



NICOLA CUSUMANO

## «La speranza di avere altri figli»: *bios* e democrazia nel *logos epitaphios* di Pericle

Alla memoria di Federicomaria Muccioli  
studioso dei Greci, umano e profondo

*L'esule Tuciddide sapeva / tutto quello che può dire un discorso /sulla Democrazia, /  
e quello che fanno i dittatori, / l'antiquato ciarpame che raccontano /a un apatico sepolcro; /  
egli analizzò tutto nel suo libro, /la ragione messa al bando, /il dolore che plasma l'abitudine, /  
il cattivo governo e il cordoglio: / tutto questo ci è inflitto un'altra volta.  
Wystan Hugh Auden, September 1, 1939 (Another time, 1940, trad. it. N. Gardini)\**

Questo contributo prende in esame un tema cruciale in Tuciddide: quali sono le condizioni necessarie alla 'buona decisione' nel processo deliberativo ateniese, e in particolare come possono essere mantenute o ripristinate di fronte ad esperienze traumatiche<sup>1</sup>. Concentrerò l'indagine sulla *consolatio*, l'esortazione rivolta da Pericle nell'orazione funebre del 430 ai familiari dei caduti, in primo luogo ai loro padri (2.44). Mi propongo di analizzare nel fittissimo testo dell'epitaffio gli argomenti addotti dall'oratore (in special modo l'invito a procreare di nuovo) affinché venga ripristinata, dopo quelle morti, la piena capacità deliberativa e risolta così la potenziale aporia tra

---

\* *Exiled Thucydides knew / All that a speech can say / About Democracy, / And what dictators do, / The elderly rubbish they talk / To an apathetic grave; / Analysed all in his book, / The enlightenment driven away, / The habit-forming pain, / Mismanagement and grief: / We must suffer them all again.* Si tratta della terza strofe della poesia *September 1, 1939*, scritta in occasione dell'invasione tedesca della Polonia, e pubblicata il 18 ottobre sulla rivista *The New Republic*, poi l'anno successivo nella sezione *Occasional Poems* del volume *Another time* (1940).

<sup>1</sup> Per comodità di lettura do qui il sommario dei paragrafi in cui ho articolato l'analisi: §1. *I padri dei caduti: uno strappo nel corpo politico.* § 2. *Vincolo e rischio: il discorso pubblico tra necessità e fragilità.* § 3. *I padri in lutto e la 'manutenzione' deliberativa: ritorno alla polis.* § 4. *I padri anziani e l'onore che non invecchia.* § 5. *Il lutto di Pericle e la città: un caso particolare di teknois politica?* § 6. *Rigenerare la polis: bios, politica e rischio.* § 7. *All'altezza della città: eros, corpi e memoria.* § 7.1. *Una triplice metafora: amare la città.* § 7.2. *Il contributo più bello.* § 7.3. *La più straordinaria delle sepolture.* § 8. *Lutto, memoria e decisione.* § 9. *Conclusioni: vulnerabilità politica e sorte futura.*



l'agire nell'interesse strettamente individuale e l'agire nell'interesse della grandezza della *polis*, questione sulla quale l'attenzione del lettore è peraltro ripetutamente richiamata altrove nel testo di Tucidide. Tale disamina intende quindi mettere in luce i riferimenti al rapporto vitale tra adeguatezza della deliberazione democratica ed equa condivisione e retribuzione della condizione di rischio nel corpo assembleare, direttamente generata dalla subordinazione della sfera privata alla sfera pubblica, e addirittura, nel caso della *consolatio*, dalla sussunzione 'biopolitica' della procreazione nel buon governo del processo deliberativo.

Nella narrazione di questo storico la deliberazione politica – soprattutto in relazione alle scelte di politica internazionale – costituisce una sorta di genere peculiare: non solo e non tanto sotto l'aspetto retorico, ma direi innanzitutto per l'attenzione riservata alla dinamica dell'intero processo decisionale e alla costruzione del consenso, tanto più nel caso del problema – così drammaticamente centrale per il pensiero politico di ogni tempo – di come conciliare il bene comune della *polis* con quello personale dei cittadini, ai quali si chiede di mettere in gioco la loro vita e quella dei loro congiunti<sup>2</sup>.

Nella parte finale rivolgerò l'attenzione al rapporto tra memoria personale e memoria condivisa e al suo peso nel dissidio latente tra lo spazio individuale del 'proprio' e quello dei *πολιτικά* e delle loro esigenze, nodo tematico cruciale di tutto il *logos*<sup>3</sup>.

### 1. I padri dei caduti: uno strappo nel corpo politico

Nei capitoli 44-46 del secondo libro Pericle avvia alla conclusione il suo discorso alla città per i caduti del primo anno di guerra (inverno del 430)<sup>4</sup>. In questa sezione finale (la cosiddetta *consolatio ad parentes*) l'oratore

---

<sup>2</sup> D'altronde la *consolatio*, come l'elogio della *polis* che la precede nel medesimo *logos*, costituisce uno dei molteplici momenti metariflessivi sulla psicologia deliberativa: basterebbe menzionare, oltre alle altre orazioni periclee, l'antilogia dei Corcirei e dei Corinzi ad Atene (1.32-43), naturalmente quella di Cleone e Diodoto (3.37-48), lo scontro tra Nicia e Alcibiade sulla Sicilia (6.9-23), senza trascurare il dialogo dei Melii, quando gli Ateniesi sottolineano le motivazioni che hanno spinto gli oligarchici isolani a impedire agli Ateniesi di rivolgersi direttamente al *demos* (5.85-88). Cf. ROMILLY 2017a, 137 (e poi anche 145): «L'œuvre de Thucydide peut en effet se lire comme une analyse serrée et cohérente de l'évolution de la politique intérieure athénienne». PALMER 1982, 825-826. TSAKMAKIS 2006, 161-162. Sulle dinamiche relative a scelta e decisione nello storico ateniese la ricerca più recente, a mia conoscenza, è KOUSKOUVELIS 2019.

<sup>3</sup> Ai meccanismi politici e storiografici della memoria è dedicato, in questo stesso numero di *Hormos*, il dossier di E. Franchi, G. Proietti e P. Londey.

<sup>4</sup> Le date si intendono a.C. I passi citati, se non altrimenti specificato, sono di Tucidide; la traduzione dei passi tucididei è mia. Prescindo qui dalla valutazione del LE



indirizza ai congiunti in particolare, ma al tempo stesso a tutto l'uditorio, un'esortazione finalizzata a ribadire l'intersecarsi dello spazio privato della cerchia familiare (2.44.3, ἰδίᾳ) con quello pubblico (2.43.2, κοινῇ; 2.46.1, δημοσίᾳ) e la sua rilevanza per la vita della *polis*. Si tratta di un tema che in effetti attraversa tutto il discorso, a conferma di quello che nella visione tucididea è il centro vitale dell'ordinamento politico ateniese: il processo deliberativo con cui l'assemblea democratica compie scelte vincolanti attraverso il confronto e la discussione argomentata degli interessi primari presenti nella comunità politica.

La parenesi è rivolta in primo luogo e principalmente ai padri dei caduti, cui è dedicato il lungo capitolo 44. Additati al restante uditorio per il loro legame generativo con i caduti (τοκέας), l'oratore li considera dapprima unitariamente, accomunandoli tutti sotto il segno del dolore per i figli scomparsi:

«Ora, ai padri di questi caduti, quanti siete qui presenti, più che un discorso di compianto ne offro uno di conforto. Essi sono infatti consapevoli di avere vissuto tra varie e molteplici contingenze: sorte davvero felice è però quella di coloro cui è toccata la fine più degna di rispetto, come ora a questi caduti, e nel vostro caso il più degno dei dolori, e per i quali la vita è stata dosata in modo tale da rendere commensurabile l'essere felici e il momento finale della morte<sup>5</sup>. So bene quanto sia impresa ardua persuadervene a proposito di coloro il cui ricordo vi sarà spesso ravvivato alla vista della buona sorte arrisa ai figli altrui, quella stessa per la quale un tempo anche voi vi rallegravate; e si prova dolore non quando si sia privati di beni di cui non si ha avuto esperienza, ma quando ci viene sottratto ciò che era diventato familiare»<sup>6</sup>.

---

come strumento ideologico per mantenere il consenso intorno alla strategia delineata da Pericle e neutralizzare i segnali di dissenso interno visibili fin dall'inizio della prima invasione: su questo rinvio alle analisi *ad l.* dei commenti moderni. Cf. anche SICKING 1995, 419-420. PALMER 1982, 827-828. MONOSON – LORIAUX 1998, 287-288.

<sup>5</sup> RUSTEN 2001, 173: «the limit of their happiness was also the limit of their lives». Sulla difficoltà posta da ὁ βίος ... ξυμεμετρήθη etc. cf. GOMME 1956, 140-141: «This extraordinarily vivid sentence is exactly illustrated by Solon's words to Kroisos in Herodotos, I. 32». FANTASIA 2003, 416-417.

<sup>6</sup> 2.44.1-2: Δι' ὅπερ καὶ τοὺς τῶνδε νῦν τοκέας, ὅσοι πάρεστε, οὐκ ὀλοφύρομαι μᾶλλον ἢ παραμυθήσομαι. ἐν πολυτρόποις γὰρ ξυμφοραῖς ἐπίστανται τραφέντες· τὸ δ' εὐτυχές, οἱ ἂν τῆς εὐπρεπεστάτης λάχωσιν, ὥσπερ οἶδε μὲν νῦν, τελευτῆς, ὑμεῖς δὲ λύπης, καὶ οἷς ἐνευδαιμονῆσαί τε ὁ βίος ὁμοίως καὶ ἐντελευτῆσαι ξυμεμετρήθη. χαλεπὸν μὲν οὖν οἶδα πείθειν ὄν, ὧν καὶ πολλάκις ἔξετε ὑπομνήματα ἐν ἄλλων εὐτυχίαις, αἷς ποτὲ καὶ αὐτοὶ ἠγάλλεσθε· καὶ λύπη οὐχ ὧν ἂν τις μὴ πειρασάμενος ἀγαθῶν στερίσκηται, ἀλλ' οὗ ἂν ἐθαῶς γενόμενος ἀφαιρεθῆ. Cf. EDMUNDS 1975, 69: «ἐνευδαιμονῆσαι and ἐντελευτῆσαι are neologisms». L'aspetto paradossale di questo enunciato è sottolineato da FANTASIA 2003, 416-417.



Pericle mette qui in guardia i genitori dei caduti dal senso di accoramento alla vista delle gioie paterne riservate agli altri concittadini, che un tempo anch'essi dividevano e da cui la perdita dei figli ora li esclude. Ma al tempo stesso, le parole dell'oratore sulla *sorte felice* dei caduti e la commisurazione della felicità alla circostanza della loro morte appaiono rivolte anche agli altri genitori non ancora toccati da un tale stato d'animo, guardando fin d'ora ai rischi futuri che restano comuni, in primo luogo sul piano della prassi politica, come l'oratore dirà tra breve. L'intero uditorio dei cittadini è così ricomposto nel segno della funzione riproduttiva e genitoriale. In tal modo la *consolatio* esibisce fin da subito l'obiettivo di ribadire e preservare l'unità del corpo politico e la sua capacità di agire, entrambe messe alla prova dalla morte di giovani cittadini: unità e capacità per le quali occorre ricostituire la convergenza tra la sfera individuale e interiore (basata sulla relazione di cura e di affetto tra congiunti) e la vita pubblica cui sta a cuore la relazione di cittadinanza politica<sup>7</sup>.

## 2. Vincolo e rischio: il discorso pubblico tra necessità e fragilità

In vista di questo traguardo, anche in questa sezione conclusiva del suo discorso Pericle è interessato a ribadire la congruenza tra quanto sta per dire e la parte già enunciata. Egli perciò reitera la strategia retorica che caratterizza l'orazione fin dall'esordio, cioè insinua di nuovo il dubbio sulla capacità del *logos* di mostrarsi adeguato e in grado di realizzare il suo scopo di fronte all'irruzione del lutto nella vita di questi padri e al conseguente mutamento della loro condizione psicologica: *so bene quanto sia impresa ardua convincervi* (χαλεπὸν μὲν οὖν οἶδα πείθειν). È in primo luogo interessante notare che quanto era stato enunciato già nelle prime battute palesa, ora che il *logos* sta giungendo all'epilogo, una consistenza che va al di là della funzione puramente retorica cui pareva destinarlo la sua collocazione esordiale, e finisce anzi per rivelare un aspetto essenziale che collega tra loro i punti nevralgici dell'intero discorso e rinvia anche alla complessiva struttura concettuale del testo tucidideo<sup>8</sup>. È utile ricordare qui questo esordio<sup>9</sup>:

---

<sup>7</sup> OBER 2011, 84: «The Funeral Oration thus addresses the issue of the inverse relationship between acting in narrowly individual self-interest and polis greatness, an issue to which the reader's attention is repeatedly drawn elsewhere in Thucydides' text». Su Atene come modello di *polis* unita, cf. anche LORAUX 1981, 207.

<sup>8</sup> Rinvio a TOSI 1980-81 per la valorizzazione del ruolo dell'esordio nei discorsi tucididei. KAKRIDIS 1961 è invece convinto che questo capitolo sia guidato dalla logica della *captatio benevolentiae*. A proposito dell'attacco esordiale sul conflitto *logos/ergon*, OBER 1998,



«La maggior parte di coloro che in questo luogo hanno parlato in passato usa lodare chi all'uso cerimoniale aggiunge il discorso, ritenendo bello pronunciarlo pubblicamente in onore dei caduti in guerra qui sepolti. Ma a me sarebbe sembrato sufficiente che a uomini mostratisi valorosi nell'azione ugualmente con l'azione si rendessero gli onori, quali appunto vedete con questa sepoltura allestita a spese pubbliche, e non invece che il valore di molti venisse esposto al rischio di essere creduto oppure no, secondo l'eloquenza buona o cattiva di un solo uomo. Arduo infatti misurare bene le parole in una situazione in cui a stento trova credito persino ciò che ha di già la sembianza del vero: infatti l'ascoltatore informato e ben disposto potrebbe forse ritenere che ci si esprima in modo decisamente inadeguato rispetto a ciò che si aspetta e che sa, mentre chi non ne ha esperienza diretta, se ascolta fatti superiori al suo temperamento, potrebbe per invidia ritenere che essi siano stati esagerati. Le lodi pronunciate a merito di altri risultano infatti tollerabili solo fin dove ciascuno si ritiene a sua volta in grado di compiere egli stesso qualcuno dei fatti che ha ascoltato, mentre invece si mostra incredulo e reagisce con un sentimento di invidia di fronte a ciò che ricade al di là delle sue capacità»<sup>10</sup>.

Il rischio dell'inadeguatezza (ἐνδεεστέρως) del *logos* rispetto all'*ergon* e la minaccia del suo fallimento, presente significativamente all'inizio e alla fine del discorso, rinvia in effetti ad un altro rischio strettamente correlato: in un passaggio cruciale Pericle, impegnato a elogiare la *polis* ateniese e a rimarcarne l'unicità, individua il baricentro della città democratica nella

---

84 ha notato che l'oratore se ne serve anche per avvertire l'uditorio del carattere idealizzante del ritratto di Atene.

<sup>9</sup> TOSI 1980-81. Sull'assiduità dell'antitesi *logos/ergon*, resta fondamentale la tesi dottorale di Adam Parry (PARRY 1981, 159-160). Sul grado di verosimiglianza del discorso funebre, rinvio al quadro sintetico in HORNBLLOWER 1997, 295. Cf. la posizione ottimistica di BOSWORTH 2000, 2: «We should therefore expect this speech of all speeches to have been closest in theme and content to what was actually said». Per una diversa posizione sulla natura profondamente tucididea del *logos epitaphios* e sugli effetti ironici che lo caratterizzano («in the Euripidean manner»), cf. IMMERSWAHR 1973, 26, che lo definisce: «... a rational analysis that is truly Thucydidean, a description of the irrational commitment to power, and a demonstration of how these intellectual perceptions relate to the beginning of the war». Cf. anche STRAUSS 1998, 104. INTRIERI 2019, 136-137.

<sup>10</sup> 2.35.1-2: Οἱ μὲν πολλοὶ τῶν ἐνθάδε ἤδη εἰρηκῶτων ἐπαινοῦσι τὸν προσθέντα τῷ νόμῳ τὸν λόγον τόνδε, ὡς καλὸν ἐπὶ τοῖς ἐκ τῶν πολέμων θαπτομένοις ἀγορεύεσθαι αὐτόν. ἐμοὶ δὲ ἀρκοῦν ἂν ἐδόκει εἶναι ἀνδρῶν ἀγαθῶν ἔργῳ γενομένων ἔργῳ καὶ δηλοῦσθαι τὰς τιμὰς, οἷα καὶ νῦν περὶ τὸν τάφον τόνδε δημοσίᾳ παρασκευασθέντα ὀραῖτε, καὶ μὴ ἐν ἐνὶ ἀνδρὶ πολλῶν ἀρετὰς κινδυνεύεσθαι εὖ τε καὶ χειρὸν εἰπόντι πιστευθῆναι. χαλεπὸν γὰρ τὸ μετρίως εἰπεῖν ἐν ᾧ μόλις καὶ ἡ δόκησις τῆς ἀληθείας βεβαιοῦται. ὃ τε γὰρ ξυνειδῶς καὶ εὖνους ἀκροατῆς τάχ' ἂν τι ἐνδεεστέρως πρὸς ἅ βούλεται τε καὶ ἐπίσταται νομίσειε δηλοῦσθαι, ὃ τε ἄπειρος ἔστιν ἅ καὶ πλεονάζεσθαι, διὰ φθόνον, εἴ τι ὑπὲρ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἀκούοι. μέχρι γὰρ τοῦδε ἀνεκτοὶ οἱ ἐπαινοὶ εἰσι περὶ ἐτέρων λεγόμενοι, ἐς ὅσον ἂν καὶ αὐτὸς ἕκαστος οἴηται ἱκανὸς εἶναι δρᾶσαι τι ὧν ἤκουσεν· τῷ δὲ ὑπερβάλλοντι αὐτῶν φθονοῦντες ἤδη καὶ ἀπιστοῦσιν. Su ἡ δόκησις τῆς ἀληθείας, cf. CATALDI 2018, 414.



preservazione delle condizioni necessarie a garantire un corretto e proficuo processo decisionale:

«Alle medesime persone è possibile avere cura degli affari privati e al tempo stesso di quelli pubblici, e per quanto riguarda quegli altri cittadini che preferiscono concentrarsi sulle loro attività, anche costoro sanno farsi un giudizio sufficientemente adeguato delle questioni politiche. Solo da noi infatti si considera non un cittadino tranquillo, bensì inutile colui che non prende per nulla parte a tali questioni. E sempre noi sappiamo discernere o almeno soppesare correttamente gli affari pubblici, guidati dal principio che non sono i discorsi ad essere un danno per l'azione, quanto piuttosto non acquisire preliminarmente con la discussione un quadro accurato della situazione, prima di volgersi con l'azione a realizzare ciò che si deve»<sup>11</sup>.

In questa sezione fondamentale il piano dei πράγματα è vincolato al *logos*: alla presa e allo scambio della parola pubblica è assegnata una funzione di precondizione generativa in grado di assicurare il successo della sequenza discussione-decisione-esecuzione<sup>12</sup>. Non solo il discorso tenuto qui da Pericle all'esterno dell'assemblea, ma ogni discorso relativo ai *politika*, e dunque pronunciato in assemblea, rivela in tal modo la stretta correlazione tra la sua necessità (προδιδαχθῆναι ... λόγῳ) e il pericolo del fallimento.

Concentrandosi sul rischio (κινδυνεύεσθαι) di inadeguatezza del *logos* di fronte all'*ergon* che dovrebbe esserne oggetto (qui il valore dei caduti, così come la loro lode e quella della città; nell'assemblea la sfida posta dai *pragmata*), il tema posto in esordio risulta in realtà cruciale a molteplici livelli nell'opera dello storico, come le indagini di Adam Parry e di altri studiosi hanno messo in luce<sup>13</sup>. In particolare, questo motivo trova una intensa ripresa

---

<sup>11</sup> 2.40.2: ἐνι τε τοῖς αὐτοῖς οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια, καὶ ἑτέροις πρὸς ἔργα τετραμμένοις τὰ πολιτικὰ μὴ ἐνδεῶς γινῶναι· μόνοι γὰρ τὸν τε μηδὲν τῶνδε μετέχοντα οὐκ ἀπράγμονα, ἀλλ' ἀχρεῖον νομίζομεν, οἱ αὐτοὶ ἦτοι κρίνομεν γε ἢ ἐνθυμούμεθα ὀρθῶς τὰ πράγματα, οὐ τοὺς λόγους τοῖς ἔργοις βλάβην ἡγούμενοι, ἀλλὰ μὴ προδιδαχθῆναι μᾶλλον λόγῳ πρότερον ἢ ἐπὶ ἃ δεῖ ἔργῳ ἐλθεῖν. CRANE 1992, 253 sottolinea il rovesciamento qui operato rispetto al ritratto corinzio degli Spartani (1.70.3: «Loro, audaci al di là della loro forza, azzardati oltre il ragionevole, anche nelle difficoltà conservano l'ottimismo; da voi invece l'agire risulta inadeguato sia al vostro potere sia alla vostra capacità di riflessione (τῆς τε δυνάμεως ἐνδεᾶ πρᾶξαι τῆς τε γνώμης), siete sfiduciati anche nelle circostanze favorevoli e vi attendete di non potervi districare mai nelle difficoltà»). Lo studioso individua il punto di partenza di questa condizione nella decisione di evacuare la città di fronte ai Persiani, in condizioni drammatiche e con poche speranze per il futuro: Il successo ottenuto cambia il carattere ateniese («The Athenian state was indeed something new»). Cf. anche RAHE 1995, 135-136. MARA 2008, 245-246. BROWN 2012, 701. TAYLOR 2019, 37. Cf. INTRIERI 2013, 40-41, per alcuni raffronti con la tragedia.

<sup>12</sup> Su questo passo cf. RUSTEN 1985, 18. REEVE 1999, 442-443.

<sup>13</sup> Come tutta la tradizione di studi tucididei riconosce: PARRY 1981. Cf. anche EDMUNDS 1975, 68-69, 194.



nella *consolatio*, come è già evidente nel brano da cui sono partito (*So bene quanto sia impresa ardua convincervi ...*), riferito alle occasioni di lietezza godute dai genitori di figli ancora in vita e negate invece agli altri dalle circostanze della guerra, e alla conseguente difficoltà di trovare le parole adeguate non solo per costoro, ma per tutto l'uditorio li raccolto.

