



Università
Ca' Foscari
Venezia

**Scuola Dottorale di Ateneo
Graduate School**

**Dottorato di ricerca
in Filosofia
Ciclo XXVII
Anno di discussione 2015**

***L'educazione politica del filosofo
Leo Strauss lettore di Aristofane***

**SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE DI AFFERENZA:
M-FIL/01 - SPS/01**

Tesi di Dottorato di Marco Menon, matricola 820034

Coordinatore del Dottorato

Prof. Carlo Natali

Tutore del Dottorando

Prof. Gian Luigi Paltrinieri

L'educazione politica del filosofo

Leo Strauss lettore di Aristofane

*Alle die Weisesten aller der Zeiten
lächeln und winken und stimmen mit ein:
Thöricht, auf Bess' rung der Thoren zu harren!
Kinder der Klugheit, o habet die Narren
eben zum Narren auch, wie sich's gehört!*

Johann Wolfgang von Goethe

Indice

Introduzione

Prima parte

La critica della vita filosofica all'origine della filosofia politica.

Analisi di *Introduzione* e *Nuvole*

Introduzione.

- p. 11 *Il problema di Socrate* (§§ 1-2).
- p. 12 *Il Socrate presocratico* (§ 3).
- p. 14 *Aristofane come fonte* (§§ 4-5).
- p. 17 *L'attacco di Nietzsche* (§§ 6-7).
- p. 19 *La scuola del dubbio* (§ 8).

Nuvole.

- p. 21 *La serietà del comico* (§ 1).
- p. 22 *Un cattivo matrimonio* (§ 2).
- p. 23 *Generazioni a confronto* (§ 3).
- p. 24 *Chi si lascia corrompere dalla filosofia?* (§ 4).
- p. 25 *Hybris e ascetismo disumano* (§§ 5-6).
- p. 27 *Le muse naturali* (§§ 7-8).
- p. 29 *Zeus non esiste* (§ 9).
- p. 31 *Solo le Nuvole sono delle divinità* (§ 10).
- p. 32 *La commedia più saggia* (§§ 11-12).
- p. 34 *La scienza esoterica* (§§ 13-14).
- p. 36 *La corruzione dei giovani* (§§ 15-16).
- p. 37 *Discorso Giusto e Discorso Ingiusto* (§ 17).
- p. 38 *L'autodistruzione del costume antico* (§§ 18-19).
- p. 42 *Zeus non è un dio* (§ 20).
- p. 44 *L'educazione di Fidippide* (§§ 21-22).
- p. 45 *Il principio di Strepsiade* (§§ 23-24).
- p. 46 *L'ignoranza è quasi follia* (§ 25).

- p. 48 *Socratismo e parricidio* (§§ 26-27).
- p. 50 *Legge e convenzione* (§ 28).
- p. 52 *Socratismo ed incesto* (§ 29).
- p. 54 *Il castigo divino di Socrate* (§ 30).
- p. 55 *Strategia e retorica delle nuvole* (§ 31).
- p. 57 *Il filosofo anerotico* (§ 32).
- p. 64 *La vittoria segreta di Socrate* (§§ 33-34).
- p. 67 *La controparte comica di Aristofane* (§§ 35-36).

Seconda parte

L'azione politica del poeta contro gli dei e contro la città.

Analisi di *Acarnesi* e *Pace*

Acarnesi.

- p. 73 *La guerra e la nostalgia della pace* (§§ 1-2).
- p. 74 *Il traditore della patria* (§§ 3-4).
- p. 75 *Il processo a Diceopoli* (§§ 5-7).
- p. 78 *Le maschere della saggezza* (§§ 8-9).
- p. 80 *La demagogia di Aristofane* (§ 10).
- p. 81 *Il vero scopo della tregua* (§ 11).
- p. 82 *Il poeta educatore della città* (§§ 12-13).
- p. 83 *Il piacere privato di Aristofane* (§§ 14-18).
- p. 85 *La giustizia di Aristofane* (§§ 19-20).
- p. 86 *La felicità perfetta della vita privata* (§§ 21-22).
- p. 94 *Il turpiloquio nella commedia* (§ 23).

Pace.

- p. 96 *La giusta empietà dell'eroe comico* (§§ 1-5).
- p. 97 *L'opposizione di natura e convenzione* (§§ 6-7).
- p. 100 *L'eternità della guerra come punizione divina* (§§ 8-10).
- p. 102 *L'opposizione di teologia e fisiologia* (§ 11).
- p. 104 *La debolezza degli dei* (§ 12).
- p. 105 *Dei naturali e dei tradizionali* (§ 13).
- p. 107 *La più grande di tutte le dee* (§§ 14-18).
- p. 109 *La fragilità di Eirene* (§§ 19-22).

- p. 111 *Guerra e superstizione* (§§ 23-24).
- p. 113 *La guerra e la natura della città* (§§ 25-26).
- p. 117 *Il primato del poeta* (§ 27).
- p. 118 *Volgarità e nobiltà secondo natura* (§ 28).

Terza parte

Governo del popolo e timore degli dei: i limiti dell'educazione.

Analisi di Cavalieri e Vespe

Cavalieri.

- p. 123 *Il potere divino del demagogo* (§§ 1-3).
- p. 125 *Il teologumeno di Nicia* (§ 4).
- p. 127 *Il buon uso di un oracolo sfavorevole* (§ 5).
- p. 127 *L'Atene democratica e la Germania di Weimar* (§ 6).
- p. 129 *Volgarità contro demagogia* (§§ 7-9).
- p. 130 *La necessità artistica dell'innovazione* (§§ 10-12).
- p. 131 *Il carattere del popolo* (§§ 13-14).
- p. 132 *Beni naturali e beni politici* (§§ 15-16).
- p. 133 *L'utilizzo politico dell'autorità divina* (§§ 17-19).
- p. 134 *Il peso politico della plebe* (§ 20).
- p. 135 *Il trionfo politico di frode e casualità* (§§ 21-23).
- p. 136 *La rigenerazione del popolo* (§§ 24-25).
- p. 139 *Il caso e la natura vincono sull'educazione* (§§ 26-27).
- p. 141 *Una città senza Muse* (§§ 28-29).
- p. 143 *Il carattere del conservatorismo classico* (§§ 30-32).

Vespe.

- p. 146 *La misantropia del giudice* (§§ 1-5).
- p. 147 *Il figlio educatore del padre* (§§ 6-7).
- p. 149 *Lo sviluppo politico della contesa* (§§ 8-9).
- p. 150 *Il piacere divino della crudeltà* (§§ 10-12).
- p. 152 *L'illusione di un potere divino* (§ 13).
- p. 153 *La manifesta presenza di un dio* (§ 14).
- p. 154 *Il timore della punizione divina* (§§ 15-18).
- p. 156 *I danni collaterali dell'animosità* (§ 19).

- p. 157 *Una fallimentare emancipazione dalla tradizione* (§ 20).
- p. 158 *Il ritorno allo stato selvaggio* (§§ 21- 23).
- p. 160 *Dalla coercizione legale alla violenza naturale* (§ 24-27).
- p. 161 *L'impossibilità di educare una natura volgare* (§§ 28-29).

Quarta parte

Il trionfo della legge e la necessaria moderazione di Eros.

Analisi di *Lisistrata* ed *Ecclesiazusae*

Lisistrata.

- p. 167 *Polemos e oikos* (§§ 1-2).
- p. 167 *Lo sciopero sessuale* (§§ 3-5).
- p. 169 *L'argomento politico dell'impolitico* (§§ 6-8).
- p. 172 *L'impossibilità dello sciopero sessuale* (§ 9).
- p. 172 *La miracolosa svolta dell'azione* (§§ 10-13).
- p. 174 *La superiore continenza delle donne* (§§ 14-16).
- p. 175 *Le virtù dell'uomo politico* (§ 17).
- p. 177 *Una pace nel nome del dio del teatro* (§ 18).
- p. 178 *La negazione incarnata della vita* (§§ 19-20).
- p. 183 *La necessità di un capovolgimento politico* (§ 21).

Ecclesiazusae.

- p. 185 *Una rivoluzione ginecocratica* (§§ 1-3).
- p. 185 *L'odio democratico per la moderazione* (§§ 4-8).
- p. 187 *Il radicale egalitarismo di Praxagora* (§§ 9-11).
- p. 193 *Il limite della giustizia come legalità* (§§ 12-13).
- p. 196 *La legge come negazione della vita* (§§ 14-16).
- p. 198 *La commedia brutta* (§§ 17-18).
- p. 199 *Il paradosso dell'egalitarismo* (§ 19).
- p. 200 *Fallimento pubblico e trionfo privato* (§§ 20-21).

Quinta parte
Il limite dell'illuminismo e l'impossibile città atea.
Analisi di *Tesmoforiazusae* e *Rane*

Tesmoforiazusae.

- p. 207 *La persecuzione del poeta* (§ 1).
- p. 208 *Socrate, Diceopoli ed Euripide* (§ 2).
- p. 209 *L'utilità dell'arte drammatica* (§§ 3-4).
- p. 209 *L'isolamento del filosofo anerotico* (§ 5).
- p. 210 *L'empietà di Aristofane e il crimine di Euripide* (§§ 6-7).
- p. 213 *La verità come arma di difesa* (§ 8).
- p. 214 *L'impotenza degli dei vendicatori* (§§ 9-12).
- p. 216 *Le contraddizioni della legge ancestrale* (§§ 13-14).
- p. 218 *La vittoria di Euripide* (§§ 15-20).
- p. 219 *Gli dei, il nomos, le donne* (§ 21).
- p. 221 *Una città atea è impossibile* (§§ 22-23).

Rane.

- p. 223 *Se l'eroe comico è un dio* (§ 1).
- p. 224 *La passione del dio per il poeta ateo* (§ 2).
- p. 225 *I terrori dell'oltretomba* (§§ 3-8).
- p. 226 *Tra uomini e dei c'è solo differenza di grado* (§ 9).
- p. 229 *La lezione politica di Dioniso* (§ 10).
- p. 229 *La responsabilità politica di Dioniso* (§§ 11-15).
- p. 231 *Oscurantismo e illuminismo* (§§ 16-17).
- p. 233 *Il poeta è l'educatore della città* (§ 18).
- p. 235 *La necessaria moderazione dell'animosità* (§ 19).
- p. 237 *Il primato delle ragioni politiche* (§§ 20-23).
- p. 240 *La ragione politica della vittoria di Eschilo* (§ 24).
- p. 242 *L'educazione dell'educatore di Aristofane* (§§ 25-27).

Sesta parte
Lo spirito della legge e il ruolo degli dei della città.
Analisi di *Uccelli* e *Pluto*

Uccelli.

- p. 247 *In fuga dalla città irrequieta* (§§ 1-4).
- p. 248 *Gli dei della città universale* (§§ 5-6).
- p. 250 *I saggi imparano dai nemici* (§§ 7-10).
- p. 251 *Che cos'è un dio?* (§§ 11-12).
- p. 253 *L'insegnamento di Prodicò e Crizia* (§§ 13-16).
- p. 256 *La teogonia degli uccelli* (§ 17).
- p. 257 *La poesia e le necessità di eros* (§ 18).
- p. 262 *L'espulsione della scienza come sacrificio di fondazione* (§§ 19-20).
- p. 264 *La città non esiste per natura* (§§ 21-22).
- p. 265 *Essere un dio significa essere un dio per gli uomini* (§ 23).
- p. 267 *La condizione per essere un dio* (§§ 24-25).
- p. 269 *Tre attitudini di fronte alla giustizia* (§§ 26-27).
- p. 271 *Il sovrano ed il poeta* (§§ 28-30).
- p. 272 *Socrate escluso dalla città secondo natura* (§ 31).
- p. 273 *Gli dei sono deboli, come esseri umani* (§§ 32-34).
- p. 275 *La commedia più shockante?* (§ 35).
- p. 276 *La città non può rinunciare agli dei* (§ 36).
- p. 278 *Il limite della commedia è il limite della città* (§§ 37-39).
- p. 281 *La scomparsa di Evelpide* (§ 40).

Pluto.

- p. 283 *Il trionfo dell'ingiustizia* (§ 1).
- p. 283 *L'invidia e la gelosia degli dei* (§§ 2-3).
- p. 286 *Le contraddizioni degli dei* (§§ 4-5).
- p. 288 *La rivolta contro Zeus* (§§ 6-7).
- p. 288 *Dalla povertà viene ogni bene* (§§ 8-9).
- p. 289 *La condizione necessaria e sufficiente della giustizia* (§§ 10-11).
- p. 291 *L'astrazione dalla classe media* (§ 12).
- p. 292 *La povertà degli dei* (§ 13).
- p. 293 *Le ragioni del Buon Senso* (§§ 14-15).
- p. 294 *Cosa rende dio un dio* (§ 16).

- p. 296 *Physis e techne* (§ 17).
- p. 298 *La guarigione di Pluto* (§§ 18-21).
- p. 299 *L'abolizione della vita politica* (§ 22).
- p. 301 *La liberazione dell'eros* (§ 23).
- p. 302 *La destituzione degli dei* (§§ 24-26).
- p. 303 *Le tre necessità della città* (§ 27).
- p. 305 *La liberazione della saggezza* (§ 28).
- p. 307 *I due ingredienti della divinità* (§ 29).
- p. 310 *Lo spirito della legge* (§ 30).

Settima parte

La filosofia politica o la seconda vita di Socrate.

Analisi della *Conclusione*

Conclusione.

- p. 315 *La contesa tra poesia e filosofia* (§1).
- p. 315 *Il primo limite di Socrate* (§2).
- p. 318 *Il secondo limite di Socrate* (§3).
- p. 320 *Il terzo limite di Socrate* (§§4-5).
- p. 322 *La vita filosofica* (§6).

Bibliografia

Lista delle abbreviazioni delle opere di Leo Strauss.

- GS I: *Gesammelte Schriften Bd. 1. Die Religionskritik Spinozas* [1930]
GS II: *Gesammelte Schriften Bd. 2. Philosophie und Gesetz* [1935]
GS III: *Gesammelte Schriften Bd. 3. Hobbes Politische Wissenschaft* [1936]
OT: *On Tyranny* [1948]
PAW: *Persecution and the Art of Writing* [1952]
NRH: *Natural Right and History* [1953]
TM: *Thoughts on Machiavelli* [1958]
WPP: *What is Political Philosophy?* [1959]
OPS: *On Plato's Symposium* [corso del 1959 pubblicato nel 1999 da Seth Benardete]
HPP: *History of Political Philosophy* [1963, 1a ed.]
CM: *The City and Man* [1964]
SA: *Socrates and Aristophanes* [1966]
LAM: *Liberalism Ancient and Modern* [1968]
XSD: *Xenophon's Socratic Discourse* [1970]
XS: *Xenophon's Socrates* [1972]
AAPL: *The Argument and the Action of Plato's Laws* [1975, postumo]
SPPP: *Studies in Platonic Political Philosophy* [1983, postumo]

I saggi di Leo Strauss non ristampati in volume, tanto quanto i classici antichi e moderni, vengono indicati in nota o nel testo con il solo titolo: i riferimenti completi si trovano nella bibliografia. Le traduzioni dei testi di Strauss e delle fonti secondarie, in assenza di ulteriori indicazioni, sono mie. Per i riferimenti alle traduzioni utilizzate dei classici antichi e moderni, se non specificati in nota, si rimanda alla bibliografia.

Socrates and Aristophanes è un libro affatto singolare fra gli scritti pubblicati da Leo Strauss. È l'unico in cui Strauss si occupi sistematicamente dell'opera di un classico della "Grande Tradizione". A Platone, Senofonte, Maimonide e Machiavelli, per restare agli altri autori più frequentati nel periodo della maturità, Strauss ha dedicato saggi e libri, concentrati sul commento di opere singole o gruppi di opere – mai a nessuno di questi autori ha però dedicato un intero libro in cui trovasse spazio una analisi di tutto ciò che la tradizione di essi ci ha trasmesso. Paragonabile a *Socrates and Aristophanes* è solo *Thoughts on Machiavelli*, e tuttavia questo volume, che raccoglie una serie di lezioni ampliate e rielaborate, è esplicitamente dedicato alla lettura delle due opere politiche più importanti del segretario fiorentino, ad un bilancio del suo insegnamento e della sua influenza sulla filosofia moderna da lui inaugurata.¹ Strauss cita e tiene costantemente in considerazione, naturalmente, il *corpus* machiavelliano nella sua interezza ma non dedica, come fa con le commedie di Aristofane in *Socrates and Aristophanes*, un intero capitolo ad ogni scritto ad esso appartenente. Ci sono altri autori, certo, di cui Strauss fornisce l'interpretazione dell'opera completa. Sono gli autori di "un solo libro", per così dire, come Tucidide o Lucrezio. A loro però viene riservato un capitolo all'interno di un volume, in compagnia di altri grandi classici, come in *The City and Man* e *Liberalism Ancient and Modern*.

Un ulteriore motivo di interesse per questo libro, nella sua singolarità, è il fatto che non sia dedicato all'opera di un filosofo politico, bensì a quella di un poeta comico, il più grande rappresentante della Commedia Attica antica. Il titolo non sembra però confermare pienamente questa apparenza: le oltre trecento pagine straussiane impegnate in una parafrasi quasi letterale delle commedie aristofanesche sono infatti titolate *So-*

1 Come Strauss scrive nella prefazione a *Thoughts on Machiavelli*, il libro contiene la rielaborazione di quattro lezioni dell'autunno 1953 dedicate al «problema di Machiavelli (5)». Va notato che ad Aristofane, fatta eccezione per un seminario del 1960 in cui venivano letti e discussi assieme ai platonici *Apologia di Socrate* e *Critone*, le *Nuvole*, gli *Uccelli* e le *Vespe*, Strauss non ha mai dedicato un seminario monografico. Nel ciclo di sei lezioni tenuto fra l'ottobre e il novembre 1958 ed intitolato *The Origins of Political Science*, pubblicato per la prima volta integralmente e senza interpolazioni nel 1996, due incontri sono dedicati ad Aristofane. Ciò significa che, nel complesso, apparentemente Strauss ha parlato in pubblico più di Kant o di Hegel, cui ha dedicato rispettivamente tre e due seminari monografici fra gli anni '50 e '60, che non al poeta comico, a cui ha dedicato uno dei suoi libri più lunghi: cfr. il registro dei seminari in ANASTAPLO 1999, 18. – Astraendo dal "problema teologico-politico", e dal problema del "diritto naturale", l'altro problema legato al nome di un filosofo è il "problema di Socrate". Il problema di Machiavelli sta all'origine della filosofia politica moderna, il problema di Socrate sta all'origine della filosofia politica classica: in entrambi i casi un ruolo non marginale viene giocato dalla questione degli "dei" o di "Dio". È lecito pensare che la *querelle* fra antichi e moderni (che non è un "problema", alla pari della *querelle* tra poesia e filosofia) trovi la sua trattazione più approfondita nel dialogo tra queste due opere di Strauss? Cfr. *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, 328; SPPP 168. Per la trattazione critica del "problema di Machiavelli", si vedano MCSHEA 1963; GERMINO 1966; MANSFIELD 1975; PETERMAN 1986; GERMINO 1991; SORENSEN 2006; MEIER 2013b, 39-147.

crate e Aristofane, ad indicare l'aspetto duplice di un problema in costante tensione tra due fuochi, appunto “Socrate” e “Aristofane”, in cui il filosofo ha però la precedenza sul poeta. Il contrasto fra titolo e contenuto ovvero indice del libro può essere forse illuminato, e in parte risolto, proprio dall'analisi dell'indice. Al netto di introduzione e conclusione (prima e quarta parte del libro, seguendo la numerazione romana apposta dall'autore), Strauss articola il corpo principale del testo in due parti diseguali. La seconda parte è intitolata *The Clouds*, e in 42 pagine parafrasa e commenta la commedia eponima, la “commedia socratica” per eccellenza. Nella terza parte, la più corposa del libro, in 250 pagine parafrasa e commenta *The Other Plays*. La parte dedicata alle *Nuvole* è poco meno di un sesto della terza parte e poco più di due quindicesimi del libro; il fatto di aver dedicato alla “commedia socratica” un capitolo omonimo a sé e materialmente più spazio che ad ogni altra commedia presa singolarmente attesta la somma importanza della seconda parte di *Socrates and Aristophanes*. Possiamo ipotizzare che il titolo voglia rispecchiare l'equilibrio interno al testo, l'equilibrio tra i due fuochi dell'ellissi; da questo non possiamo però dedurre che la terza parte stia per *Aristophanes*. “Aristofane” è infatti materia eminente, e legittimamente, anche della seconda parte, dove sembra in un primo momento che sia soprattutto “Socrate” a trovare la sua collocazione naturale. Ma in realtà nulla nel libro può essere strettamente “socratico”: Socrate non ha *scritto* nulla, e Strauss è un attento *lettore* dei grandi libri della tradizione della filosofia politica occidentale. Forse il titolo indica il problema e non ha corrispondenze strette nel corpo del testo; forse “Socrate” ed “Aristofane” stanno per quello di cui sono i rappresentanti eccellenti all'interno della grande tradizione: filosofia e commedia, ovvero filosofia e poesia. Tuttavia le opere prese in esame sono esclusivamente opere poetiche, sono undici commedie, e la filosofia vi trova posto perché ridicola o risibile: Aristofane non sembra così la fonte più indicata per tentare di ottenere un'immagine filosofica della filosofia, o di Socrate. Quello che possiamo quindi legittimamente aspettarci a partire dal titolo e dall'indice, ovvero dalla superficie² del libro di Strauss, è una trattazione del problema indicato dalla polarità “Socrate” ed “Aristofane” a partire da quanto rimastoci di quest'ultimo, ovvero a partire dallo spirito della commedia: «Strauss costruisce un libro che trasforma le parti rimaste dell'opera [di Aristofane] in un tutto coerente e razionale»³

2 È lo stesso Strauss a sostenere che «la superficie di un libro, per come è intesa dal suo autore, appartiene al libro tanto quanto la sua sostanza (TM 24)».

3 BIBARD 2005, 152. Vale la pena di riportare la considerazione che lo stesso autore fa a pagina 202: «L'opera di Strauss su Aristofane inaugura il periodo più difficile per i suoi lettori – quello delle sue opere più difficilmente comprensibili. La parafrasi vi diviene quasi sistematica – con poche deviazioni rispetto al testo commentato. Il filosofo ebreo studia in questo modo Aristofane, Senofonte e Platone. Queste opere si concentrano principalmente sul rapporto della religione con la filosofia – senz'altro

in cui viene articolata l'analisi dettagliata della *querelle* fra poesia e filosofia dal punto di vista della commedia. È alquanto singolare però che Strauss non abbia piuttosto voluto intitolare questa sua opera *Aristophanes and Socrates*.

Tenuta in debita considerazione la questione posta dall'oggetto del libro e dal suo titolo, è necessario ora ritornare sulla collocazione di *Socrates and Aristophanes* nel contesto complessivo delle opere straussiane.⁴ Non è possibile in questa sede giustificare a sufficienza una periodizzazione originale dello sviluppo della riflessione di Strauss, per il semplice fatto che sarebbe d'uopo poter disporre di un'interpretazione analitica di ciascuna opera da egli pubblicata, in modo tale da riconoscere eventuali oscillazioni di pensiero oltre alle svolte dichiarate: quella collocabile a cavallo degli anni '20 e '30, in corrispondenza dell'illuminazione procurata dalla lettura della sentenza di Avicenna, e quella successiva, definitiva, che conduce Strauss alla maturità della sua riflessione filosofica, individuabile nel biennio 1938-1939, periodo in cui, portando a compimento l'iniziazione a proposito della profezia nei filosofi medievali islamici e giudaici, il nostro si riappropria degli strumenti interpretativi capaci di leggere tra le righe delle grandi opere del passato e risalire alle spalle delle cifrature essoteriche che custodiscono un insegnamento nascosto.⁵ Ciononostante è possibile riscontrare almeno una tendenza, da parte di

simmetricamente sui rapporti della filosofia con la religione».

