

INTRODUZIONE

Le riflessioni proposte nel Convegno bolognese del 2021 su *Le emozioni nella storia*, i cui contributi sono apparsi in forma di dossier tematico nel numero precedente di questa Rivista, hanno inevitabilmente toccato per cenni anche la relazione fra *pathos* e *arete*. Ci è sembrato pertanto utile dedicare un secondo incontro alla dialettica fra virtù e vizi nei sistemi politici, una dialettica definibile non tanto in termini oppositivi, quanto integrativi, per il relativismo spesso connesso ai concetti di virtù e di vizio nelle dinamiche degli eventi. Storici quali siamo, ci ritroviamo a rivendicare la comprensione di testi e contesti con l'intento prioritario di incrociare elementi teorici e processi concreti, esaminandone l'interazione all'interno di quadri dinamici, diacronicamente mutevoli e sincronicamente vari, ove la *liaison* fra politica ed etica (intesa quest'ultima come insieme di valori e di norme e consuetudini 'informanti' i regimi di socializzazione) svolge un ruolo cruciale. La riflessione su virtù, vizi, costituzioni e città incrocia la filosofia politica con l'esegesi evenemenziale e con l'ermeneutica storiografica, ed è sostenuta dalla consapevolezza, messa più volta in valore da Quentin Skinner, che i nuclei teorici (politici ed etici) non possono essere compresi se non come insieme di atti linguistici che si compiono nella storia, che sono promossi dalla storia. Affermazione, questa, che si rivela appropriata soprattutto in relazione ai mutamenti concettuali scaturiti in seno alla prima Sofistica, che ampliò la sfera semantica della parola *arete*, connettendola più regolarmente con virtù sociali quali la giustizia, l'amicizia politica, la saggezza pratica, e rendendola con ciò centrale e operativa nelle articolazioni della *polis*. D'altra parte, la profondità concettuale dello stesso etimo di *arete*, dopo lo studio di Laura Massetti (*Gr. ἀρετή, ved. ṛtá-, av. aša- e l'eccellenza come ordine aggiustato*, «MSS» 67.2, 2013-2014, 123-148), si è notevolmente arricchita sulla base di un'opportuna comparazione con l'avestico *aša-* e l'antico persiano *arta-* (quello che si trova in nomi come Artaserse, per intenderci), nonché con il vedico *ṛtá-*, una famiglia lessicale che rimanda all'idea di un 'ordine veritiero', fondativo delle regole dei cicli naturali, ma anche costitutivo del retto agire, tanto nella società, quanto nei confronti del mondo divino. In questo senso, l'*arete*, il cui significato di 'eccellenza' muove, pertanto, da una connotazione primitiva di 'ordine aggiustato', si arricchisce di nuove valenze, che inevitabilmente implicano una forza trascendente; una forza che però il mondo greco ha saputo attualizzare in un processo di storicizzazione in cui il rapporto con il sacro vira in una dimensione diversa, certamente meno liturgica e cosmologica, ma non per questo meno esigente. La relazione fra virtù,

vizi e *politeiai* è stata sistematizzata, notoriamente, da Aristotele, la cui etica non solo è sempre connotabile come ‘politica’, orientata verso la città, ma scardina – nell’opera Τὰ πολιτικά – una definizione assoluta di *arete*. Essendo la *polis* una entità multiforme, chi tende a generalizzare sbaglia quando sostiene che la virtù è la buona disposizione dell’anima o la retta condotta o qualcosa di simile. Rispetto a queste definizioni è di gran lunga migliore la posizione di coloro che, come Gorgia, stilano un elenco di virtù, dunque plurali e di diversa intensità (cfr. *Pol.* 1, 1260a25–28). Ognuna di esse è concepibile come riflesso di una disposizione naturale, che è causa di scelte specifiche, a loro volta determinanti una risposta individuale (che si auspica appropriata) agli stimoli dell’ambiente esterno: la *polis*. E nonostante siffatta ‘etica politica’, elaborata e analizzata da Aristotele, non avesse come termine complementare una ‘politica etica’, ossia costruita su un sano compromesso fra le parti della comunità – raramente la storia delle *poleis* attesta l’aspirazione alla *metriotes* e alla *metropatheia*, e tantomeno la volontà di realizzarla, e ancor meno di farlo durevolmente, come è dimostrato per *exempla* da Aristotele in lungo (nel tempo) e in largo (nello spazio) –, la città, con tutte le sue contraddizioni e i suoi ripetuti fallimenti etici, resta per il filosofo empirico la migliore matrice di uno sviluppo discorsivo e pragmatico delle capacità umane; essa è lo spazio per eccellenza nel quale la virtù è chiamata a estrinsecarsi nei suddetti aspetti plurali, e *sub specie iustitiae* in particolare, promovendo in quanto *dynamis energetike* l’interazione fra i singoli e i molti: ciascun cittadino dovrebbe compiere la propria opera secondo virtù ai fini dell’ottimo funzionamento di una *politeia* (*Pol.* 3.4).