La questione qui in gioco non è solo quella delle morti causate da una guerra che è stata tuttavia deliberata dai cittadini stessi e preparata da una discussione preliminare, ma anche quella della dissomiglianza che ogni lutto (e la contingenza che l'ha prodotto) introduce nell'insieme dei deliberatori, tra chi ne è già colpito e chi pare esserne rimasto per il momento dispensato, come sottolinea Pericle: ... *coloro la cui memoria vi sarà spesso ravvivata alla vista della buona sorte arrisa ai figli altrui, quella stessa per la quale un tempo anche voi vi rallegivate*. L'oratore, con il suo vivido quadro, rivolge all'intero uditorio un avvertimento del rischio che sovrasta tutti – la perdita dei figli – connotandolo nel suo aspetto più intimamente vulnerante del dolore: non solo quello presente dei genitori in lutto, ma anche quello reso potenzialmente imminente per tutti gli altri dalla guerra in corso. Una dolorosa disparità che dalla sua dimensione individuale rischia di allargarsi al tempo stesso anche a quella delle relazioni sociali e dei suoi latenti risvolti corrosivi per il funzionamento della *polis*.

### 3. I padri in lutto e la 'manutenzione' deliberativa: ritorno alla polis

È chiaro dunque che il principio dell'adeguatezza si rivela ugualmente indispensabile per la prassi e per il discorso, sottolineando tanto il nesso di interdipendenza tra loro, quanto la loro continua esposizione alla precarietà e all'insuccesso: un rischio che non è limitato all'aspetto dell'efficacia retorica del discorso, ma minaccia direttamente il corretto processo deliberativo e l'azione che lo segue, insomma i *πολιτικά* su cui è stato appena posto l'accento. Al fine di scongiurarlo Pericle, sviluppando l'esortazione finale ai padri e indirizzando l'attenzione alla sfera dei loro comportamenti personali, raccomanda di salvaguardare la qualità partecipativa essenziale già collocata al cuore della politica ateniese (*farsi un giudizio sufficientemente adeguato delle questioni politiche*), posta adesso in pericolo dalle conseguenze della guerra e dal possibile ripiegamento nella sfera privata del dolore, e ne individua la cura in un meccanismo compensatorio di traslazione del lutto dalla sfera del domestico e del 'proprio' a quella della *polis*, dal familiare al politico, tale da ripristinare il dispositivo inceppato:



«È necessario però mantenersi determinati e con la prospettiva di avere altri figli, per quanto riguarda coloro ai quali l'età consente ancora di generare prole. Infatti per loro, già a livello personale e nella vita familiare, i figli che nasceranno in seguito consentiranno l'oblio di quelli che non ci sono più, e per la città, poi, sarà utile in due modi: sia per il fatto che non resterà spopolata che sul piano della sua sicurezza. Infatti non riuscirebbero a deliberare una decisione né condivisa né corretta coloro che non condividessero il rischio mettendo in gioco anche i propri figli al pari degli altri. Per quanto riguarda, invece, voi che siete ormai avanzati negli anni, considerate come un compenso l'aver vissuto nella buona sorte la maggior parte della vita, mentre la parte restante sarà breve, e alleviate il vostro fardello con il prestigio dei caduti. Infatti, solo l'aspirazione all'onore non invecchia e nella parte sterile della vita non è l'accumulare profitto che alletta di più – come dicono alcuni – ma l'essere onorati»<sup>14</sup>.

L'oratore distingue ora nell'insieme dei cittadini padri dei caduti due sottogruppi, ai quali indirizza istruzioni diverse come rimedi ugualmente adeguati a quello stato di afflizione che, partendo dal trauma personale della perdita, finirebbe per inceppare la capacità di *farsi un giudizio adeguato degli affari pubblici*, nucleo propulsivo della macchina politica democratica, in particolare nel quadro turbato dalla guerra<sup>15</sup>.

Come si è già notato poco prima, a proposito del senso di pena prodotto dalla morte di un figlio dei cui successi non potersi più inorgoglire, è ancora la relazione biologica a guidare il duplice appello di Pericle, a seconda che la capacità procreativa di questi padri sia ancora disponibile o no. L'*incipit* (καρτερεῖν δὲ χρῆ, è necessario però rimanere determinati) è, a mio

---

<sup>14</sup> 2.44.3-4: καρτερεῖν δὲ χρῆ καὶ ἄλλων παίδων ἐλπίδι, οἷς ἔτι ἡλικία τέκνωσιν ποιῆσθαι ἰδία τε γὰρ τῶν οὐκ ὄντων λήθη οἱ ἐπιγιγνώμενοί τισιν ἔσσονται, καὶ τῇ πόλει διχόθεν, ἕκ τε τοῦ μὴ ἐρημοῦσθαι καὶ ἀσφαλεία, ξυνοίσει οὐ γὰρ οἶόν τε ἴσον τι ἢ δίκαιον βουλευέσθαι οἱ ἂν μὴ καὶ παῖδας ἐκ τοῦ ὁμοίου παραβαλλόμενοι κινδυνεύωσιν. ὅσοι δ' αὖ παρηβήκατε, τόν τε πλέονα κέρδος ὄν ἠτύχεῖτε βίον ἡγεῖσθε καὶ τόνδε βραχὺν ἔσεσθαι, καὶ τῇ τῶνδε εὐκλεία κουφίξεσθε. τὸ γὰρ φιλότιμον ἀγήρων μόνον, καὶ οὐκ ἐν τῷ ἀχρείῳ τῆς ἡλικίας τὸ κερδαίνειν, ὥσπερ τινὲς φασί, μᾶλλον τέρπει, ἀλλὰ τὸ τιμᾶσθαι. Su τὸ φιλότιμον, cf. HORNBLOWER 1997, 313: «The present passage is relevant to the question of the ambiguity of the abstract noun: here ... the sense is unequivocally favourable». Su μὴ ἐρημοῦσθαι cf. LONGO 1977, 461, che poco dopo sottolinea anche la transizione dal codice 'economico' a quello 'etico' (464). Cf. anche LUDWIG 2012, 443.

<sup>15</sup> Sulla relazione tra la parte della *consolatio* comune a tutti i genitori dei caduti (2.44.1-2) e quella successiva che li distingue in due categorie (2.44.3-4), cf. LONGO 1977, 452-453, che osserva il carattere incompleto di questa distinzione, visto che non si tiene conto di situazioni specifiche (figlio unico oppure no; figli che restano in età minore, etc.). Dal momento che il focus dell'oratore si concentra di più, a mio avviso, sul rischio di una interferenza tra memoria, risentimento e disimpegno politico, non terrò qui conto del complesso schema 'anagrafico' delineato dallo studioso. Sull'interdetto del lamento per i caduti negli epitaffi, cf. LORAUX 1981, 44.



avviso, riferibile a entrambe le categorie di genitori e non ad una sola, come le traduzioni moderne in genere intendono: la risolutezza è in effetti un obiettivo di fondo da cui nessun cittadino può essere esentato. Le differenti prescrizioni rivolte all'uno e all'altro sottogruppo confluiscono infatti nel comune interesse di tutti i cittadini alla stabilità e alla sicurezza della *polis* (ἀσφαλεία)<sup>16</sup>.

Nell'appello rivolto ai genitori più giovani e in età riproduttiva, il proposito di ristabilire le condizioni per assicurare *un giudizio adeguato* porta in scena un'istanza che può essere letta, sia pure solo in embrione, in chiave di biopolitica. *La prospettiva di avere altri figli* (ἄλλων παιδῶν ἐλπίδι), con la sua implicita apertura al futuro, è presentata da Pericle come antidoto all'azione disgregante prodotta dai ricordi legati ai figli caduti (ὑπομνήματα) e dalla dolente constatazione delle ineguali ricadute della sorte, e forse in definitiva dalla solitudine della perdita che può mettere alla prova il legame con la comunità. D'altronde il sentimento di una vita genitoriale interrotta è messo paradossalmente a fuoco dalla stessa sequenza della cerimonia pubblica che, proprio per la sua funzione commemorativa collettiva, ridesta le emozioni della perdita e del lutto già sperimentate nei mesi precedenti, ora forse ancor più esasperate dalla presenza ravvicinata dei padri più fortunati, che pone sotto gli occhi di tutti le sperequazioni della sorte.

Il richiamo alla sicurezza è perciò introdotto da Pericle nel momento di maggiore tensione, quello appunto che indirizza l'attenzione di tutti sui padri e sugli altri congiunti. Il fine esplicito è proteggere il processo decisionale della *polis* democratica dalle spinte centrifughe ed erosive provocate dal lutto e dal sentimento di catastrofe generazionale che grava sulla cerchia familiare dei giovani scomparsi, con i suoi effetti sul senso del futuro. Sembra qui in filigrana anticipato il groviglio emotivo che si ripresenterà con la peste immediatamente dopo il discorso di Pericle:

«Nessuno era più disposto ad affannarsi per quello che prima era ritenuto un buon fine, pensando che restasse incerto se sarebbe morto prima di raggiungerlo. Invece si impose questo come buono e utile, ossia ciò che costituiva un piacere immediato e ciò che potesse farlo ottenere in qualunque modo»<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> GOMME 1956, 142: «Perikles recurs to the advantages to the city, with which those of the individual Athenian were so closely bound».

<sup>17</sup> 2.53.3: καὶ τὸ μὲν προσταλαιπωρεῖν τῷ δόξαντι καλῶ οὐδείς πρόθυμος ἦν, ἄδηλον νομίζων εἰ πρὶν ἐπ' αὐτὸ ἐλθεῖν διαφθαρήσεται· ὅτι δὲ ἤδη τε ἡδὺ πανταχόθεν τε ἐς αὐτὸ κερδαλέον, τοῦτο καὶ καλὸν καὶ χρήσιμον κατέστη.



E poi, con un richiamo non meno esplicito, anche all'arrivo della notizia del disastro siciliano:

«Dovunque guardassero si sentivano afflitti, sovrastati com'erano dalla paura e da un enorme sbigottimento per quanto era accaduto: al tempo stesso erano oppressi, sia ciascuno di loro in privato che la città nel suo complesso, per la perdita di molti opliti e cavalieri e della gioventù, perché non ne vedevano un'altra di rimpiazzo»<sup>18</sup>.

In entrambi i casi affiora, si potrebbe dire, un sentimento di *finis mundi* ben evidenziato dall'accento finale alla scomparsa della gioventù, che esprime al tempo stesso il senso di perdita del futuro. È uno scambussolamento di breve durata, cui segue la pronta reazione di una *polis* che appare in più occasioni pronta alla resilienza (8.1.3 ἐδόκει χοῖναι μὴ ἐνδιδόναι)<sup>19</sup>, ma l'irruzione sulla scena della dimensione generazionale come elemento determinante della sicurezza della città e della sua corretta capacità decisionale aiuta a porre meglio in luce il rilievo politico che Pericle assegna alla *prospettiva di avere altri figli*.

Il rimedio sollecitato dall'oratore confluisce esplicitamente nel più ampio e rilevante tema che percorre il testo dello storico, cioè in quali condizioni si giunge alla migliore decisione, quali patologie la possono minacciare, quali azioni inibitorie possono proteggere la sequenza deliberativa da esiti disfunzionali<sup>20</sup>. La spiegazione addotta a giustificazione della procreazione è chiara: il padre che ha perduto il figlio viene di fatto a trovarsi in una condizione di esenzione psicologica dal rischio che il risultato deliberativo, nella cornice della guerra, può comportare per la sorte dei giovani destinati all'impegno militare. Sotto questo aspetto il lutto, che colpisce in modo diseguale, determina una lesione del principio di parità e di equivicinanza al rischio (ἐκ τοῦ ὁμοίου). Una condizione che Pericle sottolinea essere un fattore essenziale: in sua assenza i cittadini *non*

---

<sup>18</sup> 8.1.2: πάντα δὲ πανταχόθεν αὐτοὺς ἐλύπει τε καὶ περιειστήκει ἐπὶ τῷ γεγεννημένῳ φόβος τε καὶ κατάπληξις μεγίστη δὴ. ἅμα μὲν γὰρ στερόμενοι καὶ ἰδίᾳ ἕκαστος καὶ ἡ πόλις ὀπλιτῶν τε πολλῶν καὶ ἱππέων καὶ ἡλικίας οἷαν οὐχ ἑτέραν ἐώρων ὑπάρχουσιν ἐβαρύνοντο. Cf. DESMOND 2006, 369. JOHO 2017, 41-43. Cf. anche CUSUMANO 2018 per alcuni rinvii infratestuali. Sull'area semantica di λύπη, cf. LONGO 1977, 460-461. INTRIERI 2019, 132-133 *et passim*.

<sup>19</sup> Cf. HORNBLLOWER 2010, 752: «This resilience is astonishing after the finality of the closure of the expedition proper, 7.87.5-6». Sulla resilienza ateniese nella narrazione tucididea mi permetto di rinviare anche a CUSUMANO 2012.

<sup>20</sup> Il lettore tucidideo può in effetti leggere tutta l'opera con lo sguardo rivolto ad una sequenza ininterrotta di situazioni deliberative critiche in diverse arene dialogiche nelle tante sedi di svolgimento del racconto, da Atene a Sparta, alla Sicilia, a Melo. Talvolta il singolo episodio diviene occasione metariflessiva sulla natura stessa della deliberazione, come è il caso del dibattito tra Cleone e Diodoto sulla questione mitilenese.



riuscirebbero a deliberare una decisione né condivisa né equilibrata (οὐ γὰρ οἶόν τε ἴσον τι ἢ δίκαιον βουλευέσθαι). Una condizione che li collocherebbe in definitiva in uno spazio analogo a quello del cittadino *apragmon* e perciò stesso *achreion* (2.40.2).

Generando di nuovo (τέκνωσιν ποιείσθαι), il cittadino-genitore rinuncia perciò a questa sorta di oggettiva immunità nell'arena assembleare che gli deriverebbe (sia pure dolorosamente!) dal non avere più un figlio la cui vita esporre al pericolo (2.44.3 ... οἱ ἄν μὴ καὶ παῖδας ἐκ τοῦ ὁμοίου παραβαλλόμενοι κινδυνεύωσιν). Compartecipando nuovamente, grazie ai nuovi nati (οἱ ἐπιγιγνόμενοι), alla posta deliberativa in gioco, questo cittadino recupera pienamente la posizione di decisore chiamato a deliberare a pari condizione di incertezza, quale soprattutto in guerra si determina nelle scelte da cui deriva il rischio di morte<sup>21</sup>. La τέκνωσις consente di evitare l'immunità 'egoistica' del singolo cittadino dentro il processo decisionale del *koinon*, riattivando così una 'sana' dinamica tra le due nature concorrenti di ogni agente deliberativo: al tempo stesso un 'decisore universalistico' e un 'beneficiario particolaristico'. In altre parole, ogni decisione assunta nell'arena deliberativa (beninteso, non solo in quella ateniese) coinvolge in termini di rischio e incertezza tutta la comunità dei decisori, «ma ricade in modi e misura differenti su ciascuno dei suoi componenti»<sup>22</sup>.

È noto d'altronde che nelle arene deliberative i risultati politici sono strettamente legati alle disposizioni motivazionali degli attori: uno squilibrio motivazionale («motivational imbalance») provoca distorsioni percettive («perceptual biases») che possono generare cattive decisioni per la comunità rappresentata nell'arena. Questi cittadini devono essere aiutati a recuperare le pulsioni motivazionali che regolano i comportamenti nelle relazioni interstatali (ma anche dentro le comunità) e che Tucidide identifica nella paura (*deos*, o bisogno di sicurezza), nella ricerca di riconoscimento (*timè*) e

---

<sup>21</sup> Come giustamente sottolinea BONAZZI 2004, 549, il teatro della guerra diventa lo sfondo più ricco per mettere a fuoco la natura umana, un laboratorio o meglio una «situazione limite che rivela la natura profonda dell'uomo, ma anche il momento che ne svela l'intima contraddizione». Su τέκνωσις, cf. FANTASIA 2003, 417: «τέκνωσις sembra essere anch'esso, come κατάμεμψις, in 41.3, un conio tucidideo». In assenza (a mia conoscenza) di uno studio specifico su τέκνωσις, rinvio al recente studio di CILIONE - GAZZANIGA 2019, su τεκνοποιία (e su παιδοποιία, più frequente in ambiente attico), in particolare in merito al problema della continuità patrimoniale.

<sup>22</sup> Riprendo qui una considerazione già presente in CUSUMANO 2017, 317-318, per la quale sono debitore alla riflessione di L. Bobbio. In quelle pagine, dedicate all'antilogia di Cleone e Diodoto, osservo che il complesso dibattito mitilenese, con tutte le sfumature di tono e di sostanza che Tucidide gli assegna, costituisce un caso davvero esemplare in cui i due volti del decisore (universalistico e particolaristico) sembrano raggiungere il massimo di approssimazione reciproca grazie al ripensamento deliberativo introdotto dalla *metanoia*.



nel vantaggio (*ophelia*)<sup>23</sup>. La perdita dei figli produce uno sbilanciamento della loro capacità decisionale, che può (anzi deve) essere recuperata tramite lo strumento compensativo della nuova procreazione.

Si può perciò dire che la τέκνωσις esercita, nelle intenzioni di Pericle, una funzione di *precommitment*, termine con cui Jon Elster<sup>24</sup> definisce una particolare strategia cognitiva («vincolare preventivamente le proprie scelte future») per evitare di decidere e agire sotto l'impulso dominante delle passioni egoistiche, facendo scaturire la decisione dal giusto dosaggio di pulsioni emotive e ragionamento ponderato. La valorizzazione politica della capacità umana di creare da sé le condizioni del libero agire si conferma elemento dominante del *logos epitaphios* e pone al centro la *gnome* che guida gli uomini nell'intrico di aporie e di passioni, alla ricerca di soluzioni adeguate<sup>25</sup>. Gli aggettivi ἴσον e δίκαιον che marcano la corretta abilità deliberativa, una volta ricondotta alla 'norma fisiologica', rimandano a due suoi aspetti complementari e determinanti: la capacità di partecipare alla pari e quella di cooperare alla deliberazione condivisa e corretta.

Nella visione di Pericle il nuovo vincolo biologico generato dalla τέκνωσις offre il vantaggio di riannodare l'interesse personale con quello generale nel segno comune dei figli e della loro sorte futura. La vita biologica è in tal modo indirizzata alle esigenze di quella politica.

Con ciò le minacce di crisi psicologica e di disunione introdotte dalla guerra e dai suoi lutti sono sventate e l'oratore può riaffermare, almeno nella cornice retorica della *consolatio* (e di tutto il *logos*), il mantenimento del

---

<sup>23</sup> Cf. CHITTICK – FREYBERG-INAN 2001, 86-87. KOUSKOUVELIS 2019, 117-118, 126. Anche sotto questo aspetto, va valutato che non solo il rischio per i genitori che hanno già perduto un figlio, ma anche la prospettiva per gli altri di perdere i loro con la prosecuzione del conflitto può costituire una minaccia per la sicurezza della *polis* (quello che psicologi cognitivisti chiamano 'dissonanza cognitiva'), che Pericle vuole scongiurare sia con l'invito a procreare sia con il suo appello alla gloria assicurata dalla memoria. Sulle motivazioni politiche che guidano Pericle nella particolare scelta dei toni, soprattutto a proposito dello status sociale della maggior parte dei caduti del primo anno (legati agli interessi della marineria piuttosto che a quelli dei proprietari nella *chora*), cf. SICKING 1995, nonché PALMER 1982 e CRANE 1992. Cf. anche BOSWORTH 2000, 5, e OBER 2011, 93. La condizione del rischio rinvia perciò alla paura costruttiva (nel nostro caso la sicurezza interstatale) che guida, e non ostacola, la buona decisione, come ha osservato acutamente W. Desmond analizzando la funzione per così dire deliberativa della paura in Tucidide (DESMOND 2006, 365).

<sup>24</sup> ELSTER 2004, 7. Il titolo omerico del volume (*Ulisse liberato*) allude all'episodio dell'eroe che si fa legare per non cedere alla seduzione delle sirene: per J. Elster è un caso esemplare di *precommitment*. Per quanto riguarda il testo tucidideo, lo studioso individua nel discorso di Cleone un esempio di situazione critica: l'elemento di *precommitment* coinciderebbe qui con la volontà del *demos* di ridiscutere (ELSTER 2004, 171-175).

<sup>25</sup> L'intera monografia di EDMUNDS 1975 è focalizzata su questo tema.



modello di *polis* che aveva poco prima posto al centro dell'elogio. La peste non è ancora all'orizzonte, e neppure i disastri umani e le fibrillazioni politiche che la guerra appena iniziata provocherà di lì a poco.

#### 4. I padri anziani e l'onore che non invecchia

Per i padri più anziani, cui resta presumibilmente solo un ultimo breve tratto di vita, ormai biologicamente improduttiva (ἐν τῷ ἀχρείῳ τῆς ἡλικίας), la cura indicata dall'oratore è radicata invece nel passato e nella memoria: non più quella personale degli ὑπομνήματα, cioè dei ricordi associati al turbamento e alla disparità di fronte al lutto, ma quella condivisa dalla *polis* e fondata sull'onore che resiste al trascorrere dell'età. Il compenso più adeguato al peso della perdita (τόν τε πλέονα κέρδος) sarà la gloria dei loro figli caduti: da un lato, a riprova e bilancio finale di una vita vissuta ormai quasi del tutto felicemente; dall'altro, rimarcando che l'unico indennizzo adatto alla loro età sterile non è il profitto materiale (τὸ κερδαίνειν), come ritiene un sentire comune ma impolitico, ma l'onore che si ottiene in risposta al φιλότιμον ἀγήρων, l'aspirazione all'onore che neppure la sterile vecchiaia può fiaccare. Si può osservare che nella *consolatio* κέρδος e κερδαίνειν restano connotati negativamente: l'invito dell'oratore è a sostituire al primo la gloria dei caduti (τῆ τῶνδε εὐκλεία), al secondo l'onore che ne deriva (τὸ τιμᾶσθαι).

Il merito di subordinare la ricerca del guadagno personale all'interesse collettivo per la sicurezza e il comune benessere ricompare poi nell'autodifesa svolta da Pericle nel suo ultimo discorso, quando associa all'amore per la propria città anche il disinteresse per le ricchezze (2.60.5): ... *io che amo la città e sono superiore al richiamo delle ricchezze* (φιλόπολις τε καὶ χρημάτων κρείσσω)<sup>26</sup>. Senza dubbio il riferimento è alla sua indiscussa incorruttibilità, come conferma poco dopo lo storico (2.65.8 ... χρημάτων τε διαφανῶς ἀδωρότατος), ma il nesso quasi endiadico con φιλόπολις consente anche il rinvio ai temi dell'amore per la città e della necessità (e l'interesse) di far prevalere il bene politico su quello personale, entrambi ugualmente presenti nell'orazione funebre (2.43-44)<sup>27</sup>. In tal modo, tanto le sollecitazioni indirizzate dall'oratore ai padri avanti negli anni quanto l'enfasi apologetica del suo ultimo discorso condividono lo spazio regolato

<sup>26</sup> Cf. YUNIS 1991. FANTASIA 2003, 463.

<sup>27</sup> WILSON 1989, 147-148.



dalle tre pulsioni motivazionali che, come si è già visto, guidano la politica ateniese e il suo impero: *deos, timè, ophelia*<sup>28</sup>.