- 4 Sulla periodizzazione delle opere di Strauss cfr. BLOOM 1974, 383-87, dove si sottolinea la svolta che il filosofo intraprende nel modo di scrivere le proprie opere almeno a partire dal libro su Machiavelli; per una lettura che invece rompe con questo modello "tradizionale" e che ridimensiona l'autorevolezza delle autointerpretazioni straussiane, cfr. STEINER 2013. Una dettagliata ricostruzione del cosiddetto periodo giovanile è offerta inoltre in GUNNELL 1991; SHEPPARD 2006; PICCININI 2007; ADORISIO 2007; JANSSENS 2008; per un inquadramento filosofico complessivo, e non polemico, del pensiero straussiano maturo, si rimanda a MOMIGLIANO 1967; DEUTSCH, SOFFER 1987 (eds.); UDOFF 1991 (ed.); DEUTSCH, NICKORSKI 1994 (eds.); MEIER 1996; LASTRA 2000; ALTINI 2000; TANGUAY 2003; PANGLE 2006; SMITH 2007; FARNESI CAMELLONE 2007; ZUCKERT, ZUCKERT 2008; SMITH 2009 (ed.); GHIBELLINI 2012. Per quanto riguarda la ricezione critica di *Socrates and Aristophanes*, su cui, al momento in cui questo studio viene concluso, ancora manca una monografia, si vedano le analisi di ZUCKERT 1996; BIBARD 2005, STELLA 2013 e STAUFFER 2014.
- 5 La fonte principale a favore di questa periodizzazione, che riconosce nella biografia intellettuale di Strauss una prima svolta e quindi una seconda, successiva e definitiva, che inverte la precedente, resta *A Giving of Accounts: Jacob Klein and Leo Strauss*, conferenza tenuta il 30 gennaio 1970 presso il St. John's College, Annapolis, Maryland e pubblicata lo stesso anno. Il passo decisivo è il seguente: «Un giorno, leggendo una traduzione latina del trattato di Avicenna *Sulla divisione delle scienze*, incappai in questa frase (cito a memoria): l'opera di riferimento sulla profezia e la rivelazione sono le *Leggi* di Platone. Allora [ca. 1929-30] cominciai ad iniziare a capire la profetologia di Maimonide e alla fine, come ritengo, l'intera *Guida dei perplessi*. Maimonide non si definisce mai filosofo; egli si presenta come oppositore dei filosofi. Egli utilizzava un tipo di scrittura che, nel senso preciso del termine, è essoterico. Quando Klein lesse il manoscritto del mio saggio sul carattere letterario della *Guida dei perplessi* [cfr. la lettera a Klein del 23 luglio 1938], disse: "Abbiamo riscoperto l'essoterismo" (ivi, 463)». Cfr. inoltre il paragrafo finale della *Preface to Spinoza's Critique of Religion* del 1965: «Il presente studio era [1925-28] basato sulla premessa, sancita da un potente pregiudizio, secondo cui un ritorno alla filosofia premoderna era impossibile. Il cambio di orientamento che trovò la sua prima espressione, non del tutto accidentalmente, nell'articolo pubblicato alla fine di questo volume [si tratta delle *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen* pubblicate nel 1932] mi costrinse ad impegnarmi in un numero di studi [confluiti poi in *Philosophie und Gesetz* del 1935] nel corso dei

Strauss, a concentrarsi soprattutto sugli autori del pensiero greco classico a partire dagli anni sessanta e più precisamente dall'opera del 1964 *The City and Man*,⁶ per quanto il capitolo dedicato alla *Repubblica* venga parzialmente anticipato nella prima edizione, dell'anno precedente, del grande volume *History of Political Philosophy* curato assieme a Joseph Cropsey. Sicuramente d'effetto è l'apertura de *La città e l'uomo*, la cui intenzione fondamentale sembra essere perseguita ancora più a fondo in *Socrates and Aristophanes*:

Non è un archeologismo dimentico di sé o masochistico, né un romanticismo dimentico di sé o inebriante che ci induce a rivolgerci con interesse appassionato, con una volontà assoluta di imparare, al pensiero politico dell'antichità classica. Siamo costretti a ciò dalla crisi del nostro tempo, dalla crisi dell'Occidente.⁷

L'opera, affrontando in sequenza la *Politica* di Aristotele, la *Repubblica* di Platone e *La guerra del Peloponneso* di Tucidide, sembra intraprendere quello che ha tutta l'apparenza di essere un movimento a ritroso, risalente dalla scienza politica intesa come disciplina autonoma fra le altre⁸ alla filosofia politica intesa come atteggiamento nei confronti della *polis*, e quindi come discorso essoterico rivolto allo stesso tempo ai non filosofi e ai giovani potenziali filosofi.⁹ L'ultimo passo, come è Strauss stesso a farci notare, ci porta a considerare, partendo dalla testimonianza di Tucidide (non è superfluo specificare che di storia “politica” si tratta, date le moderne parcellizzazioni disciplinari), «la vita politica sotto la sua stessa luce»,¹⁰ facendoci assumere il punto di vista del cittadino o

quali divenni sempre più attento alla maniera in cui i pensatori eterodossi delle epoche passate scrivevano i loro libri (LAM 257, corsivo mio)»: è quindi lo studio attento della profetologia dei medievali a condurre Strauss alla riscoperta dell'essoterismo e così ad una esatta comprensione della filosofia politica classica. Non è quindi un caso che nel 1963, scrivendo l'introduzione alla nuova traduzione inglese della grande opera di Maimonide, Strauss faccia risalire il suo studio della *Guida dei perplessi* al 1938 e non piuttosto alla metà degli anni '20 (LAM 140). Sull'argomento, si veda MEIER 1997, XVIII; LAMPERT 2009.

6 «Negli ultimi dieci anni mi sono concentrato sullo studio del “diritto naturale classico”, e in particolare su “Socrate”. Ho affrontato questo argomento in alcuni libri a partire dal 1964, ed in uno intitolato *Xenophon's Socrates*, che è quasi pronto per essere pubblicato (Preface to the 7th Impression, 1971; NRH vii)».

7 CM 1.

8 «Nell'espressione “filosofia politica”, “filosofia” indica il modo del trattamento; un trattamento che è sia radicale che comprensivo; “politica” indica sia l'argomento e la funzione: la filosofia politica si occupa di faccende politiche in modo tale da essere rilevante per la vita politica; perciò il suo argomento deve essere identico allo scopo, lo scopo ultimo dell'azione politica. [...] La filosofia politica è il tentativo di conoscere veramente sia la natura delle cose politiche e l'ordine politico giusto o buono (WPP 10, 12)».

9 Cfr. WPP 93-94: «l'aggettivo “politica” nell'espressione “filosofia politica” designa non tanto l'argomento quanto un modo di trattamento; da questo punto di vista, io dico, “filosofia politica” significa in primo luogo non il trattamento filosofico della politica, ma il trattamento politico, o popolare, della filosofia, o l'introduzione politica alla filosofia – il tentativo di condurre cittadini qualificati, o piuttosto i loro figli qualificati, dalla vita politica alla vita filosofica».

10 CM 139.

del grande statista senza però trascenderne l'orizzonte, come invece il filosofo è naturalmente portato a fare.¹¹ L'attento lavoro di lettura condotto da Strauss in queste pagine sembra voler sollevare gli strati interpretativi depositati dalla tradizione millenaria della filosofia politica su testi antichi che, come l'opera immortale di Tucidide, non la presuppongono, o che non sono stati scritti con l'intenzione di presentare la vita filosofica, ma che anzi devono essere compresi come la preziosa e insostituibile cristallizzazione di quel mondo naturale del senso comune politico, prescientifico, in cui e di fronte a cui la filosofia si è dovuta presentare e difendere, diventando così *politica* o *essoterica*.¹² In questo senso possiamo davvero assumere che *The City and Man* intenda condurci per mano in una laboriosa opera di progressiva destratificazione o *epoché*,¹³ tale da permetterci ancora una volta di accedere alla caverna naturale,¹⁴ al punto da cui i fortunati con-

-
- 11 «Tucidide non è meramente un uomo politico che in quanto tale appartiene a questa o a quella città, ma uno storico che in quanto tale non appartiene a nessuna città. Inoltre, è uno storico che vede i singoli alla luce di universali chiaramente concepiti, il mutevole alla luce del permanente o eterno, della natura umana come parte del tutto che è caratterizzato dall'interazione fra movimento e quiete; è uno storico filosofico (CM 236)»: questa affermazione non implica però che l'opera di Tucidide abbia come fine la presentazione della vita filosofica. Cfr. BRUELL 1974, 11.
- 12 Cfr. *Farabi's Plato*, 365-66; WPP 92-94. Come argomenta MEIER 2013b, 20 segg., la filosofia necessita di una giustificazione politica, o pubblica, nei termini della città e di fronte al tribunale dell'autorità teologico-politica. Ma ciò significa che se da un lato la difesa deve essere essoterica, la giustificazione della vita filosofica, costituendosi polemicamente come risposta alla messa in questione da parte delle sue alternative, è equivalente ad un *elenchos* che in quanto tale deve restare, proprio perché finalizzato a distruggere l'autorità teologico-politica, esoterico. Per questo motivo autoconoscenza, giustificazione e difesa della vita filosofica sono distinte ma inseparabili dalla conoscenza delle cose umane: cfr. *Reason and Revelation*; NRH 30, 74-75; CM 29; LAM 256-57.
- 13 La eco vagamente husserliana delle ricerche straussiane è mediata da Jacob Klein e Martin Heidegger: nel caso del primo il “debito” può essere rintracciato in particolare nel primo capitolo della seconda parte dell'opera *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra*; cfr. NRH 78 nota 34; WPP 75 nota 4; GOUREVITCH 1968, 285 nota 74. Nel caso di Heidegger, cfr. MEIER 1996, 29 nota 10, dove si riporta un passaggio appartenente ad una versione preparatoria del libro su Hobbes del 1936: «“Hobbes manca [versäumt] la domanda senza rispondere alla quale la scienza politica non può essere scienza. Egli non comincia con la domanda: qual è il giusto ordine della vita in comune dell'uomo? o con la domanda equivalente: *ti éstin areté*”. Alla parola sottolineata *versäumt*, Strauss aggiunge la nota: “Di questa espressione siamo debitori ad Heidegger; cfr. *Essere e tempo* I, p. 24 e 89 segg. L'idea di Heidegger di una “distruzione della tradizione” ha reso in primo luogo possibile le ricerche condotte in questo paragrafo e nei precedenti”». Sul rapporto fra Strauss e Heidegger cfr. YOL JUNG 1967, 505-9; WARD 1987; BERNS 1991a; BERNS 1999-2000; SMITH 2007, 108-130; ZUCKERT 2008; CICCARELLI 2009; VELKLEY 2011.
- 14 Il problema della “seconda caverna” è stato affrontato con decisione in MEIER 1996, 22-25, dove viene presentata la genesi del concetto. Una chiara esposizione del significato di “seconda caverna” viene proposta da Strauss in PAW 154-158 nel definire la natura dei problemi che deve affrontare il lettore odierno del *Trattato teologico-politico* di Spinoza, costretto a ricerche storiche al fine di potersi liberare dall'accettazione acritica dei presupposti del pensiero moderno per poterli così esaminare e discuterli radicalmente: «Gli sfoghi naturali e sporadici contro la filosofia possono essere sostituiti dalla sua deliberata ed implacabile soppressione. La superstizione, il nemico naturale della filosofia, può armarsi con le armi della filosofia e così trasformarsi in una pseudo-filosofia. C'è una varietà indefinitamente ampia di pseudo-filosofie, dal momento che ogni pseudo-filosofo può provare a migliorare i propri risultati, o ad evitare certi errori dei suoi predecessori. È perciò impossibile perfino per l'uomo più previdente prevedere quali pseudo-filosofie emergeranno e controlleranno le menti degli uomini in futuro. Ora non proprio la filosofia, ma la maniera in cui l'introduzione alla filosofia deve procedere cambia necessariamente con il cambiare degli ostacoli artificiali o accidentali della filosofia. [...] La gente può diventare così spaventata di ascendere alla luce del sole, e così desiderosa di rendere impos-

temporanei di Socrate poterono, sotto la sua guida, iniziare a filosofare:

La filosofia è l'ascesa da quello che è primo per noi a quello che è primo per natura. Questa ascesa richiede che quello che è primo per noi sia compreso il più adeguatamente possibile nel modo in cui appare prima dell'ascesa. [...] quello che è "primo per noi" non è la comprensione filosofica della città, ma quella comprensione che è inerente alla città in quanto tale, alla città prefilosofica, in cui la città vede se stessa come soggetta e sottoposta al divino nell'ordinario senso del divino o guarda ad esso. Solo cominciando da questo punto saremo aperti al pieno impatto con la domanda importantissima che è coeva alla filosofia, sebbene i filosofi non la pronuncino di frequente – la domanda *quid sit deus*.¹⁵

Non dev'essere perciò un caso che, come si vedrà nell'analisi di *Socrates and Aristophanes*, il cardine della *querelle* fra il poeta ed il filosofo debba essere identificato con il problema degli dei, e che Strauss faccia diventare la domanda *quid sit deus* il perno,¹⁶ di fatto, della sua analisi delle commedie di Aristofane. Il percorso iniziato in *The City and Man* continua in *Socrates and Aristophanes*,¹⁷ dove Strauss fa un buon uso "propedeutico" della storia del pensiero per risalire dalla seconda caverna a ciò che è "primo per noi", ovvero all'autentico punto di partenza della filosofia e alla fondamentale questione che si impone al filosofo una volta che questo prenda debitamente sul serio la sua dipendenza nei confronti della città. Ritengo infatti che nel pensiero di Strauss le *Nuvole*, il

sibile tale ascesa ai propri discendenti, da scavare una profonda fossa sotto la caverna in cui è nata e ritirarsi in quella fossa. Se uno dei discendenti desiderasse ascendere alla luce del sole, dovrebbe per prima cosa provare a raggiungere il livello della caverna naturale, e dovrebbe inventare strumenti nuovi ed artificialissimi, sconosciuti ed inutili per coloro che abitavano nella caverna naturale (PAW 155)». Cfr. *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, 328-332; OT 25-28; NRH 79-80; WPP 56-77, 227; PIPPIN 2003, 343-44; ALTINI 2004/2005; ZUCKERT 2013a; infine l'intervento di MELZER 2006, che vede *Natural Right and History* come l'opera in cui lo storicismo radicale (di Spengler e Heidegger) viene ricostruito da un punto di vista non storicistico, confutato e messo di fronte alla sua valida alternativa, rappresentata dal pensiero classico.

¹⁵ CM 240, 241.

¹⁶ Cfr. MEIER 2003, 46-48. In particolare è interessante riportare il contenuto della lettera del 17 maggio 1961 di Strauss a Benardete, ora in possesso di Heinrich Meier, dove è chiaro come la questione *quid sit deus* rappresenti il problema a partire dal quale Strauss si rivolge ad Aristofane: «l'applicazione primaria e più importante della domanda "che cos'è" è la domanda "che cos'è un dio". Inutile dire che questa domanda è equipollente alla domanda "che cos'è un uomo". Quest'idea [*conceit*] fornisce la chiave per Aristofane e per molte altre cose. C'è una sottolineatura molto chiara a questo proposito nella *Institutio* di Calvino, che ho riassunto *en pleine ignorance de la chose* nelle prime due pagine del mio capitolo su Calvino nel mio libro tedesco su Spinoza: progetto di usare la frase chiave di Calvino nel mio libro su Aristofane (ivi, 47 nota 42)». Meier rimanda al suo libro *Die Lehre Carl Schmitts* suggerendo così che il passaggio sottinteso da Strauss sia *Institutio christianae religionis* I 5.9, effettivamente citato da Strauss a pagina 183 dell'edizione originale di *Die Religionskritik Spinozas* (ora GS I 249-50): tuttavia Meier riporta di quel paragrafo una frase diversa (*unde intelligimus hanc esse rectissimam Dei quaerendi viam et aptissimum ordinem: non ut audaci curiositate penetrare tentemus ad excutiendam eius essentiam, quae adoranda potius est, quam scrupolosius disquirenda*) rispetto a quella riportata da Strauss (*non longa nec laboriosa demonstratione opus esse eruenda, quae illustrandae asserendaeque divinae maiestati serviunt, testimonia*).

¹⁷ Cfr. MOMIGLIANO 1967, 13-14.

cui pieno significato può essere compreso solo se le integriamo in quel cosmo aristofanescο che le altre commedie sopravvissute ci permettono almeno parzialmente di ricostruire, rappresentino l'educazione politica del filosofo presocratico per eccellenza, ovvero Socrate, che incarna lo spirito della *skepsis* o dell'indagine filosofica nella sua radicale, purissima ed originaria impoliticità. Il recupero dei principi fondamentali di questa educazione politica è l'impresa per cui Leo Strauss si è distinto e per cui verrà ricordato fra i grandi protagonisti dell'esperienza filosofica del ventesimo secolo. Non sembra fuori luogo credere che per *Socrates and Aristophanes* possano valere le parole con cui Tucidide avvertiva il suo lettore: il commento in pieno stile averroista¹⁸ delle commedie aristofanee rimasteci sicuramente non è destinato ad essere una lettura in senso stretto piacevole o avvincente. Senza dubbio «quelli che vorranno investigare la realtà degli avvenimenti passati e di quelli futuri (i quali, secondo il carattere dell'uomo, saranno uguali o simili a questi), considereranno utile» l'opera del filosofo tedesco. Ciò che Leo Strauss ha recuperato «è un possesso che vale per l'eternità».¹⁹

18 YOMTOV 2014, 67 nota 2.

19 Thuc. I 22.4.

Prima parte

La critica della vita filosofica
all'origine della filosofia politica.

Analisi di Introduzione e Nuvoles

*Les anciens ne connaissaient donc ni la liberté de la vie privée,
ni la liberté d'éducation, ni la liberté religieuse.*

*La personne humaine comptait pour bien peu de chose vis-à-vis
de cette autorité sainte et presque divine qu'on appelait la patrie ou l'État.*

Numa Denis Fustel de Coulanges

Il problema di Socrate (§§ 1-2). L'*Introduzione* consta di 8 paragrafi ed è suddivisibile in due parti diseguali, la prima concentrata su Socrate e la seconda su Nietzsche. Questi, come si vedrà, rappresenta il motivo che spinge Strauss a tornare alle fondamenta della Grande Tradizione e ad interrogarsi sul problema indicato dalla contrapposizione fra “Socrate” ed “Aristofane” nel contesto delle commedie aristofanesche. L'esordio è affidato ad una questione solo apparentemente retorica, riguardante *our Great Tradition*. «La nostra Grande Tradizione include la filosofia politica e così sembra garantire per la sua possibilità e necessità. Secondo la stessa tradizione, la filosofia politica fu fondata da Socrate (3)». ²⁰ Nel caratteristico stile laconico di Strauss, siamo posti direttamente a confronto con la questione che ne guiderà le indagini per oltre trecento pagine a seguire. Questo primo, breve paragrafo, in due proposizioni sintetizza il doppio problema con cui avremo a che fare. In primo luogo, il problema teorico rappresentato dalla possibilità e necessità della filosofia politica, garantite – sembra, dal momento che questa può essere messa in discussione – dalla nostra Grande Tradizione. In secondo luogo, un problema storico: è sempre la tradizione a stabilire che Socrate ha “fondato” la filosofia politica. Ma di Socrate, continua Strauss, possediamo solo resoconti scritti da allievi, conoscenti, o allievi di allievi. È da costoro che dipende la nostra conoscenza delle circostanze in cui e delle ragioni per cui la filosofia politica ha avuto origine. Socrate non ha scritto nulla e le fonti – Aristofane, Platone, Senofonte e Aristotele – sembrano in aperto contrasto. Il fatto di poter escludere Aristotele, che a sua volta dipende da una “tradizione” e conosce Socrate solo attraverso il resoconto altrui, non semplifica di molto il problema “Socrate”. Platone e Senofonte, amici, allievi ed ammiratori del filosofo, sembrano restituirci due immagini molto diverse del maestro ma vanno preferiti ad Aristofane, il quale ne dipinge una caricatura maliziosa, inaffidabile, che sembra avere più a che fare con un tipico sofista che non con il moralista trasmessoci dalla tradizione. Strauss procede ulteriormente per sottrazione: se Aristotele è stato accantonato per la ragione appena riportata, la riserva si deve estendere clamorosamente anche a Platone: questi non ci ha restituito una testimonianza storica, dato che va considerato anzitutto in qualità di poeta: i suoi dialoghi sono opere d'arte che non ci permettono di tracciare una

²⁰ Nel testo ogni citazione, in assenza di altre indicazioni, è riferita a *Socrates and Aristophanes*. - Sul problema costituito dall'ambiguità del ricorso polemico al concetto di Grande Tradizione occidentale della filosofia politica nel pensiero di Strauss, che in quanto filosofo non può che rifiutare la tradizione come autorità, cfr. GUNNELL 1978 e TARCOV 1983. Sulla necessità di riaprire la *querelle des anciens et des modernes* e quindi di esaminare criticamente i principi dell'approccio moderno che possono essere messi in discussione solo nel momento decisivo della loro crisi, cfr. *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, 326-328; WPP 172; SPPP 168; GUNNELL 1985; ROSEN 1991; DALLMAYR 1994.

distinzione netta fra l'insegnamento socratico storico e quanto invece Platone attribuisce all'amato maestro. In base a questa valutazione Strauss ritiene di poter considerare come assolutamente secondaria la datazione della composizione dei dialoghi, che permetterebbe di distinguere fra i dialoghi "socratici" giovanili e quelli "platonici" della maturità; allo stesso modo decide di assumere metodicamente come autentici tutti i dialoghi tradizionalmente riconosciuti come platonici. Rifacendosi ad un passo classico tratto dalla Lettera Seconda (314c; cfr. *Ep. VII* 341c), Strauss prende sul serio Platone come scrittore: il peso dell'intenzione autoriale non deve essere sottovalutato a partire da valutazioni estrinseche alla lettera del testo come la data di composizione o i parametri stilistici. Questo genere di dati non viene affatto rifiutato acriticamente, quanto "disattivato" nell'economia dell'interpretazione dei dialoghi, che deve piuttosto preferire le indicazioni che l'autore stesso fornisce esplicitamente al suo lettore: «"Non c'è ora e non ci sarà mai alcuno scritto di Platone; ma quegli scritti che gli vengono ora attribuiti appartengono ad un Socrate che è diventato bello (nobile) e giovane (nuovo)" (3)». I dialoghi platonici vanno allora considerati come idealizzazioni di Socrate, come sua immagine poetica. L'unico, sostiene Strauss, a garantire della veridicità di quasi tutti i propri resoconti socratici è lo "storico" Senofonte, colui che ha proseguito l'opera di Tucidide.²¹ Deve essere Senofonte, suggerisce Strauss, il riferimento principale per coloro che vogliono restituirsi un'immagine fedele di Socrate e della sua attività. Nonostante questa ipotesi di lavoro possa essere eventualmente smentita dall'attenta lettura delle opere dell'autore dei *Memorabili*, siamo indotti a rivolgerci in primo luogo a questa fonte a torto trascurata a partire dal diciannovesimo secolo, il secolo dello storicismo.²²

Il Socrate presocratico (§ 3). Dopo aver preliminarmente tracciato le linee per una possibile soluzione del problema storico seguendo uno specifico utilizzo delle fonti, Strauss riprende la questione teorica e la colloca nel contesto di un'indagine più vasta e radicale. Anzitutto, anticipando quindi la ragione del successivo "movimento a ritroso"

21 Cfr. XSD 83: «Per la nostra conoscenza precisa del pensiero di Socrate dipendiamo dai dialoghi di Platone, dagli scritti socratici di Senofonte, dalle *Nuvole* di Aristofane, e da qualche nota di Aristotele. Di questi quattro uomini Senofonte è il solo che, conoscendo Socrate di persona, mostrò nei fatti di voler essere uno storico. Perciò sembrerebbe che la fonte primaria per la nostra conoscenza di Socrate debbano essere gli scritti socratici di Senofonte».

22 Sugli accorgimenti necessari all'interpretazione dei dialoghi platonici cfr. la dettagliata esposizione in *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, 348-355; CM 50-62; SPPP 168; sul problema dell'oblio di Senofonte, cfr. *The Spirit of Sparta or The Taste of Xenophon*, 528-536; OT 22-28. Le interpretazioni straussiane dei classici della filosofia politica greca hanno tradizionalmente sempre sollevato un vespaio di polemiche, al limite dell'invettiva e dell'attacco ideologico: cfr. ad esempio BURNYEAT 1985 con FERRARI 1997. Per una dettagliata discussione critica delle principali obiezioni metodologiche mosse all'approccio straussiano ai testi di Platone e Senofonte, cfr. LEVINE 1991; TARCOV 1991; FUSSI 2011, 21-133. L'intervento più esauriente a difesa di Strauss contro la "leggenda" politica alimentata attorno alla sua figura è MINOWITZ 2009.

da Senofonte ad Aristofane, va considerato con urgenza il fatto che la filosofia politica presuppone la filosofia *tout court*. Se solo con Socrate ha avuto origine la filosofia politica, non possiamo evitare di chiederci, argomenta Strauss, in che modo i filosofi presocratici abbiano potuto fare a meno della filosofia politica, e perciò a quali esigenze risponda la svolta socratica che ha comportato la discesa della filosofia (o del filosofo) dalle cose celesti alla città, secondo la formulazione classica di Cicerone (*Tusc.* V 10).²³ Interrogarsi attorno alla ragione della filosofia politica significa porre la domanda: perché la filosofia politica? La Grande Tradizione si fa garante della sua possibilità e necessità. Questo significa che la tradizione risponde, oltre che alla domanda sul “perché”, anche a quella attinente al “che cosa”. L'indagine attorno alla natura e allo scopo della filosofia politica è evidentemente un'operazione strettamente filosofica, nel senso classico del termine.²⁴ E questo problema è “parte”, dice Strauss, del problema di Socrate, per il fatto che egli stesso era un “semplice” filosofo prima della svolta politica o morale del suo interrogare. Nel corpus platonico sono tre i luoghi fondamentali in cui emerge la figura del giovane Socrate, o di quello che possiamo in senso stretto per quanto paradossale definire il Socrate presocratico, ovvero le reminiscenze del *Fedone* (96a6-8), il *Parmenide* (Strauss rimanda precisamente a 127c4-5 e 130e1-4), infine l'insegnamento di Diotima nel *Simposio*. Se nel *Fedone* Socrate ricorda, ad un passo dalla morte, della sua giovanile passione per quella che possiamo definire impropriamente scienza o filosofia naturale (poiché questo, e non altro, è il senso originario della filosofia, come indagine attorno alla natura di tutte le cose), nel *Parmenide* e nel *Simposio* abbiamo a che fare con resoconti di un giovane Socrate a confronto con figure adulte, che lo esaminano e lo mettono alla prova: tuttavia nel *Parmenide* egli sembra aver già sviluppato la teoria delle idee e quindi il suo confronto con il filosofo di Elea può essersi svolto in un perio-

23 Cfr. CM 13: «Secondo l'opinione tradizionale, non fu Aristotele ma Socrate ad originare la filosofia politica o la scienza politica. Più precisamente, secondo Cicerone, Socrate fu il primo a portare la filosofia giù dal cielo, per stabilirla nelle città, ad introdurla anche nelle case, e a costringerla ad indagare sulla vita degli uomini e sui loro costumi e allo stesso tempo sul bene e sul male. In altre parole, Socrate fu il primo filosofo che si interessò principalmente o esclusivamente non delle cose celesti o divine, ma delle cose umane»; BERLAND 1986; MEIER 2013b, 11-37.

