomo l’arte del fuoco e la sapienza tecnica di Efesto e di Atena: “Così l’uomo ebbe l’arte necessaria per la vita, ma non ebbe la sapienza politica (πολιτική σοφία)” (321d). Non possedendo l’arte politica (πολιτική τέχνη), gli uomini, seppure provavano a riunirsi, si facevano ingiustizia l’un l’altro e di nuovo si disperdevano (“la condizione «prometeica», dimensione originaria dell’uomo e preesistente alla sua integrazione «politica», [...] è vistosamente segnata dall’isolamento e dall’impossibilità della vita associata, «politica»”: Caserta 2009, p. 21). Zeus, allora, inviò Hermes a portare agli uomini la giustizia (δίκη) e il “rispetto reciproco” (αἰδώς), distribuendoli in modo tale che tutti ne fossero in possesso: “Che tutti quanti ne partecipino, perché non potrebbero sorgere città, se solamente pochi uomini ne partecipassero”, e “chi non sa partecipare del rispetto e della giustizia venga ucciso come un male della città” (322d). “Così l’uomo, grazie a αἰδώς e a δίκη, viene ad essere strutturalmente “animale politico”, come dirà Aristotele” (Reale 1969, p. 62 n. 46). Cfr. anche Manuwald 1999, pp. 172-180.

⁶² Reale 1969, p. 59 n. 40.

⁶³ “Divino” non è “il contenuto del dono, bensì, semplicemente, ne precisa la fonte”: così intende Gilli (1988, p. 283) il nesso “sorte divina” di cui fu partecipe l’uomo prometeico (cfr. *Prot.* 322a).

⁶⁴ Reale 1969, p. XXIX s. Sul significato del mito cfr. Guthrie 1957, pp. 80-94; Untersteiner 1996, pp. 85-114 (= 1967, pp. 97-126); Cambiano 1971, spec. pp. 13-25; Gilli 1988, pp. 92-100; spec. Caserta 2009, p. 26 n. 33 e bibl. cit.

parti uguali di “rispetto” (αἰδῶς)⁶⁵ e “senso di giustizia” (δίκη)⁶⁶, quali “principi ordinatori (κόσμοι) di città e legami solidali di amicizia (δεσμοὶ φιλίας συναγογοί)”⁶⁷, la “sapienza politica” si risolve di fatto nel riconoscimento di queste stesse leggi (νόμοι) divine⁶⁸: la “capacità minima di conformarsi all’altro (δίκη) restando alla giusta distanza da lui (αἰδῶς)”⁶⁹. “Rispetto” e “giustizia” sono dunque “capacità relazionali”⁷⁰ che costituiscono il fondamento di una società.

Al nostro scopo non interessa tanto porre l’accento su quanto queste affermazioni giustifichino la democrazia⁷¹. Ci interessa ribadire come presso i Greci la virtù politica sia l’arte dello stare insieme con giustizia. L’idoneità a vivere in una comunità civica è concepita come connaturata nell’uomo, ma, perché l’uomo manifesti tale identità di “animale politico”, egli deve rispettare la legge della giustizia, di cui Zeus e gli altri dèi sono i custodi.

Aristotele definisce la δικαιοσύνη, la “rettitudine”, la “virtù perfetta perché non esiste singolarmente, ma è per l’altro [...]”. Soprattutto la virtù perfetta ha il requisito di utilità: chi la possiede può utilizzarla per l’altro”⁷²; nel *Politico* definisce la giustizia come una “virtù sociale”, “che riguarda la società” (κοινωνική ἀρετή)⁷³. Ancora Plutarco annovera la δικαιοσύνη tra le virtù possedute da Pericle e Fabio Massimo, “rendendosi utilissimi alla loro patria”⁷⁴.

⁶⁵ Sul significato del termine in questo passo cfr. Wilamowitz 1931, p. 354 s.; Calogero 1948, p. 44 : “Il «riguardo», ciò per cui l’uomo ha ritegno di fare quanto sembra sconveniente alla sua coscienza umana e religiosa”; Reale 1969, p. 61 n. 45; Gilli 1988, pp. 379-386; Caserta 2009, pp. 86-88 e bibl. cit.

⁶⁶ Su δίκη cfr. Gilli 1988, pp. 386-397; Caserta 2009, pp. 70-74 e bibl. cit.

⁶⁷ Plat. *Prot.* 322c.