Lo conferma in modo netto l'altra sola occorrenza tucididea di *φιλόπολις*, in una situazione ugualmente cruciale e paradigmaticamente opposta alla prima. Si tratta del discorso rivolto all'assemblea spartana da Alcibiade in fuga, in cui lo stratego prima rovescia l'elogio pericleo di Atene in una denigrazione del governo democratico (6.89.4-6), poi rimodula sovvertendolo drasticamente il concetto di 'amore per la città', nel solco di quelle alterazioni del valore d'uso delle parole che segnano in crescendo il progresso della guerra e culminano nella *stasis* di Corcira<sup>29</sup>:

«... E in quanto all'amore per la città, io smetto di sentirlo se divento oggetto di ingiustizia, ma lo provo finché mi si fa esercitare in sicurezza i miei diritti di cittadino: ritengo quindi di non andare contro quella che è ancora la mia patria, quanto piuttosto di volere recuperare quella che oggi non è più tale. Ed è a pieno titolo amante della patria non chi, pur avendola perduta ingiustamente, tuttavia non l'assale, bensì chi, spinto da un intenso desiderio, si sforza in ogni modo di riprendersela»<sup>30</sup>.

È evidente il deterioramento dell'amore per la città nel passaggio da Pericle ad Alcibiade. Il primo cerca di indirizzare la sfera personale alla migliore realizzazione dei *pragmata*; il secondo manda in frantumi la separazione tra i due piani e perciò riesce a invertire il segno della loro relazione: *deos, timè e ophelia* sono perseguiti da Alcibiade nello spazio del 'proprio', invece che dei *πολιτικά* (2.40.2)<sup>31</sup>. Mentre l'uno esorta i concittadini a perseguire le tre pulsioni politiche in modo cooperativo all'interno della *polis*, competitivo all'esterno<sup>32</sup>, l'altro inverte esattamente i termini entrando così in tensione con lo schema del discorso pericleo, che invece trova il riscatto alla mediocrità del quotidiano nel «comportamento valoroso contro i nemici in difesa della patria».

<sup>28</sup> Sono le tre pulsioni che gli ambasciatori ateniesi a Sparta avevano posto a base dell'impero: paura (bisogno di sicurezza); onore (partecipazione al riconoscimento che l'impero fornisce); profitto (fruizione della prosperità fornita dal mantenimento dell'impero). Cf. PALMER 1982, 831. CHITTICK – FREYBERG-INAN 2001, 71-73. JAFFE 2017, 93-94.

<sup>29</sup> 3.82.4: «... E riguardo al giudizio di ciò che era o meno giusto, mutò arbitrariamente anche l'abituale valore d'uso delle parole rispetto ai fatti».

<sup>30</sup> 6.92.4: τό τε φιλόπολι οὐκ ἐν ᾧ ἀδικοῦμαι ἔχω, ἀλλ' ἐν ᾧ ἀσφαλῶς ἐπολιτεύθην. οὐδ' ἐπὶ πατρίδα οὔσαν ἔτι ἡγοῦμαι νῦν ἰέναι, πολὺ δὲ μᾶλλον τὴν οὐκ οὔσαν ἀνακτᾶσθαι. καὶ φιλόπολις οὗτος ὀρθῶς, οὐχ ὅς ἂν τὴν ἑαυτοῦ ἀδίκως ἀπολέσας μὴ ἐπίη, ἀλλ' ὅς ἂν ἐκ παντὸς τρόπου διὰ τὸ ἐπιθυμῆν πειραθῆ ἑαυτὴν ἀναλαβεῖν. Cf. INTRIERI 2013, 42.

<sup>31</sup> Cf. anche l'uso distorsivo che Alcibiade fa dei *πολιτικά* in 6.89.5.

<sup>32</sup> CHITTICK – FREYBERG-INAN 2001, 69-71.



«... Obliterando infatti il male col bene arrecarono un vantaggio comune maggiore di quanto non abbiano arrecato danno con gli atti compiuti in privato. Ma di costoro né qualcuno si mostrò vile preferendo godere ancora della ricchezza né ha rimandato il pericolo terribile per una speranza tipica della povertà, di arricchirsi in futuro sfuggendolo»<sup>33</sup>.

Perciò in quel ἐν τῷ ἀχρείῳ τῆς ἡλικίας (*nella parte sterile della vita*), riferito all'incapacità generativa dei padri avanti negli anni e dunque alla esclusione da quella riproduzione biologica di cui sono stati sottolineati i risvolti politici, risuona anche l'eco dell'inanità di coloro che si tengono in disparte autoescludendosi dalle responsabilità politiche (e dalle pulsioni che le sostengono), concentrati sui loro interessi personali, cioè coloro che hanno qualificato il loro *bios* in senso impolitico (ἀπραγμωνα): ... *consideriamo colui che non prende parte a nulla di ciò non un cittadino tranquillo, bensì inutile* (ἀχρεῖον). Alla condanna della *polis* democratica nei loro confronti fa da contrappunto ora l'invito rivolto a questi genitori a non chiudersi nello spazio dell'*oikos* (τὸ κερδαίνειν) abbandonandosi all'inutilità della loro età. A loro Pericle suggerisce invece di trovare appagamento in ciò che si sottrae al vincolo biologico del tempo ma consente ugualmente un'apertura al futuro: per il tramite dell'*aspirazione all'onore* anche questi cittadini sono recuperati alla sicurezza della *polis* e possono trovare una compensazione appropriata a quelle *occasioni di lietezza* perdute e ormai irrecuperabili.

### 5. Il lutto di Pericle e la città: un caso particolare di *teknosis politica*?

Una digressione extra-tucididea può suggerire ulteriori spunti sul problema dei rapporti tra effetti psicologici del lutto di guerra e

---

<sup>33</sup> 2.42.3-4: ... ἀγαθῷ γὰρ κακὸν ἀφανίσαντες κοινῶς μᾶλλον ὠφέλησαν ἢ ἐκ τῶν ἰδίων ἔβλαψαν. τῶνδε δὲ οὔτε πλούτου τις τὴν ἔτι ἀπόλαυσιν προτιμήσας ἐμαλακίσθη οὔτε πενίας ἐλπίδι, ὡς κἂν ἔτι διαφυγῶν αὐτὴν πλουτήσειεν, ἀναβολὴν τοῦ δεινοῦ ἐποιήσατο. Così RUSTEN 1986, 49, con umorismo tanto impeccabile quanto condivisibile definisce questo passaggio dell'orazione: «The most difficult passages in Thucydides present themselves to the commentator like complex machines disassembled, without a set of instructions: the modern interpreter must examine each word, trying to determine not only how it fits with others but also its function for the whole, and as this becomes clearer he begins trying to put them together. Assembly is a slow process, and many lack the patience for it; they force the last few pieces, or even alter them to suit the places remaining. Finally, every assembler of Thucydidean sentences has had the disheartening experience of stepping back to admire his work only to discover a forgotten piece still lying by itself, indicating that the whole process must begin once again. One such passage, the sentence from the Funeral Oration (42.4) in which Pericles describes the attitude of the Athenian soldiers as they met their deaths, is a prime candidate for the title "most exasperating sentence in Thucydides"».



partecipazione politica, tra afflizione e autocontrollo. Soprattutto se ne è protagonista il medesimo oratore del *logos epitaphios*.

Come è noto, la tradizione (assente nello storico ateniese) ricorda che Pericle, prima di cadere egli stesso vittima della peste, affronta la morte dei due figli legittimi Santippo e Paralo. La sua reazione, che ci interessa in relazione alla *consolatio* tucididea qui presa in esame, è però testimoniata in due modi diversi. Secondo la versione contenuta in un frammento attribuito a Protagora (B 9 DK), e trasmesso nella pseudo-plutarchea *Consolazione ad Apollonio* (33), alla notizia della duplice perdita il politico ateniese avrebbe mantenuto la compostezza, secondo una linea per così dire 'coerente' con l'invito al controllo delle emozioni contenuto nella *consolatio* tucididea:

«Pericle, detto Olimpio per la straordinaria capacità dell'eloquio e dell'intelletto, seppe che entrambi i suoi figli, Paralo e Santippo, avevano lasciato questa vita, come riferisce Protagora, che dice così: "Quando, nell'arco di otto giorni, gli morirono i figli, che erano giovani e belli, sopportò la cosa senza arrendersi al dolore (νηπενθέως άνέτλη). Mantenne infatti la tranquillità che, di giorno in giorno, lo aiutò a vivere felicemente, senza sofferenza e stimato dal popolo: ogni cittadino infatti, vedendo che sopportava le sofferenze con forza, riteneva che fosse magnanimo, virile e più forte di lui (καί έαυτού κρείσσω), ben conoscendo la propria debolezza in tali situazioni"»<sup>34</sup>.

Qui, secondo gli editori, finisce il frammento protagoreo; l'aneddoto ha però una coda interessante nel testo della *Consolatio* pseudo-plutarchea: «Pericle infatti, dopo l'annuncio della morte di entrambi i figli, nondimeno, coronato secondo l'uso tradizionale e vestito di bianco, parlava in pubblico dando buoni consigli (βουλάς ... άγαθάς) ed esortando gli Ateniesi alla guerra». Resta dunque da un lato la traccia del legame tra Protagora e Pericle<sup>35</sup>, dall'altro il racconto conservato nella *Consolazione ad Apollonio*

<sup>34</sup> Su questa operetta retorica ritenuta spuria da buona parte dei moderni, cf. la nota di L. Bergerard (che è anche l'autore della traduzione) in Plutarco, *Tutti i Moralia*, a cura di E. Lelli – G. Pisani, Milano 2017, 2541-2542. L'ipotesi che si tratti di un'opera giovanile di Plutarco è a mio avviso ulteriormente indebolita dalla constatazione che qui i due figli legittimi sono nominati in ordine inverso e si tace della conflittualità tra il primogenito Santippo e il padre, menzionata invece nel *bios*.

<sup>35</sup> Confermato dall'episodio riportato nel *bios* plutarcheo (*Per.* 36.5) sulla discussione tra i due relativamente alla responsabilità del lanciatore di giavellotto che ha ucciso involontariamente un'altra persona: l'episodio, come è stato osservato, anche in base ai suoi paralleli tematici con la seconda *Tetralogia* di Antifonte, rientra in quel clima di tensioni interstatali e conflittualità diplomatica che precede lo scoppio della guerra e che ha tra i suoi elementi chiave la richiesta spartana di espellere da Atene i discendenti dei responsabili dell'*agos* ciloniano, che per via genetica continuerebbero a rendere impura la città. Secondo O'SULLIVAN 1995, il frammento B 9 DK, insieme col ruolo assegnato al sofista nel *Protagora* platonico (cf. 319b-d), consentirebbe di riconoscergli una funzione di supporto teorico alla visione politica di Pericle. Secondo lo studioso, questa ipotesi mette in gioco la controversa



consolida il ritratto ormai oleografico di Pericle focalizzato sul predominio dei *pragmata* sull'*oikos*, così come emerge nei suoi discorsi, e in particolare nel *logos epitaphios*: la morte dei figli non impedisce a Pericle di restare concentrato sull'interesse collettivo, realizzando in parte l'esortazione rivolta ai padri afflitti, cioè non perdere di vista l'obiettivo di prendere decisioni condivise e adeguate.

Sulla reazione dello statista al lutto familiare esiste però un'altra tradizione, all'interno della sezione già menzionata del *bios* (36.9), che enfatizza l'*umanità* di Pericle e modula in modo diverso la *praotes* che lo caratterizza, secondo le esigenze moraleggianti e retoriche del biografo<sup>36</sup>. Plutarco descrive prima la capacità di sopportazione di Pericle di fronte al dolore per i molti parenti e amici che ha perso nel corso della pestilenza, tra i quali anche la sorella e il figlio Santippo. Ma alla successiva morte di Paralo, l'unico altro figlio legittimo che gli era rimasto, «prostrato da quest'ultimo dramma, pur sforzandosi di conservare la sua solita determinazione» (ἐπειρᾶτο μὲν ἐγκαρτερεῖν τῷ ἥθει), al momento di deporre la corona sul defunto ha un crollo e, vinto dal dolore alla vista del figlio, manifesta apertamente la sua emozione singhiozzando e versando così tante lacrime «come mai prima nella sua vita».

Forse è inutile chiedersi qui quale di queste versioni sia autentica, l'importante è la prospettiva cui ciascuna ci rinvia. Quella che è fatta risalire a Protagora sembra adattare i fatti alle esigenze superiori di un impegno pubblico incarnato anche dal Pericle tucidideo. Nella versione plutarchea si riflette senz'altro la situazione di estrema tensione vissuta dagli Ateniesi nel periodo del contagio: essa però ci consente di vedere nello sgomento emotivo dello stesso Pericle anche quei padri in lutto cui, poco prima dello scoppio della peste, l'oratore si è rivolto esortandoli a recuperare la concentrazione deliberativa sui *pragmata* grazie alla *teknosis*. Nel racconto di Plutarco Pericle condivide le manifestazioni di sconforto che nel *logos epitaphios* dovevano essere oggetto di autocontrollo. Ma il biografo, come è noto, non fa pronunciare a Pericle alcun discorso funebre: pur avendo ben presente la

---

questione della conoscenza di Tucidide da parte di Platone. LUDWIG 2012, 454 fa un'osservazione provocatoria che meriterebbe di essere approfondita, anche per la sfida che pone esplicitamente al concetto di «civic friendship» nel pensiero politico moderno: «One may be forgiven for wondering if the historical progression of thought from Thucydides to Plato to Aristotle has not merely been a long road back to the obvious. The obvious superiority of *philia* over *eros* – its stability as opposed to *eros*' volatility, *philia*'s connections to honor and pride and its source in the indomitable *thumos* – seems to render further experimentation pointless».

<sup>36</sup> STADTER 1991, 82-83, 93.



lezione tucididea, non rinuncia tuttavia a prenderne le distanze, se gli si presenta l'occasione<sup>37</sup>.

Forse proprio in questo spirito di autonomia dallo storico ateniese va collocato anche l'altro episodio chiave legato al lutto familiare di Pericle. Nel racconto plutarco (37.5-6), dopo la sanzione inflittagli in seguito alla peste e ai danni della guerra i concittadini ci ripensano e gli chiedono di tornare alla politica attiva (*Per.* 37.1, ἐπὶ τὸ βῆμα καὶ τὸ στρατήγιον)<sup>38</sup>. Colpiti dalla sventura che si era abbattuta sull'*oikos* del leader (ἡ παροῦσα δυστυχία τῷ Περικλεῖ περὶ τὸν οἶκον), stabiliscono «che Pericle, così colpito dalla nemesi divina, avesse bisogno ora di umanità» (καὶ δόξαντες αὐτὸν νεμεσητὰ τε παθεῖν ἀνθρωπίνων τε δεῖσθαι). Al di là della scelta narrativa plutarca, colpisce la richiesta che Pericle avanza tornando all'impegno politico: colto, nel ritratto del biografo, chiuso in casa, scoraggiato e afflitto dal lutto (ἀθυμῶν καὶ κείμενος οἶκοι διὰ τὸ πένθος) per la perdita di entrambi i figli legittimi, il leader accetta l'invito dei concittadini ma, eletto stratego, chiede all'assemblea di abrogare la legge sui figli illegittimi (τὸν περὶ τῶν νόθων νόμον), di cui egli stesso era stato proponente nel 451, che assegnava la cittadinanza solo ai figli di genitori entrambi ateniesi<sup>39</sup>. Avrebbe così potuto iscrivere εἰς τοὺς φράτορας il più giovane Pericle, nato dalla relazione con Aspasia, ottenendo per lui la cittadinanza: in tal modo il suo nome e la sua stirpe non resterebbero privi di discendenza (*Per.* 37.2, ὡς μὴ παντάπασιν ἐρημία διαδοχῆς [τὸν οἶκον] ἐκλίποι τοῦνομα καὶ τὸ γένος)<sup>40</sup>.

Senza avere qui la pretesa di rilevare in questo passo più che una semplice risonanza, sembra tuttavia di cogliere nell'inserimento di questo tassello biografico un'eco del Pericle tucidideo che invita a procreare (τέκνωσιν ποιεῖσθαι) nuovi figli (naturalmente legittimi), che avrebbero

---

<sup>37</sup> Per STADTER 1991, 97, Plutarco diffidava dell'autenticità dei tre discorsi diretti in Tucidide, come sembra dedursi dalla sua affermazione che i *logoi* periclei non furono mai messi per iscritto (*Per.* 8, ἔγγραφον μὲν οὖν οὐδὲν ἀπολέλοιπε πλὴν τῶν ψηφισμάτων). Sul ruolo di Pericle e sulla presenza dello storico ateniese in Plutarco rinvio al bel volume di MUCCIOLI 2012, 67: «Plutarco manifesta poi una particolare predilezione per Tucidide, che peraltro s'inserisce in una cristallizzazione esemplare dello storico di V secolo». Tra queste occasioni di presa di distanza, MUCCIOLI 2012, *ibidem* ricorda l'esortazione alle vedove dei caduti (2.45.2), espressione di un atteggiamento da cui Plutarco si discosta in tante sue opere, a cominciare dal *Mulierum virtutes*. Cf. anche STADTER 1991, 85. CHRISTODOULOU 2013, 241 nota 92.

<sup>38</sup> In Tucidide (2.65.4) la notizia precede il 'necrologio' pericleo: «In ogni caso, non molto tempo dopo lo rielessero stratego, cosa che la massa è solita fare, e gli affidarono tutti gli affari (ὅπερ φιλεῖ ὄμιλος ποιεῖν ... καὶ πάντα τὰ πράγματα ἐπέτρεψαν). Cf. GOMME 1956, 183.

<sup>39</sup> Arist. *Ath. Pol.* 26.4. Cf. AZOULAY 2017, 125.

<sup>40</sup> STADTER 1989, 331.



assicurato l'oblio di quelli che non ci sono più, impedito lo spopolamento della città (2.44.3, ἔκ τε τοῦ μὴ ἐρημοῦσθαι) e assicurato un'adeguata capacità decisionale (οὐ γὰρ οἷόν τε ἴσον τι ἢ δίκαιον βουλευέσθαι). Allo stesso modo il Pericle plutarco chiede alla città di non essere abbandonato del tutto alla *desolazione della propria casa* (*Per.* 37.2, ἐρημιά διαδοχῆς), cioè che non resti spezzato il filo generazionale da cui anche il Pericle tucidideo ha preso le mosse all'inizio del suo discorso proiettando in direzione del futuro *il succedersi delle generazioni* che hanno abitato l'Attica (2.36.1, οἱ αὐτοὶ αἰεὶ διαδοχῆ τῶν ἐπιγιγνομένων). In questa convergenza sul tema della capacità generativa a fondamento di quella politica sembrano ritrovarsi l'uno e l'altro Pericle, a conferma del peso esercitato da Tucidide nel *bios*<sup>41</sup>. I nuovi figli, s'intende con il pieno riconoscimento della loro legittimità, restituiscono così alla *polis* decisori adeguati alla condivisione del rischio incombente sulla nuova generazione e quindi sul futuro (44.3 ... οἱ ἂν μὴ καὶ παῖδας ἐκ τοῦ ὁμοίου παραβαλλόμενοι κινδυνεύωσιν)<sup>42</sup>.

La condizione avanzata da Pericle di abrogare la sua stessa legge iscrive nello spazio della *polis* la dimensione personale più dolorosa<sup>43</sup>: anche l'iscrizione dell'ultimogenito *eis phratoras* coincide perciò con una *teknosis* politica che riunisce di fatto nella stessa persona i due gruppi di padri che l'oratore tucidideo aveva trattato distintamente: quelli a cui l'età consente ancora di generare prole (ἔτι ἡλικία τέκνωσιν ποιεῖσθαι) e gli altri che sono avanzati negli anni (ὅσοι δ' αὖ παρηβήκατε) e si trovano ormai nella parte sterile della vita (ἐν τῷ ἀχρείῳ τῆς ἡλικίας).

## 6. Rigenerare la polis: bios, politica e rischio

Tornando alla *consolatio* tucididea, oltre a quanto già osservato finora, vale la pena aggiungere che la ripresa del tema esordiale (*arduo infatti misurare bene le parole*) in questa parte finale dell'orazione (*so bene quanto sia impresa ardua convincervi*), con cui si torna a sottolineare la fragilità del *logos*

<sup>41</sup> Sotto tale aspetto appare invece inconciliabile sia con gli obiettivi dell'orazione funebre sia con gli argomenti dell'ultimo *logos* l'affermazione che il *bios* plutarco (38.4) attribuisce a Pericle in punto di morte: «nessun cittadino ha indossato la veste di lutto a causa mia» (οὐδεὶς γὰρ - ἔφη - δι' ἐμὲ τῶν πολιτῶν [Ἀθηναίων] μέλαν ἱμάτιον περιεβάλετο).

<sup>42</sup> Anche Diodoto sottolinea l'orientamento al futuro della deliberazione (3.44.3) «Credo che noi stiamo deliberando più sul futuro che sul presente (νομίζω δὲ περὶ τοῦ μέλλοντος ἡμᾶς μᾶλλον βουλευέσθαι ἢ τοῦ παρόντος)».

<sup>43</sup> Forse a questo ci riconduce pure la breve digressione che Plutarco fa proprio qui sulla morte di Pericle il Giovane nel processo delle Arginuse (406), anch'essa una morte per la città, sebbene inflitta dalla città stessa.



di fronte alla morte e al dolore (oltre che di fronte al gravoso compito dell'elogio), consente all'oratore di portare a compimento il discorso sui caduti. Indicando nella τέκνωσις un rimedio che è, nella sua più intima essenza, 'prelinguistico' e perciò anche 'prepolitico', Pericle pone l'atto generativo esplicitamente in antitesi a quello di partenza, la cerimonia pubblica di sepoltura, bilanciandola ma al tempo stesso preparandone il ritorno sullo sfondo della guerra e dei morti a venire (compresi quelli imminenti della peste).

Se è possibile parlare di biopolitica, almeno in germe, nel discorso pericleo, è soprattutto perché lo stesso oratore attribuisce alla τέκνωσις una vera e propria funzione politica, come si è detto, a protezione del processo deliberativo nell'assemblea democratica<sup>44</sup>: una sorta di meccanismo omeostatico destinato a ripristinare la condizione 'fisiologica' del processo deliberativo, qui condensata nell'espressione *alla pari con gli altri* (2.44.3 ἐκ τοῦ ὁμοίου). In altre parole, la scelta procreativa restituisce la funzione di baricentro all'arena deliberativa, mentre la morte dei figli minaccia di respingere con un moto contrario i cittadini genitori verso l'*oikos*, o peggio l'atrofia e la negligenza deliberative. L'interrelazione si gioca, come è evidente, sul filo dei sentimenti coinvolti rispettivamente nel lutto e nella procreazione.