24 Cfr. WPP 27: «La filosofia politica classica non è tradizionale, perché appartiene al fertile momento in cui tutte le tradizioni politiche vennero scosse e non esisteva ancora una tradizione di filosofia politica»; WPP 79: «I filosofi politici moderni hanno provato a sostituire sia l'insegnamento che il metodo della filosofia politica tradizionale con quello che consideravano essere il vero insegnamento e il metodo giusto; essi davano per scontato che la filosofia politica in quanto tale fosse necessaria e possibile»; NRH 167: «Hobbes era debitore della tradizione per una sola idea, ma di grande importanza: egli accettò sulla fiducia l'opinione secondo cui la filosofia politica o la scienza politica è possibile o necessaria»; CM 9: «La comprensione autentica delle filosofie politiche che è quindi necessaria si può dire sia stata resa possibile dal traballare di tutte le tradizioni; la crisi del nostro tempo può avere il vantaggio accidentale di renderci in grado di comprendere in modo non tradizionale o fresco quello che è stato finora compreso solo in modo tradizionale o derivativo». Cfr. STAUFFER 2007 soprattutto per quanto riguarda il parziale rigetto della tradizione della filosofia politica da parte di Hobbes.

do successivo a quello descritto nei ricordi del *Fedone*, e forse lo stesso vale per l'incontro con Diotima: ma non sono questi particolari ad essere ora decisivi.²⁵ Quello che conta, ai fini dell'indagine straussiana attorno all'origine della filosofia politica, è che questa immagine di un Socrate presocratico viene assolutamente confermata da Senofonte, che ricorda come il maestro fosse già noto come filosofo della natura prima del suo incontro decisivo con Iscomaco, ovvero prima della svolta dalla natura alle cose umane narrata nel confronto con il gentleman dell'*Economico* senofonteo. La spiegazione dell'origine e dello scopo della filosofia politica necessita quindi di una comprensione della svolta dalla scienza della natura alla domanda “che cos'è un perfetto gentleman?”; in altre parole di comprendere la situazione che porta Socrate ad incontrare Iscomaco per interrogarlo. Il problema, conclude Strauss, è che l'unica presentazione disponibile del Socrate presocratico, fatta eccezione per le rare e segnalate allusioni nei dialoghi socratici di Senofonte e Platone, è quella lasciataci da Aristofane nelle *Nuvole*.²⁶

Aristofane come fonte (§§ 4-5). “Socrate e Aristofane” quindi; ma forse meglio sarebbe dire “Socrate attraverso Aristofane”. Necessariamente la questione diventa la seguente: cosa possiamo imparare su Socrate da un ritratto che sembra apertamente caricaturale, deformato dalle esigenze comiche del poeta, e che non può nemmeno lontanamente ambire all'affidabilità garantita – almeno nelle intenzioni – da uno storico come Senofonte? In due paragrafi Strauss articola l'argomento, fondamentale per lo sviluppo dell'indagine, a favore della validità di Aristofane come fonte. Anzitutto, viene superata l'obiezione secondo cui il ritratto aristofanesco di Socrate sia da accantonare per il fatto che si tratti di un attacco nei confronti del filosofo: infatti, argomenta Strauss, «un attacco può essere giustificato e un nemico può essere giusto (4)», ed infatti «i saggi imparano dai nemici, piuttosto che dagli amici; è dai nemici che si impara come essere cauti (165)». A dare fondamento a questa ipotesi è il confronto messo in scena da Platone nel *Simposio*, al termine del quale sono in tre a non essersi addormentati: Socrate, Aristofane ed Agatone, ovvero un filosofo, un poeta comico ed un poeta tragico. Platone ambienta il dialogo fra Socrate ed Aristofane nel 416, anno in cui Agatone vinse il primo premio, sette anni dopo la rappresentazione delle *Nuvole*. I due vengono presentati come buoni amici impegnati in una discussione sulla condizione dell'anima spettatrice della

25 In nota Strauss rimanda a Xen. *Oec.* VI 12-13, XI 3; *Mem.* I 1.11.16; Pl. *Laches* 186b8-c2 ma soprattutto a BURNET, ad Pl. *Apol. Socr.* 21c5. Nel caso del commento a Burnet, abbiamo a che fare con un refuso, dato che è ben più probabile che Strauss intenda segnalare il commento ad *Apol. Socr.* 21e5, dove effettivamente Burnet legge *tò tou theou* come non riferito ad un nome proprio.

26 Sul problema storico rappresentato dal ritratto di Socrate nelle *Nuvole*, cfr. almeno EDMUNDS 1987a, 7 nota 2; TURATO 1972 ed il recente KONSTAN 2011; per un'analisi dello stato degli studi ed un orientamento nella sterminata bibliografia di due secoli sul “problema di Socrate”, si rimanda a DORION 2011.

commedia, confronto in cui il poeta si trova d'accordo con l'opinione avanzata dal filosofo.²⁷ Strauss assume questo punto d'incontro fra Socrate ed Aristofane come decisivo soprattutto, se non esclusivamente, per la comprensione della “commedia socratica”: se l'anima assiste alla commedia in una condizione di piacere misto a dolore, ciò è dovuto al fatto che alla comicità implicata da chi sovrastima la propria saggezza si accompagna eventualmente l'invidia per questa stessa saggezza che può essere superiore in una certa misura a quella dello spettatore. Strauss rimanda significativamente in nota ad un passo del *Filebo* (48a8-50a10) che ha come oggetto lo stesso tema: lo stato dell'anima quando assistiamo ad una commedia. Dialogando con Protarco, Socrate qui si sofferma dapprima sulla natura dell'invidia (φθόνος, il dolore provato per la fortuna altrui), per passare quindi alla natura del ridicolo, toccando perciò un argomento che si rivelerà decisivo nell'economia di *Socrates and Aristophanes*. Volendo sintetizzare la conclusione socratica, potremmo avanzare con una formula la definizione di ridicolo come ciò che è innocuamente privo di conoscenza di sé (*Phileb.* 49c4-5). Se assistere alle sfortune di chi millanta qualità che non possiede è piacevole perché scatena la nostra risata, assistere alle sfortune di amici millantatori, ovvero privi in una certa misura di conoscenza di sé, è ulteriormente piacevole per l'uomo invidioso delle effettive virtù di costoro e che quindi gode delle loro sventure: lo stato dell'anima che assiste alla commedia è quindi un misto di piacere e dolore, di ridicolo ed invidia. Ora, è chiaro a Strauss come questo insegnamento attorno alla natura del ridicolo e dello stato dell'anima che assiste alla commedia sia assolutamente insufficiente per spiegare le commedie di Aristofane in genere; offre tuttavia una feconda chiave interpretativa per le *Nuvole*. Aristofane, argomenta Strauss, lungi dall'essere nemico di Socrate, apparterrebbe anzi al circolo dei suoi intimi; questo non impedisce che il poeta provi invidia per la saggezza del filosofo, e forse soprattutto per la perfetta libertà con cui questi scansa e disprezza l'approvazione della moltitudine, da cui si sente assolutamente indipendente. Cosa, questa, che resta preclusa al poeta drammatico, la cui sorte in quanto artista è necessariamente legata all'acclamazione del pubblico a teatro. Stabilita la natura del trattamento aristofanESCO, un “fuoco amico” a cui non è preclusa una comprensione simpatetica del filosofo, e quindi

27 Sulla stima, attestata dalla tradizione, che Platone provava nei confronti di Aristofane cfr. DE CARLI 1971, 9 nota 18, che ricorda le tre testimonianze “classiche” a questo riguardo: a) alla richiesta di Dionisio di Siracusa di informazioni sulla vita politica ateniese, Platone avrebbe risposto inviando le commedie del poeta; b) Platone avrebbe scritto l'epigramma del sepolcro di Aristofane (“le Grazie, alla ricerca di un santuario imperituro, trovarono infine l'anima di Aristofane”, cfr. FREYDBERG 2008, 12); c) alla morte di Platone sarebbero state trovate presso il suo capezzale le opere di Aristofane. Secondo questo autore, Aristofane non aveva affatto intenzione di attaccare maliziosamente l'amico filosofo, quanto di sfruttare l'immagine popolare dello scienziato per farne un personaggio comico e divertire il suo pubblico. Sul rapporto amicale fra Socrate ed Aristofane, cfr. anche HEATH 1987, 9-12, 26.

niente affatto accecato da alcuna ostilità pregiudiziale, va affrontata la necessaria deformazione che il carattere della commedia apporta all'immagine di Socrate. È dato per acquisito, sin dall'aneddoto su Talete e la servetta tracia, il profilo comico che assume la figura del filosofo agli occhi della moltitudine: questo fa della filosofia un oggetto naturale della commedia. Ma, argomenta Strauss, prima di valutare le situazioni paradossali e ridicole in cui il poeta può aver deciso di coinvolgere il suo Socrate, è necessario e urgente considerare come Aristofane non avesse come unica intenzione quella di scatenare le risate degli spettatori. Egli, in qualità di poeta, svolge una funzione educativa, e si fa carico di dire apertamente alla città quello che per questa è buono e giusto, rendendo ridicolo il vizio e disarmandone il fascino ambiguo agli occhi della folla. Aristofane vuole far ridere, ma allo stesso tempo difendere la giustizia nella città ed insegnare ciò che è bene.²⁸ Forse la caricatura di Socrate nelle *Nuvole* rende questo servizio civico, facendo del filosofo, suo malgrado, lo strumento di una educazione deformata comicamente. Ma questa non è l'unica duplicità intessuta nella commedia aristofanesca. Qui sembra necessario operare una doppia disgiunzione: la simmetria tra il comico e l'edificante e fra i molti e i saggi è solo apparente, dato che sono i molti ad essere destinatari sia del comico che dell'edificante. Il comico è infatti il veicolo dell'edificante, il travestimento che permette al poeta di tenere in pugno il proprio pubblico e di moderarne le passioni, rigenerandolo dagli eccessi di animosità nel dilagare della risata. I saggi appartengono invece ad un piano che trascende il comico edificante, forse allo stesso piano a cui appartiene Aristofane, pur senza che ciò implichi la loro indifferenza al comico edificante. Il poeta, nel far ridere ed al contempo educando la città in giustizia e moderazione, non cerca solamente l'approvazione della moltitudine, ma anche quella dei pochi saggi. Egli intende forse parlare a costoro di cose della massima importanza, sfruttando la complessità e la falsa familiarità del registro comico, comunicando perciò in un linguaggio cifrato.²⁹ Possiamo ipotizzare che nel caso delle *Nuvole* l'interlocutore saggio in questione

28 «Sebbene gli obiettivi di Aristofane nel difendere il suo teatro politico fossero considerevolmente meno attivistici e rivoluzionari di quelli di Brecht – e sebbene, naturalmente, a differenza di Brecht egli fosse un poeta comico – entrambi adottano o propongono una strategia teatrale simile, nell'indurre il loro pubblico ad esaminare se stesso e la propria politica e a cambiare in meglio. Entrambi prendono sul serio il ruolo educativo del teatro, e per farlo sfruttano un contrasto fra la loro drammaturgia e quella di stile tragico (FOLEY 1988, 45)».

29 Cfr. *Ecclesiastusae*, vv. 1155-56. Un certo gruppo di scrittori premoderni, come Erodoto, Tuciddide, Platone e Senofonte, e a cui possiamo quindi aggiungere Aristofane, «riteneva l'abisso che separa i "saggi" dal "volgo" essere una realtà essenziale della natura umana su cui non potrebbe incidere alcun progresso o alcuna educazione popolare (PAW 34)»; cfr. LAM 107: «L'addestramento o l'educazione possono perfezionare allo stesso modo alcuni uomini, ma non possono sradicare la fondamentale differenza o disuguaglianza naturale»; infine TM 296: «I filosofi e il *demos* [...] sono separati da un abisso; i loro fini sono radicalmente differenti. L'abisso può essere colmato solo da una nobile retorica, da un certo tipo di nobile retorica che possiamo chiamare per il momento retorica accusatoria o pu-

fosse proprio Socrate, presente e divertito fra il pubblico.³⁰ Strauss, richiamando il rapporto nella *Repubblica* platonica fra Socrate e Trasimaco (*Resp.* 498c9-d1), vuole probabilmente gettare luce sul rapporto comico tra le Nuvole e il Socrate melio della commedia, o addirittura fra gli stessi Aristofane e Socrate storici. Socrate difende la causa della giustizia contro Trasimaco senza essere suo nemico – stringendo anzi amicizia con il retore durante il dialogo. Non diversamente, le Nuvole difendono la causa degli dei contro Socrate, senza diventare perciò avversarie del loro pupillo ed unico devoto in Atene. Aristofane avrebbe, alla luce di questo parallelo, difeso la causa della giustizia contro Socrate, che ne avrebbe minato le basi, di fronte alla città, senza per questo diventare suo nemico. La necessaria deformazione comica della figura di Socrate non compromette quindi la possibilità di leggervi l'intenzione seria dell'autore, uno scopo non riducibile all'effetto esilarante da ottenere sull'audience, né all'effetto edificante generato dalla *hybris* messa in ridicolo: la volontà di comunicare con un saggio presente fra i molti, nel corso di un'azione pubblica, a teatro.

L'attacco di Nietzsche (§§ 6-7). Gli ultimi tre paragrafi dell'introduzione allargano il campo d'indagine e approfondiscono il problema di cui Strauss ha solamente tratteggiato i lineamenti essenziali. Viene infatti chiamato in causa Nietzsche, che poi resterà innominato nel resto del libro: sembra infatti che il problema di Socrate fin qui presentato non sia altro che preparatorio alla trattazione del problema di Socrate nella forma in cui è stato radicalmente posto da Nietzsche; di conseguenza *Socrates and Aristophanes* sembra essere destinato alla comprensione di questo momento preliminare. All'inizio del paragrafo terzo dell'introduzione Strauss aveva infatti precisato come il problema della filosofia politica fosse una parte del problema di Socrate; ora apprendiamo che il problema della filosofia politica, nella misura in cui questa presuppone la filosofia, o la filosofia naturale, conduce inevitabilmente alla problematizzazione della vita filosofica stessa:

la questione di ciò che Socrate rappresentava diventa inevitabilmente il problema del valore di ciò Socrate rappresentava. In altre parole, il ritorno alle origini della Grande Tradizione è diventato necessario a causa della radicale messa in questione di quella tradizione, una messa in questione che si può dire culminare nell'attacco di Nietzsche

nitiva»; *The Spirit of Sparta or The Taste of Xenophon*, 512: «la tecnica letteraria di quegli scrittori greci di prosa non retorica, anteriori ad Aristotele, le cui opere sono giunte fino a noi, è essenzialmente differente dalla tecnica della gran maggioranza degli scrittori più tardi: i primi, essendo maestri di moderazione, insegnano la verità conformemente alla regola della moderazione, cioè insegnano la verità esclusivamente tra le righe»; BRAGUE 1998, 249-51.

30 Cfr. FREYDBERG 2008, 19, 33.

contro Socrate o Platone. (6)

Il riferimento alla Grande Tradizione ci rimanda all'inizio dell'introduzione, ed eccoci condotti perciò al vero punto di partenza dell'indagine di Strauss: il dubbio nei confronti della Grande Tradizione e nei confronti delle garanzie che essa offriva; dubbio che si concretizza in modo insuperato nell'attacco di Nietzsche alla filosofia – nella misura in cui questa viene incarnata tradizionalmente dal Socrate platonico. Ma è davvero sostenibile che *Socrates and Aristophanes* si limiti alla faccenda preliminare della filosofia politica? Il trattamento comico di Aristofane non mette a sua volta in questione proprio ciò che Socrate rappresenta – la vita filosofica – e la critica di Nietzsche non trae forse ispirazione proprio dalle *Nuvole*?³¹ Strauss rimanda il lettore ai testi nietzscheani. La critica presentata per la prima volta nella *Nascita della tragedia* viene ripresa e perfezionata nei testi degli anni '80: veniamo rimandati, in nota, «specialmente» al capitolo dedicato a questa prima opera giovanile nel conclusivo e teatrale *Ecce Homo* ed alla sezione “Il problema di Socrate” nel *Crepuscolo degli idoli* (in nota erroneamente tradotto come *Dawn of Idols*);³² «ma soprattutto» Strauss ci consiglia *Al di là del bene e del male*, senza fornire subito riferimenti precisi (probabilmente dobbiamo guardare all'antiplatonicismo strategico di quell'opera; in una nota successiva indicherà gli aforismi 6 e 211 dello stesso libro, al fine di sottolineare la proposta nietzscheana di leggere dietro ad ogni metafisica l'intenzione “politica” o “morale” dei filosofi). Ad ogni modo questi passi scelti dagli scritti della maturità dovrebbero racchiudere l'argomento decisivo della critica giovanile alla figura dell'uomo teoretico, critica sopravvissuta alle auto-interpretazioni e correzioni cui il “primo filosofo tragico” ha sottoposto la propria opera. Ed è questo nocciolo che Strauss sembra voler riprodurre, a tratti parafrasando i capitoli 15 e 17 della *Nascita della tragedia*, nel paragrafo che segue. In questa ricostruzione trova spazio il riferimento alla pagina centrale del libro di Karl Löwith *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* nell'edizione del 1956, e il passaggio interessato nel te-

31 Che le *Nuvole* rappresentino un rifiuto senza riserve di Socrate può essere sostenuto solo presupponendo la totale alterità della poesia rispetto alla filosofia. Nel caso in cui, come verrà via via argomentato, la posizione del poeta non rappresenti l'alternativa radicale alla filosofia quanto una critica ad un determinato modo di apparire in pubblico della filosofia, una trattazione integrale del “problema di Socrate” può essere individuata nei luoghi in cui viene affrontata la disgiunzione Atene/Gerusalemme, ovvero la contrapposizione fra la filosofia e l'autorità della legge rivelata dal Dio vivente, ovvero ponendo il problema della vita filosofica a partire da un punto di vista che ne metta in discussione radicalmente la legittimità, senza perciò presupporla. Su questo problema, che in questa sede verrà sempre tenuto presente senza tuttavia poterlo affrontare direttamente, si veda COLMO 1990; GREEN 1993a; JAFFA 1994; ORR 1995; NOVAK 1996 (ed.); BRAGUE 1998; SORENSEN 2003; MEIER 2003; BATNITZKY 2006; GREEN 2013.

32 Si veda LAMPERT 1996, 69-70 dove si ipotizza che l'errore sia voluto, dato che viene ripetuto anche nel saggio straussiano del 1973 *Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil*.

sto straussiano riproduce una citazione di Nietzsche riportata da Löwith, una formula appartenente al *Nachlass*: «Der Glaube an causae fällt mit dem Glauben an τέλη (inverno 1885, 2[83])». Il frammento, differentemente da quanto fatto nel libro dedicato all'insegnamento dell'eterno ritorno, viene contestualizzato da Strauss all'interno dell'immagine polemica che Nietzsche presenta dell'ottimismo dell'uomo teoretico, ottimismo che avrebbe distrutto la possibilità di un'immagine tragica del mondo (la cui perfezione viene offerta da Sofocle) e che conoscerebbe i suoi esiti catastrofici nella tarda modernità, in un mondo costruito inseguendo l'orizzonte dello stato universale ed omogeneo in cui l'ultimo uomo può godere della felicità che ha inventato per sé.³³

La scuola del dubbio (§ 8). Per quanto l'attacco di Nietzsche sia soggetto a riserve, dato che l'immagine dell'uomo teoretico sembra soltanto vagamente sovrapponibile al Socrate idealizzato di Platone e ricordi più certe caratteristiche di alcuni progressisti moderni, il dubbio che il filosofo tedesco ha sollevato è, a parere di Strauss, assolutamente salutare e vivificante per una interrogazione filosofica che non voglia poggiare sulle traballanti fondamenta della Grande Tradizione, scossa da un attacco «appassionato ed estremo». In fondo, sembra dirci Strauss, anche se Nietzsche non dovesse avere perfettamente ragione sulla questione di Socrate, egli ci costringe a ritornare alle fondamenta della tradizione e ad interrogarci radicalmente sul valore e sulla natura di quanto rappresentato dall'uomo teoretico per eccellenza. Se non altro per il semplice fatto che almeno un dubbio è legittimo. La tradizione sostiene l'armonia tra il vero ed il bello, tra conoscenza e arte, ovvero la piena compatibilità tra la venerazione nei confronti di Socrate e nei confronti di Sofocle.³⁴ Nietzsche invece sottolinea energicamente la stretta vicinanza di Euripide e Socrate, e questa affinità è assolutamente evidente allo stesso Aristofane che contrappone entrambi allo spirito di Maratona e quindi allo spirito incarnato dalla tragedia di Eschilo, alla cui visione originaria Nietzsche intende ritornare, al-

33 La frase contenente il passo tratto dal *Nachlass* continua così: «il razionalismo è ottimismo poiché [...] presuppone la credenza nell'iniziale o finale supremazia del bene (SA 7)»; cfr. *Die fröhliche Wissenschaft* §109. La conclusione di *Thoughts on Machiavelli* pare essere direttamente chiamata in causa: «Sembrirebbe che l'idea di beneficenza della natura o del primato del Bene debba essere ripristinata con l'essere ripensata in un ritorno alle esperienze fondamentali da cui è derivata (299)». L'obiezione nietzscheana “dell'ultimo uomo”, che ha *inventato* la felicità distruggendo così le condizioni di possibilità di virtù autentica, o di *scoprire* la felicità, è tuttavia una delle mosse straussiane contro Kojève e la sua idea di Stato universale ed omogeneo nella risposta alla recensione con cui il filosofo di origini russe replicava criticamente ad *On Tyranny*: cfr. WPP 129-133.