È nell’ambito del pensiero politico aristotelico che si iscrive il contributo di Emmanuèle Caire (*La justice des oligarques et l’invention de l’aristocratie*), la cui argomentazione si propone di verificare le modalità soggiacenti alla costruzione della riflessione del filosofo sulla giustizia parziale, democratica e oligarchica, preminente nelle *poleis*. Il celebre passo erodoteo (3.80–83) inerente al regime migliore per i Persiani (la controversa *Verfassungsdebatte*) e alcuni passi centrali dell’*Athenaion Politeia* dello Pseudo Senofonte sono riletti secondo la lente di due diversi ordini di intersezioni tematiche – vizi e virtù, da un lato, *croisements* fra connotazione numerica, economica, morale e politica, dall’altro. Questo prisma di elementi, unitamente alla comparazione, di grande interesse, fra l’argomentazione dello Pseudo Senofonte e quella di Callicle nel *Gorgia* platonico, permettono di individuare le premesse ‘realiste’ – teoricamente dibattute e storicamente giustificate – del *dikaion* parziale recepite e perfezionate da Aristotele.

Ma lo spettro dei contenuti del dossier che qui viene introdotto va oltre l’opposizione fra virtù e vizi associati ai sistemi di governo: uno dei filoni tematici, rappresentato dai contributi di Alessandra Coppola e Paolo Tuci, esamina l’*ethos* di singoli personaggi, storici e appartenenti al mito. Nel primo di essi (*L’anoia di Alcibiade: la follia del singolo e il danno per la città, fra Tucidee e Platone*) l’autrice fa interagire acutamente testi storiografici e filosofici per riflettere sul significato del termine *anoia*, nella duplice accezione di ignoranza e follia, e sul personaggio che nelle fonti in questione (direttamente o presumibilmente) ne diventa il

simbolo, collocato com'è all'interno di una triangolazione che chiama in causa la giovinezza, i talenti e la necessità di una educazione motivante la ragionevolezza e la prevalenza della virtù.

Paolo Tuci (*Teseo fra vizi e virtù nella tradizione attidografica*) svolge un'indagine dettagliata sulla tradizione frammentaria inerente a Teseo. L'analisi, comparando attentamente le fonti a disposizione, permette di verificare in che misura alcune delle *Atthides* abbiano delineato una presentazione standardizzata dell'eroe e quali elementi, invece, siano stati elaborati in modo originale, un aspetto, questo, che per i frammenti di Clidemo appare indubitabile e funzionale a comunicare un particolare messaggio ai destinatari dell'opera.

Vertono, dal canto loro, sul profilo del leader i contributi di Christopher Tuplin e di Stefano Caneva. Il primo (*Virtue and its absence in Xenophon's Anabasis: talking about good behaviour among royal Persians and mercenary Greeks*) ripercorre alcuni dei passi dell'*Anabasi* dedicati al tema della leadership, argomento visibilmente al centro degli interessi di Senofonte. Tuplin si concentra soprattutto sulle relazioni tra il lessico (talora in forme inusuali) e il tema delle virtù morali nell'opera, attraverso i casi di studio del discorso con Seute e nella trattazione degli stili di comando di Menone e di Ciro. Si tratta di passi strettamente interconnessi, eppure in un certo senso isolati dal resto dell'opera, anche in virtù dell'analisi di taglio più ampio e generalista che offrono sul tema delle relazioni tra leader e seguaci. Tuplin sottolinea e mette in luce ulteriormente gli strettissimi e raffinati legami, nel pensiero di Senofonte, tra le due 'anime' dell'autore: quella del filosofo, dalla quale deriva una trattazione anche teorica, e quella del soldato, incentrata sull'applicazione pratica delle norme.