Lo sottolineerà ancora una volta Pericle nel suo ultimo discorso assembleare (2.60-64) ai concittadini travolti dalle morti e dalla insicurezza seminate in città dalla peste e dalle concomitanti distruzioni provocate dalla nuova invasione dell'Attica, oltre agli altri numerosi decessi che l'arrivo della peste aveva causato anche tra la truppa ateniese che assediava Potidea (mille e cinquanta morti, come registra lo storico con significativa precisione)<sup>45</sup>. A fare scattare la convocazione dell'*ekklesia* è il mutamento d'opinione della massa (2.59.1 ἡλλοίωοντο τὰς γνώμας), che prova invano ad avviare contatti diplomatici con Sparta e intanto scarica su Pericle la responsabilità dei mali che erano piombati addosso alla città<sup>46</sup>. Il nuovo appello dell'oratore fa leva sulla capacità della *polis* unita di dare soluzione alle disgrazie individuali, mentre la fortuna del singolo non può rimediare alla rovina della città<sup>47</sup>:

---

<sup>44</sup> La strategia persuasiva elaborata da Pericle richiama, per alcuni aspetti e con le opportune cautele, la *microfisica del potere* proposta da Michel Foucault, in particolare per quel che riguarda il rapporto tra i corpi e le esigenze della politica che attraversa il *logos epitaphios*, ma è osservabile già in quella sorta di 'antiepitaffio' che può essere considerato il discorso dei Corinzi a Sparta (in particolare 1.70.6-9). Sul precario equilibrio tra pubblico e privato nella storia ateniese tra V e IV secolo, cf. LORAUX 1981, 32, 114.

<sup>45</sup> Thuc. 2.58. Cf. SICKING 1995, 416-417. CUSUMANO 2018, 262-263.

<sup>46</sup> Sull'appello alla corresponsabilità cf. BEARZOT 2017. CUSUMANO 2017.

<sup>47</sup> Cf. MUSTI 1995, XXII, 42. ZATTA 2009, 53.



«Infatti un uomo che ottiene successo personale non di meno è rovinato se la sua patria va in rovina, mentre colui che è colpito dalla mala sorte molto più facilmente si salva se vive in una città in buono stato. Poiché dunque la città è tale da sopportare le sventure private, mentre il singolo cittadino, preso a sé, è incapace di sopportare quelle della città, come sarebbe possibile non sentire l'obbligo di difenderla tutti insieme, diversamente da ciò che fate ora? Invece, sbigottiti dalle sciagure delle vostre singole famiglie, lasciate da parte la salvezza della città e scagliate accuse, sia contro di me che vi ho incitato ad entrare in guerra sia contro voi stessi che quella risoluzione avete condiviso»<sup>48</sup>.

La soluzione del contrasto tra buona e cattiva sorte che nell'orazione funebre Pericle aveva già sottolineato a proposito dell'ineguale esperienza del lutto (... *coloro la cui memoria vi sarà spesso ravvivata alla vista della buona sorte arrisa ai figli altrui, quella stessa per la quale un tempo anche voi vi rallegrate*), individuandovi una potenziale crepa della capacità deliberativa della *polis*, è ora rinnovata nell'appello ai concittadini smarriti e in preda alla collera nei suoi confronti: l'opposizione tra *κακοτυχῶν* e *ἐν εὐτυχούσῃ* è ancora una volta risolta nella cornice della *polis*.

Il punto qui posto in rilievo, ai fini della mia analisi, è dunque il maggior rischio che comporta la riduzione del sentimento della sventura comune alla sfera dell'individualità e dell'*oikos*; il rischio, cioè, di una strozzatura egoistica (*ταῖς κατ' οἶκον κακοπραγίαις ἐκπεπληγμένοι*<sup>49</sup>) che non solo guasterebbe la macchina decisionale democratica (*τοῦ κοινοῦ τῆς σωτηρίας ἀφίεσθε*), ma turberebbe anche la capacità di resilienza della *polis* tanto alla crisi personale che a quella politica. Una resilienza invocata nuovamente nelle ultime parole che chiudono quest'ultimo discorso (e la presenza di Pericle negli eventi narrati), con cui l'oratore rimette a fuoco, nel nuovo quadro determinato dal contagio, i temi dell'orazione funebre:

«... E con gli Spartani non negoziate e non mostrate neppure di essere in questo momento oppressi dagli affanni: allo stesso modo per le città come per gli individui, i più forti sono coloro che, di fronte al disastro, si angosciano il meno possibile nell'intelletto, ma resistono al massimo nell'azione»<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> 2.60.3-4: *καλῶς μὲν γὰρ φερόμενος ἀνὴρ τὸ καθ' ἑαυτὸν διαφθειρομένης τῆς πατρίδος οὐδὲν ἦσσον ξυναπόλλυται, κακοτυχῶν δὲ ἐν εὐτυχούσῃ πολλῶ μᾶλλον διασώζεται. ὅποτε οὖν πόλις μὲν τὰς ἰδίας ξυμφορὰς οἶα τε φέρειν, εἰς δ' ἕκαστος τὰς ἐκείνης ἀδύνατος, πῶς οὐ χρὴ πάντας ἀμύνειν αὐτῇ, καὶ μὴ ὁ νῦν ὑμεῖς δοῦτε ταῖς κατ' οἶκον κακοπραγίαις ἐκπεπληγμένοι τοῦ κοινοῦ τῆς σωτηρίας ἀφίεσθε, καὶ ἐμέ τε τὸν παραινέσαντα πολεμεῖν καὶ ὑμᾶς αὐτοὺς οἱ ξυνέγνωτε δι' αἰτίας ἔχετε.*

<sup>49</sup> Cf. 2.43.5, su cui *infra* nota 57.

<sup>50</sup> 2.64.6: *... καὶ Λακεδαιμονίοις μῆτε ἐπικηρυκεύεσθε μῆτε ἔνδηλοι ἔστε τοῖς παροῦσι πόνοις βαρυνόμενοι, ὡς οἴτινες πρὸς τὰς ξυμφορὰς γνώμη μὲν ἥκιστα λυποῦνται, ἔργω δὲ μάλιστα ἀντέχουσιν, οὗτοι καὶ πόλεων καὶ ἰδιωτῶν κράτιστοὶ εἰσιν.*



Tornando ancora al filo che nell'orazione lega l'esordio alla *consolatio* finale, è stato a ragione sottolineato come «uno dei principali scopi dell'esordio dell'*Epitafio* sia l'esorcizzazione di un sentimento dell'uditorio che costituirebbe una remora alla credibilità del suo discorso»<sup>51</sup>. Il riferimento in quel caso è allo *phthonos* (2.35.2), ma si può aggiungere che anche nella parte finale sembra emergere la preoccupazione di intervenire sull'inquietudine e il risentimento che può generare la visione delle gioie riservate a quanti hanno i figli ancora in vita; uno stato d'animo che, pur non coincidendo in modo esplicito con l'invidia, risulta tuttavia capace di intralciare un esito deliberativo ἴσον e δίκαιον. La nascita di nuova prole, allora, restituisce ai padri in lutto anche quelle abituali occasioni di compiacimento forse adesso invidiate agli altri, riassegnando al presente una condizione psicologica di pienezza che la morte dei figli aveva relegato nel passato tra gli ὑπομνήματα, ripristinando al contempo la condizione di condivisione del rischio connessa agli effetti futuri delle decisioni approvate. In questo modo si cerca di sanare la pericolosa frattura tra passato e futuro creata dal cortocircuito che la guerra produce sul doppio livello di esistenza del cittadino, la cui ideale convergenza l'oratore ha già elogiato con enfasi: 2.40.2, *alle medesime persone è possibile avere cura degli affari privati e al tempo stesso di quelli pubblici*.

Convieni, a questo proposito, notare la differente denotazione delle due attività poste in correlazione, quella procreativa e quella politica. Alla prima è assegnato il verbo *poiein* (τέκνωσιν ποιεῖσθαι): perciò si iscrive nel campo della *poiesis*, cioè della produzione di qualcosa in vista di un 'bene'. Quest'ultimo, nel nostro caso, coincide però con la piena capacità deliberativa, che è invece iscritta nel campo della *praxis*<sup>52</sup>, efficacemente condensata in Tucidide nel ritratto di Pericle<sup>53</sup>, e che lo stesso oratore, come si è visto, propone come modello ai concittadini, arrivando a stigmatizzare l'inutilità di coloro che si tengono in disparte dai *pragmata* (2.40.2 οὐκ ἀπράγμονα, ἀλλ' ἀχρεῖον) e a lodare quelli che invece sanno *discernere*, o *almeno soppesare correttamente gli affari pubblici* (τὰ πράγματα)<sup>54</sup>.

Prendendo qui in prestito la distinzione che Hannah Arendt propone in *Vita activa*, la crisi deliberativa aperta dal lutto e dalla perdita della

<sup>51</sup> TOSI 1980-81, 90-91.

<sup>52</sup> Cf. ARENDT 1997, 21-22. ESPOSITO 2004. FORTI 2006, 133.

<sup>53</sup> Thuc. 1.139.4: «... Presentatosi Pericle, figlio di Santippo, il primo degli Ateniesi in quel tempo, abilissimo nella parola e nella pratica politica (καὶ παρελθὼν Περικλῆς ὁ Ξανθίππου, ἀνὴρ κατ' ἐκείνον τὸν χρόνον πρῶτος Ἀθηναίων, λέγειν τε καὶ πράσσειν δυνατώτατος), consigliò questo genere di cose». Cf. CHRISTODOULOU 2013, 240.

<sup>54</sup> WARDMAN 1959, 40. LONGO 1977, 467. MARA 2008, 25-26.



paternità trova la sua soluzione nel passaggio dalla procreazione intesa come substrato biologico che crea la vita individuale (la *zoè*, cioè la nuda vita cui appunto si riferisce *τέκνωσιν ποιῆσθαι*) al *βίος*<sup>55</sup>, inteso come ‘vita qualificata’ che nella *polis* di Pericle, per come ce la restituisce Tucidide (ma non solo!), è essenzialmente *bios politikòs*, cioè inscritta nella sfera pubblica<sup>56</sup>. Un nesso che l’oratore ha già sottolineato appena prima della *consolatio*, invitando i concittadini a emulare i caduti senza farsi travolgere dall’ansietà per i rischi della guerra, e a riconoscere la premessa di una vita degna nella concatenazione di felicità, libertà e coraggio (... τὸ εὐδαιμον τὸ ἐλεύθερον, τὸ δ’ ἐλεύθερον τὸ εὐψυχον ...):

«Infatti non coloro che se la passano male e non hanno speranza di un futuro migliore sarebbero più giustamente prodighi della propria vita, ma coloro che corrono il rischio di un mutamento in senso avverso e per i quali, rimanendo in vita, la differenza rispetto alla situazione precedente, se dovessero fallire, sarebbe davvero enorme»<sup>57</sup>.

È in questa tensione tra *bios* (τοῦ βίου) e *zoè* (ἐν τῷ ζῆν) che, a mio avviso, possiamo individuare una traccia di biopolitica<sup>58</sup>: la nuda funzione biologica contenuta in *τέκνωσιν ποιῆσθαι* diviene elemento assicurativo della vita politica democratica innanzitutto nella sua manifestazione determinante, il processo deliberativo. L’attività politica che dà vita a tale processo può avvenire – è appena il caso di sottolinearlo – solo alla presenza degli altri e mai isolatamente, nel chiuso della propria esistenza individuale: perché, come ricorda Arendt, non si tratta più di un ‘fare’, alla stregua di un tavolo o di altri oggetti ‘fabbricati’ (nel nostro caso *τέκνωσιν ποιῆσθαι*), ma di un’attività fondata sul discorso che richiede azione, non produzione<sup>59</sup>. Questa natura attiva della politica fa sì che ogni suo attore agisca e subisca al tempo stesso: l’azione produce nuova azione, non è limitata, perché anche

<sup>55</sup> ARENDT 1997, 11-12. ESPOSITO 2004, 20.

<sup>56</sup> Un passaggio che rimanda alla nota definizione aristotelica della *polis* come insieme di cittadini (*Politica*, 1274b41): ἡ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πληθός ἐστιν.

<sup>57</sup> 2.43.5: οὐ γὰρ οἱ κακοπραγοῦντες δικαιότερον ἀφειδοῖεν ἂν τοῦ βίου, οἷς ἐλπὶς οὐκ ἔστιν ἀγαθοῦ, ἀλλ’ οἷς ἡ ἐναντία μεταβολὴ ἐν τῷ ζῆν ἔτι κινδυνεύεται καὶ ἐν οἷς μάλιστα μεγάλα τὰ διαφέροντα, ἢν τι πταίσωσιν. Cf. LONGO 1977, 474-475.

<sup>58</sup> ESPOSITO 2004, 21.

<sup>59</sup> Per ARENDT 1997, 7-8, azione e fabbricazione mostrano un’intrinseca diversità: nella fabbricazione l’artefice valuta il lavoro compiuto sulla base di un modello conosciuto in anticipo, l’azione invece è illuminata solo alla fine, quando ormai è conclusa e i protagonisti sono morti, attraverso lo sguardo retrospettivo dello storico. Sul rapporto tra azione (*praxis*) e *logos*, cf. ARENDT 1997, 130: “L’azione senza discorso non sarebbe più azione perché non avrebbe più un attore, e l’attore, colui che compie gli atti, è possibile solo se nello stesso tempo sa pronunciare delle parole ... nessun’altra attività umana esige il discorso nella stessa misura dell’azione”.



una singola parola «basta a mutare ogni costellazione di atti e parole»<sup>60</sup>, rivelando l'illusorietà di poter agire in uno spazio chiuso, dominato da emozioni egoistiche, come nel discorso pericleo risulta essere quello dell'*oikos*. Ma la potenziale illimitatezza dell'azione, a sua volta, costituisce una incessante fonte di rischio: la τέκνωσις, grazie alla quale i figli tornano ad essere per tutti i deliberatori una 'salutare' posta in gioco, appare uno strumento per proteggere da quella illimitatezza, moderandone i rischi, almeno in certa misura. E in questo senso emerge forse meglio l'utilità della nozione di *precommitment* prima richiamata<sup>61</sup>: la percezione e la valutazione del rischio sono un'operazione cognitiva che coinvolge la sfera emotiva, dal momento che essa è da un lato associata al timore (e dunque al bisogno di sicurezza), dall'altro guarda al futuro, in particolare alle conseguenze che possono scaturire dalla reazione al rischio, e quindi chiama in causa la sfera delle aspettative. Per tale ragione il processo deliberativo deve essere guidato da un vincolo (la sorte dei figli) che impedisca al processo stesso di sfociare nel caos delle motivazioni egoistiche<sup>62</sup>.

Ciò che rende qui particolarmente interessante la riflessione arendtiana è avere individuato nella natalità (e quindi nell'affacciarsi di nuove generazioni all'azione) un carattere della condizione umana che perciò stesso determina «la fragilità delle istituzioni e delle leggi umane»<sup>63</sup>. Ciò che in qualche modo riconduce alla ricerca della *sicurezza*, ἡ ἀσφάλεια, obiettivo dichiarato della τέκνωσις ma anche controparte del *timore* (il *deos*, una delle tre pulsioni che motivano la politica internazionale): una ricerca di *sicurezza* comune che non può essere raggiunta in modo completo, ma verso cui i cittadini devono comunque convergere per scongiurare la minaccia di un *mutamento in senso avverso* (2.43.5, ἐναντία μεταβολή). Se infatti la τέκνωσις è uno dei possibili dispositivi per fronteggiare una mancanza di limiti dell'azione nel processo deliberativo, cioè di scelta in condizione di rischio,

---

<sup>60</sup> ARENDT 1997, 137-139. Va d'altronde sottolineato che l'Atene di V secolo è assunta da H. Arendt come esperienza politica paradigmatica.

<sup>61</sup> In questo senso, la lezione dell'oratore sembra bene appresa da Thomas Hobbes, che ha verosimilmente in mente anche lo storico ateniese nella sua definizione di deliberazione: «Ed è chiamata deliberazione, perché è un porre fine alla libertà che avevamo di fare o di omettere di fare, secondo il nostro appetito o la nostra avversione». T. Hobbes, *Leviatano*, Parte I, cap. VI p. 49, 52, cit. in ESPOSITO 2004, 129.

<sup>62</sup> Il problema affiora in tutta la sua rilevanza nel dibattito sulla spedizione in Sicilia, e soprattutto con particolare evidenza al momento della decisione finale (6.24.3-4). Cf. *infra*, § 9, note 112 e ss.

<sup>63</sup> ARENDT 1997, 139: «La fragilità delle istituzioni e delle leggi umane e, in genere, di tutto ciò che attiene alla vita in comune degli uomini, deriva dalla condizione umana della natalità ed è del tutto indipendente dalla fragilità della natura umana».



tuttavia vi è un aspetto decisivo, esterno al corpo politico e al suo campo d'azione, che impedisce di rendere stabile e completa la *sicurezza* (eliminando perciò il timore): è l'imprevedibilità dell'azione, il cui «pieno significato può apparire solo quando si conclude»<sup>64</sup>. Sembra qui di poter cogliere il lato in ombra delle parole iniziali con cui Pericle si è rivolto ai padri in lutto: *sorte davvero felice è però quella di coloro cui è toccata la fine più degna di rispetto, come ora a questi caduti, e nel vostro caso il più degno dei dolori, e per i quali la vita è stata dosata in modo tale da rendere commensurabili l'essere felici e il momento finale della morte*<sup>65</sup>.

### 7. All'altezza della città: eros, corpi e memoria

Che questa sezione finale del discorso funebre possa effettivamente essere letta con una lente biopolitica (sia pure nello spazio circoscritto dell'occasione oratoria e della particolare prospettiva che lo storico assegna a Pericle) può essere ulteriormente esaminato sia all'interno di questo *logos* sia in altri luoghi del testo tucidideo. Il dispositivo protettivo indicato dall'oratore nella *consolatio* rimette in correlazione *oikos* e *politika*, condizionando il primo termine alle esigenze del secondo: ma questo risultato è raggiunto marcando il rapporto tra corpo e politica. L'invito alla riproduzione biologica come strumento di messa in sicurezza della *polis* anche sotto l'aspetto della sua capacità decisionale trova un richiamo, a mio avviso eloquente, in un altro celebre passaggio, là dove l'oratore conclude l'elogio dei defunti e si rivolge ai vivi, con parole che preparano i rimedi subito dopo proposti nella *consolatio*:

«E costoro si comportarono così, all'altezza della città. Quelli che invece restano devono far voto di avere verso i nemici un atteggiamento più saldo, ritenendo indegno di averne uno meno audace, ed esaminandone non solo in un discorso d'occasione l'utilità, su cui ci si potrebbe anche dilungare con voi, che non la conoscete meno bene, per sostenere quanto bene vi sia nel respingere i nemici, quanto piuttosto osservando con meraviglia la potenza della città nell'azione quotidiana e amandola, e quando la giudichiate grande, riflettendo che ad acquisire tali cose furono uomini al tempo stesso audaci, ma anche consapevoli di ciò che occorre fare e che nell'azione si comportarono con senso dell'onore: uomini che se mai fallirono in qualche tentativo, non per questo ritennero di

---

<sup>64</sup> ARENDT 1997, 140.

<sup>65</sup> Al problema delle imprevedibili conseguenze dell'azione in Tucidide e la tensione che ne deriva nell'esercizio della *gnome* ho dedicato un precedente lavoro (CUSUMANO 2018), cui mi permetto di rinviare per alcuni riferimenti bibliografici.



privare la città anche del loro valore, elargendole invece il contributo più bello»<sup>66</sup>.

Il dovere di essere *all'altezza della città* (προσηκόντως τῇ πόλει), tanto nell'assicurare *un giudizio adeguato degli affari pubblici e decisioni condivise e corrette* quanto nella loro realizzazione altrettanto adeguata (καὶ γινώσκοντες τὰ δέοντα καὶ ἐν τοῖς ἔργοις αἰσχυνόμενοι ἄνδρες) è esteso ora a tutti *coloro che restano* (τοὺς δὲ λοιποὺς χρηή ...): tanto coloro che sono sopravvissuti alle operazioni militari deliberate dalla polis, quanto i congiunti nei loro rispettivi ruoli, i padri, i fratelli, i figli (e le vedove), compresi coloro che nel capitolo successivo diventeranno i particolari destinatari della *consolatio*. A tutti costoro i caduti sono additati a paradigma realizzato del *bios politikòs* sia per aver messo a disposizione i loro corpi per la comunità sia in quanto esempi del modello di *διάνοια* proposto da Pericle<sup>67</sup>. L'attenzione resta concentrata sulla sicurezza: *avere verso i nemici un atteggiamento più saldo* (ἀσφαλεστέραν ... διάνοιαν)<sup>68</sup>: un dovere che ha tanto più possibilità di

---

<sup>66</sup> 2.43.1: Καὶ οἶδε μὲν προσηκόντως τῇ πόλει τοιοῦδε ἐγένοντο· τοὺς δὲ λοιποὺς χρηή ἀσφαλεστέραν μὲν εὐχεσθαι, ἀτολμοτέραν δὲ μηδὲν ἀξιῶν τὴν ἐς τοὺς πολεμίους διάνοιαν ἔχειν, σκοποῦντας μὴ λόγῳ μόνῳ τὴν ὠφελίαν, ἣν ἂν τις πρὸς οὐδὲν χειρὸν αὐτοὺς ὑμᾶς εἰδότας μηκύνει, λέγων ὅσα ἐν τῷ τοὺς πολεμίους ἀμύνεσθαι ἀγαθὰ ἔνεστιν, ἀλλὰ μᾶλλον τὴν τῆς πόλεως δύναμιν καθ' ἡμέραν ἔργῳ θεωμένους καὶ ἐραστὰς γιγνομένους αὐτῆς, καὶ ὅταν ὑμῖν μεγάλη δόξα εἶναι, ἐνθυμουμένους ὅτι τολμῶντες καὶ γινώσκοντες τὰ δέοντα καὶ ἐν τοῖς ἔργοις αἰσχυνόμενοι ἄνδρες αὐτὰ ἐκτήσαντο, καὶ ὅποτε καὶ πείρα του σφαλεῖεν, οὐκ οὖν καὶ τὴν πόλιν γε τῆς σφετέρας ἀρετῆς ἀξιῶντες στερεῖσκιν, κάλλιστον δὲ ἔρανον αὐτῇ προῖέμενοι. Su τὴν τῆς πόλεως δύναμιν, cf. HORNBLLOWER 1997, 311. RUSTEN 2001, 168-169.

<sup>67</sup> Merita di essere valorizzato, a mio avviso, il richiamo all'altra *dianoia*, quella di Archidamo nel corso della prima invasione che, nei suoi calcoli, avrebbe dovuto produrre con le sue distruzioni materiali e psicologiche una spaccatura tra gli Ateniesi e il venir meno di una posizione condivisa (οὐχ ὁμοίως): 2.20.4 «... poiché gli Acarnesi costituivano una parte consistente della città (erano tremila opliti), sembrava che non avrebbero sopportato la distruzione dei loro beni, ma certo sarebbero accorsi in massa in battaglia. E se poi gli Ateniesi non fossero usciti in occasione di quell'invasione, allora anche in seguito avrebbero potuto con maggior sicurezza (ἀδεέστερον) devastare la pianura e sarebbero avanzati fin davanti alla stessa città. Gli Acarnesi, infatti, ormai privi dei loro averi, non sarebbero stati ugualmente disposti a correre rischi per gli averi altrui (οὐχ ὁμοίως προθύμους ἔσεσθαι ὑπὲρ τῆς τῶν ἄλλων κινδυνεύειν), e si sarebbe insinuata la discordia negli animi (στάσιν δ' ἐνέσεσθαι τῇ γνώμῃ). Con tali considerazioni (τοιαύτη μὲν διάνοια) Archidamo stava intorno ad Acarne». I calcoli del re spartano ricevono una smentita. Cf. RAHE 1995, 136-137. Sulle sfumature politiche di *διάνοια* e la sua funzione negli eroi tragici rinvio a ZATTA 2009, 53, che ricorda la dichiarazione periclea in 2.60.