⁶⁸ Cfr. Untersteiner 1996, pp. 89-92 (= 1967, pp. 100-104). Occorre ribadire che divina è la fonte, in quanto δίκη rappresenta originariamente “la giustizia [...] che regola i rapporti tra le famiglie” (sc. della tribù), mentre il diritto proveniente dagli dèi è indicato da θέμις (cfr. Benveniste 1976, pp. 357-366, spec. 363-366).

⁶⁹ Caserta 2009, p. 86.

⁷⁰ Questo aspetto è discusso da Gilli 1988, spec. pp. 356-417; cfr. anche Caserta 2009, p. 26 s. Servendosi del mito di Prometeo illustrato da Platone, Gilli 1988 (cfr. *supra*) mette appunto in evidenza come siano il grado di relazionalità e la capacità di comunicare, a contraddistinguere il cittadino e come tale normatività di comportamento pubblico sia concepita come insita in ciascuno.

⁷¹ Rispetto alla portata di tale affermazione per una giustificazione della validità della cultura democratica ateniese e della sua istituzione fondamentale, l’assemblea, cfr. Cambiano 1971, p. 17.

⁷² Aristot. *EN* 1129b 25-1130a 5.

⁷³ Aristot. *Pol.* 1283a 38.

⁷⁴ Plut. *Pericl.* 2. 5. 3-8.

Simonide era un poeta, in quanto tale offriva il suo contributo alla comunità dei cittadini attraverso il canto. L'autore del *De Musica* dichiara: “Chi si sarà esercitato nello stile musicale adatto all'educazione e avrà ottenuto da ragazzo una istruzione adeguata, apprezzerà e accetterà il bello e criticherà il contrario nella musica come in tutti gli altri campi. Una persona così formata sarà immune da ogni azione vile e, attraverso l'enorme beneficio tratto dalla musica, potrà diventare di grande vantaggio per sé e per la città (ὄφελος ἀν μέγα γένοιτο αὐτῷ / τε καὶ πόλει): non cadrà in comportamenti sconvenienti, né si lascerà sfuggire parole inopportune, ma conserverà sempre e in ogni circostanza un atteggiamento appropriato, moderato, equilibrato”⁷⁵. A questo punto è opportuno ricordare un paragone che si trova a partire da Platone fino ad Elio Aristide: la comunità cittadina associata all'immagine del coro, quale organismo concepito solo in quanto esistente come insieme di persone che sanno stare in armonia, all'unisono, mantenendo l'equilibrio tra le parti, sotto la direzione di un capo⁷⁶. Citiamo in modo esemplificativo Aristid. *Or. Rom.* 26. 29. 21-23 Keil: “οὕτως ἅπασα ἡ οἰκουμένη χοροῦ ἀκριβέστερον ἐν φθέγγεται, συνευχομένη μένειν τὸν ἅπαντα αἰῶνα τήνδε τὴν ἀρχήν”⁷⁷.

È una caratteristica specifica del pensiero greco arcaico e classico considerare l'uomo direttamente e strettamente legato alla sua città⁷⁸; ma caratterizzare l'uomo come πολίτης, come per primo fa Simonide, significa riconoscere il massimo valore al vivere con giustizia in una comunità di cittadini. Inoltre, l'ἀρετή simonidea non solo era facilmente raggiungibile, ma anche praticabile da tutti⁷⁹; non era un privilegio di pochi, grazie all'educazione che ogni cittadino riceveva prendendo parte agli eventi della sua πόλις⁸⁰, ed era posta al

⁷⁵ Ps.Plut. *de mus.* 41, 1146a-b.

⁷⁶ Al proposito cfr. Bowie 2006, pp. 71-76.

⁷⁷ “Così l'intera comunità cittadina proferisce una sola cosa con un'armonia più precisa di un coro, pregando insieme che un tale governo rimanga per sempre”.

⁷⁸ L'uomo greco rispettabile si riconosce nella vita, nelle tradizioni, nelle istituzioni e divinità della sua città. Questa concezione raggiunge la massima espressione nell'Atene del V sec. a.C., quando la democrazia ha effettivo esercizio.

⁷⁹ Veniva in questo modo abbattuta la concezione della virtù aristocratica come privilegio di classe, acquisito per nascita, e, mentre veniva rivelata l'essenza reale della natura umana, si frantumava anche la costruzione idealizzata che il modello tradizionalmente accettato dell'ἀνὴρ ἀγαθός aveva innalzato.