Lo studio di Stefano Caneva (*Vizi e virtù della riservatezza: la limitata accessibilità del politico, fra Persia, polis classica e corti ellenistiche*) ben riflette il valore differente, ora di vizio ora di virtù, che il tema dell'accessibilità del leader possiede nelle fonti greche: il contributo, di taglio trasversale, dalla figura del Gran Re persiano giunge a quelle dei politici e dei sovrani greci, fino ai monarchi macedoni ed ellenistici. Come stimolo a ulteriori sviluppi, dalla ricca trattazione di Caneva cogliamo l'occasione per una breve riflessione che muove dal tema del protocollo di corte achemenide: all'inaccessibilità istituzionalizzata del Gran Re si potrebbe accostare la metafora con la quale le sue famigerate spie, gli 'occhi' e le 'orecchie' del sovrano, sono chiamate dalle fonti greche; o, ancora, il senso di minaccia incombente che la 'lunga mano' del Re, metaforica espressione di risorse pressoché infinite e di un potere immaginato come enorme, può esercitare sull'ecumene. Quella del sovrano persiano è dunque una presenza intangibile e remota, e al contempo quantomai presente e vicina. È proprio l'interazione, ambigua e sfaccettata, tra questi due livelli che determina una componente importante dell'applicazione e della rappresentazione del potere achemenide. In tale quadro, non si trascurerà di osservare il fatto che la regalità iranica, sovrumana, ma non per questo divina, si erge sulla base di una legittimazione celeste, giacché il sovrano è un prescelto, su cui lo sguardo selettivo di A^huramazdā è benevolmente caduto. Il re, pertanto, deve riflettere col suo comportamento, attraverso

la sua postura, intrisa anche di virtù, un modello altissimo, come un'icona della potenza divina. Tale eccellenza si riassume nell'educazione che sin nell'*Alcibiade Maggiore* sottolinea la superiorità della specifica formazione regale, in cui abilità intellettuali, rettitudine e compostezza e ardore fisico devono contemperarsi. In un certo qual modo, il re stesso si trova a dover regolare l'anomia e, quindi, a dover assumere un tratto comportamentale capace di esaltare l'ordine, quindi anche l'*arete*, e fronteggiare l'alterità negativa e il vizio.

È ancora a quest'area geo-politica che afferisce il saggio di Paolo Ognibene (*Gli Sciti dal buon governo*), nel quale è analizzata la tradizione greca, specie erodotea, sugli Sciti. Il 'buon governo' loro attribuito, che si lega strettamente all'idea della caratteristica libertà a stretto contatto con la natura, genera nelle fonti greche l'immagine di un popolo culturalmente alieno, ma intrinsecamente virtuoso. Questa tradizione, tuttavia, va collocata nel contesto degli stereotipi classici concernenti la pressoché totale assenza di libertà dovuta al potere assoluto del Gran Re achemenide. Da qui derivano, nella narrazione erodotea, l'impossibilità di comprendere gli Sciti, perfino nelle interazioni dirette, da parte di Dario, e viceversa l'incapacità degli Sciti stessi di accettare il comportamento sottomesso degli Ioni al Gran Re, o, ancora, le marcate – e talora contraddittorie – divergenze tra tribù scitiche diverse. Ognibene mette in luce efficacemente il processo e gli esiti, di lunga durata, della costruzione e della invenzione di un popolo 'altro' da parte della mentalità greca.

Il saggio di Lucia Cecchet (*Rivalry, competition and corruption in Dio Chrysostom's Bithynian Orations*) chiude cronologicamente il cerchio, riprendendo – mutato il contesto e il tempo – la problematica aristotelica della *philoneikia*. Cecchet tratta i temi correlati di competizione e corruzione nelle orazioni 'bitiniche' di Dione di Prusa. Gli scritti di Dione descrivono come un contesto di rivalità tra comunità greche, specie Nicomedia e Nicea, favorisse involontariamente le imposizioni, i soprusi e il potere autoritario delle autorità romane. I governatori romani sfruttavano le aspirazioni, più o meno triviali, delle città greche per elargire riconoscimenti puramente simbolici utili a mantenere un clima divisivo, una posizione supina da parte delle comunità locali, nonché a facilitare le autorità nelle malversazioni frequentemente attestate. Gli appelli di Dione alla concordia e alla dignità, intrecciati all'immagine di politico virtuoso che egli tenta di dare di sé tra la frustrazione e l'imbarazzo dovuti a questo genere di rapporti, mettono però in luce anche le contraddizioni e le opacità della sua figura di politico, divisa tra l'ambizione di emergere nella politica locale e la ricerca di riconoscimento da parte delle stesse autorità romane.