34 In nota Strauss ci rimanda a Xen. *Mem.* I 4.3, dove Senofonte riporta un dialogo fra Socrate e Aristodemo il piccolo, noto per la sua scarsa pietà e per l'abitudine di irridere chi invece rispettava il culto tradizionale. A partire dal testo a cui è apposta la nota è facile crearsi l'aspettativa che il passo citato sia a favore della visione tradizionale che propone l'armonia fra Socrate e Sofocle. Letta fuori contesto, infatti, la riga non esplicita l'appartenenza delle battute. Leggendo dal principio il capitolo, veniamo invece a conoscenza di come sia Aristodemo a stimare il figlio di Sofilo come il massimo tra i poeti tragici, e non colui che lo sta interrogando: cfr. XS 22.

meno alla vigilia di Bayreuth, sulle ali della musica wagneriana. Potremmo quindi accostare la posizione di Nietzsche a quella di Aristofane, se non fosse per il fatto che quest'ultimo attacca il Socrate presocratico mentre il filosofo tedesco si scaglia contro il Socrate di Platone, utilizzando in parte gli stessi argomenti che il poeta comico aveva destinato ad una figura affatto diversa. Se Nietzsche non si sbaglia ciò implicherebbe, suggerisce Strauss, che Aristofane avrebbe attaccato allo stesso modo il Socrate “nobile e nuovo” idealizzato nei dialoghi platonici. Il Socrate presocratico e il Socrate platonico sono quindi parimenti distanti dallo spirito di Maratona e dalla tragedia dei vecchi tempi? E davvero Aristofane avrebbe ridicolizzato un Socrate modello di pietà e virtù civica? Forse Nietzsche fiuta con acume, senza sbagliarsi, la presenza di un ascetico, disumano uomo teoretico nascosto dietro la maschera del filosofo-cittadino, ma lo attacca per un motivo differente rispetto a quello per cui originariamente il poeta comico ha ridicolizzato i pallidi abitanti del pensatoio. Vale la pena di notare che se Aristofane attacca il Socrate presocratico comicamente per difendere, da conservatore non ingenuo, la giustizia e la pietà, Nietzsche attacca il Socrate platonico con l'intenzione di favorire l'ascesa culturale della Germania a seguito del trionfo militare ottenuto contro la potenza francese, quindi simbolicamente contro la civiltà dell'illuminismo, cavalcando il successo travolgente del dramma musicale di Richard Wagner, cercando di eccitare l'audacia ed il coraggio nei suoi lettori, non di certo una sobria e nobile moderazione. Più tardi, nelle opere della fine degli anni '80, al wagnerismo subentreranno sì la campagna anticristiana e il tentativo di pianificare l'allevamento di nuova aristocrazia europea destinata al dominio mondiale, ma la critica nei confronti della figura del Socrate platonico resterà ugualmente radicale e spietata esasperando, se possibile, il tono già febbrile del primo grande libro del 1872.³⁵ Il poeta comico ed il filosofo tedesco sono entrambi “devoti” a Dioniso ed entrambi colpiscono l'uomo teoretico per motivi “politici”; non può però restarci indifferente l'abisso che si spalanca fra il Dioniso burlone, urbano e raffinato delle *Rane*, celebrato da Aristofane come il proprio maestro, ed il Dioniso brutale e primordiale evocato da Nietzsche, che ha come punto di riferimento il dio selvaggio delle *Baccanti* di Euripide. Forse non abbiamo a che fare solamente con un chiasmo paradossale se in seguito alla condanna a morte di Socrate ha avuto origine la Grande Tradi-

35 Sulla natura altamente polemica e politica della *Nascita della tragedia* cfr. almeno SERPA 1972; CAMPIONI 1979; MARTELLI 1983; ALFIERI 1984; una autorevole e dettagliatissima interpretazione politica dell'opera di Nietzsche viene offerta in LOSURDO 2002; per una lettura nietzscheana di Strauss (e, allo stesso tempo, straussiana di Nietzsche) si veda in particolare l'opera dell'americano LAMPERT 1996, 2005, 2013; una discussione critica di questa e altre interpretazioni nietzscheane è offerta da TANGUAY 2000.

zione della filosofia politica platonica, mentre a partire dal decennio contrassegnato dalla rinascita della tragedia dallo spirito della musica si è assistito progressivamente allo sgretolarsi delle fondamenta filosofiche della civiltà occidentale moderna, che si è scoperta nel momento decisivo priva di ragioni efficaci da contrapporre all'inesorabile vanga della barbarie. Un'epoca di crisi, ad ogni modo, è il momento ideale per poter riaprire gli occhi su fenomeni resi altrimenti irriconoscibili dall'autorità del passato, e nel caso della crisi della tradizione della filosofia politica occidentale Strauss ha ritenuto necessario tornare all'opera che più di ogni altra ha fornito il modello alla critica epocale mossa da Nietzsche all'uomo teoretico, un'opera che anticipa e non presuppone quella stessa tradizione da cui Nietzsche cerca di liberarsi ma di cui fa inevitabilmente parte: le *Nuvole* di Aristofane.³⁶

* * *

La serietà del comico (§ 1). Il primo problema che Strauss presenta al lettore, all'esordio del suo commentario dedicato alle *Nuvole*, è il seguente: come possiamo individuare il punto di vista di Aristofane? Quale paradigma seguire per poter dedurre il giudizio dell'autore sui suoi personaggi? La difficoltà preliminare è rappresentata dal fatto che i protagonisti importanti delle commedie aristofanesche sono tutti irrimediabilmente ridicoli. Aristofane sembra «celebrare ovunque il trionfo dell'irrazionalità o della follia (11)». ³⁷ Tuttavia, nota Strauss, una cosa del genere non si verifica nelle *Nuvole*. Il

36 Come scrive BLOOM 1987, 263, le *Nuvole* di Aristofane forniscono «una testimonianza, senza pari per dettagli e profondità, della prima apparizione della filosofia [...] possiamo apprendere le reazioni, naturali o per lo meno primitive, che la filosofia provocò prima di avere effetto sul mondo. Questo ci mette a disposizione una visione dell'Inizio in un'epoca in cui potremmo assistere alla Fine, in parte perché non conosciamo più l'Inizio»; cfr. ivi, 270: «Aristofane coglie per noi l'assurdità di un uomo adulto che passa la vita a pensare all'ano delle zanzare. Siamo ormai troppo convinti dell'utilità della scienza per cogliere l'enorme differenza che c'è tra la prospettiva di uno scienziato e quella di un gentiluomo, per capire quanto appaiano shockanti ed insignificanti gli interessi dello scienziato all'uomo che si occupa della guerra e della pace, di giustizia, libertà e gloria. Se si fa scienza solo per curiosità, come credono gli uomini teoretici, essa è un'assurdità, un'assurdità immorale dal punto di vista degli uomini pratici». Per una critica «hegeliana» della pretesa straussiana di poter recuperare una conoscenza naturale del mondo, o quel senso comune ordinario che precede le modificazioni della filosofia, cfr. PIPPIN 2003; tuttavia si tratta di una critica ingiustificata dal momento che Strauss mostra di essere perfettamente cosciente che il suo ritorno alle origini della Grande Tradizione non fa astrazione dalla storia, e anzi presuppone uno specifico esercizio dello studio storico dei grandi testi. Possiamo trovare una efficace giustificazione dell'operazione straussiana in queste parole di Hannah Arendt: «L'inizio e la fine della tradizione hanno in comune questo: che i problemi elementari della politica mai vengono così chiaramente alla luce nella loro semplice ed immediata urgenza come quando vengono formulati per la prima volta e quando affrontano la loro messa in questione finale (ARENDETT 1968, 17-18)».

37 In riferimento a questa affermazione Strauss rimanda ad un passo di Heinrich Heine dal secondo libro, parte seconda, della *Romantische Schule* (ed. Elster, 283-84). Secondo Heine quello di Aristofane sa-

Socrate comico finisce quasi bruciato vivo nel suo pensatoio. Dopotutto, egli sembra essere responsabile della vittoria del Discorso Ingiusto a spese del Discorso Giusto e soprattutto ha negato l'esistenza di Zeus, il padre degli dei. Solo per una tale asserzione irresponsabile ed empia meriterebbe la pena capitale, ma poiché la morte oltrepassa il limite di tolleranza della finzione comica, il poeta l'ha adeguatamente sostituita con l'incendio che è quasi costato la vita al filosofo. Queste considerazioni inducono Strauss a pensare che Aristofane esprima il proprio giudizio per mezzo dell'esito delle commedie: i piani che finiscono in disgrazia sono i piani che il poeta biasima, mentre quelli a cui arride il successo sono quelli che godono della sua approvazione. Qui il filosofo tedesco anticipa uno snodo decisivo del suo argomento: abbiamo motivo di supporre che per quanto Aristofane possa disapprovare il comportamento di Socrate, sia per lo meno affrettato dare per scontato che egli ritenga il filosofo altrettanto meritevole di punizione per conto delle sue opinioni. Possiamo perciò affermare che il poeta condanni le *ways* di Socrate ma non necessariamente le sue *opinions*? Ovvero che egli biasimi la sua dichiarazione di ateismo ma non la sua libertà interiore, la sua incredulità privata? Per Strauss il criterio del successo può condurre ad una conseguenza apparentemente paradossale: dovremmo infatti riconoscere l'avallo del poeta alle vittoriose rivolte di Trigaio, Cremilo e Pisetero contro il regno di Zeus. Per quale motivo l'ateo Socrate riceve una giusta punizione mentre costoro, che rovesciano letteralmente Zeus dal suo trono o disubbidiscono ai suoi ordini, vengono celebrati addirittura come benefattori dell'umanità? Strauss lascia in sospeso per il momento la questione, che verrà ripresa nei due paragrafi conclusivi della seconda parte. Ci suggerisce però a seguire la sua parafrasi critica delle *Nuvole* con in mente la distinzione fra *ways* ed *opinions*, una distinzione che ricorda quella fra pratica e teoria o azione e pensiero.³⁸

Un cattivo matrimonio (§ 2). La presentazione della figura di Strepsiade è significativa perché è questo *rustic* oberato dai debiti contratti per via dei vizi del figlio a scatenare la sequenza di eventi che porteranno alla distruzione del *phrontisterion*, la sede della scuola di Socrate. La genealogia di Fidippide, che può essere pensato come il

rebbe «un mondo dove gli animali parlano ed agiscono come gli esseri umani, e dove il caso e l'arbitrio prendono il posto dell'ordine naturale delle cose (trad. it. mia)». Dal punto di vista umano l'opera aristofanea sarebbe una vera e propria tragedia comica. Tale appare il trionfo folle di Pisetero al termine degli *Uccelli*: *Gibt es für einen vernünftigen Menschen etwas grauenhaft Tragischeres als dieser Narrensieg und Narrentriumph!* Sul giudizio di Hegel su Aristofane cfr. FREYDBERG 2008, 3.

³⁸ Per una acuta lettura dello sviluppo dell'opposizione fra teoria e prassi nello sviluppo del pensiero straussiano, si veda COLMO 1992, il quale sostiene che Strauss avrebbe riconosciuto in un secondo momento il valore propriamente filosofico, e non solo pratico, della conoscenza della natura delle cose politiche, che rientrerebbero così nel novero di quanto è sommamente degno di essere conosciuto di per sé, secondo il detto dell'Aquinate riportato in WPP 11.

dispositivo di innesco della vicenda narrata dalla commedia, lo presenta come il figlio di un uomo semplice, un campagnolo, legato alla vita frugale e tradizionale della dimensione rurale, e di una donna di nobile lignaggio, corrotta dal lusso e dalla città. Si presenta quindi un tema che ricorrerà costantemente nelle commedie successive, ovvero la tensione fra i due poli della vita umana ritratta da Aristofane: la città e la campagna. Fidippide, il cui nome parlante ne testimonia la natura ibrida, è il frutto di questa unione improvvida che mescolando elementi eterogenei non può che generare instabilità: egli infatti vive molto al di sopra dei mezzi che può garantirgli il pur amorevole padre, e la passione per i cavalli ha portato sul lastrico la sua famiglia, esponendola alle legittime pretese dei creditori. Il risultato di un matrimonio mal combinato è all'origine dei problemi di Strepsiade: al v. 41 egli maledice la *promnéstria*. Vale la pena notare come il Socrate senofonteo si dichiara maestro dell'arte del combinare matrimoni. Egli è il perfetto *mastropós*, come ha modo di dichiarare nel *Simposio*, di fronte agli amici divertiti ed increduli (IV 56, cfr. Xen. *Mem.* II 6.28, IV 1.2): siamo portati ad immaginare che il Socrate senofonteo avrebbe quanto meno avuto a disposizione i mezzi necessari per evitare che il matrimonio di Strepsiade e la figlia del nobile Megacle potesse essere celebrato.³⁹

Generazioni a confronto (§ 3). Ad ogni modo Strepsiade rappresenta il cittadino medio, padre di famiglia, preoccupato per le sorti della guerra contro Sparta ma soprattutto privato del sonno a causa del dissesto economico a cui deve porre rimedio. Strauss mette in evidenza alcuni particolari che ci permettono di comprendere il carattere di questo personaggio: egli si appella a Zeus, padre e re degli dei, e pur non essendo un *kaloskagathos* o un esempio di virtù civica rientra nei ranghi della normalità. Dopo una notte di riflessione e con l'assistenza degli dei riesce ad elaborare una possibile soluzione, che tuttavia necessita della collaborazione del figlio Fidippide. Nel sottolineare attentamente, come farà regolarmente, il carattere dei giuramenti e l'identità degli dei che invocano o per cui imprecano i vari personaggi,⁴⁰ Strauss ci fa notare come l'accordo tra padre e figlio si raggiunga grazie a Dioniso, il dio della commedia. Fidippide avrebbe preferito giurare per Poseidone, il dio favorito dei cavalieri (di cui non fa parte ma con cui condivide una divorante passione per l'equitazione); Strepsiade invece per Demetra, dea cara ad Eschilo e da costui invocata all'inizio del confronto con Euripide nelle *Rane*.

³⁹ I genitori di Fidippide sono stati paragonati alla madre e al padre dell'uomo timocratico del VIII libro della *Repubblica*: cfr. BIBARD 2005, 154; inoltre XS 45-51, 92-95.

⁴⁰ Naturalmente le imprecazioni dei personaggi di Aristofane non hanno nulla a che fare con la blasfemia per come questa viene intesa a partire dal relativo comandamento biblico: cfr. DILLON 1995, 138.

Il carattere del giuramento preferito da Strepsiade dimostra come questi sia legato al costume ancestrale, a quei bei vecchi tempi andati ormai irrimediabilmente compromessi dalla guerra contro Sparta, alla semplicità della vita rurale. Dioniso, il dio che li fa incontrare nel giuramento congiunto, è anche il dio del vino, il mediatore tra lo straniero ateniese e i due anziani protagonisti del dialogo ambientato a Creta nei *Nomoi* platonici: l'ebbrezza offusca la visione del filosofo ed alimenta l'audacia dei cittadini. Dioniso rappresenta il punto d'incontro fra *eusebeia* ed *hybris*: Strepsiade e Fidippide sembrano quindi anticipare la relazione fra Discorso Giusto ed Ingiusto, che non a caso trovano la sede appropriata del loro confronto nella commedia più saggia di un allievo del dio Dioniso.⁴¹

Chi si lascia corrompere dalla filosofia? (§ 4). La misura della pietà di Fidippide è data dalla facilità con cui rompe il suo solenne giuramento: è bastato che il padre gli accennasse alla possibilità di frequentare la scuola di Socrate che il figlio ritorna sui suoi passi e rompe l'accordo. Socrate e Cherefonte hanno una pessima reputazione presso le classi altolocate: Fidippide li conosce di nome e si rifiuta categoricamente di averci a che fare, dato che incarnano esattamente l'opposto dell'ideale rappresentato dai cavalieri, e diventare loro allievo significherebbe cambiare modo di vivere. Strepsiade è costretto dal rifiuto sprezzante del figlio a presentarsi di persona alla scuola del filosofo, invocando come di consueto l'aiuto degli dei. Strauss nota come sia Strepsiade, un uomo in bilico fra popolo e nobiltà, a condurre Socrate alla rovina. Il figlio sofisticato naturalmente conosce quei pallidi spacconi: la loro pessima fama li precede, ma gli aristocratici non sanno cosa farsene delle loro vacue chiacchiere. Il popolo, invece, non è nemmeno al corrente della loro esistenza. Ecco che solo un uomo a metà tra due classi, già rovinato da un matrimonio mal combinato, che ha per sentito dire una vaga nozione del *phrontisterion*,⁴² può essere esposto alla loro influenza corruttrice. Strauss trae la conclusione secondo cui solo una minima parte della popolazione totale della città può entrare realmente in contatto con Socrate e i suoi comparì. Solo questa minima parte, di per sé già corrotta o affetta dal germe dello squilibrio, è vulnerabile: si tenga solamente presente di come Strepsiade non voglia pagare i debiti e di come Fidippide rompa un giura-

41 Cfr. WPP 32: «Se il filosofo deve fornire una guida politica, egli deve tornare nella caverna: dalla luce del sole al mondo delle ombre; la sua percezione deve essere smorzata; la sua mente deve subire un offuscamento. [...] Ma questo offuscamento, questa accettazione della prospettiva politica, questa adozione del linguaggio dell'uomo politico, questo raggiungimento dell'armonia fra l'eccellenza dell'uomo e l'eccellenza del cittadino, o fra saggezza e rispetto della legge è, sembra, il più nobile esercizio di moderazione: bere vino educa alla moderazione».

42 Sulla singolarità di questa bizzarra invenzione aristofanesca si veda GOLDBERG 1976.

mento. Il padre vuole corrompere un figlio già in parte corrotto,⁴³ mandandolo a studiare presso individui ambigui e malfamati che insegnano che il cielo è una stufa e che gli uomini sono carbonella (il letteralismo comico di Strepsiade, qui fuori luogo, non si ripeterà nella circostanza più importante) e, sembra a pagamento, a vincere ogni causa giudiziaria, sia essa buona o cattiva, ma soprattutto cattiva: Socrate e Cherefonte possono insegnare a Fidippide come defraudare i creditori.

Hybris e ascetismo disumano (§§ 5-6). La rusticana irruenza con cui Strepsiade si presenta al pensatoio è assolutamente deleteria per la concentrazione richiesta dalla ricerca scientifica. D'altro canto gli oggetti d'indagine, riferiti dall'allievo che accoglie il malcapitato all'entrata, sono privi di interesse per il cittadino comune, che è incalzato dalla guerra e soprattutto dalle vicissitudini familiari. Le ricerche dei filosofi, parafrasando approssimativamente gli equivalenti comici, riguardano biologia, anatomia, geografia, geometria, astronomia, cosmologia, e sono affatto prive di rilevanza pratica, economica o politica.⁴⁴ L'allievo, che sembra svendere con leggerezza i segreti del pensatoio, non confessa di fatto alcunché di pericoloso, a differenza di quanto farà il suo maestro più tardi. Strepsiade, meravigliato dalla sottigliezza delle speculazioni, sembra sinceramente entusiasta quando gli viene narrato l'espedito con cui Socrate ruba una pagnotta per fame, ma soprattutto a colpirlo è la condizione di ascetismo inumano delle

43 Cfr. KASTELY 1997, 28: «la corruzione etica contemporanea che indebolisce la *polis* non è una conseguenza dell'educazione sofistica, [...] il fallimento etico di questa educazione consiste nel suo esacerbare il problema. *Le Nuvole* non rappresentano Strepsiade corrotto da una educazione sofistica; piuttosto lo presentano mentre ricorre ad una educazione sofistica perché è corrotto. Il pericolo della sofistica, allora, non sta nel confondere gli ingenui sulla vera natura del bene, quanto nel fornire al cittadino ordinario, preso nella morsa delle faccende private, una comprensione che ammetta la legittimità di una vita di piaceri e che perciò vizia la vita pubblica. L'educazione sofistica diventa particolarmente colpevole perché la sua spiegazione materialistica elimina le divinità che ordinano il cosmo e fornisce un'immagine dell'universo in cui non esistono vincoli ma solo un egoismo aggressivo. La retorica sofistica rafforza la corruzione etica esistente perché rassicura un personaggio che può agire malvagiamente senza dover avere paura delle conseguenze di un tale gesto. Così, una retorica sofistica offre la promessa di libertà totale e di un agire incondizionato». Naturalmente va sottolineato come in realtà Aristofane non presenti Socrate come un sofista, dato che non insegna per denaro; tuttavia la posizione qui riportata sembra corrispondere alla lettura straussiana, a patto che si sostituisca "sofistico" con "socratico" o, meglio ancora, "presocratico". Si veda inoltre DOVER 1972, 113: «Coloro le cui speculazioni ed abilità indebolivano le assunzioni tradizionali non erano cospiratori o spie che diffondevano il seme della rivolta intellettuale e fuggivano nell'oscurità prima che il cittadino rispettabile potesse catturarli, quanto quelle che oggi noi chiameremmo "figure controverse", eminenti, capaci di attrarre tanta ammirazione quanta diffidenza, e in pericolo solo qualora dovessero venire coinvolte fortuitamente o incidentalmente in crisi politiche di cui non erano causa». Sul problema della corruzione, cfr. TM 169: «Inutile aggiungere che l'uomo che, dal punto di vista dell'ordine stabilito, appare necessariamente come un corruttore possa in verità essere il primo scopritore di quei modi ed ordini che sono semplicemente in accordo con la natura».

44 Cfr. WPP 11: «La filosofia, in quanto ricerca della saggezza, è la ricerca della conoscenza universale, della conoscenza del tutto. [...] Invece di "tutto" i filosofi dicono anche "tutte le cose" [...] La ricerca della conoscenza di "tutte le cose" significa ricerca della conoscenza di Dio, del mondo, dell'uomo – o piuttosto ricerca della conoscenza della natura di tutte le cose: le nature nella loro totalità sono "il tutto"». Cfr. *Farabi's Plato*, 389-93; NRH 121-26.

anime sagge che popolano il pensatoio: «ad essi non è nemmeno permesso prendere una boccata d'aria fresca di tanto in tanto (15)». La vita nel pensatoio sembra astrarre del tutto dalle più naturali necessità corporee; la sopravvivenza è legata a minimi atti di le-stobiòsi nei confronti della città. Socrate, la guida del *phrontisterion*, incarna questo ascetismo inumano ai massimi livelli: egli osserva i corpi celesti seduto in una cesta appesa per aria, dove il suo intelletto può quindi liberarsi dall'elemento terreno ed assimilarsi all'Aere.⁴⁵ È tale ascetismo la conseguenza di una dedizione totale alla *philosophia*, oppure una sua condizione necessaria, o solamente una personale idiosincrasia di *quel* filosofo, distinto ad esempio dal ben più effeminato Prodicò?⁴⁶ A caratterizzare Socrate è soprattutto l'atteggiamento di aperto disprezzo nei confronti della dimensione terrena da cui cerca di estraniarsi per purificare la sensibilità del proprio *nous*: è totalmente indifferente a quelle che sono le somme preoccupazioni del buon cittadino. Egli si eleva al di sopra dell'elemento umano, della città, le cui faccende gli appaiono effimere e indegne d'interesse, tanto indifferente al pericolo spartano quanto alla presenza del visitatore Strepsiade.⁴⁷ Una battuta di quest'ultimo, secondo cui Socrate da lì in cima guarderebbe gli dei dall'alto verso il basso, non viene smentita. Lo studio della natura e dei corpi celesti rivela, seppure comicamente, una stretta connessione con l'ateismo e lo spregio di quanto è sacro alla città. Strepsiade *costringe* Socrate a scendere dal cielo alla terra, a rinunciare alla pura contemplazione delle cose divine per immischiarsi nelle faccende umane. Gli viene spiegata, seppure senza una completa contestualizzazione, la situazione di grave difficoltà che spinge il vecchio campagnolo a ricorrere agli insegnamenti di retorica forense per cui il filosofo è noto. Socrate di fatto accetta il nuovo allievo sulla base di informazioni gravemente insufficienti. Strepsiade, che giura comicamente di pagare il maestro che gli insegnerà l'arte necessaria a non pagare i creditori, attira l'atten-

45 Interessante notare con KASTELY 1997, 29 come l'incidente della lucertola che, ai vv. 171-73, turba la contemplazione di Socrate, possa rappresentare un giudizio del mondo naturale sulla vita contemplativa totalmente priva di conoscenza di sé che contraddistingue il filosofo presocratico.

46 Cfr. *The Spirit of Sparta and the Taste of Xenophon*, 511, dove si legge che: «la continenza [...] è solo un mezzo, piuttosto remoto *anche se indispensabile*, per il vero fine della vita umana (corsivo mio)»; *Zur Genealogie der Moral*, III 8: «Si sa quali sono le tre grandi parole dell'ideale ascetico: povertà, umiltà, castità; e ora si guardi da vicino la vita di tutti i grandi spiriti fecondi e inventivi – si ritroveranno in loro sempre tutt'e tre, fino a un certo grado. *Niente* affatto, al modo che ben s'intende, come se fossero le loro "virtù" – che cos'ha a che vedere con le virtù questo tipo d'uomo? – bensì come le condizioni più appropriate e naturali della loro esistenza *migliore*, della loro fecondità *più bella* (trad. it. di Sossio Giametta)».

47 È probabile che il Socrate presocratico non si sia mai spinto oltre la prospettiva, che si è tentati di definire "spinoziana" ma che in realtà è sostanzialmente filosofica, con cui «uno zoologo guarda i pesci grossi divorare quelli piccoli (WPP 90)»; cfr. l'atteggiamento dello straniero ateniese in Pl. *Leg.* 804b5-c1; cfr. anche LAM 94; O'REGAN 1992, 93: «Il pensatoio comincia con l'abbattere le mura che impediscono la naturale ricerca della verità, un processo visualizzato come lo spogliarsi della veste sociale. Solo l'eliminazione di opinioni e costrizioni convenzionali – legali, sociali e divine – libererà il pieno esercizio della mente e del *logos*».

zione del filosofo sul problema degli dei. Socrate, che non crede a giuramenti di questi tipo, vuole che il suo nuovo allievo sia al corrente della vera natura delle cose divine, o altrimenti che sappia per quali dei giuri un uomo assennato. Egli, *it goes without saying*, non è ateo: Socrate giura per le Nuvole, le sue dee, e con ciò incuriosisce uno Strepsiade già rincuorato dal fatto che non gli sia stata presentata una parcella. Il filosofo vuole iniziare l'effimero al culto delle Nuvole, perché altrimenti senza fare la loro conoscenza non avrebbe alcuna possibilità di diventare un abile retore. Ma perché si interessa del suo caso, dato che nemmeno sembra interessato ad un qualche compenso? Forse non lo ritiene più disprezzabile, forse agisce per zelo nei confronti delle sue divinità; o forse è mosso da quel desiderio, tipico di certi nuovi filosofi, di illuminare il volgo sulla natura delle cose divine ed essere da questo onorati (cfr. Pl. *Theaet.* 180c7-d5)? Strauss ci fa notare l'invocazione socratica, che chiama in causa Aere, Etere, le Nuvole.