<sup>68</sup> Che Pericle incarnò esemplarmente nello svolgimento degli eventi, prima e dopo la guerra, il perseguimento della sicurezza è il giudizio dello stesso storico: 2.65.5 «In effetti, per tutto il periodo in cui fu a capo della città in tempo di pace, egli la guidò con equilibrio (μετρίως) e la custodì in sicurezza (ἀσφαλῶς), e sotto il suo governo la città pervenne alla



realizzarsi, quanto più si esca fuori dai limiti del *logos* per volgersi alla sfera dell'*ergon*, rivelando anche qui la complessità della tensione *logos/ergon* che marca tutto il procedimento retorico del discorso (e la struttura profonda dell'opera). Ne è spia eloquente l'uso dell'impersonale *χρή* da parte di Pericle, che lo rivolge prima a sé stesso per avviare l'orazione dopo l'enfasi esordiale sul rischio di fallimento della parola e poi al suo uditorio per avvertirlo che il dovere si realizza nell'azione:

a) 2.35.3: «Ma dal momento che dai predecessori fu ritenuto opportuno e ben fatto che si seguisse tale uso, bisogna che anche io (*χρή και ἐμὲ*), seguendo l'usanza, tenti di cogliere il più possibile la volontà e l'aspettativa di ciascuno di voi»<sup>69</sup>.

b) 2.43.1: «Quelli che invece restano devono far voto (*χρή ... εὐχέσθαι*) di avere verso i nemici un atteggiamento più saldo ...»

c) 2.44.3: «È necessario però mantenersi determinati (*καρτερεῖν δὲ χρή*) e con la prospettiva di avere altri figli ...»

E poi di nuovo nell'ultimo discorso, di cui si è già sottolineato la correlazione con il *logos epitaphios*<sup>70</sup>:

d) 2.60.4: «Poiché dunque la città è tale da sopportare le sventure private ... come sarebbe possibile non sentire il dovere di difenderla tutti insieme, diversamente da ciò che fate ora? (*πῶς οὐ χρή πάντας ἀμύνειν αὐτῆ, και μὴ ὁ νῦν ὑμεῖς δοῦτε*)».

e) 2.64.2: «Bisogna sopportare alla stregua di una necessità (*φέρειν δὲ χρή ... ἀναγκαίως*) tanto ciò che viene dal cielo, così come con coraggio virile ciò che viene dai nemici»<sup>71</sup>.

### 7.1. Una triplice metafora: amare la città

Più che con un esame astratto e intellettuale (*σκοποῦντας*<sup>72</sup>) dei vantaggi assicurati da una città potente, il cui effetto si esaurisce però nella durata di un discorso (*λόγῳ μόνῳ*), l'obiettivo qui additato come *dovere di*

---

massima potenza; e dopo che la guerra fu scoppiata, anche sotto questo aspetto egli mostrò chiaramente di averne saputo prevedere la forza (*προγνούς τὴν δύναμιν*)».

<sup>69</sup> 2.35.3: ἐπειδὴ δὲ τοῖς πάλαι οὕτως ἐδοκιμάσθη ταῦτα καλῶς ἔχειν, χρή και ἐμὲ ἐπόμενον τῷ νόμῳ πειρᾶσθαι ὑμῶν τῆς ἐκάστου βουλήσεως τε και δόξης τυχεῖν ὡς ἐπὶ πλεῖστον.

<sup>70</sup> Cf., ad es., HORNBLLOWER 1997, 331-332: «The speech as a whole complements the Funeral Speech».

<sup>71</sup> BEARZOT 2017.

<sup>72</sup> Cf. LONGO 2000, 87, che sottolinea l'audacia del nesso *σκοποῦντας μὴ λόγῳ*. SPATHARAS 2019, 61-62, scorge una relazione di contrasto tra *θεωμένους* e *σκοποῦντας*, tra un travolgente effetto psicologico di 'meraviglia' del primo participio e la valutazione 'distaccata' suggerita dal secondo.



essere all'altezza della città è inquadrato da Pericle in una sequenza di atti ordinati per gradi successivi e fissati da tre participi: θεωμένους ... γιγνομένους ... ένθυμουμένους. Se *coloro che restano* vogliono realizzare le qualità già conseguite dai caduti, è sulla città stessa che devono fissare lo sguardo e riempirsene con meraviglia gli occhi, entrando con essa in una relazione complessa cui l'oratore allude con la triplice metafora dell'έραστής, dell'έρανος e della memoria come la più straordinaria tomba (*infra* § 7.3, τάφον έπισημότατον).

Non intendo qui addentrarmi in un esame approfondito né proporre una lettura personale di un tale complesso metaforico, su cui grava un dibattito imponente che negli ultimi anni ha conosciuto ulteriori importanti sviluppi<sup>73</sup>. Mi limiterò a poche osservazioni utili al tema qui proposto richiamandomi in modo sintetico all'analisi proposta da S. Sara Monoson, cui rinvio per i dettagli. Secondo la studiosa il punto centrale, che rende 'istruttivo' e per nulla estemporaneo il nesso tra la relazione cittadino/*polis* e quella *erastès/eromenos*, è la reciprocità connaturata alla seconda e funzionale al processo di apprendimento della cittadinanza e di trasmissione di valori adeguati alla *polis*<sup>74</sup>. Il quadro di riferimento è dunque quello della relazione pederastica ritualizzata, dalla quale è assente il rapporto unilaterale di dominio del primo attore sul secondo: se correttamente sviluppata, la sua

---

<sup>73</sup> Rinvio qui al quadro sintetico in COZZO 2002, 265-284. Cf. LUDWIG 2012, 446: «In seeking to motivate free, democratic citizens toward civic sacrifice and duty, Pericles here discovers a passion that is at once perfectly free and perfectly committed».

<sup>74</sup> MONOSON 2000, 64-65. Si può aggiungere, a mio avviso, che la metafora si inquadra nel carattere 'istruttivo' dell'oratoria periclea, su cui cf. l'acuta analisi di YUNIS 1991. Su una linea diversa cf. SCHOLTZ 2007, per il quale la metafora erotica utilizzata da Pericle ha la funzione di sopperire ad un'intrinseca insufficienza della deliberazione razionale. La metafora dell'*erastès* andrebbe perciò compresa nello sforzo di Pericle per impedire che l'assemblea possa rifiutare la sua strategia di fronte ai traumi della guerra. Oltre a ciò, il ricorso all'*eros* avrebbe, secondo A. Scholtz, la funzione di offrire un vincolo più persuasivo del *logos*, la cui efficacia l'oratore ha badato a mettere in crisi fin dall'esordio. Più difficile da condividere la lettura di WOHL 2002, 58-60, che parla di un'erotica indistinta (sia maschile che femminile) e trascura l'aspetto della reciprocità spingendosi a parlare della città come «not only a beautiful woman but a powerful one», svalutando quindi il contesto culturale in cui agisce l'*erastès* e la posizione che in questo modo verrebbe assegnata alla *polis*. Non mi sembra, tra l'altro, che giovi ad una chiara contestualizzazione delle fonti il ricorso al pensiero di J. Lacan. Per una diversa lettura della metafora erotica usata da Pericle cf. AZOULAY 2017, 176-178 e, con una disamina delle fonti coeve, anche ZACCARINI 2018. La potenza di questa metaforizzazione pare confermata dalla sua presenza, opportunamente rimaneggiata, nei *Cavalieri* di Aristofane, che la pone in bocca a Paflagone-Cleone: 732, Ὅτι φιλῶ σ', ὦ Δῆμ', έραστής τ' εἰμι σός. Non sono più coinvolti i cittadini, ma il solo Paflagone, e in luogo dell'intera *polis* c'è il *demos*, legati da una relazione asimmetrica e non più reciproca, come sottolinea MONOSON 2000, 86-87.



forma è quella di un «agonistic context» sintetizzabile in un gioco di inseguimento e fuga che, in caso di successo, si conclude quando l'*erastès* convince l'*eromenos* di essere degno di congiungersi a lui: in tal modo entrambi ricevono un beneficio in termini di apprendimento della responsabilità (l'*eromenos* futuro cittadino) e di capacità di esercitarla (l'*erastès* cittadino maturo)<sup>75</sup>.

Poiché la relazione, in termini di amicizia e di rapporto privilegiato tra i due, è destinata a durare nel tempo, oltre l'ingresso dell'*eromenos* nel *politôn plethos*, la metaforizzazione politica risulta ancora più stringente. Quel che essa suggerisce è che la relazione corretta tra cittadino e *polis* non è un dato 'naturale' (una 'dote' fornita alla nascita, per così dire a corredo della *τέκνωσις*) ma il frutto di una scelta volontaria fondata sulle azioni reciproche dei due termini della coppia: il cittadino *erastès* e il giovane *eromenos* ricevono tanto quanto danno<sup>76</sup>. Tra cittadino e città si produrrebbe così una corrente di desiderio reciproco, di cui Tucidide segnala la 'caduta' nella sezione della peste e, più avanti, nella *stasis* di Corcira e poi, di nuovo, nel desiderio 'inadeguato' che genera la spedizione in Sicilia<sup>77</sup>.

Salta agli occhi che il percorso che può condurre con successo ad una relazione di adeguatezza tra il cittadino e la *polis* (agire *all'altezza della città*) è collocato fuori dall'*oikos*, anzi implica un movimento volontario di separazione, come si è già visto, in forma ancora più paradossale, a proposito della *τέκνωσις*<sup>78</sup>. La scelta metaforica di Pericle (l'oratore tucidideo, beninteso) appare anomala rispetto, per esempio, alle orazioni funebri di

<sup>75</sup> MONOSON 2000, 77. Cf. DOVER 2006, 13-15. CALAME 2006, XII-XIII.

<sup>76</sup> MONOSON 2000, 80-81. Si può inoltre, a mio avviso, considerare la figura stessa dell'oratore come modello realizzato di *erastès*. Due elementi, presenti entrambi nell'elogio che lo storico affianca all'annuncio della morte di Pericle, sembrano condurre in questa direzione: a) l'equilibrio raggiunto dallo statista nel rapporto con la *polis* (2.65.8 *non era guidato più di quanto non guidasse*), mai più eguagliato dai leader successivi, che cercarono di compiacere il *demos* per ottenerne il consenso e così facendo introdussero motivazioni egoistiche nell'*agon tes doxes* e nella conduzione dei *pragmata* (2.65.10); b) anche l'assoluta estraneità di Pericle al dominio delle motivazioni egoistiche, segnalata dalla sua manifesta incorruttibilità (2.65.8, *adorotatos*), può rientrare nella metafora erotica, poiché i comportamenti promiscui e le prestazioni a pagamento nella relazione *erastès/eromenos* ricevevano condanna sociale. Cf. anche COZZO 2002, 269-271, che distingue la relazione *erastès/eromenos* da quella *didaskalos/mathetès*: in quest'ultima manca la reciprocità che caratterizza lo scambio tra i termini della prima coppia.

<sup>77</sup> Cf. *infra*, § 9.

<sup>78</sup> Inoltre la metafora dell'*erastès* detiene un «great ideological potential», dal momento che, concentrandosi sull'attrazione erotica tra due soggetti, lascia in ombra le concrete differenze di status e il grado di effettiva partecipazione dei cittadini al processo deliberativo: cf. MONOSON 2000, 72. Sulle tensioni sociopolitiche nascoste nelle pieghe del *logos epitaphios* e la reale distribuzione del consenso sulla guerra, cf. SICKING 1995, 413-415.



Lisia e Demostene, che insistono invece sulla metafora genitoriale per qualificare il rapporto tra cittadini e *polis*; anche Platone nel *Menesseno* descrive la *polis* come genitore e nutrittore<sup>79</sup>, immagine che nel *logos epitaphios* è limitata all'impegno assunto dalla città nei confronti degli orfani ancora piccoli (2.46.1, *quanto agli altri onori d'ora in poi la città crescerà i loro figli a spese dello Stato, fino al momento della maggiore età*) e anche in questo caso è sottolineata la 'costruzione' del futuro cittadino all'interno della relazione con la *polis*, restando dunque a distanza dalla retorica tradizionale nota attraverso gli altri epitaffi<sup>80</sup>.

Non mi pare forzato rilevare che il 'buon' *erastès* padroneggia le pulsioni egoistiche con l'obiettivo di instaurare una relazione di cura con l'*eromenos/polis*, in modo non dissimile dal padre in lutto che, procreando di nuovo, scioglie il suo potenziale risentimento nell'interesse generale. Tra gli elementi di discordia che la corretta realizzazione di una relazione 'erotica' tra il cittadino e la *polis* può sanare si rileva il sentimento dell'invidia già richiamato: 2.35.2 ... *chi non ne ha esperienza diretta, se ascolta fatti superiori al suo temperamento potrebbe per invidia (διὰ φθόνου) ritenere che essi siano stati esagerati ... diffidano nutrendo invidia (φθονοῦντες ἤδη καὶ ἀπιστοῦσιν) per ciò che è al di là delle loro capacità. L'invidia esercita la sua forza corrosiva producendo una 'sfiducia' che di fatto agisce in parallelo con il lutto dei padri: in entrambi i casi è messa in gioco la capacità di valutare e condividere adeguatamente il rischio nel confronto deliberativo (agon tes doxes).*

Sembra infine di potere cogliere una coerenza, anzi una corrispondenza profonda tra l'invito dell'oratore a diventare amanti della città e della sua potenza e quello rivolto ai padri dei caduti a procreare altra vita destinata a ripristinare il corretto rapporto deliberativo tra ogni singolo cittadino e la sua *polis*: una scelta dunque non egoistica né limitata alla cerchia dell'*oikos*, ma pienamente politica<sup>81</sup>. D'altronde nella potenza (τὴν

---

<sup>79</sup> Mi limito qui a citare Demostene 60.5: ... μητέρα τὴν χώραν εἶναι τῶν ἡμετέρων προγόνων ... Seguendo GOMME 1956, 32, anche MONOSON 2000, 73 riconosce una possibile fonte di Pericle nel v. 852 delle *Eumenidi* (γῆς τῆσδ' ἐρασθήσεσθε): in entrambi i luoghi è chiaro l'appello all'unità della *polis*. Rinvio anche a VANNICELLI 2002, 67-68 per la presenza di usi metaforici periclei, ad esempio nelle *Supplici* di Euripide (361-364).

<sup>80</sup> Cf. *infra* § 9. In generale cf. CANFORA 2011. ANDÒ 1999, 176: "Ambito di riferimento dell'agire politico è quello spazio relazionale, l'*infra* esistente tra i cittadini, che li unisce e nel quale trovano espressione i loro interessi".

<sup>81</sup> MONOSON 2000, 81, pur citando 2.44 non coglie però, a mio giudizio, la stretta correlazione tra questo passo e la metafora erotica, mentre invece trascura la menzione delle cure assicurate ai giovani orfani figli dei caduti. Cf. ORWIN 1994, 23. Cf. ancora ANDÒ 1999, 177-178: "quando atti e parole scaturiscono nello spazio delle relazioni pubbliche, il politico, in quanto *koinòn*, assume potere ... nel senso più propriamente greco di *dynamis*, di potenzialità di potere, efficace solo in presenza di azioni e discorsi".



τῆς πόλεως δύναμιν) che dovrebbe attrarre il cittadino ateniese facendogli volgere uno sguardo ammirato alla città e innescando il suo desiderio non si dovrebbe cogliere solo il riferimento all'impero, ma anche al sistema politico che ne è all'origine (la *demokratia* elogiata in apertura<sup>82</sup>) e alla capacità di *giudizio adeguato* che ne è il motore. Lo ha già chiaramente anticipato poco prima l'oratore (2.41.2), ricordando che *la potenza stessa della città* (αὐτὴ ἡ δύναμις τῆς πόλεως) *è stata ottenuta grazie a questo stile di vita* (ἀπὸ τῶνδε τῶν τρόπων ἐκτησάμεθα), ossia grazie alla capacità di *adattare il proprio corpo nel pieno dominio di sé alle più diverse esigenze di vita, con la massima naturalezza e versatilità*. Una capacità che riguarda indistintamente *ogni uomo di questa città, ciascuno preso nella sua specificità* (καθ' ἕκαστον)<sup>83</sup> e che dà espressione concreta al principio proclamato in apertura (2.37.1): ... *ciascuno si contraddistingue negli interessi comuni* (ἕκαστος ... ἐς τὰ κοινὰ) *nella misura in cui si fa onore* (προτιμᾶται), *e non per la origine sociale più che per le sue personali capacità*. Parole rivolte appunto a tutti *indistintamente* e a ciascuno nella sua *specificità*: una connotazione chiaramente inclusiva che non lascia fuori nessuno dei padri in lutto.

Anche per questa via può essere rintracciato il legame tra la τέκνωσις e l'impulso erotico per la città, tanto più che, a mio avviso, il contesto agonistico-persuasivo che regola il rapporto tra l'erastès e l'eromenos suggerisce in filigrana il rinvio alla consimile qualità del processo deliberativo<sup>84</sup>: sotto questo aspetto procreare di nuovo realizza quel comportamento degno della polis che consente di stabilire un rapporto adeguato e per certi versi associabile agli obiettivi 'istruttivi' richiamati dalla metafora erastès/eromenos.

## 7.2. «Il contributo più bello»

La città che vede ripristinata l'integrità decisionale grazie alla procreazione di nuovi figli è lo stesso soggetto destinatario dell'altra metaforizzazione periclea, l'eranos: anche qui l'oratore pone all'attenzione dei

---

<sup>82</sup> 2.37.1: ... καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ' ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται. Da leggere alla luce del giudizio dello storico, in 2.65.9: ... ἐγίγνετό τε λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή.

<sup>83</sup> 2.41.1: Εὐνελῶν τε λέγω τήν τε πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παιδευσιν εἶναι καθ' ἕκαστον δοκεῖν ἄν μοι τὸν αὐτὸν ἄνδρα παρ' ἡμῶν ἐπὶ πλείστ' ἄν εἶδη καὶ μετὰ χαρίτων μάλιστ' ἄν εὐτραπέλωσ τὸ σῶμα αὐταρκές παρέχεσθαι. Cf. FANTASIA 2003, 399.

<sup>84</sup> Cf. ZACCARINI 2018, 477, che intravede nella implicita contrapposizione tra cittadini rivali 'anterastai' un possibile limite all'interpretazione della metafora. Ma questa competizione mi pare appunto connaturata alla ricerca della deliberazione *ison* e *dikaion*. Cf. OBER 2011, 84.



presenti il tema del rapporto 'adeguato' tra i singoli cittadini e la *polis*, che i caduti hanno saputo realizzare con *il contributo più bello* (κάλλιστον δὲ ἔρῳον), additandolo così a *coloro che restano*<sup>85</sup>. La scelta di questa metafora appare legata alla duplice natura dell'*eranos*, al tempo stesso azione individuale e collettiva, sia nella sua antica accezione di contributo al pasto collettivo, sia in quella di prestito collettivo senza interessi. Come la precedente, anche questa si caratterizza nel segno della reciprocità: l'*eranos* sottende e rinsalda un legame tra i contributori e il beneficiario, cui i primi sono spesso legati «da parentela o φιλία». Il beneficiario-*polis* restituisce a rate ciò che ha ricevuto «con scadenze e ritmi ben definiti»<sup>86</sup>. Trova qui nuova conferma la strategia di svalutazione dell'*oikos* (e del *kerdos* che potrebbe distrarre i padri anziani) con cui tutto il discorso funebre, al termine del primo anno di guerra, reagisce al possibile ritirarsi del consenso politico provocato dalle prime conseguenze del conflitto, a partire naturalmente dalla morte di giovani cittadini, ma anche dai danni materiali (ed emotivi) provocati dall'invasione<sup>87</sup>.

Che anche tra *il contributo più bello* e la τέκνωσις sia possibile stabilire una relazione analoga a quella segnalata per la metafora dell'*erastès* mi pare

---

<sup>85</sup> Il tema è presente ancora in altri punti del *logos*, cf. 2.41.5: «Dunque per una tale città costoro sono morti con nobiltà, ritenendo giusto di non esserne privati, ed è naturale che tutti quelli che restano (τῶν λειπομένων πάντα τινὰ) vogliano soffrire per essa».

<sup>86</sup> Sul *kallistos eranos* cf. RUSTEN 2001, 169. Hornblower 1997, 311–312. FANTASIA 2003, 412 (con bibliografia di riferimento). Sul suo carattere di reciprocità, cf. SCHOLTZ 2007 e FARAGUNA 2012. Un altro esempio di metaforizzazione politica dell'*eranos* si trova nella demostenica *In Aristogitonem* 1.21-22: «... è dovere di voi tutti – come se foste qui seduti per assolvere ad una pubblica contribuzione (ἐράνου πληρωταί) – accordare con lo stesso spirito onori ed elogi a chi obbedisce alle leggi, poiché in lui vedete un cittadino che versa alla patria l'intero contributo per la sua salvezza (ὡς φέροντα τὴν τῆς σωτηρίας φορὰν πλήρη τῆ πατρίδι τιμᾶν καὶ ἐπαινεῖν): ma dovete punire chi disobbedisce. Infatti tutto quello che ciascuno di noi fa per ordine delle leggi è un tributo allo Stato e alla comunità (ἔρανος γὰρ ἐστὶν πολιτικός καὶ κοινὸς πάνθ' ὅσα, ταξάντων τῶν νόμων, ἕκαστος ἡμῶν ποιεῖ)» (trad. L. Canfora, Torino 2000).

<sup>87</sup> Cf. anche SCHOLTZ 2007, che giustamente ricorda il conflitto di prospettive tra teti e proprietari-contadini di fronte alle invasioni annuali (soprattutto del demo di Acarne), sottolineato dallo storico (2.20-21). Cf. *supra*, § 7 n. 67. A tale riguardo cf. anche PALMER 1982 e SICKING 1995. Particolarmente significativo per gli aspetti qui indicati è il resoconto di Tucidide in 2.22.1: «Pericle, vedendoli infuriati per le condizioni presenti e incapaci di ragionare per il meglio, ma convinto di giudicare rettamente nel suo proposito di non uscire per una sortita, non convocava l'assemblea né indicava qualche altra riunione, perché riunendosi non prendessero decisioni sbagliate, basate più sulla collera che su un giudizio ponderato, e insieme controllava le difese della città e la manteneva tranquilla quanto più poteva».



d'altronde confermato laddove, immediatamente dopo, l'oratore chiarisce la natura del *contributo* (e le modalità di restituzione):

«Mettendo infatti a disposizione i loro corpi per la comunità, ricevevano individualmente la lode imperitura e la più straordinaria delle sepolture, non quella in cui giacciono, quanto piuttosto quella in cui la loro fama sopravvive nel ricordo perenne, sempre ogni volta che capiti l'occasione di parlare o di agire ... Infatti, per un uomo dotato di ambizioni elevate, la sofferenza legata all'essere stato vile è più dolorosa della morte che sopraggiunge inavvertita nel pieno della forza e della comune speranza»<sup>88</sup>.