Siamo profondamente lieti di aver suscitato la realizzazione di questo straordinario sforzo di sintesi che un gruppo di studiosi e studiosi ha realizzato, cercando di cogliere, nella pur vastissima molteplicità di problemi intrinsecamente connessi al tema generale proposto, una serie di elementi ben più che risonanti tra loro. Ciononostante, resta ancora un piccolo spazio per qualche frecciata partica, scoccata inevitabilmente all'indietro, nel tentativo di ri-aprire e ri-problematizzare quel che sembrava ormai chiuso e archiviato. Può sem-

brare banale, ma tra *arete* e *virtus* passa un abisso semantico ed etico-morale; se il secondo tema non è altro che un derivato nominale di *vir*, con il senso di «qualità maschile, valore», in cui l'elemento della forza, anche fisica, propria del guerriero, diviene paradigmatico, catalizzando però ulteriori valori di natura etica e morale, che possono addirittura assumere una sorta di inversione polare muovendo così anche nell'ambito delle doti spirituali o della santità, l'*arete* fu, almeno in principio, ben altra cosa. Come si è precedentemente notato, il suo valore semantico si radica non tanto nella forza maschile, in una virilità assurta a modello paradigmatico di comportamento retto, ma nell'idea di rettitudine e di giustizia, tanto cosmica, quanto terrena. In opposizione a questi due poli, si pone, a sua volta, ed inevitabilmente, l'idea di vizio, che, dal latino *vitium*, implica un difetto, un errore intrinseco. Qualora si volesse accogliere l'ipotesi di Walde-Hoffmann, in sostanza non esclusa neppure da Michiel de Vaan, si dovrebbe ricostruire un tema aggettivale quale **ui-ti-om*, con il senso di «separazione, deviazione», supposto sulla base di una forma **(d)ui-*, «a parte, separato», (> «sbagliato»), sebbene passato attraverso un processo dissimilatorio (**(d)ui-ti-om*) con cui sarebbe stata risolta la fastidiosa sequenza di due dentali (*d-t > Ō-t*). Quel che però è essenziale osservare sta nel fatto che la forma di base sarebbe in ogni caso da ricondurre al numerale per 'due' (**du-o-h₁*), anche se il latino ha poi rimpiazzato **dui-* con **du-* in una serie di composti possessivi in cui l'idea di dualità risulta più che trasparente, come nel caso, e.g., di *dubius*, *duplex*, *ducenti*, etc. Nella nostra riflessione, molto pertinente è nello specifico proprio l'aggettivo *dubius*, che incombe e si affianca all'immagine del 'vizio', se è vero che il dubbio può essere causa di errore (anche se noi aggiungiamo che talora può valere proprio il principio contrario). Quindi, il vizio scaturirebbe da una sorta di 'doppio', da una alterità, ovviamente non appropriata e sviante. Insomma, tra vizi e virtù, *arete* si pone come un polo a sé stante, che marca l'idea di un'eccellenza particolare e che dialoga con la virilità e con una 'dubbia', viziosa, dualità. Ovviamente, tali considerazioni sono solo una provocazione finale, che non capovolge le valenze affermatesi nel linguaggio comune, ma che lo storico deve pur considerare, con la prudenza che il mestiere gli ha insegnato. Non sarebbe necessario – dato il contesto altamente sensibile e informato, ma i tempi invitano a farlo – sottolineare che nell'uso di 'virtù' la storia della parola non ci impedisce di passare oltre il suo etimo, nella piena consapevolezza che le donne non hanno affatto bisogno di ominizzarsi (in modo da farsi come una *virago*, voce etimologicamente connessa, ma certamente inopportuna) per dimostrare di avere alte e mirabili qualità. In mancanza, perciò, di termine migliore, lo usiamo con piena avvertenza. Detto ciò, congediamo questo dossier augurandogli un viaggio, nonostante tutto, sicuro, come un vascello *periclitans inter duas ripas*, tra vizi e virtù, ma carico di *arete*.

Maria Elena De Luna, Antonio Clemente Panaino, Matteo Zaccarini
Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italia