⁸⁰ Simonide aveva affermato che la “πόλις ammaestra l'uomo” (fr. 90 W.); dunque, la virtù politica si impara nella propria città ed è possibile metterla in pratica.

servizio di tutti. In questo modo, Simonide precorre quell'ideale democratico che si andrà sviluppando nei decenni successivi.

Se la giustizia consiste nella conformità ad un certo comportamento identificato come modello o fonte⁸¹, la “giustizia utile alla città” (cfr. Simon. fr. 542. 35 P.) è un dispositivo di reciprocità necessaria, un valore relazionale presente in ognuno, che consente agli uomini di non essere indifferenti alla salvezza dell'altro, di “farsi giustizia” vicendevolmente”, mostrando quelle “potenzialità di ciascuno in ordine alla reciprocità”⁸². Gli uomini malvagi, gli “sprovveduti”, gli stolti non agiscono con giustizia, perché non sanno reagire alle richieste che il costituirsi comunità civica comporta⁸³. Simonide aveva compreso che per essere parte di una comunità civica bisogna possedere una saggia capacità nel fare il bene e nell'evitare il male⁸⁴. L'enunciazione delle qualità che deve possedere chi può essere considerato un uomo “buono”, in quanto da “non biasimare”, si conclude e viene suggellata nella definizione dell' “uomo sano” (ὕγιης ἀνὴρ, v. 36), ossia che ha un comportamento sano, tale da non danneggiare gli altri. Da notare che l'aggettivo compare in questo luogo per la prima volta nella valenza etica che diviene comune soprattutto nella seconda metà del V sec. a.C.⁸⁵: viene così dichiarato in modo definitivo che non solo l'identità dell'uomo si costruisce per mezzo delle virtù che hanno valore sociale⁸⁶, ma soprattutto che il conseguimento del bene della propria πόλις rende i propositi di un uomo, e le azioni che ne scaturiscono degne dell'uomo stesso, in quanto “fatto per vivere in una comunità civile”.

Abbreviazioni e bibliografia

Aubonnet 1960: J. Aubonnet, *Aristote. Politique. Livres I et II*, I, Paris 1960

⁸¹ Caserta 2009, p. 71.

⁸² Caserta 2009, p. 73 s.

⁸³ Cfr. anche la formula giuridica del “non commettere né subire ingiustizia” (Plat. *Respubl.* 358e-359a). Cfr. Iacono 2000, p. 109; Sini 2004, p. 79.

⁸⁴ Fränkel 1997, p. 453 n. 18.

⁸⁵ Cfr. Bowra 1973, p. 492 e n. 127 con l'elenco dei luoghi in cui compare il significato etico dell'aggettivo ὑγιής; Gentili 1995, p. 95.

⁸⁶ Cfr. Gilli 1988, p. 209.

- Benveniste 1976: E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II: *Potere, diritto, religione*, Torino 1976 (ed. or.: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. II: *Pouvoir, droit, religion*, Paris 1969)
- Bowie 2006 : E. Bowie, *Choral performances*, in D. Konstan, S. Saïd (edd.), *Greeks on Greekness. Viewing the Greek Past under the Roman Empire* = “Proceedings of the Cambridge Philological Society” 29, Supplementary volume, Cambridge 2006, pp. 61-92
- Bowra 1973: C.M. Bowra, *La lirica greca da Alcmane a Simonide*, Firenze 1973 (ed. or.: *Greek Lyric Poetry from Alcman to Simonides*², Oxford 1961)
- Calogero 1948: G. Calogero (ed.), Platone, *Protagora*, Firenze 1948
- Canfora 2011: L. Canfora, *Il mondo di Atene*, Roma – Bari 2011
- Cambiano 1971: G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Torino 1971
- Caserta 2009: C. Caserta, *Corpo politico. Corpo, Dike, comunicazione tra Agamennone e Pericle*, Bologna 2009
- Castoriadis 2007: C. Castoriadis, *Figures of the Thinkable*, Stanford 2007 (ed. or.: *Figures du Pensable: les carrefours du labyrinthe VI*, Paris 1999)
- Del Corno 1985: D. Del Corno (ed.), Aristofane, *Le Rane*, Milano 1985
- de Luise – Farinetti 1998: F. de Luise, G. Farinetti, *Infelicità degli «archontes» e felicità della «polis»*, in M. Vegetti (ed.), Platone, *La Repubblica, Libro IV*, Napoli 1998, pp. 107-150
- Dover 1997: K. Dover (ed.), Aristophanes, *Frogs*, Oxford 1997
- Fränkel 1997: H. Fränkel, *Poesia e filosofia della Grecia arcaica*, Bologna 1997 (ed. or.: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*², München 1962)
- Freydberg 2008: B. Freydberg, *Philosophy and comedy: Aristophanes, logos, and eros*, Bloomington 2008
- Gentili 1953: B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*³, Roma – Bari 1995
- Gentili – Perrotta 1965: B. Gentili, G. Perrotta, *Polinnia. Poesia greca arcaica*², Firenze – Messina 1965
- Gilli 1988: G.A. Gilli, *Origini dell'eguaglianza. Ricerche sociologiche sull'antica Grecia*, Torino 1988