È la prima e unica occorrenza di θάνατος in tutto il *logos*, benché la sua presenza sia rimasta costantemente sullo sfondo (e *pour cause!*): con circospezione l'oratore la introduce adesso, ma desensibilizzandola grazie alla vicinanza rassicurante e consolatoria di ἀναίσθητος<sup>89</sup>. La morte è ridotta ad un istante appena percepibile, il dolore (ἀλγεινότερα) è invece associato al vile rifiuto di quel breve istante e al conseguente *mutamento in senso avverso* (2.43.5, ἐναντία μεταβολή), cioè alla catastrofe politica. Il breve istante della morte dei giovani guerrieri *nel pieno della forza* e la rinnovata attività generativa dei loro padri si trovano così a collaborare all'inibizione della medesima *sofferenza* (ἢ μετὰ τοῦ [ἐν τῷ] μαλακισθῆναι κάκωσις)<sup>90</sup>; non solo: sottolineando la levità dell'attimo terribile, l'oratore vuol forse alleggerire anche il peso degli ὑπομνήματα e il sentimento di afflizione dei padri, cui sta per rivolgere l'attenzione.

Accanto ai *corpi messi in comune* (κοινή)<sup>91</sup>, un altro *kallistos eranos* è infatti riconoscibile nella stessa τέκνωσις e nei suoi effetti generativi (tanto naturali che deliberativi). Si può dire anzi che il discorso propone una rappresentazione 'invertita' dell'intero ciclo dell'esistenza umana: dalla

<sup>88</sup> 2.43.2-6: κοινή γὰρ τὰ σώματα διδόντες ἰδία τὸν ἀγήρων ἔπαινον ἐλάμβανον καὶ τὸν τάφον ἐπισημότατον, οὐκ ἐν ᾧ κεῖνται μᾶλλον, ἀλλ' ἐν ᾧ ἡ δόξα αὐτῶν παρὰ τῷ ἐντυχόντι αἰεὶ καὶ λόγου καὶ ἔργου καιρῷ αἰείμνηστος καταλείπεται ... ἀλγεινότερα γὰρ ἀνδρὶ γε φρόνημα ἔχοντι ἢ μετὰ τοῦ [ἐν τῷ] μαλακισθῆναι κάκωσις ἢ ὁ μετὰ ῥώμης καὶ κοινῆς ἐλπίδος ἅμα γιγνόμενος ἀναίσθητος θάνατος.

<sup>89</sup> Sulla problematicità di ἀναίσθητος θάνατος, cf. HORNBLOWER 1997, 312-313. PALMER 1982, 832 ha osservato che Tucidide si concentra molto sui corpi colpiti dalla peste, mentre Pericle parla di corpi il meno possibile. ORWIN 1994, 27, propone un confronto con la *Repubblica* platonica e con il romanzo *Guerra e Pace*.

<sup>90</sup> Quel che più conta, sottolinea MONOSON 2000, 84, è che «the citizens' deaths are thus viewed as gifts intended to elicit a countergift». Cf. anche BOSWORTH 2000, 14: «Once more it is Athens' power that matters, and the power comes from the citizen body». GOMME 1956, 2.43.1. HORNBLOWER 1997, 311. Cf. INTRIERI 2019, 138. Sulle sfumature di κάκωσις, cf. FANTASIA 2003, 415. RUSTEN 2001, 172.

<sup>91</sup> Si potrebbe dire quasi 'alienati', ricordando l'inquietante ritratto corinzio degli Ateniesi: *trattano i loro corpi come se non fossero i loro* (1.70, ἀλλοτριωτάτοις τοῖς σώμασιν χρῆσθαι). Cf. LORAUX 1997, 235. Sull'interpretazione di κοινή cf. FANTASIA 2003, 412.



morte e i suoi lutti alla riproduzione e alla riparazione emotiva che l'accompagna.

Un ulteriore elemento di raccordo tra il contributo dei *somata* e quello della τέκνωσις è ancora una volta il ruolo cruciale riconosciuto al rischio che accompagna ogni decisione. Ma l'importanza della capacità di far fronte al rischio è già stata posta al centro dall'oratore proprio introducendo il tema della morte:

«Ma di costoro né qualcuno si mostrò vile preferendo godere ancora della propria ricchezza né ha evitato il pericolo terribile per la speranza, tipica della povertà, di arricchirsi in futuro sfuggendolo. Ma comprendendo che il castigo inflitto ai nemici era più desiderabile di quelle cose, e al tempo stesso ritenendolo il più bello dei rischi, stabilirono con questa loro scelta di punire gli uni e insieme di mirare anche a quegli obiettivi, affidando alla speranza l'incertezza della loro realizzazione futura, ma di fatto ritenendo di affidarsi a sé stessi nella situazione che appariva loro davanti. E ritenendo adeguato a tale frangente difendersi e patire piuttosto che salvarsi arrendendosi, sono sfuggiti al disonore della rampogna affrontando l'azione col corpo e al tempo stesso, nel brevissimo decisivo istante della sorte, presero congedo al culmine della fama piuttosto che della paura»<sup>92</sup>.

È sintomatico qui il ricorso al superlativo *kallistos*<sup>93</sup>, che preannuncia e rinvia alla metafora dell'*eranos* anticipandone la natura profondamente

---

<sup>92</sup> 2.42.4: τῶνδε δὲ οὔτε πλούτου τις τὴν ἔτι ἀπόλαυσιν προτιμήσας ἐμαλακίσθη οὔτε πενίας ἐλπίδι, ὡς κἂν ἔτι διαφυγῶν αὐτὴν πλουτήσειεν, ἀναβολὴν τοῦ δεινοῦ ἐποιήσατο· τὴν δὲ τῶν ἐναντίων τιμωρίαν ποθεινότεραν αὐτῶν λαβόντες καὶ κινδύνων ἅμα τόνδε κάλλιστον νομίσαντες ἐβουλήθησαν μετ' αὐτοῦ τοὺς μὲν τιμωρεῖσθαι, τῶν δὲ ἐφίεσθαι, ἐλπίδι μὲν τὸ ἀφανῆς τοῦ κατορθώσειν ἐπιτρέψαντες, ἔργῳ δὲ περὶ τοῦ ἤδη ὀρωμένου σφίσι αὐτοῖς ἀξιοῦντες πεποιθῆναι, καὶ ἐν αὐτῷ τῷ ἀμύνεσθαι καὶ παθεῖν μᾶλλον ἡγησάμενοι ἢ [τὸ] ἐνδόντες σώζεσθαι, τὸ μὲν αἰσχροῦ τοῦ λόγου ἔφυγον, τὸ δ' ἔργον τῷ σώματι ὑπέμειναν καὶ δι' ἐλαχίστου καιροῦ τύχης ἅμα ἀκμῆ τῆς δόξης μᾶλλον ἢ τοῦ δέους ἀπηλλάγησαν. Questo passo può a mio avviso avvalorare la tesi di SCHOLTZ 2007, secondo cui la dichiarazione di Pericle in 1.141.5 («Tra gli uomini, quelli che si coltivano da sé la terra sono più pronti a combattere con i corpi che con il denaro, fiduciosi come sono di poter anche sopravvivere ai pericoli, ma per niente sicuri che le loro risorse non si esauriscano, specialmente se la guerra si trascina, come è verosimile, oltre le attese») si riferisce non solo ai Peloponnesiaci, esplicitamente citati dall'oratore, ma anche alla classe di proprietari contadini attici, che sarebbero stati danneggiati dalle distruttive invasioni nemiche e che avrebbero manifestato insofferenza nei confronti della strategia periclea, come lo storico sottolinea in alcuni passaggi prima e dopo l'orazione funebre. Cf. anche OBER 2011, 84.

<sup>93</sup> Accanto a questa occorrenza di *kallistos* e a quella legata all'*eranos*, va ricordato che è Tucidide stesso a utilizzarlo, subito prima dell'orazione, per descrivere il luogo della sepoltura (2.34.5, ἐπὶ τοῦ καλλίστου προαστείου τῆς πόλεως): HORNBLLOWER 1997, 294 sottolinea la singolarità di questa annotazione dello storico sulla bellezza di uno spazio fisico.



politica, fondata sul controllo della tensione tra *oikos* e *polis*. Sia nel caso dei padri in lutto che in quello del faccia a faccia dei guerrieri con la morte, la dimensione del 'proprio' e delle pulsioni egoistiche è condizionata alla sfera del 'bene comune' e della realizzazione delle tre pulsioni necessarie alla *polis*: il bisogno di sicurezza, l'interesse, ma soprattutto la *timè* che, nello spazio del discorso funebre, è la pulsione predominante, quella più appropriata ad affrontare la paura della morte in cambio di un compenso superiore alla ricchezza<sup>94</sup>. Ma quello che a mio avviso più conta, a conferma dell'intimo nesso tra la disponibilità alla morte dei caduti e quella alla vita da parte dei padri, è che in entrambi i casi la capacità di raggiungere la decisione è legata ad un processo razionale<sup>95</sup>. Nel caso dei padri, lo si è già visto, l'incentivo alla procreazione è riportare alla sua corretta fisiologia l'atto deliberativo attraverso la funzione di *precommitment* riconosciuta al rischio di morte futura dei figli. Nel caso dei figli posti davanti al pericolo di vita immediato e all'incertezza del futuro<sup>96</sup> si tratta di decidere, *nel brevissimo decisivo istante della sorte*, di *difendersi e patire*: una decisione raggiunta mediante una sequenza di atti riflessivi che Pericle sottolinea con un'evidente strategia lessicale (λαβόντες ... νομίσαντες ... ἐπιτρέψαντες ... ἀξιούντες ... ἡγησάμενοι) che confluisce nella realizzazione della volontà (ἐβουλήθησαν ... ἔφυγον ... ὑπέμειναν ... ἀπηλλάγησαν). Sostenendo il *più bello dei rischi* il cittadino sceglie di affidare all'incertezza del futuro le pulsioni egoistiche (*godere ancora della propria ricchezza o sperare un giorno di arricchirsi*) in nome di qualcosa di *più desiderabile* (ποθεινοτέρων), che rinvia esplicitamente all'impulso motivazionale dominante in questa parte del discorso, la *timè*: sfuggire *al disonore della rampogna* (τὸ μὲν αἰσχρὸν τοῦ λόγου) ... prendere *congedo al culmine della fama piuttosto che della paura* (ἀκμῇ τῆς δόξης μᾶλλον ἢ τοῦ δέους)<sup>97</sup>.

<sup>94</sup> PALMER 1982, 831-833. BOSWORTH 2000, 15. Secondo JAFFE 2017, 96, la *timè* è «to assess their relative strength accurately».

<sup>95</sup> RUSTEN 1986, 75 parla giustamente, relativamente a 2.43.4, di «intensely rational decision».

<sup>96</sup> All'incertezza del futuro nell'attimo presente, e al sentimento del rischio che l'accompagna, l'uditorio e il lettore insieme sono richiamati dalla possibilità sfortunata non solo di morire, ma anche di rimanere esclusi dal recupero dei resti, che lo storico ha segnalato parlando del feretro speciale destinato a loro (2.34.3, *un feretro a parte viene portato vuoto e drappeggiato, quello dei dispersi, che non si poterono ritrovare nel corso del recupero dei resti*).

<sup>97</sup> D'altronde l'attrito tra *oikos* e *polis*, *oikeia* e *politika*, riceve attenzione in un luogo cruciale dell'*archaiologia* (1.16-17), laddove si enumerano gli impedimenti allo sviluppo delle *poleis* greche (κωλύματα μὴ ἀυξηθῆναι), identificandoli sia all'esterno, nella grande potenza persiana da Ciro a Dario, sia all'interno, nei tiranni attenti a uno sviluppo concepito solo in termini personali e familiari (ἔς τε τὸ σῶμα καὶ ἔς τὸ τὸν ἴδιον οἶκον αὐξέειν).



### 7.3. «La più straordinaria delle sepolture»

I corpi stessi con cui i singoli cittadini contribuiscono concretamente all'unità della comunità, che a sua volta li retribuisce in termini di fama perenne (2.43.2, δόξα ... αἰείμνηστος), secondo una logica di reciprocità già vista all'opera nella metafora erotica, introducono nel discorso il terzo elemento metaforico: la memoria come *la più straordinaria delle sepolture* (τὸν τάφον ἐπισημώτατον), *quella in cui la loro fama sopravvive nel ricordo perenne*. Si tratta anche qui di uno scambio, come nelle precedenti metaforizzazioni: il cittadino che offre il proprio corpo porta al massimo livello di eccellenza la propria condizione di *erastès* e spinge la città a reagire con un comportamento altrettanto virtuoso che si realizza con la lode pubblica e la memoria perenne<sup>98</sup>. Ma di fatto la durevolezza della loro memoria è legata esplicitamente ai due elementi chiave che per l'oratore definiscono l'adeguatezza della relazione cittadini/*polis*, cioè il *logos* e l'*ergon* (*sempre ogni volta che capiti l'occasione di parlare o di agire*). In altre parole, le 'rate del prestito' con cui la *polis* retribuisce ciascun 'prestatore' individualmente (ἰδίᾳ) dipendono dalle parole e dalle azioni future additate a *coloro che restano: sempre ogni volta che capiti l'occasione di parlare o di agire* (παρὰ τῷ ἐντυχόντι αἰεὶ καὶ λόγου καὶ ἔργου καιρῶ). Anche se l'orazione funebre è il riferimento immediato sotto gli occhi dei presenti, l'avverbio αἰεὶ riporta nello spazio metaforico dell'*erastès* e dell'*eranos* l'attenzione al filo rosso dell'appropriato agire politico: il *ricordo perenne* (αἰείμνηστος) è per sua stessa natura collocato nel futuro che i *logoi* e gli *erga* di *coloro che restano* sapranno assicurare a quanti *hanno messo a disposizione i loro corpi per la comunità* (κοινῇ γὰρ τὰ σώματα διδόντες). La *τέκνωσις* assolve perciò non solo al compito di recare l'oblio dell'afflizione personale e familiare (ἰδίᾳ ... τῶν οὐκ ὄντων λήθη), ma 'contribuisce', grazie ai suoi effetti deliberativi, anche ai *logoi* e agli *erga* che garantiscono con la loro adeguatezza *la più straordinaria delle sepolture*. La tensione tra *bios* e *zoè*, già osservata prima a proposito della *τέκνωσις*, trova la sua controparte nella *morte più degna di rispetto* presentata ai concittadini nella veste del *kallistos eranos*. Pericle lo ha già del resto anticipato all'inizio della *consolatio* correlando il *bios* 'dego di

---

Questo dà ulteriore risalto non solo alle parole di Pericle sulla distanza tra *oikos* e *polis*, e all'invito ai padri a non rinchiudersi nello spazio degli *idia* e del *kerdos* (a cui pure l'*archaiologia* riserva attenzione), ma anche alla piena realizzazione della cittadinanza ateniese grazie al *kallistos eranos*, la disponibilità del proprio corpo (σώματα διδόντες) a favore della città oggetto di amore. Cf. MUSTI 1995, 329. Sui due valori di *soma* in Tucidide, cf. LORAUX 1997, 229.

<sup>98</sup> Cf. MONOSON 2000, 84.



lode' alla realizzazione di una 'adeguatezza' tra condizione della felicità e momento finale della morte (2.44.1 ... ἐνευδαιμονῆσαι τε ὁ βίος ὁμοίως καὶ ἐντελευτῆσαι ξυνεμετρήθη), l'istante di una *katastrophè* in cui il *valore dell'uomo* è svelato per la prima volta o confermato anche nell'attimo estremo<sup>99</sup>.

### 8. Lutto, memoria e decisione

Nell'orazione funebre la memoria gioca, come è noto, un ruolo determinante, al di là di quello osservato nella metafora della tomba/memoria<sup>100</sup>. Mi limiterò ad alcune osservazioni utili, spero, all'analisi qui proposta dell'esortazione ai padri e dei suoi risvolti deliberativi.

Nel *logos* pericleo si rintraccia, come si è già visto nelle pagine precedenti, una sorta di economia della memoria, che fa appello alla distinzione fra memoria individuale e memoria collettiva: quella della sfera privata dei ricordi personali (ὑπομνήματα) che occorre convertire all'oblio, e quella della memoria pubblica (ἡ δόξα ... αἰείμνηστος) che invece collabora con l'oblio al fine di contrastare l'azione degenerativa che quei ricordi possono produrre. I due incentivi, la *lode imperitura* e l'*aspirazione all'onore*, condivisi tanto dai figli caduti che dai loro padri, agiscono così a salvaguardia di un meccanismo decisionale esposto a vulnerabilità emotive, tanto più nello spazio della guerra che di tali vulnerabilità è un pericoloso acceleratore. Non si tratta solo di opporsi all'effetto disgregante di una memoria personale lasciata a sé stessa, ma anche di offrire un'alternativa mnestica, riconoscibile nella duplice occorrenza di ἀγήρων: la *lode imperitura* (2.43.2, ἀγήρων ἔπαινον) e l'altrettanto *imperitura aspirazione all'onore* (2.44.4, τὸ γὰρ φιλότιμον ἀγήρων). In entrambi i casi è la *polis* la cornice indispensabile nella quale si realizzano i due aspetti della persistenza mnestica, entrambi espressione della *timè*, che induce a riconoscere nel 'bene comune' l'unico spazio appropriato alla 'vita qualificata'<sup>101</sup>, quella fondata sulla capacità di *riconoscere con la massima chiarezza il temibile e il piacevole, ma senza per questo voltare le spalle ai pericoli*<sup>102</sup>.

<sup>99</sup> 2.42.2. ... δοκεῖ δέ μοι δηλοῦν ἀνδρὸς ἀρετὴν πρώτη τε μὴνύουσα καὶ τελευταία βεβαιούσα ἢ νῦν τῶνδε καταστροφῆ.

<sup>100</sup> Basti qui rammentare il contributo fondamentale di Nicole Loraux (LORAUX 1981). Cf. anche MARA 2008, 114.

<sup>101</sup> PALMER 1982, 835. CHITTICK – FREYBERG-INAN 2001, 76. Sulla 'vita qualificata' e la biopolitica come spazio di connessione tra *bios* e *zoè*, cf. ESPOSITO 2004, 21-22. A proposito della duplice occorrenza di *ageron*, LORAUX 1981, 116-117 fa notare che Pericle non usa mai *athanatos*, che sostituisce con *ageron*.

<sup>102</sup> 2.40.3: ... κράτιστοι δ' ἂν τὴν ψυχὴν δικαίως κριθεῖεν οἱ τὰ τε δεινὰ καὶ ἡδέα σαφέστατα γινώσκοντες καὶ διὰ ταῦτα μὴ ἀποτρέπομενοι ἐκ τῶν κινδύνων.



Che non si tratti di un tema circoscritto all'orazione dell'inverno del 430 appare confermato dal nuovo richiamo alla δόξα αἰείμνηστος nell'ultimo discorso assembleare di Pericle, che riprende alcuni spunti rilevanti del *logos epitaphios* e anticipa al tempo stesso il cosiddetto 'necrologio' formulato immediatamente dopo dallo storico (2.65):

«... Anche se ora dovessimo cedere terreno (infatti ogni cosa che è stata generata è destinata a declinare), si manterrà però per le generazioni future imperitura memoria della sua potenza, del fatto che da Greci noi abbiamo dominato sul maggior numero di Greci ... e anche del fatto che abbiamo abitato, sotto tutti gli aspetti, la più ingegnosa e la più grande città. Certamente colui che ama il quieto vivere biasimerà tali cose, mentre colui che vuole egli stesso agire le emulerà, e chi non le possiede proverà invidia. L'essere oggetto di odio o il riuscire molesti sul momento è toccato a tutti quelli che hanno preteso di dominare gli altri: ma colui che si attira l'invidia mirando ai massimi fini, costui ha preso la giusta decisione. Infatti l'odio non resiste a lungo, mentre lo splendore raggiunto nell'attimo presente e la gloria nel futuro lasciano memoria eterna»<sup>103</sup>.

Nelle *generazioni future* cui è trasmessa l'*imperitura memoria* (τοῖς ἐπιγιγνομένοις) sono riconoscibili anche coloro che Pericle nel *logos epitaphios* aveva definito appunto i *figli che nasceranno in seguito* (2.44.3 οἱ ἐπιγιγνόμενοι) grazie alla *teknosis*: dunque la trasmissione di tale memoria è anche nelle mani di quei padri che, afflitti dal lutto, potrebbero sfuggire alla condivisione del rischio deliberativo. Ma sottrarsi al rischio, criticandolo in nome del *quieto vivere*, rivela la stessa inadeguatezza di chi viene meno alla *polis* per concentrarsi sterilmente nella sfera degli interessi egoistici<sup>104</sup>. Perciò, accanto alla posta deliberativa costituita dalla sorte futura dei figli, anche la *memoria perenne* (ἐς αἰῶδιον ... μνήμη) costituisce un *precommitment*, perché entrambe costituiscono l'orizzonte vincolante delle decisioni da assumere. La *giusta decisione* (ὀρθῶς βουλευέται) è quella che mira ai *massimi fini* (ἐπὶ

<sup>103</sup> 2.64.3-5: ... ἤς [scil. δύναμιν μεγίστην] ἐς αἰῶδιον, ἦν καὶ νῦν ὑπενδῶμέν ποτε (πάντα γὰρ πέφυκε καὶ ἐλασσοῦσθαι), μνήμη καταλείπεται, Ἑλλήνων τε ὅτι Ἑλληνες πλείστων δὴ ἤρξαμεν, καὶ πολέμοις μεγίστοις ἀντέσχομεν πρὸς τε ξύμπαντας καὶ καθ' ἑκάστους, πόλιν τε τοῖς πᾶσιν εὐπορωτάτην καὶ μεγίστην ᾠκήσαμεν. καίτοι ταῦτα ὁ μὲν ἀπράγμων μέμψαιτ' ἄν, ὁ δὲ δρᾶν τι καὶ αὐτὸς βουλόμενος ζηλώσει· εἰ δέ τις μὴ κέκτηται, φθονήσει. τὸ δὲ μισεῖσθαι καὶ λυπηροὺς εἶναι ἐν τῷ παρόντι πᾶσι μὲν ὑπῆρξε δὴ ὅσοι ἕτεροι ἐτέρων ἠξίωσαν ἄρχειν· ὅστις δὲ ἐπὶ μεγίστοις τὸ ἐπίφθονον λαμβάνει, ὀρθῶς βουλευέται. μῖσος μὲν γὰρ οὐκ ἐπὶ πολὺ ἀντέχει, ἡ δὲ παραντίκα τε λαμπρότης καὶ ἐς τὸ ἔπειτα δόξα αἰείμνηστος καταλείπεται. MARA 2008, 115. KOUSKOUVELIS 2019, 148. SPATHARAS 2019, 64.