Le muse naturali (§§ 7-8). Le dee di Socrate dichiarano di essere figlie di Oceano, il padre degli dei, forse di tutte le cose. Sono dee vergini, come Artemide e soprattutto Atena, figlia di Zeus, e hanno lasciato loro padre alla volta di Atene, città lodevole per la pietà e la sensibilità per il bello. Rispondono in modo pio alla pia invocazione del loro pupillo Socrate, che Strauss definisce il “Prometeo” delle Nuvole, che illumina gli altri ma manca di luce per se stesso. Tuttavia queste dee sembrano affatto essere più interessate alla città di quanto non faccia il filosofo. La meraviglia e il dubbio comici di Strepsiade diventano la meraviglia e il dubbio filosofici di Strauss, consapevole che Aristofane non vuole solo far divertire il proprio pubblico: che tipo di divinità sono le Nuvole, che è necessario conoscere per diventare abili retori? L'introduzione da parte di Socrate di queste nuove divinità è la prima approssimazione al problema degli dei in *Socrates and Aristophanes*. Il filosofo rassicura il campagnolo dubbioso sulla natura divina delle Nuvole, che sembrano esercitare quasi gli stessi effetti benefici sull'intelletto dell'Aere. Secondo Socrate, queste dee favoriscono ogni tipo di imbroglioni pazzi e sofisticati, che in cambio ne cantano le lodi. Strauss si chiede se Socrate, il devoto per eccellenza delle Nuvole, non stia millantando di essere un musico. «Una cosa sembra essere chiara: il Socrate di Aristofane dichiara che lui e uomini come Aristofane appartengono alla stessa specie, sebbene, come apparirà a breve, a differenti sottospecie (17)». La comunanza qui appena accennata da Strauss fra il poeta ed il filosofo viene sviluppata ulteriormente, con riferimento al modo di vivere dei due: i poeti

riconoscono [...] come in cambio delle lodi alle Nuvole ricevano da queste un'abbondanza di piatti delicatissimi; Socrate è d'accordo, aggiungendo come questa ricompen-

sa sembri essere giusta. Come viene indicato dall'aspetto di Socrate e dei suoi allievi – per tacere del resoconto fatto dall'allievo della cena della sera precedente – Socrate, a differenza dei poeti, non loda le Nuvole per ricavarne *una vita piacevole*. In altre parole, la specie dei favoriti dalle Nuvole consiste di una parte affamata e di una non affamata. (17-18, corsivo mio)

Resta in sospeso la questione attorno al motivo di questa disgiunzione, ovvero la radice dell'ascetismo inumano di Socrate e della sua sottospecie. Ciò che invece turba veramente Strepsiade è l'aspetto delle Nuvole, che non sembrano delle divinità né tanto meno delle donne (il problema del “naso” delle Nuvole è un espediente comico che rompe l'illusione drammatica: gli attori erano sempre uomini, anche nel caso di ruoli femminili).⁴⁸ Ma le Nuvole non assumono forse aspetti sempre differenti? Non possono mutare la loro forma a loro piacimento? Non imitano ogni cosa a seconda del loro desiderio? Esse infatti «rivelano la natura di ogni cosa vedano prendendone la forma (18)». Possiamo pensare la conoscenza umana come figlia dell'arte di imitare di cui le Nuvole sono le depositarie: conoscere significa infatti imitare, riprodurre nell'anima (o nel discorso, o per iscritto) l'aspetto, l'*eidōs* delle cose.⁴⁹ La prova della divinità delle Nuvole è, al momento, questa “quasi-onnipotenza”, e a sottolineare l'importanza di questo passaggio Strauss rimanda in nota a due luoghi platonici. Il primo (*Resp.* 596b12-e3) sembra spiegare la natura del potere delle Nuvole, che imitano, come fanno poeti e pittori, la totalità delle nature, ovvero il tutto, alla stessa maniera con cui uno specchio riflette le immagini e le riproduce o ricrea sulla propria superficie; il secondo (*Soph.* 233e5-234a6) tocca lo stesso argomento con una sottolineatura aggiuntiva: l'idea che esista qualcuno in grado di creare ogni cosa viene intesa da Teeteto come una burla dello straniero. Le Nuvole appaiono essere le imitatrici naturali e perciò le insegnanti naturali dell'imitazione. Osservando l'imitazione naturale delle Nuvole, imitando la natura, l'uo-

48 Cfr. BROWN 1983, 89. Alla nota 25, collegandosi al fatto che il *phrontisterion* è una scuola composta da soli uomini, Strauss ricorda come nelle *Nuvole* non vi siano donne, eccezione fatta per le dee che, come sottolinea, «non possono essere abbracciate». Il riferimento è al v. 257, dove Strepsiade teme di essere sacrificato come il personaggio di una tragedia di Sofocle, Atamante. Se non si tratta di un refuso, la nota resta oscura.

49 Cfr. O'REGAN, 1992, 53. La filosofia può essere pensata provvisoriamente, in riferimento a Pl. *Soph.* 235d1-236c7, come «la produzione nel discorso delle imitazioni esatte di ciò che è, o la riproduzione in immagini parlate delle vere proporzioni della realtà (*On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, 340)». Vanno tenute comunque presenti le ragioni della critica platonica alla poesia come conoscenza derivata di terzo grado: «Gli argomenti dei poeti sono soprattutto gli esseri umani in riferimento alla virtù e al vizio; ma la virtù a cui guardano è un'immagine della virtù imperfetta e addirittura distorta [...]. L'artigiano che il poeta imita è il legislatore non filosofico, che è egli stesso un imperfetto imitatore della virtù [...]. Nessuno ha espresso la suggestione di Socrate più chiaramente di Nietzsche, che diceva “i poeti erano sempre i valletti di qualche morale” (CM 136)»: questo non sembra però essere il caso di Aristofane.

mo impara le arti imitative ed in particolare la retorica, l'arte di parlare.

Zeus non esiste (§ 9). I favoriti di queste nuove dee sono Socrate e prima di lui Prodicò. Se questi viene tenuto in massima considerazione a causa della sua saggezza e del suo giudizio (Socrate usava raccontare un apologo di Prodicò riguardante Eracle e la scelta tra vizio e virtù, apologo la cui dinamica ricorda da vicino la scena in cui Fidippiade assiste al confronto fra Discorso Giusto ed Ingiusto), Socrate viene invece favorito per «il suo atteggiamento arrogante per le strade, il suo ascetismo, e le arie solenni che si dà per la sua intimità con le Nuvole (18)». ⁵⁰ Il suo ascetismo inumano viene confermato dal fatto che a fronte della volontà da parte delle dee di soddisfare i suoi desideri egli resta indifferente al punto da non disturbarsi a rispondere, tale è la sua autosufficienza; ⁵¹ in questa circostanza a Socrate bastava impressionare il volgare Strepsiade con le sue nuove divinità. Queste sono, anzi, le uniche dee: tutto il resto è vana chiacchiera. ⁵² Il campagnolo, stupefatto, incalza il filosofo con delle domande legittime: la Terra, ma soprattutto Zeus, non sono degli dei? Questa la risposta di Socrate, nella parafrasi di Strauss del v. 367 (*oud' esti Zeus*): «Zeus, far from being a god, does not even exist (19, corsivo mio)». La laconica espressione straussiana ci spinge a sostare su quell'*even*: se anche esistesse, Zeus resterebbe *far from being a god* perché sono le Nuvole ad essere le sole ed autentiche divinità. Lo sconcerto del semplice ed a suo modo pio Strepsiade costringe il filosofo alla prova della non esistenza di Zeus per mezzo di ricostruzioni naturalistiche (che oggi chiameremmo “spiegazioni scientifiche”) dei fenomeni tradizionalmente attribuiti alla volontà del dio: il tuono, il fulmine, la pioggia (cfr. Cic. *De nat. deor.* II 14), sono frutto dell'interagire di elementi naturali come l'aria, il vortice, le nu-

50 Cfr. Xen. *Mem.* II 1.21-34; XS 36-37. Sulle fonti a cui Aristofane ha attinto nella composizione dell'agone dei *logoi*, tra cui vanno sicuramente annoverati l'insegnamento di Protagora (evidente nello scambio fra *Hetton logos* e *Kreitton logos*) e l'*Apologo di Eracle al bivio* di Prodicò (la cui dinamica sembra già riscontrabile nell'alternativa fra il campagnolo Strepsiade e la moglie aristocratica), cfr. DE CARLI 1971, 13-25; BOWIE 1993, 109-110; O'REGAN, 1992, 31-33; PAPAGEORGIOU 2004. Per un'analisi dell'atteggiamento arrogante di Socrate si veda EDMUNDS 1987a.

51 Cfr. Arist. *Eth. Nic.* I 1097b14-16: «Per ora definiamo l'autosufficienza come ciò che, anche preso singolarmente, rende la vita degna di essere scelta, senza che le manchi alcunché. Di tale natura noi pensiamo che sia la felicità (trad. it. di Claudio Mazzarelli)»; Pl. *Phileb.* 20d.

52 Cfr. PAW 13: «La lode della filosofia [di Fārābi] intende escludere ogni rivendicazione di valore cognitivo che possa essere sollevata in nome della religione in generale e della religione rivelata in particolare. [...] Egli si spinge a tal punto da presentare la conoscenza religiosa come il gradino più basso nella scala delle ricerche cognitive, addirittura inferiore a grammatica e poesia. [...] questo verdetto non cambia se sostituiamo la conoscenza religiosa disponibile al tempo di Fārābi alla conoscenza religiosa disponibile al tempo di Platone»; vedi anche PAW 107 nota 33: «Il detto di Socrate [...] per cui egli non afferra la saggezza divina delle persone con cui sta parlando è evidentemente una cordiale espressione del suo rifiuto di quella saggezza. [...] l'attitudine dei filosofi non cambia se le persone dell'epoca di Socrate vengono sostituite dagli aderenti alla religione rivelata»; TM 41: «Machiavelli sembrerebbe inferire dalle origini umane e non celesti della religione biblica [...] che l'insegnamento dogmatico della Bibbia ha lo status cognitivo di leggende poetiche».

vole, i cui equivalenti comici impiegati per rendere persuasiva la spiegazione (i disturbi intestinali di Strepsiade dopo un'abbuffata) restituiscono in modo eccellente l'atteggiamento di disprezzo con cui Socrate ridimensiona drasticamente le cose sacre alla città. Tuttavia Strepsiade non comprende letteralmente questo nuovo e shockante insegnamento filosofico: per lui è *come se* Zeus non esistesse, perché il Vortice ha semplicemente preso il suo posto ed ora regna sul tutto, dopo aver detronizzato il predecessore non diversamente da come avvenuto nella successione di Zeus a Crono e di Crono ad Urano. Se ogni fenomeno meteorologico viene ricondotto alla sua causa naturale rendendo quindi non credibile l'intervento divino, ciò che resta senza alcun rimpiazzo è l'azione punitiva garantita da Zeus nei confronti degli spergiuri: i castighi divini non hanno alcuna corrispondenza naturale. Lo smascheramento socratico delle cose divine equivale allo smascheramento delle credenze ancestrali: il legame tra questo insegnamento socratico sulla natura delle cose divine e la retorica forense, ovvero l'arte di far trionfare in tribunale le cause cattive a spese della legge e della giustizia della città, inizia ad assumere un profilo preciso. È giunto il momento dell'iniziazione definitiva di Strepsiade al culto delle Nuvole:⁵³ queste gli promettono di diventare beato e celebre, a patto di dimostrare buona memoria, talento nel pensare, zelo nello studio conducendo una vita dura, astenendosi dalla ginnastica e dal sesso, preferendo la vittoria nell'azione, nel consiglio e nella disputa sopra ogni cosa. Socrate gli chiede di completare l'iniziazione riconoscendo solo questi dei: il Caos, le Nuvole e la Lingua (da notare il parallelo con l'azione, il consiglio e la disputa; in una nota Strauss rimanda ad una triade assimilabile a questa in Xen. *Mem.* I 1.19, ovvero parole, azioni e deliberazioni private: ciò di cui gli dei onniscienti sono al corrente, secondo la teologia del Socrate senofonteo). Le Nuvole

53 Secondo BOWIE 1993, 112 segg., nelle *Nuvole* Socrate viene caratterizzato da Aristofane come il leader di un culto di gusto pitagorico, definibile quindi come *goes* alla pari di alcuni celebri filosofi presocratici come Pitagora, Empedocle, Parmenide, o altri individui di rango semidivino come Orfeo ed Epimenide: «Il *goes* era difficile da classificare in una [...] religione ufficiale, ma officiava le proprie iniziazioni e i propri culti segreti, e così si collocava al di fuori del controllo della città. Dal momento che la salvezza della città dipendeva dalla correttezza del culto e dalla relazione con gli dei, il *goes* con la sua religione privata era naturalmente sospetto; la sua privatezza lo lasciava inoltre esposto all'accusa di condurre attività politicamente pericolose». Come si vedrà Socrate dopo il *privatissimus* negherà la divinità delle Nuvole, di cui nella prima parte della commedia sembra anzi essere il sacerdote prediletto, nonché unico, in città: può darsi quindi che l'aver assunto il ruolo di *goes* faccia parte di una poco efficace e precaria copertura essoterica del filosofo naturalista. Cfr. *Zur Genealogie der Moral*, III 10: «La contemplazione è apparsa per la prima volta sulla terra camuffata nella figura, ambigua nell'aspetto, con un malvagio cuore e spesso con una testa piena d'inquietudine: di ciò non v'è dubbio alcuno. [...] lo spirito filosofico ha sempre dovuto innanzitutto travestirsi e mascherarsi nei tipi *anteriamente stabiliti* dell'uomo contemplativo, come sacerdote, mago, indovino, come uomo religioso in generale, per *essere* in qualche misura anche soltanto possibile (trad. it. di Sossio Giametta)»; *The Spirit of Sparta or The Taste of Xenophon*, 534: «All'epoca di Senofonte, l'empietà costituiva un crimine capitale. Così la filosofia, che è essenzialmente incompatibile con l'accettare gli dei della città, era in quanto tale esposta alla *persecuzione*. Perciò i filosofi dovevano dissimulare se non il fatto di essere filosofi almeno il fatto di essere dei non credenti (corsivo mio)».

non protestano, nonostante il rispetto dimostrato nei confronti delle divinità ateniesi. Strepsiade, che comprende la non esistenza di Zeus come metafora della sua detronizzazione, non ha difficoltà ad accettare questi nuovi dei. Per lui l'esistenza di Zeus non è veramente messa in dubbio, quanto la sua sovranità. Il campagnolo, che come stile di vita si avvicina molto alla frugalità socratica, non può in verità garantire sulle proprie facoltà intellettuali. Le Nuvole ad ogni modo lo invitano ad formulare chiaramente la sua richiesta: egli si accontenta di poter ingannare i creditori e non pagare i debiti. Le dee sembrano oltremodo desiderose di accontentarlo, a patto che vengano onorate ed ammirate, seppure non ad esclusione delle altre divinità: si mostrano in questo più caute del loro pupillo Socrate nel proporsi come innovazioni del pantheon tradizionale riconosciuto dalla città.

Solo le Nuvole sono delle divinità (§ 10). Il decimo paragrafo rappresenta una sorta di digressione sul tema degli dei in cui Strauss illustra la natura delle divinità riconosciute da Socrate e la ragione di questa peculiare forma di pietà. Strauss, tenendo presente le caratteristiche comuni agli dei olimpici e alle Nuvole, propone una definizione iniziale di che cosa sia un dio:

Se per “dei” intendiamo *esseri sovrumani che pensano, vogliono e parlano*, le Nuvole sono per Socrate le *sole* dee. Se diciamo che solo esseri che pensano e vogliono possono essere chiamati sovrumani, dobbiamo dire che secondo Socrate ciò che è supremo (aria, etere) è subumano, e che solo le Nuvole sono sovrumane. Detto diversamente, mentre Etere o Aere [...] danno origine anche alle cose cattive, le Nuvole sono responsabili *solo dei benefici più grandi per l'uomo*. (21, corsivo mio)

Gli dei, secondo la definizione proposta da Strauss, sono esseri dotati di ragione, volontà e parola, proprio come gli esseri umani.⁵⁴ Per Socrate, che nega l'esistenza di Zeus, è impossibile però credere alle Muse: sono le dee fatte di nebbia, ispiratrici delle arti imitative e numi tutelari di poeti e sofisticati imbrogliatori, a sostituire le figlie di Zeus, assumendone la funzione. La relazione fra le Muse e il padre degli dei è infatti speculare alla relazione fra le Nuvole e Vortice, o piuttosto Aere ed Etere. Le Nuvole vedono in Etere il loro padre (seppure questo implichi un passaggio di paternità da Oceano ad Etere):

⁵⁴ Che questa sia la concezione tradizionale, o data per scontata, di che cosa sia un dio viene confermato anche dal dialogo fra Socrate ed Adimanto in merito alla teologia: «Essi sono sicuramente d'accordo su questo, che gli dei sono esseri sovrumani, che sono di bontà o perfezione sovrumana (CM 98-99)»; «Glaucone ed Adimanto sanno che esistono gli dei – esseri auto sussistenti di che sono la causa di ogni bene, che sono di incredibile splendore, e che non possono essere percepiti dai sensi dal momento che non cambiano mai la loro “forma” (CM 120)».

«Le Nuvole sono le Muse naturali, e Socrate è il sacerdote delle Muse naturali».⁵⁵ Ma perché secondo Socrate solo le Nuvole sono delle divinità? Le Nuvole rivelano la natura delle cose imitandone l'aspetto e al contempo sostituendosi all'imitato che così facendo nascondono. Nelle Nuvole, retorica e fisiologia pur restando distinte sono inseparabili; la loro saggezza non è infatti estranea all'inganno e all'illusione. Esse sono «le dee dell'imitazione: non ci sarebbe arte umana dell'imitazione se non vi fosse un'imitazione naturale, se l'imitazione non fosse radicata nella natura»; inoltre essendo figlie di Etere, o del principio primo di tutte le cose, sono particolarmente affini al principio primo di tutte le cose, che imitando rivelano.⁵⁶ Socrate, che in qualità di filosofo ritiene la saggezza (ovvero la conoscenza del tutto o delle cause prime del tutto) essere il bene sommo e «insegna retorica sulla base della *physiologia* (21)», non può non attribuire a queste muse naturali la responsabilità dei più grandi benefici per l'uomo. È in quanto modelli naturali di imitazione e perciò di conoscenza che, almeno per il momento, vengono riconosciute come le uniche dee.⁵⁷

La commedia più saggia (§§ 11-12). Ora che le Nuvole hanno affidato ufficialmente a Socrate il nuovo allievo, emerge l'irresponsabile superficialità con cui il filosofo ha voluto trasmettere al campagnolo l'insegnamento sulle cose divine. Egli lo mette alla prova solo dopo avergli rivelato «le novità più scioccanti riguardanti gli dei»; non sappiamo ancora infatti se sarà in grado di convivere con queste verità. Sembra che per

55 Cfr. LAM 37: «L'istruzione delle Muse sembra essere indispensabile per la conoscenza delle cose che saranno e delle cose che erano nei tempi antichi come degli dei che esistono sempre, cioè per la conoscenza delle cose che sono nascoste all'uomo, che ha esperienza solo di ciò che è ora. Le Muse, tuttavia, si muovono di notte, avvolte da una fitta nebbia. O, come dicono ad Esiodo, sanno come dire molte bugie che assomigliano alla verità, ma sanno anche, quando vogliono, cantare le cose vere»; SPPP 164.

56 Seguendo l'argomento straussiano possiamo inoltre disgiungere i principi primi, o *archai*, dagli dei, dato che Etere e Vortice, non essendo esseri senzienti, non possono essere considerati sovrumani. Cfr. LAM 94: «Niente è più estraneo alla saggezza di ciò a cui, più di ogni altra cosa, la saggezza si interessa: gli atomi e il vuoto. Le cose prime non sono in alcun modo un modello per l'uomo»: data la non divinità del Vortice, dell'Aere o dell'Etere, potremmo sostituirli nella frase appena riportata ad «atomi e vuoto», ovvero ai principi primi scoperti dalla dottrina epicurea. Atomi, vuoto, etere, aere e vortice non sono entità pensanti e senzienti, e dato che un dio è un essere sovrumano, ne segue che «il mondo, anzi, lo sconfinato tutto, che non poggia su niente se non su atomi e vuoto, non è divino. Solo alcune parti del tutto possono essere divine: gli dei (LAM 102)»; ma se in ultima istanza per l'epicureismo nemmeno gli dei che abitano gli *intermundia* sono degli dei (cfr. LAM 131, 134), che cos'è un dio? Il Socrate di Aristofane appare molto vicino quindi allo spirito radicalmente ateo di Epicuro, nonostante le differenze dottrinarie riguardanti l'identità dei principi primi.

57 «Il dio non è la causa di tutte le cose ma solo di quelle buone (CM 99)». Dal punto di vista di Socrate, «il bene più grande è la saggezza, mentre l'educazione è il bene più grande per gli esseri umani, ed il miglior possesso è un buon amico. L'educazione non può essere semplicemente il bene più grande, perché gli dei non ne hanno bisogno. L'educazione, cioè l'educazione più eccellente, che è l'educazione alla saggezza, è il bene più grande per gli esseri umani, cioè per gli esseri umani in quanto tali, per gli uomini nella misura in cui non trascendono l'umanità nell'approssimarsi al divino: solo Dio è semplicemente saggio (OT 85)».

Socrate siano più importanti resistenza, continenza e conoscenza delle vere divinità che non memoria ed intelligenza (questo fatto corrisponde all'atteggiamento del Socrate di Senofonte, come indicato da Strauss con il rimando a *Mem.* IV 3.1-2, 5.1-2); sono state le Nuvole a spingerlo a mettere finalmente alla prova le qualità intellettuali dell'allievo. Le dee sembrano essere più avvertite di Socrate per quanto riguarda «l'importanza delle differenze naturali tra gli uomini in termini di memoria ed intelligenza (22)». Strepsiade dimostra gravi limiti di comprensione, ma ciononostante il filosofo decide di iniziarlo solennemente per una seconda volta, a conferma della sua totale mancanza di prudenza, o del fatto che sia assolutamente privo di quel *daimonion*⁵⁸ che lo trattiene dal compiere azioni avventate, seppure lo faccia nella massima riservatezza al riparo da testimoni. Durante l'istruzione privata di Strepsiade ha luogo la parabasi, in cui il poeta si rivolge al pubblico a suo nome per bocca del corifeo, ovvero della portavoce delle Nuvole: egli stesso è una Nuvola. Aristofane, a cui il Socrate comico guarda senza saperlo, non si presenta però come allievo delle Nuvole, perché fa risalire la sua educazione al dio Dioniso: cosa questo implichi diventerà chiaro una volta affrontata la questione dell'educazione dello stesso Dioniso in Ade, raccontata nelle *Rane*. Per il momento questa affermazione è sufficiente a mostrare come il poeta, alla pari delle Nuvole e diversamente da Socrate, riconosca gli dei riconosciuti dalla città. Accentuando il carattere singolare di questa commedia, il poeta la dichiara la più saggia che abbia mai scritto, ovvero quella con cui, più di ogni altra, intende rivolgersi a quella piccola parte di pubblico che non si lascia totalmente vincere dalla comicità. Nel prosieguo della parabasi si rivela l'intenzione, decisiva per comprendere l'azione della commedia, delle Nuvole che, a differenza di Aristofane che desidera la vittoria nell'agone drammatico, mirano ad essere accettate nel pantheon ateniese: sono loro a conferire più beni alla città di ogni altro dio, e ciononostante non vengono onorate eccezion fatta per Socrate, di cui sono le uniche dee – in questo modo scopriamo la vera ragione per cui il filosofo è diventato il loro favorito. Per quanto dimostrino di intrattenere una relazione più stretta con il Sole e la Luna (esseri della massima importanza per Socrate, che tuttavia non li ritiene essere degli dei) non disconoscono il ruolo primario svolto da Zeus.⁵⁹ Va inoltre notato il silenzio delle

58 Totalmente diversa l'accortezza del Socrate platonico nell'evitare le situazioni svantaggiose al suo filosofare, come mostra il ricorso al segno divino: «Socrate non può stare convenientemente con persone che non sono promettenti, che non lo attraggono. Ma non pochi di quanti non lo attraggono sono attratti da lui. Egli non può spiegare bene il suo rifiuto a stare assieme a loro dicendo che non li "ama": egli fa riferimento ad un potere misterioso a cui ognuno deve piegarsi e a cui non possono essere fatte domande; il ricorso al *daimonion* è necessario solo per giustificare dei rifiuti (ad agire) (SPPP 47)».

59 Le Nuvole nominano in tutto otto divinità, di cui solo le prime cinque esplicitamente per nome. I due elenchi sono i seguenti: Zeus, Etere, Apollo, Atena, Dioniso; Poseidone, Sole, Artemide. Nella nota relativa alla riproduzione degli elenchi degli dei Strauss rimanda a Pl. *Leg.* 945e, dove si parla del *téme-*

Nuvole su Socrate nella prima occasione in cui possono rivolgersi alla città, silenzio rispettato parimenti dal poeta nel parlare a proprio nome usando la prima persona singolare, e il fatto che le divinità femminili (Artemide ed Atena) invocate dalle Nuvole siano anch'esse vergini.

La scienza esoterica (§§ 13-14). La natura dell'insegnamento impartito a porte chiuse può essere ricostruito, almeno parzialmente: sebbene disgustato dall'idiozia dell'allievo, il filosofo procede ulteriormente toccando ora temi mai trattati prima. Quindi, se all'aperto le materie da affrontare saranno poetica, grammatica e retorica, in privato l'argomento non può che essere stato l'altro grande oggetto di interesse di Socrate, ovvero la scienza naturale. Inoltre Strauss registra tre cambiamenti sensibili nella condotta dei due personaggi: a seguito della seconda iniziazione e, ipotizziamo, della lezione di scienza naturale, il filosofo chiama per la prima volta l'allievo per nome; questi inizia a fare uso di un linguaggio osceno; le imprecazioni dei due assumono un carattere notevolmente diverso. Entrambi infatti sembrano imprecare, come mai successo prima, per l'Aere, ovvero per elementi ad esso affini (come il Caos o la Respirazione). Aere o Etere, pur non essendo divinità ma principi primi, prendono il posto delle Nuvole, che Socrate non nomina più né tanto meno invoca; neppure Strepsiade si rivolge più a loro come a delle dee. Nelle esclamazioni del campagnolo inoltre la Frode assume il ruolo di regina del tutto, subentrando così alle Nuvole; egli ora caratterizza Socrate come “melio”, assimilandolo così al noto poeta ateo Diagora di Melo.⁶⁰ Sembra lecito dedurre che

nos comune ad Apollo ed Elio, ovvero il Sole: probabilmente vuole sottolineare la posizione centrale condivisa nei due elenchi da entrambe le divinità, o forse vuole alludere ad una più profonda affinità? Apollo è circondato da Etere ed Atena come Sole da Poseidone ed Artemide: le due dee vergini da una parte e due esseri che condividono il fatto di essere responsabili anche delle cose cattive. Restano esclusi da questo ipotetico parallelo Zeus e Dioniso, il re degli dei (e genitore della dea vergine Atena) ed il dio del vino e della commedia. Tale opposizione fra autorità ed orgiasmo si dimostrerà essere decisiva nello sviluppo degli argomenti principali di *Socrates and Aristophanes*. Cfr. AAPL 171.