- Guthrie 1957: W.K.C. Guthrie, *In the Beginning. Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man*, Ithaca – New York 1957
- Heubeck 1983: A. Heubeck (ed.), *Omero, Odissea*, IX-XII, vol. III, Milano 1983
- Iacono 2000: A.M. Iacono, *Autonomia, potere, minorità: del sospetto, della paura, della meraviglia, del guardare con altri occhi*, Milano 2000
- Kamerbeek 1978: J.C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles. Commentaries*, III. *The Antigone*, Leiden 1978
- Kamerbeek 1984: J.C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles. Commentaries*, VII. *The Oedipus Coloneus*, Leiden 1984
- Lanna 2009: S. Lanna, *L'uomo πανάμωμος. Dall'ironica astrazione di Simonide alla riflessione sull'evento dell'incarnazione nei Padri della Chiesa*, in C. Braidotti, E. Dettori, E. Lanzillotta (edd.), οὐ πᾶν ἐφήμερον. *Scritti in memoria di Roberto Pretagostini offerti da Colleghi, Dottori e Dottorandi di ricerca della Facoltà di Lettere e Filosofia*, I, Roma 2009, pp. 259-274
- LJS: H. G. Liddell, L. Scott (revised and augmented through by sir H. Stuart Jones), *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford 1996
- Manuwald 1999: B. Manuwald (ed.), *Platon, Protagoras*, in E. Heitsch, C. Werner Müller (edd.), *Platon, Werke. Übersetzung und Kommentar*, vol. VI/2, Göttingen 1999
- Masaracchia 1977: A. Masaracchia (ed.), *Erodoto, La battaglia di Salamina. Libro VIII delle Storie*, Milano 1977
- Musti 1995: D. Musti, *Demokratía. Origini di un'idea*, Roma – Bari 1995
- Page 1962: D.L. Page (ed.), *Poetae melicae graeci*, Oxford 1962
- Padauno 1986: G. Padauno (ed.), *Sofocle, Antigone. Tradotta dalla Scuola di Teatro Antico dell'Istituto Nazionale del Dramma Antico*, Siracusa 1986
- Pieri 2007: G. Pieri, *Les théories anthropologiques du progrès dans l'antiquité grecque*, in L. Bianchi (ed.), *Etica e progresso. Atti del Convegno organizzato dal Dipartimento di Etica e progresso dell'Università di Napoli "L'Orientale" in collaborazione con l'Université de Bourgogne l'Istituto*

Italiano per gli Studi Filosofici (Napoli, 2-4 dicembre 2004),
Napoli 2007, pp. 5-13

Poltera 1997 : O. Poltera, *Le langage de Simonide*, Bern 1997

Reale 1969: G. Reale (ed.), *Protagora. Traduzione, introduzione e commento*, Brescia 1969

Rhodes 1988: P.J. Rhodes (ed.), Thucydides, *History II*, Oxford 1988

Rodighiero 1998: A. Rodighiero (ed.), Sofocle, *Edipo a Colono*, Venezia 1998

Sini 2004: C. Sini, *La virtù politica. Filosofia e antropologia, IV: Figure dell'enciclopedia filosofica*, Milano 2004

Schroeter 1906: G. Schroeter (ed.), *De Simonidis Cei Melici sermone quaestiones*, Lipsiae 1906

Untersteiner 1996: M. Untersteiner, *I Sofisti*³, Milano 1996

Ugolini 2012: G. Ugolini, *La democrazia degli Ateniesi. Un mito ambiguo che attraversa i secoli*, "Politica Antica" 2 (2012), pp. 199-205

Usher 1993: S. Usher (ed.), Demosthenes, *On the Crown (De Corona) = Greek Orators – V*, Warminster 1993

von Wilamowitz-Moellendorff 1931: U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, I, Berlin 1931

Wilkins 1993: J. Wilkins (ed.), Euripides, *Heraclidae*, Oxford 1993