<sup>104</sup> Come già in 2.40.2: οὐκ ἀπράγμονα, ἀλλ' ἀχρεῖον. Cf. HORNBLLOWER 1997, 338. Cf. FORTI 2006, 116: "se per Pericle il potere è *dynamis*, reso possibile dalle persone che agiscono e parlano insieme in uno spazio pubblico, l'immortalità di ognuno dipende soltanto dall'immediato riconoscimento da parte degli altri".



μεγίστοις), ma questi non si esauriscono affatto nella *pretesa di dominare gli altri*, attirandosi l'odio e l'invidia: questi fini infatti sono precari (*ogni cosa che è stata generata è destinata a declinare*), mentre lo splendore raggiunto nell'attimo presente e la gloria nel futuro lasciano memoria eterna (αἰείμνηστος).

Che il penoso ricordo personale dei padri in lutto, alimentato dalla vista dell'altrui felicità paterna, costituisca un ostacolo a questo fine si può, a mio avviso, cogliere anche in un altro passaggio di quest'ultima orazione:

«Chi infatti sa giudicare la situazione ma non è in grado di esporla con chiarezza è come se quel giudizio non l'avesse concepito. D'altra parte chi, pur avendo entrambi i pregi, nutre però scontentezza verso la città non potrebbe egualmente esprimersi in modo adeguato»<sup>105</sup>.

A chi si riferisce Pericle con l'espressione *chi nutre però scontentezza verso la città* (τῆ δὲ πόλει δύσνους)? Mi sembra che essa si adatti non solo a quella parte dei cittadini delusi dai risultati iniziali della guerra e danneggiati dalla strategia periclea, ma rinvii anche a quei genitori che nel discorso funebre erano stati invitati ad affrontare il dolore con spirito saldo (καρτερεῖν) e con l'ausilio della τέκνωσις (quando possibile), e a non farsi travolgere dal flusso emotivo dell'afflizione: cioè, a governare le passioni egoistiche *esprimendosi in modo adeguato* (οἰκείως) alla buona deliberazione.

Anche qui, l'attenzione dell'oratore è esplicitamente concentrata sul raggiungimento di una decisione salda basata sulla corretta valutazione della realtà<sup>106</sup>, come già prima nell'appello ai padri afflitti: solo così i due campi del 'proprio' e della polis stringono una relazione di reciprocità, consentendo a ciascuno di *far fronte anche alle più gravi sciagure e non offuscare la propria reputazione* (τὴν ἀξίωσιν), ma *reprimendo lo sconforto personale* (ἀπαλγήσαντας δὲ τὰ ἴδια) *ottenere in cambio la salvezza comune*<sup>107</sup>. L'efficacia

<sup>105</sup> 2.60.6: ὁ τε γὰρ γνούς καὶ μὴ σαφῶς διδάξας ἐν ἴσῳ καὶ εἰ μὴ ἐνεθυμήθη· ὁ τε ἔχων ἀμφοτέρω, τῆ δὲ πόλει δύσνους, οὐκ ἂν ὁμοίως τι οἰκείως φράζοι· προσόντος δὲ καὶ τοῦδε, χρήμασι δὲ νικωμένου, τὰ ξύμπαντα τούτου ἐνὸς ἂν πωλοῖτο. Su οἰκείως, GOMME 1956, 168: «'as a loyal citizen', who regards himself as much bound to the state as to his family». Cf. anche RUSTEN 2001, 198-199.

<sup>106</sup> Poco oltre cf. 2.62.5: «Quando la sorte è ugualmente incerta, l'intelligenza perspicace che deriva dalla consapevolezza della propria superiorità rafforza l'audacia, affidandosi meno alla speranza, la cui forza entra in gioco in mancanza di mezzi adeguati, quanto piuttosto al giudizio basato sulle risorse disponibili (γνώμη δὲ ἀπὸ τῶν ὑπαρχόντων), quel giudizio la cui capacità di previsione è più salda ...».

<sup>107</sup> 2.61.4: ὅμως δὲ πόλιν μεγάλην οἰκοῦντας καὶ ἐν ἥθεσιν ἀντιπάλους αὐτῆ τεθραμμένους χρεῶν καὶ ξυμφοραῖς ταῖς μεγίσταις ἐθέλειν ὑφίστασθαι καὶ τὴν ἀξίωσιν μὴ ἀφανίζειν (ἐν ἴσῳ γὰρ οἱ ἄνθρωποι δικαιοῦσι τῆς τε ὑπαρχούσης δόξης αἰτιᾶσθαι ὅστις μαλακία ἐλλείπει καὶ τῆς μὴ προσηκούσης μισεῖν τὸν θρασύτητι ὀρεγόμενον), ἀπαλγήσαντας δὲ τὰ ἴδια τοῦ κοινοῦ τῆς σωτηρίας ἀντιλαμβάνεσθαι. Cf. INTRIERI 2019, 137.



delle parole di Pericle trova conferma nella sua rielezione, che lo storico spiega con l'affievolirsi del dolore domestico (περὶ τὰ οἰκεῖα) e la rinnovata attenzione ai *pragmata*<sup>108</sup>. Nel riferimento allo *sconforto personale* che si risolve nel ritorno alla responsabilità deliberativa si riconosce un *trait d'union* tra i due discorsi, quello funerario e quest'altro, pronunciato all'indomani di un evento inatteso come la peste. Altro filo sottile ma riconoscibile tra i due discorsi resta la tensione tra memoria e oblio, tra sentimenti personali e interesse politico, di cui è spia tra l'altro il verbo ἀγάλλω, con cui nel 430 l'oratore dà un ritratto di rara penetrazione psicologica dei padri in lutto, la cui memoria personale è inasprita dallo spettacolo di quelle *occasioni di lietezza altrui ... per le quali un tempo anche voi vi rallegravate* (ἠγάλλεσθε). Adesso, in quest'altro discorso del 430, di fronte ai cittadini presenti nell'*ekklesia*, prostrati dai disastri impreveduti della peste oltre che da quelli della guerra in corso, Pericle recupera il verbo per esortare al mantenimento della *timè*:

«Ed è naturale che vi impegniate per il prestigio che la città ha in virtù del suo dominio, e del quale tutti quanti andate orgogliosi (ἀγάλλεσθε), senza sottrarvi ai duri impegni richiesti, o altrimenti non ricercatene gli onori»<sup>109</sup>.

Il sentimento orgoglioso del proprio valore dipende dall'impegno speso per quello della città (τῆς τε πόλεως ... τῷ τιμωμένῳ), che richiede uno scambio incessante tra le personali *occasioni di lietezza* dei singoli cittadini e i *duri impegni* da cui solo derivano *gli onori* (τὰς τιμάς). Perciò va respinta l'afflizione con cui i ricordi passati indeboliscono il processo decisionale e le azioni che ne conseguono (2.64.6).

### 9. Conclusioni: vulnerabilità politica e sorte futura

Come si è osservato, l'esortazione finale ai padri nel discorso funebre vincola all'elemento biologico della procreazione la condivisione politica del rischio, d'altronde estesa dall'oratore a tutti i cittadini, come mostrano i passaggi in cui si rivolge espressamente a *coloro che restano*<sup>110</sup>. Un vincolo che vediamo confermato nelle parole finali riservate alla responsabilità della vita

<sup>108</sup> 2.65.4: ὕστερον δ' αὐθις οὐ πολλῶ, ὅπερ φιλεῖ ὄμιλος ποιεῖν, στρατηγὸν εἴλοντο καὶ πάντα τὰ πράγματα ἐπέτρεψαν, ὧν μὲν περὶ τὰ οἰκεῖα ἕκαστος ἤλγει ἀμβλύτεροι ἤδη ὄντες, ὧν δὲ ἡ ξύμπασα πόλις προσεδείτο πλείστου ἄξιον νομίζοντες εἶναι. Cf. ORWIN 1994, 28.

<sup>109</sup> 2.63.1: τῆς τε πόλεως ὑμᾶς εἰκὸς τῷ τιμωμένῳ ἀπὸ τοῦ ἄρχειν, ὥπερ ἅπαντες ἀγάλλεσθε, βοηθεῖν, καὶ μὴ φεύγειν τοὺς πόνους ἢ μηδὲ τὰς τιμάς διώκειν. Cf. BROWN 2012, 720-721.

<sup>110</sup> 2.41.5 (τῶν λειπομένων); 2.43.1 (τοὺς δὲ λοιπούς).



degli orfani che la *polis* si assume con il loro mantenimento pubblico, *utile trofeo a ricompensa di tali prove sia per i caduti che per quelli che restano, fino al momento della maggiore età (μέχρι ἡβης)*, quando appunto rischio deliberativo e sorte futura torneranno a intrecciarsi nello spazio della città dove, secondo Pericle, *sono cittadini gli uomini migliori (ἄνδρες ἄριστοι πολιτεύουσιν)*<sup>111</sup>.

Se quindi l'oratore segnala tra gli effetti corrosivi della guerra l'atteggiamento potenzialmente inappropriato verso il futuro di chi non ha figli da porre in gioco nella sfida deliberativa, lo storico a sua volta sollecita la riflessione del lettore sulle sorprese che gli effetti futuri delle nostre decisioni possono presentare: anche l'impegno pubblico per i figli dei caduti può fornire l'occasione per osservare all'opera questi effetti inattesi. Negli orfani non sembra infatti azzardato riconoscere molti dei giovani entusiasti che nel 415 sostengono la decisione rovinosa di attaccare Siracusa e la Sicilia, all'unisono (ὁμοίως) con la generazione dei padri:

«E il desiderio di partire colpì tutti in egual misura: gli anziani, perché convinti che avrebbero sottomesso le terre dove erano diretti oppure che nulla avrebbe potuto rovesciare del tutto una così grande forza; quelli che invece si trovavano nell'età della leva per la voglia di vedere e conoscere quella terra distante, e contando con ottimismo di tornare sani e salvi; la grande massa della soldatesca, convinta com'era che avrebbe sul momento riportato denaro e acquisito una potenza da cui sarebbe derivata una paga perpetua. Tanto che per la brama smodata dei più, se anche a qualcuno sul momento quella decisione non fosse piaciuta, nel timore che votando contro sarebbe apparso maldisposto verso la città si teneva in disparte»<sup>112</sup>.

---

<sup>111</sup> 2.46.1: ... τὰ δὲ αὐτῶν τοὺς παῖδας τὸ ἀπὸ τοῦδε δημοσία ἢ πόλις μέχρι ἡβης θρέψει, ὠφέλιμον στέφανον τοῖσδέ τε καὶ τοῖς λειπομένοις τῶν τοιῶνδε ἀγῶνων προτιθείσα· ἄθλα γὰρ οἷς κεῖται ἀρετῆς μέγιστα, τοῖς δὲ καὶ ἄνδρες ἄριστοι πολιτεύουσιν.

<sup>112</sup> 6.24.3-4: καὶ ἔρως ἐνέπεσε τοῖς πᾶσιν ὁμοίως ἐκπλεῦσαι τοῖς μὲν γὰρ πρεσβυτέροις ὡς ἢ καταστρεφόμενοι ἐφ' ἃ ἔπλεον ἢ οὐδὲν ἂν σφαιρίσαν μεγάλην δύναμιν, τοῖς δ' ἐν τῇ ἡλικίᾳ τῆς τε ἀπούσης πόθῳ ὄψεως καὶ θεωρίας, καὶ εὐέλπιδες ὄντες σωθήσεσθαι ὄμιλος καὶ στρατιώτης ἐν τε τῷ παρόντι ἀργύριον οἴσειν καὶ προσκτήσεσθαι δύναμιν ὅθεν αἰδίων μισθοφορὰν ὑπάρξειν. ὥστε διὰ τὴν ἄγαν τῶν πλεόνων ἐπιθυμίαν, εἰ τῷ ἄρα καὶ μὴ ἤρσκε, δεδιὼς μὴ ἀντιχειροτονῶν κακόνους δόξειεν εἶναι τῇ πόλει ἡσυχίαν ἦγεν. Sulla «cross-division» (classi di età/mestiere delle armi), cf. GOMME – ANDREWES – DOVER 1970, 262. Sulle diverse motivazioni dei gruppi di cittadini qui enumerati dallo storico, cf. HORNBLLOWER 2010, 360-365. EDMUNDS 1975, 121, giustamente rileva la tragica ironia della situazione ateniese a pochissima distanza dal dramma di Melo: «It happens that the hopeful and more than hopeful mood of the Athenians (6.24.3) is of the same sort as that condemned by the Athenians in the Melians. By poetic justice the Athenians fall prey to the same passions which they believe are ruinous (cf. 6.24.3 also with Diodotus' analysis of revolutionary psychology, where ἔρως and hope are linked: 3.45.5)». Cf. anche NICOLAI 2011, 166. SPATHARAS 2019, 65-66. LUDWIG 2012, 447.



La concordia deliberativa qui descritta è ambigua: lo storico ritrae una città in cui padri e figli sono portatori di interessi distinti; con il piano generazionale si interseca quello socio-economico rappresentato dalla massa dell'esercito che ha in mente un *futuro garantito di paga* (αἰδίων μισθοφοράν). Ritenendo che *la città non avesse deliberato bene* (οὐκ ὀρθῶς βεβουλευῆσθαι) e contando di distogliere gli Ateniesi da un'impresa giudicata inadeguata agli interessi della polis<sup>113</sup>, Nicia prova a deviare (6.8.4, ἀποτρέψαι; 6.24.1, ἀποτρέψειν) il *desiderio* (ἔρως) dei concittadini o almeno a precostituire una condizione di sicurezza militare. Annotando il suo fallimento deliberativo<sup>114</sup>, Tucidide ci consente di osservare la tensione tra due modi di affrontare il rischio deliberativo: quello additato da Pericle (2.40.3 *riconoscere con la massima chiarezza il temibile e il piacevole, ma senza per questo voltare le spalle ai pericoli*) e il suo stravolgimento nel 415, quando la *giusta decisione* è scambiata con l'attrazione per il *piacevole* (nelle sue varie declinazioni)<sup>115</sup>. Una situazione che può essere messa a confronto con quella provocata dalla peste, quando un terrore irriflessivo di fronte al rischio mortale fa scegliere *come onorevole e utile* (2.53.3, καὶ καλὸν καὶ χρήσιμον) *ciò che costituiva un piacere immediato e che potesse farlo conseguire in qualunque modo*.

Analogamente, che anche quella del 415 sia una situazione deliberativa inadatta a raggiungere *un giudizio adeguato degli affari pubblici* e prendere *decisioni condivise e corrette*, distante dunque dal quadro ideale formulato nell'orazione funebre, è suggerito dal duplice riferimento alla paura che altera il processo deliberativo chiudendo la bocca ai dissidenti che temono di essere considerati *maldisposti verso la città* (κακόνους ... τῇ πόλει), cioè di trovarsi in quello stesso stato d'animo di *scontentezza verso la città* (τῇ δὲ πόλει δύσνους) con cui l'ultimo Pericle aveva stigmatizzato l'incertezza

---

<sup>113</sup> 6.8.4: καὶ ὁ Νικίας ἀκούσιος μὲν ἡρημένος ἄρχειν, νομίζων δὲ τὴν πόλιν οὐκ ὀρθῶς βεβουλευῆσθαι, ἀλλὰ προφάσει βραχείᾳ καὶ εὐπρεπεῖ τῆς Σικελίας ἀπάσης, μεγάλου ἔργου, ἐφίεσθαι, παρελθῶν ἀποτρέψαι ἐβούλετο, καὶ παρήνει τοῖς Ἀθηναίοις τοιάδε. NICOLAI 2011, 165 coglie il rapporto sottile tra il primo discorso di Nicia e l'intervento di Cleone su Mitilene. Cf. anche KOUSKOUVELIS 2019, 154-155 sul ruolo del desiderio nelle cattive decisioni.

<sup>114</sup> L'intervento di Nicia in assemblea può in effetti essere letto come un tentativo andato a male di emulare la retorica periclea: cf. YUNIS 1991, 181. La distanza tra Pericle e Nicia risulta ancora più evidente nel maldestro tentativo di Nicia (6.12-13) di contrapporre anziani e giovani, padri e figli, identificandoli come due blocchi deliberativi contrapposti. Sulla distanza tra *eros* nell'orazione funebre ed *eros* siciliano, cf. FANTASIA 2003, 411. TAYLOR 2019, 143.

<sup>115</sup> 2.40.3: ... κράτιστοι δ' ἂν τὴν ψυχὴν δικαίως κριθεῖεν οἱ τὰ τε δεινὰ καὶ ἡδέα σφαιρότατα γινώσκοντες καὶ διὰ ταῦτα μὴ ἀποτρέπομενοι ἐκ τῶν κινδύνων.



decisionale dei concittadini<sup>116</sup>. È lo stesso Nicia a insistere su questo aspetto nel corso della seconda assemblea 'siciliana', convocata per stabilire le risorse da destinare alla spedizione deliberata quattro giorni prima (6.8.3), ma che ora egli vuol prendere a pretesto per ribaltare il risultato assembleare:

«Io provo paura, vedendo ora qui seduti questi giovani, raccolti al fianco di questo stesso uomo, e a mia volta esorto i più anziani, se vicino a qualcuno di loro è seduto uno di costoro, a non vergognarsi di sembrare vili se non voteranno per la guerra; e a non cadere preda di un desiderio pernicioso – come potrebbe essere per quegli altri – di esperienze e guadagni lontani, ben sapendo che con la bramosia sono condotte a buon fine pochissime imprese, molte di più con la preveggenza ...»<sup>117</sup>.

Nel *desiderio pernicioso* dei cittadini (δυσέρωτας εἶναι) denunciato da Nicia si riconosce la forma patologica dell'*eros* politico che nell'elogio di Pericle avrebbe dovuto garantire una salda determinazione *a comprendere il da farsi* (γιννώσκοντες τὰ δέοντα). Piuttosto che mirare ad una relazione di reciprocità tra il cittadino e la *polis*, questi nuovi *erastai* portano invece in scena una versione sfigurata della metaforizzazione erotica proposta da Pericle, in cui gli interessi di parte prevalgono su quello più generale allontanando il traguardo di una decisione *ison* e *dikaion*. Neppure Nicia sfugge però alla stessa logica deformante dei suoi avversari. Ne è sintomo evidente la sua contrapposizione tra anziani e giovani, smentita dal risultato deliberativo, che ha conseguenze su più piani: non solo entra in attrito con la rappresentazione periclea del corpo deliberativo, ma inscrivendo nel campo della paura il rapporto tra le due parti rovescia, si potrebbe dire specularmente, il rapporto tra padri e figli sviluppato nel *logos epitaphios*. Una linea che Nicia persegue, anzi porta alle estreme conseguenze, nella chiusa del suo intervento, rivolgendosi al pritano che presiede l'assemblea:

«E tu, pritano, se davvero ritieni che sia tuo dovere prenderti cura della città e se vuoi essere un buon cittadino, allora rimetti ai voti e sottoponi di nuovo agli Ateniesi le proposte, tenendo a mente, nel caso in cui eviti di far ripetere il voto per paura, che violare le leggi non comporterà un'accusa con così tanti

<sup>116</sup> Sul complesso ruolo della paura in Tucidide rinvio nuovamente alla bella analisi di DESMOND 2006. In questo caso specifico, MUSTI 1995, 86-87 parla di «terrorismo morale».

<sup>117</sup> 6.13.1: Οὐς ἐγὼ ὄρων νῦν ἐνθάδε τῷ αὐτῷ ἀνδρὶ παρακελευστοὺς καθημένους φοβοῦμαι, καὶ τοῖς πρεσβυτέροις ἀντιπαρακελεύομαι μὴ καταισχυθῆναι, εἴ τῷ τις παρακάθηται τῶνδε, ὅπως μὴ δόξει, ἐὰν μὴ ψηφίζηται πολεμεῖν, μαλακὸς εἶναι, μὴδ', ὅπερ ἂν αὐτοὶ πάθοιεν, δυσέρωτας εἶναι τῶν ἀπόντων, γνόντας ὅτι ἐπιθυμία μὲν ἐλάχιστα κατορθοῦνται, προνοία δὲ πλεῖστα ... Cf. GOMME – ANDREWES – DOVER 1970, 238. RAHE 1995, 127-128, 130. Nel *desiderio pernicioso* (δυσέρωτας εἶναι) si riconosce all'opera la metafora erotica *erastès/eromenos*, col sottinteso (qui tradito) che tale relazione non deve basarsi su un atteggiamento predatorio ed egoistico del primo verso il secondo: cf. COZZO 2002, 279.



testimoni, ma potresti invece essere il medico della città che delibera male, e che esercitare bene una carica consiste in questo, cioè ottenere il massimo vantaggio per la patria o non danneggiarla in nulla volontariamente»<sup>118</sup>.

Alla triade metaforica di Pericle dell'amore per la città-*eromenos*, del *kallistos eranos* e della tomba-memoria perenne Nicia risponde con la metafora della *polis* malata (τῆς δὲ πόλεως <κακῶς> βουλευσαμένης), chiedendo al pritano di esserne il medico (ιατρὸς ἂν γενέσθαι) e di non farsi intimorire dai sintomi<sup>119</sup>. Quei giovani che nella *consolatio* costituivano la necessaria premessa per la *deliberazione condivisa e corretta*, ora diventano un elemento destabilizzante a causa del senso di insicurezza politica che generano nei cittadini anziani: l'oratore stesso non si fa scrupolo di enfatizzare la paura che gli provoca la vista di questi concittadini più giovani e di muovere un attacco personale ad Alcibiade (6.12.2), diventando così egli stesso elemento di turbamento della comunità deliberativa. Tanto da consentire al suo più giovane avversario di imputargli quella stessa inazione politica (6.18.6, ἀπραγμοσύνη) stigmatizzata nel discorso funebre, e di criticare la contrapposizione tra vecchi e giovani nel segno dei padri: il richiamo a Pericle traspare nel riferimento alla corresponsabilità deliberativa di entrambi i gruppi (ἄμα νέοι γεραύτεροις βουλευόντες)<sup>120</sup>.

Senza voler qui prendere in esame la legittimità costituzionale di far votare di nuovo su una decisione già presa dall'assemblea (ἐπιψήφριζε ... τὸ ἀναψηφίσει<sup>121</sup>), occorre tuttavia osservare che Nicia, chiamando il pritano

---

<sup>118</sup> 6.14.1: Καὶ σύ, ὦ πρύτανι, ταῦτα, εἶπερ ἡγεί σοι προσήκειν κήδεσθαί τε τῆς πόλεως καὶ βούλει γενέσθαι πολίτης ἀγαθός, ἐπιψήφριζε καὶ γνώμας προτίθει αὐθις Ἀθηναίους, νομίσας, εἰ ὀρθοῦδες τὸ ἀναψηφίσει, τὸ μὲν λύειν τοὺς νόμους μὴ μετὰ τοσῶνδ' ἂν μαρτύρων αἰτίαν σχεῖν, τῆς δὲ πόλεως <κακῶς> βουλευσαμένης ἱατρὸς ἂν γενέσθαι, καὶ τὸ καλῶς ἄρξαι τοῦτ' εἶναι, ὅς ἂν τὴν πατρίδα ὠφελήσῃ ὡς πλείστα ἢ ἐκῶν εἶναι μηδὲν βλάβη.