60 ROMER 1994 presenta la figura di questo Diagora in particolare rimandando a Cic. *De Nat. Deor.* I 2, I 63, III 89, dove “ateo” e “melio” vengono usati come sinonimi; in *De. Nat. Deor.* I 117, passo che vale la pena riportare, ne viene tratteggiata la posizione: «Che ragione c'è poi che noi veneriamo gli dei in virtù dell'ammirazione che dovrebbe destare in noi quella loro presunta natura nella quale nulla riusciamo a scorgere di particolare? È facile infatti liberarsi – e ciò costituisce il vostro vanto – dal timore superstizioso una volta tolta di mezzo la potenza divina; sempre che tu non ritenga che si possano tacciare di superstizione uomini quali Diagora o Teodoro che negarono del tutto l'esistenza degli dei. Per conto mio superstizioso non lo fu neppure Protagora che non accettò nessuna delle due tesi, né quella dell'esistenza degli dei né quella della loro non esistenza. *Le opinioni di tutti costoro non si limitano ad eliminare la superstizione che reca con sé un inconsistente timore degli dei, ma anche la religione che consiste in una pia devozione verso la divinità (corsivo mio)*». Come riferisce ROMER 1994, 353 segg. con la parola ateo ci si riferiva abitualmente a qualcuno che non credeva agli dei della città, ed in senso stretto a qualcuno che ne negava radicalmente l'esistenza; nello specifico Diagora era stato condannato ad Atene per un libello (*Apopurgizontes Logoi*) in cui affermava che gli dei vivevano in una dimensione separata dal mondo degli umani, avvicinandosi in quel testo ad una posizione proto-epicurea che elevava per così dire un “muro di parole” tra gli dei e i mortali. Cfr. *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon*, 532: «la vita politica, se presa seriamente, significava credenza negli

l'insegnamento sulla natura implichi lo smascheramento delle Nuvole, che non vengono più nei fatti riconosciute dai due come divine: la pietà di Socrate si è dissolta, quanto permane è il solo interesse per le *archai*. Ciò non impedisce alle dee di insistere a presentarsi come tali al fine di venire accettate nel pantheon ateniese ed essere onorate di conseguenza. Strepsiade, che è essenzialmente interessato ad imparare il Discorso Ingiusto per potersi disfare dei creditori, non riesce a seguire il maestro quando questi tenta di insegnargli i rudimenti della retorica, della poetica e della metrica. Tuttavia l'educazione all'ingiustizia, o al pensare ai propri affari, necessita un addestramento preliminare al corretto uso delle parole che il campagnolo si sforza di assimilare. Prima però che l'allievo sia pronto ad essere esposto di persona al Discorso Ingiusto, Socrate, che si conferma asceta inumano nella sua assoluta indifferenza ai morsi delle pulci (proprio come Senofonte in Xen. *Anab.* IV 5.7 non soffre dei morsi della fame) lo mette alla prova in tema di deliberazione. L'esercitazione ci fornisce ulteriori elementi per dedurre il contenuto dell'insegnamento di scienza naturale: a fronte delle eventuali richieste dei debitori, i primi due stratagemmi che Strepsiade propone per liberarsi dalle pendenze in modo illegale sono fondati sulla conoscenza della natura della Luna e del Sole. Nel primo caso, i pagamenti possono essere rimandati all'infinito rinchiudendo la Luna in una scatola, come fosse uno specchio, paralizzando perciò il calendario lunare e le relative scadenze legali. Socrate sembra non essere al corrente di questa connessione fra il movimento dei corpi celesti e il tribunale. In seguito, nonostante il maestro richieda una prova di abilità retorica, l'allievo dà prova di ingegno quando suggerisce di sciogliere le accuse a suo carico, scritte sulle tavolette di cera, sfruttando un vetro incandescente, ovvero il sole. Ricordiamo che Socrate, appeso ad una cesta, scrutava i corpi celesti, ovvero il Sole e la Luna: Strepsiade, le cui nozioni di scienza naturale sono limitate, prima del *privatissimus*, ai fenomeni meteorologici e all'idea secondo cui il cielo è una stufa e gli uomini carbonella, deve necessariamente aver appreso di astronomia durante la parabasi. Ciò che non soddisfa Socrate è l'insufficienza di Strepsiade nell'arte del parlare: cosa suggerisce di fare, chiede il filosofo, nel caso in cui, mancando di un testimone a favore in tribunale, dovesse affidarsi solo all'abilità retorica, senza poter far ricorso agli elementi naturali? La via di uscita proposta, ovvero l'impiccagione (un morto non può venire condannato), manda Socrate su tutte le furie: egli decide infatti di espellere Strepsiade dalla scuola.⁶¹ Questo ci costringe a domandarci in cosa la risposta sia a tal punto

dei della città, e la filosofia è la negazione degli dei della città».

61 In O'REGAN 1992, 87, questa proposta di Strepsiade viene interpretata da un lato come la sconfitta della retorica socratica, che viene smentita nella sua presunta onnipotenza di fronte dalla forza dei testi-

insoddisfacente: essa contraddice forse un insegnamento fondamentale comunicato durante la parabasi, dato che Socrate anche di fronte alla ripetuta dimostrazione di scarse facoltà intellettuali da parte del vecchio non aveva rinunciato ad addestrarlo. Il minimo che possiamo immaginare, suggerisce Strauss, è che il suicidio non vada scelto per nessun motivo, o almeno non a causa di problemi di denaro. La stessa circostanza di *stale-mate* trova un parallelo nella proposta di Nicia in *Cavalieri*, vv. 30-31 e 80, dove per sfuggire ad una situazione difficile il pio ateniese ritiene soluzioni equivalenti il rivolgersi agli dei ed il suicidio; di certo l'impiccagione prospettata da Gerone, unica via di uscita dallo scacco matto della tirannide, non deve essere presa sul serio, data l'impressione volutamente condizionata che l'interlocutore di Simonide vuole suscitare sul poeta (cfr. Xen. *Hiero* VII 13). Di sicuro Socrate, nel rifiutare l'idea di Strepsiade, rifiuta implicitamente l'alternativa di Nicia e si mostra più vicino all'audace Demostene.

La corruzione dei giovani (§§ 15-16). A soccorrere uno Strepsiade sull'orlo del baratro sopraggiungono le Nuvole, che consigliano di mandare il figlio Fidippide alla scuola di Socrate, di fatto secondo l'intenzione originaria del vecchio. Le Nuvole, consapevoli del diverso atteggiamento tenuto dal filosofo nei loro confronti, gli ricordano di essere le *uniche* dee, cui egli deve i massimi benefici, e al contempo gli suggeriscono di approfittare dell'occasione per poter sfruttare economicamente il malcapitato di turno. Fidippide, come nel primo tentativo del padre, si mostra assolutamente ostile all'idea di doversi sottoporre all'educazione socratica: Strepsiade però è cambiato e, forte dell'appoggio delle Nuvole, appare come pazzo al figlio che viene ora addirittura deriso per il fatto di credere ancora alle storie tradizionali sugli dei. Il vecchio, raccomandandosi la massima discrezione (ed in questo mostrandosi forse già più prudente di Socrate, nei termini almeno di una prudenza ordinaria), gli riporta compiaciuto le scioccanti novità teologiche apprese al pensatoio; la riservatezza è indicata soprattutto per il fatto che il loro vantaggio nei confronti della moltitudine di creduloni verrebbe meno qualora tutti venissero a conoscenza dell'assenza di un qualsiasi castigo per gli spergiuri, dato che il Vortice, che non sembra curarsi degli empi, ha preso il trono di Zeus. La diffidenza di Fidippide nei confronti dei pallidi abitatori del pensatoio non diminuisce, ed il padre lo fa riflettere sul fatto che egli può imparare, a differenza del vecchio che è duro di cervicce, molte cose utili a quella scuola: su tutte la conoscenza di sé e il corretto uso delle pa-

moni; dall'altro, come una metaforica "morte alle cose umane" necessaria alla completa dedizione alla vita filosofica. La prima ipotesi, tuttavia, parte dall'assunzione sistematica che nel Socrate comico vada identificata la maschera della sofistica, contrariamente a quanto sostiene Strauss: i limiti della sofistica e i limiti della vita teoretica impolitica sono infatti diversi.

role. Fidippide cede quando si rende conto della situazione pericolante del patrimonio familiare, e quando il padre gli prospetta un futuro di prosperità in virtù delle abilità che potrà sviluppare in compagnia dei malfamati Cherefonte e Socrate. Questi, che per la sua autosufficienza non si sente minimamente sfiorato dall'atteggiamento sprezzante tenuto dal giovane nei suoi confronti, non impartirà di persona l'insegnamento del Discorso Ingiusto. Fidippide sarà esposto, in assenza del filosofo, direttamente al confronto tra il Discorso Ingiusto ed il Discorso Giusto.⁶² Socrate quindi non può essere definito in senso stretto maestro di ingiustizia: egli espone l'allievo ai due discorsi come farebbe con ogni altro discorso, dato che non si può sapere in anticipo, se non sotto l'influsso del pregiudizio, dove i *logoi* porteranno. Il filosofo è senza dubbio spregiudicato: ma in questo caso, come in precedenza, Socrate manca di prudenza, dato che non sottopone Fidippide a nessuna prova preliminare prima di farlo assistere allo scambio fra i due discorsi, nella scena che occupa il centro strutturale della commedia.

Discorso Giusto e Discorso Ingiusto (§ 17). La responsabilità dell'educazione di Fidippide va attribuita alle Nuvole, che assistono compiaciute al confronto fra i due discorsi con la stessa leggerezza con cui in momenti diversi tessono le lodi degli dei ed ascoltano, senza protestare, le empie pronunciazioni socratiche in materia teologica. Le Nuvole non regolano la prima parte del dibattito, che infatti degenera presto in uno scambio di insulti fra i discorsi, destinati a venire alle mani. Questa prima interazione, del tutto spontanea, rivela il carattere dei due discorsi: il Discorso Giusto è alla vecchia maniera, «pronuncia ciò che è giusto (come Aristofane afferma di fare); di conseguenza è indifferente al plauso popolare (come Socrate e diversamente da Aristofane): egli insulta il pubblico». Il Discorso Ingiusto invece è audace, «è popolare e si rivolge al pubblico ritenendolo saggio (come fa Aristofane in una certa misura a proprio nome nella parabasi); quando viene definito svergognato, sguaiato, pederasta e parricida dal Discorso Giusto, accetta questi epiteti come lodi (29)». Strauss fa notare acutamente come il carattere dei due discorsi ricordi il carattere di Sparta ed Atene nell'opera di Tucidide e, di riflesso, quello di Nicia e Demostene per come sono comicamente ritratti nei *Cavalieri*.⁶³ Richiamati all'ordine dalle Nuvole, i due discorsi vengono invitati ad illustrare il

62 Sull'opportunità di tradurre *kreiton logos* ed *hetton logos* con *Stronger logos* e *Weaker logos*, piuttosto che renderli come fa Strauss *Just Speech* e *Unjust Speech*, cfr. FREYDBERG 2008, 40-42.

63 Cfr. CM 148: «La qualità caratteristiche di Sparta si può dire siano queste: moderazione, tranquillità o quiete, soddisfazione di ciò che si possiede, quindi adesione a leggi immutabili e avversione a stare via da casa, aderenza alle vecchie maniere, affidabilità e fiducia reciproca unita a diffidenza per gli stranieri e quindi abbandono, addirittura tradimento, dei propri alleati, esitazione, lentezza, mancanza di inventività, mancanza di fiducia persino nei calcoli più accurati, apprensione. I modi degli ateniesi sono opposti: sempre in movimento, innovatori, svelti nell'inventare e nell'eseguire, audacia al di so-

tipo di educazione che propongono al giovane Fidippide. Il Discorso Ingiusto lascia la parola al Discorso Giusto, sicuro di avere la meglio: nell'unico argomento che possiamo ricavare dalla prima parte del confronto è infatti già contenuto *in nuce* lo svolgersi del confronto articolato più estesamente nella seconda parte, ed è quindi possibile anticipare l'esito del duello.

Il Discorso Ingiusto ha affermato che la Giustizia non esiste nemmeno (proprio come Socrate ha affermato che Zeus non esiste nemmeno); il Discorso Giusto ha affermato che la Giustizia risiede presso gli dei (cioè non presso gli uomini, specialmente gli ateniesi contemporanei). Il Discorso Ingiusto ha risposto che Zeus non avrebbe potuto incatenare suo padre impunemente se la Giustizia fosse stata presso gli dei; il Discorso Giusto è stato così ridotto ad un silenzio dissimulato o mitigato dagli insulti. Entrambi i discorsi argomentano a partire dalla premessa che Zeus esiste, e che si debba vivere secondo la volontà di Zeus. Ma mentre il Discorso Giusto intendeva che gli uomini debbano vivere come Zeus dice di fare, il Discorso Ingiusto affermava che gli uomini debbano o possano fare quel che Zeus fa. (30)

Dimostrando l'impossibilità di richiamarsi efficacemente a degli dei che si rivelano incapaci di ergersi ad autentico modello di giustizia per gli uomini, il Discorso Ingiusto riesce a svuotare di autorevolezza il principale sostegno dell'educazione tradizionale difesa dal rivale; la vita degli dei resta tuttavia un eccellente modello di vita vissuta all'insegna del piacere erotico e sensuale, esattamente il tipo di vita che viene poi spudoratamente contrapposto all'austero spirito di Maratona.

L'autodistruzione del costume antico (§§ 18-19). Il Discorso Giusto, non potendo più ricorrere agli dei nel perorare la sua causa, «ricorda con nostalgia i vecchi tempi (30)», e seguendo il principio di autorità che identifica il bene con l'ancestrale tesse l'elogio dei costumi che hanno cresciuto i guerrieri di Maratona.⁶⁴ Allora i fanciulli non

pra delle proprie capacità, grande speranza, e così via». Il movimento, l'innovazione l'ingiustizia sono affini al carattere ateniese; la quiete, la conservazione e la giustizia sono affini al carattere spartano (cfr. CM 190). Sotto certi aspetti Aristofane incarna le virtù ateniesi (intelligenza e audacia) ma intende piuttosto lodare quelle spartane (moderazione, giustizia e pietà), come può suggerirgli la sua prudenza politica.

64 Cfr. TM 158: «la venerazione per l'antichità in quanto tale [è] ciò che si può chiamare la radice della credenza nell'autorità»; TM 165: «Il principio di autorità trova la sua espressione primaria nell'equazione del bene e dell'ancestrale. Questa equazione implica l'assunzione di inizi assolutamente superiori o perfetti, di un'età dell'oro o di un paradiso. Il fondamento o l'origine dell'inizio perfetto sta nella supremazia del Bene o dell'Amore o, come possiamo dire in altre parole, nel governo della Provvidenza. L'origine del male è una caduta. Il progresso è ritorno, il miglioramento è restaurazione. Perfezionarsi significa tornare all'inizio quando gli uomini erano buoni, agli inizi preistorici»; si veda NRH 81-93. Il problema costituito dal fondarsi della virtù morale nell'autorità della tradizione e nel sentimento plasmato dall'educazione non è estraneo alla riflessione del ventesimo secolo: su tutti si veda l'interessante riferimento in NUSSBAUM 1980, 58 segg. alla storica lezione del 1965 *The Enforcement of Morals* di Lord Devlin.

erano spudorati ma silenziosi, moderati, continenti, imparavano e rispettavano la musica e la poesia tradizionali, e la pederastia faceva parte, senza le frivolezze e le mollezze contemporanee, della vita di un tempo. A questo proposito, nota Strauss, la continenza lodata dal Discorso Giusto sembra cedere ad un malcelato desiderio erotico; tuttavia l'argomento è volto a mostrare come il lassismo moderno cresca dei pigri effeminati e non più, invece, dei cittadini obbedienti pronti alla battaglia e capaci di nobili imprese a difesa della patria. Scegliendo l'educazione propugnata dal Discorso Giusto, Fidippide «disprezzerebbe la piazza del mercato, si colmerebbe d'ira quando deriso, non sarebbe scortese con i genitori, specialmente con il padre, non intratterrebbe relazioni con ballerine, e soprattutto rispetterebbe gli anziani [...] sarebbe pieno di riverenza e pudore (30)». Di conseguenza, nota Strauss, l'arringa del Discorso Giusto a favore dell'educazione tradizionale insiste sui divieti, su ciò che non deve essere fatto o goduto. Per concludere, mette in guardia Fidippide sul cattivo stato di salute a cui porta il costume moderno: egli non nomina l'anima e parla esclusivamente del corpo, ricordando in ciò il silenzio di Socrate sull'anima (che tuttavia ha un motivo differente):⁶⁵ il riferimento a Tucidide, richiamato in nota da Strauss, conferma come ai vecchi tempi contassero di più forza e coraggio, o animo, che non la conoscenza dovuta allo sviluppo delle arti. Il silenzio in questa circostanza sull'anima può significare quindi questa differente distribuzione di accenti tra la semplice ed ingenua passione del guerriero di Maratona e la sofisticata consapevolezza dei tempi moderni. Socrate, la cui conoscenza abbiamo visto essere affine a quella anerotica delle *technai*, ricorda invece sotto altri aspetti (per la resistenza e la continenza dovuti al suo ascetismo inumano) il costume lodato dal Discorso Giusto, nonostante la sua totale estraneità all'ideale omerico. Le Nuvole encomiano il Discorso Giusto e la beatitudine degli uomini di un tempo; ciononostante lodano il Discorso Ingiusto e lo incoraggiano a confutare il rivale. Questi avanza la sua proposta moderna confutando l'alternativa tradizionale. Egli pone delle domande al Discorso Giusto, anticipando la dialettica socratica: «Il Discorso Ingiusto è un *elenchos* del Discorso Giusto; il Discorso Ingiusto argomenta *ad hominem* (31)». Il Discorso Ingiusto viene anche definito “il più debole”, e questa debolezza va intesa in senso morale, per il fatto che si propone di andare contro la legge e la giustizia penale, ovvero contro le autorità più eminenti della città. Egli però riesce a contestarne il fondamento attaccando le

65 Il silenzio di Socrate sull'anima mostrerebbe mancanza di conoscenza di sé. Cfr. O'REGAN, 1992, 29: «Se gli uomini sono davvero *anthrakes*, “carboncini”, o addirittura principalmente entità fisiche, non è chiaro quale ruolo legittimo resti per le loro anime (*psychai*) o addirittura perché essi debbano essere particolarmente interessati al pensiero».

tradizionali credenze sugli dei. Strauss riporta un esempio in particolare di questa confutazione elenchica: se da un lato il Discorso Giusto condanna la mollezza favorita dai bagni caldi, dall'altro loda Eracle come modello di coraggio e resistenza. Ma non sono forse i bagni di Eracle bagni caldi? In secondo luogo il Discorso Giusto condanna la perdita di tempo presso la piazza del mercato e l'assemblea: ma Omero non loda forse un uomo come Nestore, saggio e grande oratore precisamente presso l'assemblea?⁶⁶ Entrambi i discorsi assumono come premessa generale che la condotta degli dei o dei figli degli dei sia un modello da seguire; entrambi i discorsi riconoscono l'autorità del poeta più antico, ovvero identificano il bene con l'ancestrale. Entrambi fondano le proprie affermazioni sui resoconti poetici delle vicende degli dei e degli eroi. Tuttavia queste assunzioni di partenza si rivelano fatali per il Discorso Giusto. Questi loda, in ultima istanza, la moderazione nel suo doppio significato, da intendere come opposto di *hybris*, o tracotanza, e come opposto di *mania*, o dissolutezza.⁶⁷ Il Discorso Ingiusto riesce a sbarazzarsi della moderazione in entrambi i suoi significati: anzitutto, come contrario della *mania*, la moderazione priva la vita di tutti i piaceri che la rendono degna di essere vissuta; nel secondo caso, forse ancora più significativo, la moderazione come contrario di *hybris* è ciò che rovina la vita stessa. «Un uomo non può evitare di commettere crimini quando vi è costretto dalla natura (32)»: nella nota apposta a questa frase Strauss rimanda a Thuc. III 45, dove Diodoto (“dono di Zeus”) di Eucrate sta discutendo all'assemblea (con quello che a Strauss appare essere il «discorso più enigmatico dell'intera opera»)⁶⁸ dell'opportunità di passare a fil di spada gli abitanti di Mitilene, e quindi della *ratio* della pena di morte. La conclusione del passo suggerito da Strauss è audace,⁶⁹ e corrisponde all'argomento utilizzato dal Discorso Ingiusto contro la moderazione incoraggiata dal costume tradizionale: «è impossibile e proprio della più grande stoltezza, che uno creda di avere nella forza delle leggi o in qualche altra minaccia un impedimento per la natura umana, quando essa aspira ardentemente a fare qualcosa».⁷⁰ L'uomo im-

66 Cfr. O'REGAN 1992, 10: «Atene era una città ebra di linguaggio: il *logos* e l'apprezzamento del *logos* avevano sostituito le tradizionali gesta marziali (*erga*) che avevano supportato e difeso la città nel suo glorioso passato».

67 Cfr. XS 12: «La moderazione, il cui opposto è la *hybris*, non è la stessa cosa della continenza, il cui opposto è l'incontinenza»; XS 101: «La moderazione in questo senso non è la stessa cosa della temperanza; l'opposto della moderazione nel nostro senso non è l'intemperanza ma *hybris*».

68 SPPP 92.

69 «Il suo discorso abbonda di sottigliezze e siamo tentati di dire – prendendo in prestito da quanto Nietzsche dice di Machiavelli (*Al di là del bene e del male* §28) – che trae una certa gioia dal contrasto fra la velocità e la leggerezza delle sue affermazioni e la gravità del suo pensiero (BRUELL 1974, 16)».

70 Cfr. le note straussiane a Thuc. III 45 in CM 234: «il *nomos* è impotente contro la *physis* umana [...] Gli uomini non si rendono conto che la punizione non dissuade gli uomini dai crimini perché la natura costringe gli uomini a commettere crimini o perché il *nomos* è impotente contro la *physis*». Curiosamente la pagina in questione esibisce visivamente la ripetizione straussiana, che radicalizza l'impoten-

maginato dal Discorso Ingiusto nel suo argomento, dominato com'è da questa incontenibile necessità naturale, non può evitare di entrare in aperto contrasto con la legge a meno che non impari ad indebolirla e distruggerla grazie all'arte retorica. L'esempio calzante riguarda i crimini commessi per motivi passionali: come potrebbe un uomo resistere alla necessità impellente di *eros* quando lo stesso padre degli dei, Zeus, si è dovuto piegare a questo potere superiore? È irragionevole pensare che gli dei abbiano imposto ai mortali obblighi che loro stessi non sono in grado di rispettare. È invece ragionevole comportarsi come si comportano gli dei, e non, al contrario, come questi dicono di fare. Inevitabile quindi per Strauss tornare ancora una volta a consultare *La guerra del Peloponneso*, in questo caso richiamando un passo del dialogo fra i Melii e gli Ateniesi (Thuc. V 105.2),⁷¹ dove riappare lo stesso principio a guida dell'argomento del Discorso Ingiusto, ma formulato nello stile classico di Tucidide:

Noi crediamo infatti che per legge di natura chi è più forte comandi: che questo lo faccia la divinità lo crediamo per convinzione, che lo facciano gli uomini, lo crediamo perché è evidente. E ci serviamo di questa legge senza averla istituita noi per primi, ma perché l'abbiamo ricevuta già esistente e la lasceremo valida per tutta l'eternità, certi che voi e altri vi sareste comportati nello stesso modo se vi foste trovati padroni

za del *nomos*: da non poter nulla contro la natura umana, a non poter nulla contro la natura *tout court*. A questo punto è evidente una difficoltà, come segnalato in BRUELL 1974, 15: «non si può continuare a chiamare ingiusto ciò che viene fatto per una necessità universale; appartiene alla nozione di giustizia che le azioni che essa richiede siano possibili», ed infatti «sulla base di quello che gli ambasciatori ateniesi affermano a Sparta, la stessa possibilità di *hybris* e quindi di una legge divina non esiste (CM 183 nota 51)»; il discorso degli ateniesi a Melo «contiene la più sfrenata negazione, nell'opera di Tucidide, di una legge divina che deve essere rispettata dalla città o che modera il desiderio della città di “avere di più” (CM 193)». Tuttavia, come dimostra l'argomento di Diodoto, che in linea di principio non contraddice affatto quello degli ambasciatori ateniesi, pensare alla necessità che spinge gli uomini ad agire modera l'indignazione suscitata dall'evidenza dell'ingiustizia commessa e il conseguente desiderio di vendetta, lasciando piuttosto spazio a considerazioni di buon senso. Si noti infine che questa necessità naturale ineluttabile è lo stesso tipo di necessità contemplata da Socrate e dai suoi allievi nel *phrontisterion*: cfr. O'REGAN, 1992, 37, 96.

71 Cfr. la parafrasi Straussiana in CM 187: «Sia il divino che l'umano sono entrambi costretti dalle loro nature, senza riserva alcuna, a dominare qualsiasi cosa sia più debole; questa legge non è stata posta dagli ateniesi né furono loro i primi ad agire in questo modo, ma essi l'hanno trovata già posta in essere e la lasceranno in essere per il futuro, per sempre, nella certezza che i meli e chiunque altro avrebbero agito secondo essa se avessero avuto lo stesso potere degli ateniesi. (Si può dire che secondo gli ateniesi questa legge sia la vera legge divina, la legge dell'interazione fra movimento e quiete, di costrizione e diritto, costrizione che vale tra ineguali e diritto che vale fra città più o meno dello stesso potere)»; inoltre SPPP 96. Da notare che, secondo Strauss, la famigerata «opinione esposta dagli ateniesi a Melo è vera (CM 209)» nonostante sia solo parte della verità, dato che se «la brama per la fama eterna ed universale punta al dominio universale», come mostra Tucidide «l'universalismo della città [...] è destinato al fallimento (CM 223)»: l'universalismo della *polis* viene infatti superato dall'universalismo del *nous*. Il discorso degli ateniesi a Melo, il cosiddetto *evil teaching*, viene attribuito a due personaggi platonici di dubbia reputazione come Callicle e Trasimaco, quindi esposto classicamente e a proprio nome da Machiavelli che darebbe così origine all'illuminismo rompendo con la Grande Tradizione: cfr. TM 10, 59, 78, 232. L'ambiguità dell'interpretazione Straussiana di Machiavelli resta tuttavia ancora eccedente rispetto alle formulazioni qui accennate, come si può avvertire confrontando le pagine conclusive di *Thoughts on Machiavelli* con le tesi esposte nel resto del libro: cfr. MEIER 2013b, 69.

della nostra stessa potenza.

Fidippide assiste quindi da una parte all'appello al costume dei tempi antichi, all'autorità della tradizione; dall'altra al ritorno dalla legge, che fa soffrire sotto il peso dell'obbligo, alla natura, ovvero ad una necessità di ordine differente, di cui si può godere solamente liberandola da freni esteriori.⁷² La vita raccomandata dal Discorso Ingiusto, viene obiettato, è una vita da mascalzoni: ma non sono i più grandi oratori, poeti tragici, la maggioranza degli spettatori, ad essere dei mascalzoni? Il Discorso Giusto è sconfitto: una forma di vita che non trova l'approvazione degli dei, degli oratori, dei poeti tragici e della maggioranza è una forma di vita indifendibile, almeno pubblicamente. Notiamo come gli dei vengano risparmiati dall'essere inclusi, contro le aspettative della simmetria, nella lista dei mascalzoni. Strauss conclude il confronto tra i due discorsi con questa formula ellittica: «la Giustizia, che non sta né presso gli dei né presso gli uomini, esiste solo come *logos*, però come quel *logos* che si rivela mancare di *logos* (32)». La giustizia è quel discorso che manca di ragione fintanto che presuppone gli dei del mito come autorevole punto di riferimento.

Zeus non è un dio (§ 20). Il paragrafo ventesimo, alla pari del decimo, rappresenta nell'economia della parafrasi una sorta di digressione, dedicata questa volta alla relazione fra Socrate e i due discorsi. Il dibattito fra questi ultimi è solo parte dell'educazione socratica, e non è possibile confondere la vita raccomandata dal Discorso Ingiusto con il modo di vivere di Socrate: egli è totalmente alieno, coerentemente al suo ascetismo inumano, ai piaceri del corpo e soprattutto non ha alcun interesse per il denaro o per il guadagno. La sua continenza in ogni aspetto non è però assimilabile alla moderazione raccomandata dal Discorso Giusto, che tratteneva a stento il desiderio erotico per i fanciulli; inoltre Socrate mostra di disprezzare la ginnastica e la palestra. Soprattutto Socrate manca di moderazione nel senso più profondo, poiché egli pecca di tracotanza nei confronti della legge e degli dei. Non si trattiene dal pronunciare apertamente il suo ateismo (commettendo quindi un crimine capitale) e da piccoli furti. La sua continenza non è accompagnata da pietà e giustizia. Ad accomunarlo al Discorso Ingiusto sono l'au-

⁷² Sembra utile richiamare un classico moderno, alla luce del quale la differenza tra la legge difesa dal Discorso Ingiusto e la legge difesa dal Discorso Giusto corrisponderebbe alla differenza tra “legge in senso assoluto” e “diritto”. *Tractatus theologico-politicus*, IV: «Il termine “legge”, preso in senso assoluto, indica quel principio in base a cui ciascun individuo, o tutti gli appartenenti ad una stessa specie o alcuni di essi, agiscono secondo una norma unica, fissa e determinata. La legge dipende o dalla necessità di natura o dalla decisione umana. Dipende dalla necessità di natura, se consegue necessariamente alla natura, cioè alla definizione stessa della cosa di cui è legge; dipende dalla decisione umana, e allora è chiamata più propriamente “diritto”, se è prescritta dagli uomini per sé o per gli altri in vista di una vita più sicura e più confortevole o in vista di qualche altro fine».

dacia e l'intelligenza: la sua continenza è un effetto dell'ascetismo inumano necessario allo studio della natura. Ma soprattutto, scrive Strauss,

il modo di vivere di Socrate differisce dai modi di vivere raccomandati dai due discorsi per il fatto che questi si basano sulla premessa, garantita dai poeti, secondo cui *gli dei conducono una vita beata*, mentre Socrate ritiene che gli dei non esistano neppure; e, *se pure dovessero esistere, egli non li prenderebbe a modello a causa dell'infantilismo mostrato dalla loro indifferenza al sapere* [because of their childishness as shown in their indifference to learning]. (33, corsivo mio)

Qui troviamo la spiegazione di quel *far from being a god*. Se anche esistesse, indifferente com'è alla ricerca della sapienza che per il filosofo è il bene più grande (cfr. Xen. *Mem.* IV 5.6), Zeus non potrebbe essere il modello di una vita beata come sostenuto dai poeti. Dato che per Socrate la vita beata è appunto la vita contemplativa (per usare le parole di Spinoza, *beatitudo in sola sapientia, et veri cognitione consistit*), gli è impossibile riconoscere Zeus come un dio: l'indifferenza o meno degli dei tradizionali rispetto alla filosofia, o alla ricerca della conoscenza, diventa la pietra di paragone socratica della divinità. Qui Strauss non sviluppa ulteriormente l'argomento e dobbiamo dedurre autonomamente che per Socrate un dio sia un essere (dotato di intelletto, volontà e parola) perfettamente saggio. In ragione della *childishness* dimostrata nell'essere indifferente all'unica fonte di beatitudine autentica, la conoscenza, il dio della tradizione è *far from being a god*; in secondo luogo esso *doesn't even exist*: dimostrare l'inesistenza di Zeus diventa quasi una *cura posterior*.⁷³ Come va spiegato allora il diverso atteggiamento di Socrate nei confronti delle Nuvole dopo il presunto *debunking* avvenuto durante la parabasi? Il fatto di essere le imitatrici naturali non le rende necessariamente modello di vita beata? Le Nuvole dimostrano anch'esse un'indifferenza infantile nei confronti della conoscenza? La risposta più semplice ci viene da una frase di Strauss alla fine del trentaduesimo paragrafo, dove viene affermato come «in un certo senso (49)» queste nuove dee vergini siano una creazione di Socrate che tuttavia è sfuggita al controllo ed alla comprensione del suo stesso creatore: Socrate può smascherare le Nuvole perché è lui stesso ad averle inventate, o introdotte in città, nonostante esse vivano di vita propria e perseguano i loro scopi a spese del filosofo. La questione non è di secondaria importan-

⁷³ Secondo MEIER 2013b 84-85, l'attributo della saggezza è il predicato decisivo di una teologia naturale che confuterebbe le pretese di divinità avanzate dagli dei di cui parlano i poeti ed i legislatori. Per i filosofi, infatti, è la saggezza che porta a compimento la perfezione di un essere dotato di intelletto e volontà. Sottolineando l'indifferenza di Zeus rispetto al *learning*, Socrate mostra di fatto l'illegittimità di una pretesa di obbedienza avanzata in nome di una legge divina che manchi di saggezza, o che fondi la propria autorità su di un modello "infantile". Per questo motivo diventa addirittura secondario dimostrare l'inesistenza del dio o degli dei della tradizione.

za, perché se il “neppure” è relativo al “lungi dall'essere un dio”, quest'ultima determinazione a sua volta ha una natura polemica, perché nella circostanza Socrate sta affermando la divinità delle Nuvole ai danni degli dei tradizionali; ma se nemmeno le Nuvole vengono più riconosciute da Socrate come delle divinità, ci rendiamo conto che il suo ateismo è senza riserve. A conferma di ciò la contesa tra i due discorsi, che presuppongono gli dei tradizionali come modello di beatitudine (ovvero presuppongono l'autorità dei poeti più antichi), rappresenta solo un passo preliminare nell'ascesa alla saggezza socratica. Il Discorso Ingiusto è materialmente l'autodistruzione del Discorso Giusto, o della giustizia che trova il suo fondamento nelle storie degli dei narrate dai poeti. Il secondo momento dell'elenchos antiteologico è quello sottinteso da Socrate nel momento in cui nega che Zeus sia un modello di vita beata, ovvero confuta la premessa comune ai due discorsi, premessa che deve la sua autorevolezza ai racconti dei poeti e che il filosofo dimostra essere falsa. Il modo di vivere socratico non è per questa ragione difendibile pubblicamente perché non è supportato dagli dei, dagli oratori e dai poeti tragici, tanto meno dalla moltitudine. Socrate (continente come il Discorso Giusto e audace come il Discorso Ingiusto) è indifendibile anche dal punto di vista del poeta comico, che raccomanda contemporaneamente, anche se al momento ciò sembra stridente, le cose giuste (come il Discorso Giusto) ed una vita di piaceri (come il Discorso Ingiusto). I modi di vivere del poeta e del filosofo disgiungono i caratteri dei due discorsi: in che senso sarebbero allora due sottospecie dello stesso tipo di uomo?

L'educazione di Fidippide (§§ 21-22). Strepsiade, a fronte della vittoria del discorso più debole, è entusiasta e vuole far definitivamente diventare il figlio un allievo del filosofo, nonostante l'ultimo scrupolo di Socrate a riguardo: il giovane potrà quindi imparare a contraddire la giustizia, per quanto la vita raccomandata dal Discorso Ingiusto implichi molto di più, ovvero il totale abbandono ai piaceri del corpo. Per contro Fidippide, che non è stato invece minimamente scalfito nel suo pregiudizio assolutamente negativo nei confronti di Socrate, deve essere rimasto sicuramente disgustato dal fatto che il crollo del Discorso Giusto implichi la “disfatta” della ginnastica e della palestra. In altre parole, ciò che sembra stridere nella congiunzione aristofanesca della raccomandazione alla giustizia con l'esaltazione di una vita di piaceri si mostrerà perfettamente possibile e reale nella figura di Fidippide: egli prova l'armonia e la coesistenza della salute del corpo, per come questa viene rappresentata dal Discorso Giusto, con il piacere dei sensi. Questa combinazione è confermata dalla sua esperienza, e da quella dei suoi amici cavalieri, ed è in accordo con la natura. Il figlio di Strepsiade sembra perciò avere

un qualche legame con la figura di Aristofane. La seconda parabasi nasconde l'insegnamento privato di Fidippide: in questa occasione le Nuvole affermano la loro divinità con maggior forza che in precedenza. Nel rivolgersi al pubblico, cui raccomanda di assegnare alla commedia il primo premio, dato che si tratta dell'opera più saggia di Aristofane, le dee promettono giuste ricompense e, in caso di mancata vittoria, giusti castighi. Le Nuvole, che parlano al tempo futuro (il tempo delle promesse divine) e non alludono nemmeno agli altri dei, si rivolgono ora a ciascun individuo, ai singoli membri della giuria, a cui ricordano come da esse dipenda la quantità di pioggia che spetta ad ognuno. Sembra quindi che l'affermazione della divinità delle Nuvole passi attraverso almeno tre determinazioni: esse procurano agli uomini grandi benefici; sono in grado di elargire ricompense; hanno il potere di infliggere punizioni. Possiamo osservare allora come sia fondamentale per l'introduzione delle Nuvole come nuove dee della città l'essere benefiche e allo stesso tempo la capacità di farsi giudici degli esseri umani. Nel considerare le ragioni per cui Socrate ritenesse, almeno in un primo tempo, le Nuvole le sole dee, l'aspetto punitivo della divinità non era stato preso in considerazione: egli sembra trascurare il fatto che gli dei sono responsabili non solo del bene ma anche della giustizia. Dobbiamo vedere in questa omissione una lacuna del filosofo, o un segno dell'autostima di chi non riconosce la legittimità di alcun giudice sovrumano?⁷⁴ Ad ogni modo la maliziosa astuzia delle Nuvole sfrutta proprio la superficialità socratica e l'*elenchos* del Discorso Ingiusto per far breccia in una città che non ha mai riconosciuto loro gli onori dovuti e per presentarsi trionfanti nel *pantheon* ateniese: nella misura in cui ripara questo torto, di cui anche i gloriosi maratonomachi sono colpevoli, il discorso immorale è al servizio della giustizia.

Il principio di Strepsiade (§§ 23-24). Terminata l'educazione privata di Fidippide, Strepsiade riabbraccia il figlio ora trasformato nell'aspetto e nelle abilità in un intelligente sofista, e ricompensa Socrate con un regalo. Il giovane non mostra il minimo risentimento per la compagnia a cui è stato costretto durante la sua educazione presso il pensatoio. Non solo il suo aspetto esteriore o le sue abilità sono cambiate: la sua trasformazione è più profonda. Una semplice dimostrazione della tecnica appena acquisita basta a rassicurare il padre e a conferirgli un senso di sicurezza sul futuro del patrimonio familiare e di superiorità rispetto ai concittadini. Strepsiade non trattiene la propria tra-

74 BOWIE 1993, 127-130 sottolinea il ruolo punitivo attribuito alle nuvole nella mitologia tradizionale, dove vengono identificate come agenti della giustizia divina, richiamando in particolare i miti di Issione, Atamante, Elena, Endimione e Giasone. È soprattutto il mito di Issione che sembra essere ripreso dalla vicenda di Strepsiade.

cotanza. In queste circostanze assistiamo ad una inedita armonia fra padre, figlio e filosofo. Durante i festeggiamenti celebrati al ritorno di Fidippide a casa, si presenta il primo creditore, che viene affrontato da Strepsiade, la cui educazione socratica, per quanto parziale, sembra sufficiente a disfarsi del povero malcapitato. Le energie del figlio vanno risparmiate in vista del tribunale: Strepsiade si libera dello scocciatore senza avanzare alcun argomento legale ma solamente dando libero sfogo alla propria *hybris*. A fronte delle richieste del creditore, che ricorda come il patto sia garantito da un giuramento, il vecchio cafone lo deride per l'ingenuità con cui questi crede agli dei e ai giuramenti proferti nel nome degli dei. Nelle parole di Strauss, Strepsiade afferma il più chiaramente possibile che «*gli uomini che sanno non hanno obbligo di sorta nei confronti degli ignoranti*: per la stessa ragione per cui Strepsiade pagò a Socrate quello che non era legalmente il suo debito, egli non paga ai creditori ignoranti il suo debito legale (36, corsivo mio)». La prima sperimentazione di successo, a spese di un cittadino che rivendicava un diritto legalmente legittimo, di quello che Strauss chiama “principio di Strepsiade” esalta a tal punto il vecchio che il secondo creditore viene scacciato se possibile ancora più sfrontatamente. In questa circostanza egli fa sfoggio di tutte le sue conoscenze in materia di scienza naturale, piegandole ai suoi scopi prosaici. A fronte di una domanda a tema naturalistico (l'acqua che scende a terra con la pioggia è sempre nuova o è la stessa che evapora salendo al sole?), il malcapitato che si dimostra ignorante perde ogni diritto di riscossione, in virtù dell'applicazione del principio di Strepsiade. Questo principio è deducibile da quello comunemente riconosciuto secondo cui «i pazzi hanno meno diritti dei sani di mente (36)»: ed i pazzi, per uno Strepsiade educato al pensatoio, sono gli ignoranti. Il creditore, che si aspetta almeno di essere ripagato degli interessi, viene confutato dal vecchio che riprende la stessa questione, attraverso una procedura che ancora una volta sembra anticipare il metodo dialettico del Socrate platonico: se l'ammontare di acqua, all'interno del ciclo delle sue trasformazioni, resta sempre lo stesso, a quale titolo allora il denaro deve incrementare con il passare del tempo? L'insolenza di Strepsiade aumenta: se nel primo caso il rifiuto era apertamente blasfemo nel suo deridere il fondamento dei giuramenti, nel secondo l'argomento è un esplicito, e non meno eversivo, attacco nei confronti della legge sul credito.

L'ignoranza è quasi follia (§ 25). Le Nuvole, a fronte del comportamento temerario di Strepsiade, iniziano a prevederne la caduta. Il vecchio, che si sente sicuro come se disponesse dell'elmo di Ade per il fatto che l'arte retorica del figlio lo mette al riparo dal braccio della legge, deve probabilmente il suo atteggiamento arrogante (ricordiamo

che le Nuvole avevano così definito il comportamento di Socrate nelle strade) all'influenza del filosofo. L'aperto disprezzo di quest'ultimo nei confronti della moltitudine, ovvero di coloro che non frequentano il pensatoio e non dedicano la propria vita allo studio della natura e all'osservazione delle cose celesti, può essere la fonte degli epiteti con cui Strepsiade si rivolge al pubblico, e possiamo immaginare che questi possano essere stati usati da Socrate stesso: gli ignoranti, o effimeri, sono «pietre, numeri, pecore».⁷⁵ Le Nuvole tuttavia non si dissociano ancora apertamente da Socrate, ma prevedono a Strepsiade, di cui ora disapprovano la disonestà, una disgrazia. Esse di fatto alludono all'imminente punizione che gli spetta, anche se non spiegano in cosa consista e da chi sarà inflitta, per quanto ne abbiano il sentore: le Nuvole non devono rendere conto di nulla a Strepsiade. «Il principio di Strepsiade, secondo cui gli uomini che sanno non hanno obblighi nei confronti degli ignoranti, permette la sottigliezza secondo cui quelli che sanno di più hanno solo piccoli obblighi nei confronti di coloro che sanno meno (37)»: da questa precisazione deduciamo che i conoscitori, coloro che sanno, se non riconoscono alcun obbligo nei confronti degli ignoranti, riconoscono tuttavia dei doveri all'interno del loro gruppo sociale. I conoscitori si sentono in obbligo gli uni nei confronti degli altri, ma solamente in proporzione al grado di saggezza di ciascuno: ciò significa che l'uomo perfettamente saggio non sente nessuna responsabilità nei confronti del volgo, e poche (quali? forse far sapere la verità sugli dei?) nei confronti dei suoi allievi. Il suicidio proposto da Strepsiade sembra allora rappresentare una mancata applicazione del principio che afferma il diritto di chi conosce. Chi sa non deve riconoscere le istanze dell'ignoranza; gli uomini di conoscenza non hanno obbligo alcuno nei confronti degli ignoranti, nemmeno di fronte alle leggi da questi promulgate: l'ignoranza è paragonabile alla follia, e le leggi pensate e promulgate dagli ignoranti non hanno alcuna autorità.⁷⁶ Il principio di Strepsiade appare come l'equivalente comico dell'insegna-

75 Dal punto di vista del filosofo, le città degli uomini «sono come assemblee di pazzi che corrompono la maggior parte di coloro che sono adatti a diventare filosofi, e a cui coloro che contro ogni difficoltà riescono a diventare filosofi giustamente girano le spalle con disgusto (CM 123)».

76 Cfr. Xen. *Mem.* I 2.49-50: «Ma Socrate, affermava l'accusatore, insegnava ai figli a maltrattare i genitori, sia convincendo chi lo frequentava che lo avrebbe reso più saggio del padre, sia dicendo che secondo la legge era possibile, purché lo si fosse fatto condannare per demenza, anche incatenare il padre, e si serviva di questa argomentazione come prova, che era secondo la legge che il più stolto fosse tenuto in prigione dal più saggio. Socrate invece pensava che colui che tiene in catene qualcuno per la sua ignoranza possa a sua volta essere imprigionato, secondo giustizia, da coloro che sanno le cose che lui non sa. E per questo indagava spesso in che cosa differisca l'ignoranza dalla pazzia». Si veda quindi *Mem.* III 9.6: «La follia, poi, diceva, è l'opposto della saggezza, tuttavia non pensava che l'ignoranza fosse follia. Ma elencava come fenomeni vicinissimi alla pazzia il non conoscere se stessi e l'avere opinioni su cose che non si conoscono e credere di conoscerle». In questo senso molto vicini ad essere folli sarebbero sia i filosofi che non conoscono se stessi, sia i molti che credono di sapere delle cose sugli dei che invece sono false. Dal confronto di questi due passi risulta evidente la debolezza della difesa di Senofonte rispetto alla terza accusa.

mento socratico secondo cui il solo titolo necessario per governare gli uomini è la saggezza o conoscenza, o che la saggezza è la sola fonte di legittimità. Questo non significa che il saggio voglia governare, anzi: Socrate viveva sospeso in aria, indifferente alla città e agli dei. Il filosofo è di fatto un uomo totalmente impolitico che rifiuta l'autorità della città, l'autorità dei suoi decreti, l'autorità del costume ancestrale, l'autorità della legge divina.⁷⁷

Socratismo e parricidio (§§ 26-27). La previsione delle Nuvole viene confermata dalle urla di Strepsiade, che chiama a raccolta i parenti per aiutarlo contro il figlio che lo sta picchiando. Di fronte ai testimoni accorsi Fidippide ammette di aver picchiato il padre: tuttavia è chiaro come anche questa confessione risulti inutile in un eventuale processo, data l'imbattibile retorica forense che il giovane ha appreso nel pensatoio. Il tribunale non sarebbe quindi capace di condannare il figlio di Strepsiade che ora assume il tono indignato del Discorso Giusto contro l'*hybris* di Fidippide, che risponde con la malizia e la flemma del Discorso Ingiusto. Il vecchio, nota Strauss, nell'appellarsi per la prima volta ai parenti sembra ricordarsi per la prima volta della giustizia. Di fronte alla volontà del figlio di argomentare a favore della legittimità del suo atteggiamento nei confronti dell'anziano genitore, questi appare talmente affascinato dai *logoi* da dimenticare apparentemente l'oltraggio appena subito, dimostrandosi disposto ad accogliere le eventuali ragioni che gli verranno esposte. Fidippide afferma di essere capace di supportare le botte al padre con due discorsi differenti, il più forte ed il più debole. Dopo un attimo di smarrimento, Strepsiade afferma che la tracotanza del figlio può essere fondata solo a partire dal Discorso Ingiusto: ma questo non impedisce, argomenta Strauss, che il giovane sia più preparato ed intelligente del vecchio genitore e che intenda una coppia differente di discorsi rispetto a quella introdotta da Socrate. Infatti, se la coppia fosse questa, avrebbe ragione Strepsiade: il Discorso Giusto condanna con tutte le forze il parricidio e la violenza contro l'autorità paterna, dal momento che contraddicono indubbiamente la legge da esso ritenuta sacra. Solo la distruzione della morale tradizionale per mezzo della sua fragilità costitutiva permette il discutibile passaggio dal fare quanto gli dei dicono di fare al fare quanto gli dei stessi fanno. Con ogni probabilità i due discorsi che Fidippide ha in mente, e su cui non insiste esplicitamente, sono il Discorso Ingiusto

⁷⁷ Il "principio di Strepsiade", che nelle *Nuvole* sembra ridursi ad una trovata comica, in realtà è proprio la spina dorsale dell'insegnamento politico dei socratici. In OPS 180 Strauss identifica il "principio di Strepsiade" con l'insegnamento secondo cui il solo titolo per governare è la saggezza. La strumentalizzazione politica o volgare di questo insegnamento è rappresentata dall'insegnamento di Trasimaco, che travisa il superiore (o migliore) con "il più forte", mentre per i filosofi è il saggio ad essere realmente superiore: cfr. NRH 114-17.

e il discorso fondato sul diritto di coloro che sanno, ovvero il principio che giustifica il modo di vivere di Socrate: «Quest'ultimo discorso trova una espressione parziale in quello che abbiamo chiamato finora principio di Strepsiade: l'uomo che possiede conoscenza non ha alcun obbligo nei confronti degli ignoranti, ma solo nei confronti degli altri che sanno (39)». Il principio di Strepsiade è l'espressione “terrena” del principio di Socrate, che viene deformato dagli scopi prosaici del vecchio campagnolo: per quanto entrambi, filosofo e anziano genitore, siano caratterizzati da frugalità e semplicità nel vivere, il secondo non è estraneo al denaro, o alle faccende umane, alla maniera inumana del primo; ma soprattutto dimostra infantilismo nella sua indifferenza alla conoscenza, carattere che condivide con Zeus. È a questa deformazione “terrena” che dobbiamo la parzialità nell'espressione del discorso “fisiologico” che, integrato dall'ascetismo socratico, implica la totale indifferenza di “coloro che sanno” nei confronti degli ignoranti, ovvero l'estraneità di ciò che è superiore rispetto a ciò che è inferiore, e non solo l'assenza di qualsiasi vincolo morale nei confronti del volgo.⁷⁸ Le Nuvole, che sono interessate all'argomento di Fidippide, chiedono a Strepsiade di spiegare la vicenda dall'origine. Padre e figlio stavano festeggiando il successo dell'istruzione di quest'ultimo, quando il vecchio chiede al giovane di imbracciare la lira e cantare dei versi di Simonide. Fidippide, asserendo sofisticamente l'impossibilità di bere e cantare allo stesso tempo, rifiuta aggiungendo un giudizio negativo sul poeta prescelto dal genitore. Strepsiade irritato, ripiega su Eschilo, ma il disprezzo di Fidippide per il grande poeta tragico è talmente irriverente da suscitare l'ira del vecchio padre. L'armonia così faticosamente guadagnata è però troppo preziosa e Strepsiade fa un ultimo tentativo pacificatore invitando il figlio a cantare qualcosa di suo gradimento, sia pure una canzone moderna. Fidippide canta allora alcuni versi di Euripide che descrivono la scena sconcertante dell'incesto tra fratello e sorella figli della stessa madre. Strepsiade, oltraggiato da quello che sembra essere a pieno titolo un grave affronto ai buoni costumi ed alla legge sacra, insulta il figlio che lo ripaga picchiandolo. La disputa attorno ai poeti antichi e moderni, e soprattutto attorno ai costumi tradizionali e al gusto contemporaneo, fra lo spirito di Maratona esaltato dalla poesia di Eschilo e le sofisticate sottigliezze di Euripide, è all'origine del pestaggio di cui è vittima il vecchio campagnolo. Questi, pronto a sopportare le peggiori insolenze per amore di un figlio viziato, ora sofista, non può resistere all'indignazione provocata

⁷⁸ Cfr. la lettera a Klein del 7 agosto 1939 in GS III, 575-576: «Particolarmente significativo è il problema della *philia*, nella misura in cui la comprensione di che cosa sia la *philia* distrugge la teologia del mito: ciò che è superiore non può essere “amico” di ciò che è inferiore; ergo, negazione della provvidenza. Questo, io credo, è il pensiero centrale dei *Memor[abili]*».

dalla scena dell'incesto. Il venir meno della venerazione per l'antichità, il dileguare del rispetto nei confronti degli uomini anziani e soprattutto dei genitori da una parte, il parricidio e l'incesto dall'altra sono gli anelli estremi di una stessa catena: questi ultimi due crimini sono inoltre legati dal fatto che entrambi distruggono la famiglia. Tuttavia Fidippide è tenuto ad argomentare a favore del pestaggio del padre: le Nuvolette attendono la prova con interesse, dato che la loro introduzione nel pantheon ateniese dipende in una certa misura da un argomento contro il culto tradizionale e quindi l'autorità dell'antico.