<sup>119</sup> Come ha sottolineato JOUANNA 2012, 21-22, la metafora politica del medico, che troverà poi pieno sviluppo in Platone, nasce però prima, come testimoniano sia la quarta *Pitica* pindarica (v. 270) sia alcuni luoghi della letteratura tragica (Eschilo ed Euripide). Nel contributo di Jouanna il rimando specifico più evidente è individuato nell'ippocratico *Sul regime delle malattie acute*. Sull'intimidazione politica nel dibattito assembleare cf. KOUSKOUVELIS 2019, 110.

<sup>120</sup> Cf. ROMILLY 2017b, 147-148, a proposito dell'interrelazione politica di vecchi e giovani nella *polis*: le sue riflessioni sono il punto di partenza anche per JOUANNA 2012. Cf. anche MARA 2008: «Alcibiades and Nicias attempt to shape Athens's political identity on the basis of opposed visions of praiseworthy forms of collective action and ways of being». Sull'accusa di *apragmosyne* rivolta da Alcibiade a Nicia cf. FANTASIA 2003, 475. La struttura della *Redetrias*, la sequenza dei tre discorsi di Nicia/Alcibiade/Nicia, è analizzata da HORNBLOWER 2010, 319-323. Cf. anche BROWN 2012, 705, 717.

<sup>121</sup> Sulla questione della *anapsephisis*, che qui non è possibile approfondire ma che è presente in altri episodi (in particolare, la doppia deliberazione sulla *epimachia* con Corcira e



alla funzione di *medico della città* e spingendolo ai limiti della legalità in nome della deliberazione *adeguata alla polis*, indica nella folla *che delibera male* un elemento irrimediabilmente patologico, diversamente da Pericle che non rinuncia a cercare la soluzione nella convergenza ermeneutica tra oratore e pubblico, cioè nel *comprendere il da farsi e nel darne spiegazione*<sup>122</sup>. Non appare un caso che il solo altro luogo del racconto tucidideo dove agiscono (e falliscono) dei medici sia la peste, che essi non riescono a *fronteggiare ignorandone la natura*<sup>123</sup>. Il dovere di essere *all'altezza della città* (2.43.1, προσηκόντως τῇ πόλει), che Pericle aveva esteso a tutti, ora si concentra sul solo magistrato (6.14.1, σοι προσήκειν): nonostante il richiamo alla strategia periclea, il discorso di Nicia non solo segnala la distanza da Pericle e dalla sua capacità di *non essere guidato dalla massa più di quanto non la guidasse* (2.65.8), ma lo associa, con il suo esito fallimentare, a quegli altri leader postpericlei che, nel giudizio di Tucidide, *agirono in modo contrario* a Pericle<sup>124</sup>.

\* \* \*

Questi dunque gli effetti futuri e inattesi, ingovernabili da un processo deliberativo inadeguato, che innesca perciò una crescita illimitata e rovinosa del rischio.

Tra i suoi obiettivi il discorso funebre pronunciato da Pericle ha anche quello di allargare lo sguardo alle conseguenze che i mali della guerra producono quando il lutto entra nelle vite degli individui e dei gruppi familiari. Seguendo il registro delle emozioni e della loro azione sul rapporto tra cittadini e *polis*, l'orazione consente, a mio avviso, di guardare più

---

il dibattito mitilenese), rinvio in primo luogo ai due studi specifici di DOVER 1955 e HARRIS 2014, nonché alle osservazioni in GOMME – ANDREWES – DOVER 1970, 239-240.

<sup>122</sup> 2.60.5: ... ὅς οὐδενὸς ἦσσαν οἴομαι εἶναι γυνῶναι τε τὰ δέοντα καὶ ἐρμηνεῦσαι ταῦτα.

<sup>123</sup> 2.47.4: «Né infatti potevano fronteggiarlo (ἤρκουν) i medici, che inizialmente lo curavano ignorandone la natura (τὸ πρῶτον θεραπεύοντες ἀγνοίᾳ); anzi, essi stessi più di tutti morivano, in quanto maggiormente entravano in contatto con i malati e nulla poteva ogni altra capacità umana (ἀνθρωπεία τέχνη)». Cf. CATALDI 2018, 416-417. Sul rapporto tra la peste e la spedizione in Sicilia cf. in particolare lo studio di JOHO 2017.

<sup>124</sup> 2.65.7: «Pericle aveva infatti detto che avrebbero prevalso se fossero rimasti tranquilli prendendosi cura della flotta, e non cercando di accrescere l'impero nel corso della guerra, esponendo così al pericolo la città. Essi però in tutte queste cose agirono in modo contrario (ἐς τοῦναντίον ἔπραξαν): per soddisfare le loro ambizioni personali e in vista di profitti personali (κατὰ τὰς ἰδίας φιλοτιμίας καὶ ἴδια κέρδη), deliberarono iniziative che sembravano essere estranee alla guerra, in modo dannoso per sé stessi e per gli alleati. Iniziative che, se fossero andate a buon fine, sarebbero state più che altro motivo di onore e vantaggio per i singoli, ma che in caso di insuccesso costituivano un danno per la città in relazione alla guerra». Cf. MUSTI 1995, 184-188. TAYLOR 2019, 35-36. Cf. anche RAHE 1995, 132: «In Pericles' lifetime, at least until the plague called into question their self-sufficiency, the Athenians seem in some measure to have lived up to this standard».



finemente al fragile intrico di uomini e istituzioni di fronte alla prova della morte, della perdita e del sentimento della finitezza.

Nella *teknosis* viene indicata una via per proiettare di nuovo nel futuro, costruito nel processo deliberativo, una condizione che il groviglio di sentimenti alimentato dal conflitto rischia di far precipitare nel disimpegno politico, riflesso nella figura del cittadino *achreion*: una condizione, quest'ultima, estranea alla *polis*, che invece è fondata sull'apprendimento di ciò che è in comune. Il *bios politikòs* è il frutto dell'intreccio inseparabile non solo di *logos* e di *pragmata*<sup>125</sup>, ma anche di una memoria sottratta alle contingenze circoscritte e personali degli ὑπομνήματα, e proposta come rimedio alla ineliminabile precarietà delle scelte umane<sup>126</sup>.

Nicola Cusumano  
Università degli Studi di Palermo  
Dipartimento Culture e Società  
Viale delle Scienze, Ed. 15 90128 Palermo  
nicola.cusumano25@unipa.it  
on line dal 22.12.2020

#### Bibliografia

- ANDÒ 1999  
V. Andò, *La polis come paradigma in Hannah Arendt*, in G. Picone, *L'antichità dopo la modernità*, Palermo 1999, 173-181.
- ARENDT 1997  
H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Milano 1997.
- AZOULAY 2017  
V. Azoulay, *Pericle. La democrazia ateniese alla prova di un grand'uomo*, Milano 2017.
- BEARZOT 2017  
C. Bearzot, *Processo decisionale e assunzione di responsabilità nella democrazia ateniese*, «ὄριμος - Ricerche di Storia Antica» n.s. 9 (2017), 263-280.
- BONAZZI 2004  
M. Bonazzi, *Tucidide e Carl Schmitt: una nota sull'uomo e la guerra*, «Rivista di Storia della Filosofia», 59 (2004), 545-550.
- BOSWORTH 2000  
A.B. Bosworth, *The Historical Context of Thucydides' Funeral Oration*, «JHS» 120 (2000), 1-16.
- BROWN 2012  
E. Brown, *False Idles. The Politics of the "Quiet Life"*, in R.K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Malden (MA) 2012, 701-723.

<sup>125</sup> Una sorta di 'seconda vita', come l'intende ARENDT 1997, 19.

<sup>126</sup> ARENDT 1997, 145, riconosce nell'organizzazione della *polis* classica «una forma di organizzazione della memoria».



## CALAME 2006

C. Calame, *Eros inventore e organizzatore della società greca antica*, in C. Calame (a cura), *L'amore in Grecia*, Roma-Bari 2006, IX-XL.

## CANFORA 2011.

L. Canfora, *Il corpusculum degli epitafi ateniesi*, in *Dicere laudes. Elogio, comunicazione, creazione del consenso* (Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli, 23-25 settembre 2010), a cura di G. Urso, Pisa 2011, 69-82.

## CATALDI 2018

S. Cataldi, *L'utile verità. Tucidide e il metodo storico*, in S. Cataldi, *Polis ekkletos. Scritti scelti su Atene antica*, Alessandria 2018, 409-421.

## CHITTICK – FREYBERG-INAN 2001

W.O. Chittick – A. Freyberg-Inan, *'Chiefly for fear, next for honour, and lastly for profit': an analysis of foreign policy motivation in the Peloponnesian War*, «Review of International Studies» (2001), 27, 69-90.

## CHRISTODOULOU 2013

P. Christodoulou, *Thucydides' Pericles. Between Historical Reality and Literary Representation*, in A. Tsakmakis et M. Tamiolaki (ed.), *Thucydides Between History and Literature*, Leiden 2013, 225-257.

## CILIONE - GAZZANIGA 2019

M. Cilione – V. Gazzaniga, *La fabbrica dei figli: i Greci e la τεκνοποιία nelle fonti epigrafiche e letterarie*, in M. Capocci - M. Cilione – F. Giorgianni (a cura), *I nomi del male e i segni dell'eredità. Pensare, nominare e curare la malattia «genetica» dai Greci a noi*, Bologna 2019, 73-100.

## COZZO 2002

A. Cozzo, *Sapere e potere presso i moderni e presso i Greci antichi. Una ricerca per lo studio come se servisse a qualcosa*, Roma 2002.

## CRANE 1992

G. Crane, *The Fear and Pursuit of Risk: Corinth on Athens, Sparta and the Peloponnesians* (*Thucydides* 1.68-71, 120-121), «Transactions of the American Philological Association» 122 (1992), 227-256.

## CUSUMANO 2011

N. Cusumano, Ἐκπληξίς e κατάπληξις: *shock e resilienza in Tucidide*, «ὄρμος - Ricerche di Storia Antica» n.s. 3 (2011), 36-54.

## CUSUMANO 2017

N. Cusumano, *Merito, responsabilità e incertezza nel dibattito su Mitilene* (*Tucidide* III 39 ss.), «ὄρμος - Ricerche di Storia Antica» n.s. 9 (2017), 299-328.

## CUSUMANO 2018

N. Cusumano, «*I molteplici casi della sorte*»: *disastri della guerra e della natura in Tucidide*, «ὄρμος - Ricerche di Storia Antica» n.s. 10 (2018), 251-335.

## DESMOND 2006

W. Desmond, *Lessons of Fear: A Reading of Thucydides*, «Classical Philology» 101, 4 (2006), 359-379.

## DOVER 1955

K.J. Dover, *Anapsephisis in Fifth-Century Athens*, «The Journal of Hellenic Studies» 75 (1955), 17-20.

## DOVER 2006

K.J. Dover, *Il comportamento sessuale dei Greci in età classica*, in C. Calame (a cura), *L'amore in Grecia*, Roma-Bari 2006, 5-20.



- EDMUNDS 1975  
L. Edmunds, *Chance and intelligence in Thucydides*, Cambridge (MA) 1975.
- ELSTER 2004  
J. Elster, *Ulisse liberato. Razionalità e vincoli*, Bologna 2004.
- ESPOSITO 2004  
R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino 2004.
- FANTASIA 2003  
Tucidide, *La guerra del Peloponneso, Libro II*, testo, traduzione e commento con saggio introduttivo a cura di U. Fantasia, Pisa 2003.
- FARAGUNA 2012  
M. Faraguna *Diritto, economia, società: riflessioni su eranos tra età omerica e mondo ellenistico*, in B. Legras (dir.), *Transferts culturels et droits dans le monde grec et hellénistique: actes du colloque international* (Reims, 14-17 mai 2008), Paris 2012, 129-154.
- FORTI 2006  
S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano 2006.
- GOMME 1956  
A.W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, Volume II Books II-III, Oxford 1956.
- GOMME – ANDREWES – DOVER 1970  
A. W. Gomme – A. Andrewes – K.J. Dover, *A Historical Commentary on Thucydides*, Volume IV Books V.25-VII, Oxford 1970.
- HARRIS 2014  
E.M. Harris, *Nicias' Illegal Proposal in the Debate about the Sicilian Expedition (Thuc. 6.14)*, «Classical Philology» 109 (2014), 66-72.
- HORNBLOWER 1997  
S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides*, Volume I Books I-III, Oxford 1997.
- HORNBLOWER 2010  
S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides*, Volume III Books 5.25-8.109, Oxford 2010.
- IMMERWAHR 1973  
H.R. Immerwahr, *Pathology of Power and the Speeches in Thucydides*, in P.A. Stadter (ed.), *The Speeches in Thucydides*, Chapel Hill 1973, 15-31.
- INTRIERI 2013  
M. Intrieri, *Immagini della polis in Tucidide*, in M. Intrieri – P. Siniscalco (a cura), *La città. Frammenti di storia dall'antichità all'età contemporanea*, Atti del Seminario di studi (Università della Calabria, 16-17 novembre 2011), Roma 2013, 37-64.
- INTRIERI 2019  
M. Intrieri, *Pathemata e oltre: dolore e sofferenza nell'opera tucididea*, in «ὄριος - Ricerche di Storia Antica» n.s. 11 (2019), 124-148.
- JAFFE 2017  
S. Jaffe, *Thucydides on the Outbreak of War. Character and contest*, Oxford 2017.
- JOHO 2017  
T. Joho, *The Revival of the Funeral Oration and the Plague in Thucydides Books 6–7*, «Greek, Roman, and Byzantine Studies» 57 (2017) 16–48.
- JOUANNA 2012  
J. Jouanna, *Politics and Medicine. The Problem of Change in Regimen in Acute Diseases and Thucydides (Book 6)*, in Id., *Greek Medicine from Hippocrates to Galen Book. Selected Papers*, Leiden 2012, 21-38.
- KAKRIDIS 1961  
J.T. Kakridis, *Der Thukydeische Epitaphios*, München 1961.



- KOUSKOUVELIS 2019  
I. Kouskouvelis, *Thucydides on Choice and Decision Making. Why War is not inevitable*, Washington 2019.
- LONGO 1977  
O. Longo, *La consolatio ad parentes di Pericle (Tucidide II 4)*, in *Miscellanea di Studi in memoria di Marino Barchiesi (II)*, RCCM 19 (1977), 451-479.
- LONGO 2000  
O. Longo (a cura), *Tucidide, Epitafio di Pericle per i caduti del primo anno di guerra*, Venezia 2000.
- LORAU 1981  
N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Paris 1981.
- LORAU 1997  
N. Loraux. *Un absent de l'histoire? Le corps dans l'historiographie thucydéenne*, «Mètis. Anthropologie des mondes grecs ancien» 12 (1997), 223-267.
- LUDWIG 2012  
P.W. Ludwig, *Anger, Eros, and Other Political Passions in Ancient Greek Thought*, in R.K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Malden (MA) 2012, 442-460.
- MARA 2008  
G.M. Mara, *The Civic Conversations of Thucydides and Plato. Classical Political Philosophy and the Limits of Democracy*, Albany 2008.
- MONOSON – LORAU 1998  
S.S. Monoson – M. Loriaux, *The Illusion of Power and the Disruption of Moral Norms: Thucydides' Critique of Periclean Policy*, «American Political Science Review» 22 (1998), 285-297.
- MONOSON 2000  
S.S. Monoson, *Plato's democratic entanglements: Athenian politics and the practice of philosophy*, Princeton 2000.
- MUCCIOLI 2012  
F. Muccioli, *La storia attraverso gli esempi. Protagonisti e interpretazioni del mondo greco in Plutarco*, Milano-Udine 2012.
- MUSTI 1995  
D. Musti, *Demokratía. Origini di un'idea*, Roma-Bari 1995.
- NICOLAI 2011  
R. Nicolai, *Logos Didaskalos: direct speech as a critical tool in Thucydides*, in G. Rechenauer – V. Pothou (eds.), *Thucydides – a violent teacher? History and Its Representations*, Goettingen 2011, 159-169.
- O'SULLIVAN 1995  
N. O'Sullivan, *Pericles and Protagoras*, «Greece & Rome» 42, (1995), 15-23.
- OBER 2011  
J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton 2011.
- ORWIN 1994  
C. Orwin *The Humanity of Thucydides*, Princeton 1994
- PALMER 1982  
M. Palmer, *Love of Glory and the Common Good*, «The American Political Science Review», 76, (1982), 825-836.
- PARRY 1981  
A. Parry, *Logos and ergon in Thucydides*, New York 1981 (Harvard 1957).



- RAHE 1995  
P.A. Rahe, *Thucydides' critique of realpolitik*, «Security Studies» 5 (1995), 105-141.
- REEVE 1999  
C.D.C. Reeve, *Thucydides on human nature*, «Political Theory» 27 (1999), 435-446.
- ROMILLY 2017a  
J. de Romilly, *Le problème de la politique intérieure dans l'œuvre de Thucydide*, in *Ead., L'invention de l'histoire politique chez Thucydide*, Paris 2017, 133-146.
- ROMILLY 2017b  
J. de Romilly, *Alcibiade et le mélange entre jeunes et vieux. Politique et médecine*, in *Ead., L'invention de l'histoire politique chez Thucydide*, Paris 2017, 147-156.
- RUSTEN 1985  
J. Rusten, *Two Lives or Three? Pericles on the Athenian Character (Thucydides 2.40.1-2)*, «The Classical Quarterly» 35 (1985), 14-19.
- RUSTEN 1986  
J. Rusten, *Structure, Style, and Sense in Interpreting Thucydides: The Soldier's Choice (Thuc. 2.42.4)*, «Harvard Studies in Classical Philology», 90 (1986), pp. 49-76.
- RUSTEN 2001  
Thucydides, *The Peloponnesian War*, Book II, edited by J.S. Rusten.
- SCHOLTZ 2007  
A. Scholtz, *Concordia discors: eros and dialogue in classical Athenian literature*, Washington, D.C. 2007 (consultabile al link: <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/5548.andrew-scholtz-concordia-discors-eros-and-dialogue-in-classical-athenian-literature>).
- SICKING 1995  
C.M. J. Sicking, *The General Purport of Pericles' Funeral Oration and Last Speech*, «Hermes» 123 (1995), 404-425.
- SPATHARAS 2019  
D. Spatharas, *Emotions, persuasion, and public discourse in classical Athens*, Berlin-Boston 2019.
- STADTER 1989  
A.P. Stadter, *A Commentary on Plutarch's Pericles*, Chapel Hill – London 1989.
- STADTER 1991  
P. Stadter, *Vita di Pericle*, in Plutarco, *Pericle/ Fabio Massimo*, a cura di A. Santoni, Milano 1991, 79-105.
- STRAUSS 1998  
L. Strauss, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Torino 1998.
- TAYLOR 2019  
M.C. Taylor, *Thucydides's Melian Dialogue and Sicilian Expedition. A Student Commentary*, Norman (Oklahoma) 2019.
- TOSI 1980-81  
R. Tosi, *La funzione «argomentativa» dell'esordio nei discorsi tucididei*, «AIV» CXXXIX (1980-81) 85-96.
- TSAKMAKIS 2006  
A. Tsakmakis, *Leaders, Crowds, And the Power of the Image: political Communication in Thucydides*, in A. Rengakos and A. Tsakmakis (eds), *Brill's Companion to Thucydides*, Leiden 2006, 161-187.
- VANNICELLI 2002  
P. Vannicelli, *Moritur et ridet. Indizi di logos epitaphios nella Lisistrata di Aristofane*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 72 (2002), 63-72.



WARDMAN 1959

A. E. Wardman, *Thucydides 2.40.1*, «The Classical Quarterly» (1959), 38-42.

WILSON 1989

J.R. Wilson, *Shifting and Permanent 'Philia' in Thucydides*, «Greece & Rome» 36 (1989), 147-151.

WOHL 2002

V. Wohl, *Love among the Ruins: The Erotics of Democracy in Classical Athens*, Princeton 2002.

YUNIS 1991

H. Yunis, *How do the People Decide? Thucydides on Periclean Rhetoric and Civic Instruction*, «The American Journal of Philology», 112 (1991), 179-200.

ZACCARINI 2018

M. Zaccarini, *What's Love got to do with it? Eros, Democracy, and Pericles' Rhetoric*, «GRBS» (2018), 58, 473 – 489.

ZATTA 2009

C. Zatta, *Pensare alla polis tra politica e retorica*, in G. Cornelli - G. Casertano (a cura), *Pensare la città antica: categorie e rappresentazioni*, Casoria 2009, 39-53.



## Abstract

Questo contributo esamina, nella *consolatio ad parentes* che chiude il *logos epitaphios*, il modo in cui Pericle propone di superare il lutto che ha colpito alcuni padri nel primo anno di guerra, invitandoli in primo luogo a generare altri figli. Ciò consentirebbe a quei padri di superare la potenziale aporia tra l'agire nell'interesse strettamente individuale e l'agire nell'interesse della grandezza della *polis*, obliando il dolore privato con la procreazione di altri figli e con l'onore garantito dalla memoria pubblica: verrebbe così ripristinato l'equilibrio necessario tra partecipazione democratica, condizione di rischio condivisa e adeguatezza del processo deliberativo. All'interno della stessa *consolatio* si vede così in gioco l'inestricabile sinergia tra *logos* ed *erga* che sostanzia il processo deliberativo, dal dibattito al momento esecutivo dopo le decisioni prese. Sotto quest'aspetto la complessa rete di rimandi tra la *consolatio*, il LE e l'intera narrazione di Tucidide offre un'assiologia della democrazia periclea in cui la dimensione 'biologica' è sussunta in quella politica e gli interessi individuali sono subordinati all'interesse della *polis*, con la quale il cittadino è invitato a stabilire una relazione reciproca di *eros*.

Parole chiave: τέκνωσις, orazione funebre, *logos*, rischio, processo decisionale, democrazia, *bios*, *eros*, memoria

This paper examines the *consolatio ad parentes* closing the *logos epitaphios*, where Pericles proposes to overcome the mourning that struck some fathers in the first year of Peloponnesian war, first of all by inviting them to beget other sons. This should allow those fathers to overcome the potential aporia between acting in the strictly individual interest and acting in the interest of the greatness of the *polis*, cancelling private grief through the procreation of other sons and with the honour guaranteed by public memory: in this way the necessary equilibrium between democratic participation, condition of shared risk and adequacy of the deliberative process would be restored. In the *consolatio* itself the tangled synergy between *logos* and *erga* substantiating the deliberative process is seen at play, from the debate to the enforcement of the decisions taken. From this point of view, the complex network of references between the *consolatio*, the funeral speech and the whole Thucydidean narrative offers an axiology of Periclean democracy in which the 'biological' dimension is subsumed into the political one and individual interests are subordinate to the interest of the *polis*, with which the citizen is invited to establish a relationship of reciprocal *eros*.

Keywords: τέκνωσις, funeral speech, *logos*, risk, decision making, democracy, *bios*, *eros*, memory