Legge e convenzione (§ 28). Apprendiamo che Fidippide è pienamente soddisfatto della sua nuova vita e della sua educazione socratica: per nulla al mondo tornerebbe sui suoi passi, non prova più alcun fascino per l'equitazione, ed è grato al padre per averlo condotto su questa strada, la stessa che gli permetterà di argomentare a favore delle botte ai genitori e contro le *old established laws*. Diversamente, Strepsiade appare amaramente pentito della scelta e preferirebbe, ora, riavere a che fare con un figlio matto per l'equitazione e prodigo che non con un raffinato e corrotto sofista. L'argomento di quest'ultimo parte dall'assunzione secondo cui un genitore è pienamente legittimato a picchiare un figlio piccolo a fin di bene: in fondo, come le medicine amare vengono somministrate per favorire la guarigione, qualcosa di doloroso come le legnate può essere assolutamente salubre se necessario in vista di una migliore educazione. Ammesso ciò, Fidippide deduce la legittimità con cui un figlio adulto, diventato saggio, può picchiare un vecchio genitore, che gli è inferiore in saggezza: in questo caso Strepsiade non sarebbe diverso da un bambino che viene rieducato con le maniere forti da chi è più saggio di lui. Due sono le premesse che sottendono questo argomento: anzitutto «sia il padre che figlio sono *ugualmente nati liberi*», in secondo luogo la saggezza «dà ad un uomo il diritto di picchiare un altro (41, corsivo mio)». Da queste premesse deduciamo che Fidippide, avendo completato l'educazione socratica, è in pieno diritto di regolare con la forza le mancanze del padre, che quell'educazione l'ha lasciata a metà. Secondo la prima premessa padre e figlio nascono liberi, ovvero sono obbligati l'uno nei confronti dell'altro non per natura ma per convenzione; la seconda premessa trova nella saggezza il fondamento della legittimità della coercizione, perché la follia (l'ignoranza) non può far valere alcuna istanza di fronte alla saggezza (la conoscenza), e dev'essere ricondotta a ragione anche con la forza. Il disconoscimento dell'autorità paterna contraddice le leggi ovunque vigenti e perciò Fidippide deve metterle in questione in una maniera che pare anticipare comicamente un procedimento simile proposto dal giovane Alcibiade al

proprio tutore Pericle in Xen. *Mem.* I 2.40-46.⁷⁹

come Fidippide dà per scontato e Strepsiade non contesta, *ogni legge è di origine umana*; è l'opera di un uomo come te e me, che è riuscito a persuadere gli antichi con il discorso, cioè che non ha imposto, ad esempio, la legge che proibisce di picchiare il padre in virtù di una legge precedente o in virtù dell'autorità. Quindi nulla impedisce a Fidippide, persuadendo i propri contemporanei, di stabilire una nuova legge che permetta di picchiare il padre. Questo può essere inteso significare che sia la legge antica che quella nuova abbiano lo stesso status, o che entrambe siano leggi *meramente* in virtù della persuasione, dell'accordo o della *convenzione*. (41-42, corsivo mio)

Risulta evidente in questo contesto la totale svalutazione, dal punto di vista dell'insegnamento socratico, di ciò che esiste *meramente* per convenzione e non per natura, e che in virtù di una nuova convenzione può essere disfatto; per contro ciò che esiste per natura non è stato fatto dall'uomo e non dipende dal suo capriccio o dalla sua volontà, e diventa lo standard a cui il saggio guarda. La legge che Fidippide può introdurre supera questa difficoltà perché non si tratterebbe di una legge solamente convenzionale. Essa trova corrispondenze nel mondo naturale, come conferma l'esempio dei galli: questi non hanno convenzioni di sorta e picchiano i propri genitori seguendo esclusivamente la loro natura. Ciò non significa, come obietta Strepsiade, che i galli andrebbero paradossalmente presi a modello anche sotto altri punti di vista: ed infatti Fidippide non prende i galli come modello degli esseri umani, dato che la sua intenzione sembra piuttosto sottolineare come in natura e per natura (cioè non per convenzione), il migliore (che socraticamente è il conoscitore) si impone sul peggiore (l'ignorante), ma si tratta di sottigliezz-

⁷⁹ Cfr. *The Spirit of Sparta or The Taste of Xenophon* 519-520; OT 73-74; NRH 101; XS 14-15. Per un bilancio critico delle diverse interpretazioni Straussiane di questo passo chiave, si veda l'analisi critica e dettagliata di DORION 2010. Cfr. KASTELY 1997, 31: «Il problema specifico di una educazione teoretica sta nel fatto che sostituisce una comprensione astratta ed intellettualista alla comprensione comune radicata nell'esperienza e nella sofferenza collettiva che si è evoluta nel tempo. Infatti in tutta la sua spiegazione materialistica la visione intellettualistica di Socrate è decisamente lacunosa nella comprensione della realtà materiale e sociale. Non sa né si preoccupa del corpo individuale e dei suoi bisogni né del corpo sociale e della sua comprensione che emerge nel tempo. Dato questo sovrainvestimento in un razionalismo guidato da un interesse esclusivo ed impoverente per la coerenza, la speculazione teoretica è incapace di riconoscere l'autorità dei *nomoi*. Nell'abbracciare l'autorità di una natura ricostruita razionalmente a discapito della apparentemente convenzionale autorità dei *nomoi*, questa educazione teoretica identifica convenzionalità con infondatezza e cerca di limitare l'autorità solamente a ciò che è prodotto puramente del *logos*. Parimenti, il disinteresse per il corpo non è una caratteristica accidentale di questa educazione ma una mossa necessariamente preliminare che semplifica radicalmente la situazione umana (corsivo mio)»; si veda inoltre POHLENZ, 1953, 430; DOVER 1972, 109-120. Va notato che la legittimità della radicale svalutazione di quanto è convenzionale da parte del filosofo poggia sul riconoscimento dell'eventuale mancanza di saggezza che può essere rilevata nei legislatori o nei fondatori; in secondo luogo, è la stessa forma categorica della legge a renderla un "governatore cieco", nella misura in cui il giudizio di un saggio le è senza riserve superiore: cfr. OT 73-74, 76, 141; PAW 133; WPP 152, 163.

ze che il padre non è in grado di cogliere, dato il suo proverbiale letteralismo.⁸⁰ L'unico argomento rimasto a favore della legge e quindi del vecchio contadino è questo: se Strepsiade ha ragione, allora Fidippide potrà a sua volta picchiare proprio figlio, ma se ha ragione Fidippide, gli toccherà una sorte identica a quella del padre. La soluzione del giovane sofista, in pieno accordo con la natura anerotica del pensatoio, consiste nell'evitare di avere discendenza. A questo punto la posizione di Strepsiade è totalmente sconfitta: ed è lo stesso padre ad avere inavvertitamente riconosciuto le ragioni eversive del figlio nello stesso istante in cui ha superficialmente ammesso «il diritto supremo dei co-noscitori (42)». Il vecchio, con sorprendente soddisfazione, afferma la giustizia delle percosse ricevute e sembra così ristabilire l'armonia momentaneamente perduta: egli ha avuto torto nel non riconoscere la grandezza di Euripide e ha meritato la punizione. Sembra però dimenticare che il suo rifiuto di Euripide era legato al suo rigetto della scena dell'incesto: in fondo Strepsiade non è ancora riuscito a dedurre le estreme conseguenze dell'educazione socratica del figlio.⁸¹

Socratismo ed incesto (§ 29). L'ulteriore ed estremo passo compiuto da Fidippide mostra comicamente il dispiegarsi dell'educazione socratica nel suo risvolto pratico, nell'ordinaria vita umana, la vita in società. Il giovane dichiara al padre, che a rigore di logica dovrebbe rallegrarsene, di voler andare a picchiare la madre. Le raffinate e costose abitudini della nobile moglie di Strepsiade, origine remota dei mali che tormentano il sonno del semplice campagnolo, finalmente riceverebbero la giusta correzione o, altrimenti detto, una legittima dose di legnate “socratiche”. Contro ogni aspettativa il vecchio padre è più scioccato e furibondo che mai. Quello che nelle intenzioni di Fidippide è un atto di grande amore filiale nei confronti del genitore vessato dalla corruzione ereditata per via del lignaggio materno è l'atto che più disgusta il senso morale di Strepsiade: questi, se in un primo momento aveva addirittura riconosciuto la piena legittimità delle botte prese in nome dell'educazione socratica e della superiore saggezza del figlio,

80 In realtà per KASTELY 1997, 37 questo passo mostrerebbe giustamente l'impossibilità di ricorrere alla natura come ad un'autorità che possa fondare un'etica non semplicemente convenzionale come quella che si rifà ai *nomoi* tradizionali e smascherati in quanto tali dalla cultura sofistica come privi di fondamento; soprattutto, dimostrerebbe l'incompiutezza dell'educazione di Fidippide che in un momento di difficoltà rinuncia all'argomento e si rimette all'autorità di Socrate, contraddicendo così lo spirito autenticamente filosofico del maestro. L'impossibilità di assumere la natura come autorità è un punto fondamentale, pienamente condiviso da Strauss: cfr. NRH 92; si veda inoltre O'REGAN 1992, 89, dove viene messo in evidenza come la civilizzazione sia possibile proprio a partire da una sospensione della violenza o dell'utilizzo della pura forza (cioè dall'uscita di quello che i moderni chiamano lo “stato di natura”), ovvero come il *logos* deragliante della sofistica metta a repentaglio le proprie condizioni di possibilità.

81 Paradossalmente è proprio il desiderio di Strepsiade di liberarsi dai debiti che permette, alla fine, al figlio Fidippide di liberarsi egli stesso dal debito fondamentale che lo lega al proprio padre: cfr. O'REGAN 1992, 120.

non transige ora sulla possibilità che la moglie, la madre del suo viziato rampollo, possa subire la stessa rieducazione. Torna prepotentemente il problema dell'incesto:

se un figlio può legittimamente picchiare la madre, perché dovrebbe essere illegittimo per lui commettere incesto con la propria madre? [...] Non corre buon sangue fra Strepsiade e sua moglie, tuttavia l'incesto distrugge la base di quello che è gli sempre stato più caro – tranne quando lo ha portato sull'orlo della bancarotta: la sua relazione con suo figlio, con lui e basta. (43)

A darci la misura della gravità dell'incesto, qui rappresentato al limite della comicità, Strauss rimanda in nota all'*Edipo Tiranno* di Sofocle. In versi di vorticoso intensità, irriproducibile nella commedia, possiamo intravedere l'abisso spalancarsi di fronte al protagonista che realizza le proporzioni della sua disgrazia: «Ora sono senza dio, appartenente ad una stirpe impura, compagno e uguale a chi mi ha dato alla luce (v. 1361)»; «Nozze che mi avete dato alla luce, e poi di nuovo avete dato vita allo stesso seme, padri, fratelli, figli, lo stesso sangue, spose, donne, madri, quanto di più infame può avvenire tra gli uomini! (vv. 1403-1407)». Fidippide è troppo corrotto dall'educazione socratica, o troppo indifferente alle vicende degli effimeri, per comprendere i sentimenti del padre di fronte all'eventualità dell'incesto. Egli è addirittura pronto ad offrire un argomento in favore delle botte destinate alla madre. Stavolta però «Strepsiade rifiuta assolutamente anche solo di ascoltare una difesa del crimine più atroce. [...] egli percepisce per la prima volta la perversità dell'addestramento socratico (43)». Dopo essersi in un primo momento attribuito la responsabilità della corruzione del figlio amato, Strepsiade si ricorda del concorso delle Nuvole nella sua decisione definitiva: ma queste prontamente gli mostrano di aver agito a fin di bene, in nome della giustizia, favorendo la sua scellerata impresa fino alla catastrofe finale. Solo così egli ha imparato, come è costretto a concedere, a temere gli dei. L'azione perversa ma giusta delle Nuvole aveva come scopo l'educazione di Strepsiade e, attraverso il suo clamoroso compimento, il riconoscimento degli onori che a queste nuove dee spettano nella città di Atena. La sproporzione fra la colpa di Strepsiade, il suo rifiuto di pagare i debiti, e la punizione che gli è stata inflitta, la distruzione dei fondamenti della propria famiglia, è però evidente. Egli, riflettendo sull'ammonimento delle Nuvole (“l'unica cosa che conta è il timore degli dei”) finalmente capisce che l'autentico artefice della sua disgrazia è Socrate. A Strepsiade, come abbiamo visto, non è mai passato per la testa, prima del suo incontro con il filosofo, di voltare le spalle agli dei. Socrate e Cherefonte, che lo hanno ingannato sulle cose più importanti, vanno assolutamente puniti: «essi hanno spinto lui e suo figlio [...] sull'orlo del crimine

più mostruoso commettendo il crimine più mostruoso, infatti chi non vede come il timore degli dei sia l'unico solido supporto al divieto di incesto? (44)». ⁸² La necessità di rivolgersi agli dei e alla sacralità della legge, a fronte della catastrofe cui ha portato l'educazione socratica, si riafferma in tutta la sua forza. Ma il costume tradizionale, fondato sul timore degli dei, non resta affetto da una fragilità strutturale che mette costantemente in pericolo il Discorso Giusto di rovesciarsi nel suo contrario? Le conseguenze pubbliche, nefaste, dell'ateismo socratico non sono ancora un argomento decisivo a favore degli dei tradizionali che non sembrano infatti garantire sufficientemente le ragioni della legge. La debolezza del Discorso Giusto e del Discorso Ingiusto punta ad un fondamento diverso, ad una premessa non poetica dell'argomento a favore di pietà e giustizia, la premessa politica da cui prende le mosse l'insegnamento delle Nuvole o di Aristofane.

Il castigo divino di Socrate (§ 30). Strepsiade naturalmente non può affidarsi alla giustizia ordinaria o fare causa a Socrate: egli, come d'altronde Fidippide, può abilmente sgusciare dalle maglie di quelle leggi che più di ogni altro sa indebolire fino al punto di renderle vane. Contro le sue aspettative, però, Fidippide non è affatto rimasto colpito dalle parole delle Nuvole e non seguirà il padre nella sua spedizione punitiva, che quindi sembra dover ristabilire l'equilibrio al di là della legge. Il giovane, che non concede nulla sull'esistenza degli dei tradizionali e che non ha mai riconosciuto la divinità delle Nuvole, ha da un lato troppa riconoscenza nei confronti del filosofo che gli ha cambiato la vita in meglio; dall'altro prova per lui un attaccamento troppo tiepido per decidere di ostacolare l'iniziativa del padre, di cui comunque disprezza la ricaduta nell'antica superstizione. Strepsiade «non ha mai capito il significato dell'affermazione socratica secondo cui Zeus non esiste neppure (45)». Strepsiade non ha mai smesso di credere agli dei. Abbandonato dal figlio, si rivolge all'edicola di Ermes per avere un consiglio: senza che il pubblico possa udire la voce del dio, questi suggerisce di evitare qualsiasi azione legale e, piuttosto, di bruciare il *phrontisterion*. Il dio mostra accortezza (sa che Socrate non può essere condannato dalla giustizia ordinaria) e magnanimità (non si sente offeso a morte da chi nega la sua esistenza, e quindi non consiglia di uccidere il filosofo). La spedizione punitiva si realizza con successo, accompagnata dal sarcasmo di Strepsiade: Socrate e Cherefonte ricevono una lezione di pietà, puniti per la loro *hybris* e per le loro empie indagini sulla natura della Luna. Il trionfo delle ragioni della pietà (e della giustizia) giunge al culmine quando lo stesso Ermes entra in scena, incitando

⁸² L'incidente di Strepsiade riafferma quindi con la massima decisione il vincolo indissolubile tra famiglia, città e gli dei della città: «Alla fine, Strepsiade si rende conto che l'amore per la propria famiglia non è compatibile con il rifiuto delle divinità punitive della propria città (NEUMANN 1969, 210-11)».

Strepsiade e i suoi servi a percuotere come si deve i disgraziati inquilini del pensatoio (senza ucciderli) per i loro torti nei confronti degli dei.⁸³ L'ateismo di Socrate viene perciò confutato nei fatti: lo scopo delle *Nuvole* è stato raggiunto, e poche scene sembrano essere comiche come quella in cui un dio si manifesta ad un ateo. Le figlie di Etere tuttavia non partecipano alla punizione dell'empio filosofo e restano piuttosto a guardare senza sbilanciarsi promettendo, in linea con la seconda parabasi, un castigo a chi non voterà a favore della vittoria della commedia. Che Socrate abbia imparato a temere gli dei resta però alquanto discutibile se non altro, come nota Strauss, per il fatto che nemmeno alla fine ritratta le sue asserzioni blasfeme.

Strategia e retorica delle nuvole (§ 31). Ai paragrafi conclusivi (sei in questo caso) viene affidato il bilancio critico dell'insegnamento trasmesso dalla commedia: nell'economia di *Socrates and Aristophanes* gli argomenti che trovano spazio nelle ultime pagine della seconda parte sono di importanza decisiva per lo sviluppo dell'opera perché definiscono la prospettiva a partire da cui vengono interpretate le restanti dieci commedie. Anzitutto, le *Nuvole* non riservano un perfetto lieto fine per Strepsiade che, pur concludendo nobilmente la vicenda con un'azione pubblica, eclatante, a difesa degli dei, della pietà e della giustizia tradizionali, deve pagare i debiti e soprattutto si ritrova con un figlio completamente rovinato dall'influenza socratica. Nefasto, naturalmente, è il destino di Socrate, che si salva in modo ridicolo, quasi per caso, dalle fiamme che invece distruggono il pensatoio, il «segno visibile del suo modo di vivere (46)». Strauss, tuttavia, riprendendo una suggestione del primo paragrafo e lasciata in sospeso per i successivi trenta, non è affatto persuaso che il destino di Socrate rifletta una condanna senza appello da parte di Aristofane. Come anticipato, può darsi che il poeta riprovi i modi del

83 Cfr. PAW 20: «“per chi riflette su quattro cose – su cosa c'è al di sopra, su cosa c'è sotto, su quello che viene prima, su quello che viene dopo – sarebbe meglio non essere venuto al mondo”»; CM 20: «Gli dei non approvano che un uomo cerchi di scoprire quello che essi non vogliono rivelare, le cose nei cieli e sotto la terra. Un uomo pio non investigherà quindi sulle cose divine ma solo sulle cose umane, le cose lasciate alle indagini umane»; WPP 126: «In che cosa consiste allora la filosofia politica? Nel compiacere la città: i filosofi non sono degli atei, non profanano quanto è sacro alla città, riveriscono ciò che la città riverisce, non sono dei sovversivi; in breve, non sono degli avventurieri irresponsabili ma buoni cittadini e addirittura i migliori fra i cittadini». L'educazione socratica non può però non passare per un castigo: «la giustizia ha in comune con le arti il fatto di essere acquisita con l'insegnamento e l'addestramento, ma la differenza fra l'insegnamento e l'addestramento con cui vengono acquisite le arti e l'insegnamento e l'addestramento con cui viene acquisita la giustizia si mostra nel fatto che i secondi consistono principalmente di punizioni, o minacce di punizioni (LAM 48)». Secondo Dover 1968, LVI, l'intenzione di Aristofane era quella di ispirare una legislazione coercitiva e restrittiva nei confronti di empi filosofi della natura come il Socrate comico; KOPFF 1977 ha avanzato l'ipotesi estrema secondo cui Socrate sarebbe stato bruciato vivo nell'incendio del pensatoio: per una discussione critica di quest'ultima proposta, diametralmente opposta alla lettura straussiana, si veda DAVIES 1990. Che le *Nuvole* presentino una sorta di processo e condanna di Socrate viene sostenuto giustamente da NUSSBAUM 1980, 86.

filosofo ma non le sue opinioni. Ciò non può essere stabilito, argomenta Strauss, per il fatto che a punire Socrate sia un uomo niente affatto lodevole. L'azione della commedia necessita di un uomo come Strepsiade: un *gentleman*, al contrario, non avrebbe avuto modo di entrare in contatto con il pensatolo né di essere corrotto o influenzato dagli insegnamenti ivi ricevuti. A dare la misura della riserva di Aristofane nei confronti di Socrate è forse il comportamento complessivo delle Nuvole? «Socrate è un pupillo delle Nuvole; Aristofane stesso è una Nuvola, o perlomeno egli parla in qualità di Nuvola principale. Le Nuvole sono, anche se in modi diversi, le divinità di Socrate e di Aristofane». Dobbiamo quindi tornare a valutare la vicinanza del poeta e del filosofo, che Strauss ha già affermato essere due sottospecie della stessa specie di uomo, per vedere se questo confronto può gettare luce sul vero giudizio di Aristofane nei confronti di Socrate. I due sono, infatti, «come possiamo affermare in via provvisoria, maestri dell'arte dell'imitazione; essi appartengono alla stessa specie, sebbene a sottospecie differenti (46)». Abbiamo visto in precedenza come queste due specie differiscano nello stesso modo in cui differiscono il modo di vivere di Socrate e quello del Discorso Ingiusto: il primo sostiene un ascetismo disumano, il secondo si arrende totalmente ai piaceri dei sensi. Di conseguenza, una specie è “affamata” e l'altra no. Tuttavia il poeta si fa portavoce e difensore della causa della moderazione mentre il filosofo è audace e tracotante, a tratti eversivo. È perlomeno verosimile, prosegue Strauss, che la disapprovazione di Aristofane non si spinga oltre la disapprovazione delle Nuvole. Queste hanno incoraggiato l'empietà di Socrate per sfruttarne l'esito: il loro unico fine, sin dal principio, era entrare a far parte del pantheon ateniese, ovvero essere riconosciute come dee dalla città. Dobbiamo perciò valutare il loro comportamento alla luce della loro strategia, rilevandola fra le trame delle diverse condotte, a volte contraddittorie, che assumono a seconda delle circostanze, per comprendere la loro posizione rispetto al problema “Socrate”. Esse ritrattano, ad esempio, la paternità di Oceano, padre comune delle altre divinità, attribuendola in seguito ad Etere, che al contrario non può discendere da Oceano, escludendo un legame di parentela con gli dei tradizionali. Il loro piano non implica necessariamente però che esse vogliano sostituirsi alle altre divinità, quanto trovare spazio fra di esse. Non è loro intenzione che la città rinunci al culto tradizionale, ed in questo si distinguono radicalmente da Socrate. Ciononostante la loro dichiarazione di «agire in nome degli dei [...] non è supportata da alcun fatto (47)». Possiamo dedurre, argomenta Strauss, che l'insoddisfazione di Socrate nei confronti delle credenze tradizionali fosse condivisa da Aristofane, e che questi ritenesse opportuno almeno un allargamento del

pantheon. Alla luce di questo obiettivo si spiega il ruolo chiave giocato da Socrate nel piano delle Nuvole: egli, essendo l'unico in Atene a riconoscerle, viene favorito nella misura in cui può servire ad introdurle, per quanto ciò possa implicare un'ambigua tolleranza delle esternazioni radicali ed empie del filosofo. Le Nuvole, infatti, evitano prudentemente di comprometersi con l'estremismo socratico, come prova la loro sfuggevolezza o indifferenza nelle circostanze in cui l'ateismo del loro pupillo viene prepotentemente allo scoperto. Il solo appoggio fornito da Socrate però è largamente insufficiente, e la doppia occasione rappresentata dall'entrata al pensatoio di Strepsiade e dal coinvolgimento in un secondo momento dello stesso Fidippide fornisce alle Nuvole il definitivo trampolino di lancio. Infatti, nel caso in cui l'iniziativa del vecchio campagnolo avesse avuto successo, la loro fama ne sarebbe stata l'immediata conseguenza. Il fallimento del piano e la corruzione di Fidippide avrebbero vanificato tutto se le figlie di Etere non avessero consigliato sottilmente, nel momento decisivo, a Strepsiade l'identità del vero responsabile della sua disgrazia. In questo caso il clamore dell'azione punitiva ha contemporaneamente presentato le Nuvole come protettrici della giustizia e della pietà, come amiche degli dei e della tradizione, come coloro che hanno reso Strepsiade davvero moderato e vendicato l'empietà tracotante di Socrate. Il filosofo, che di fatto introduce nuove divinità in città, viene abbandonato non appena si rivela essere pubblicamente indifendibile: la disfatta di Socrate e la parabola di Strepsiade sono solamente strumenti dell'ascesa delle Nuvole all'Olimpo. Queste ragioni, e la contraddittorietà manifestata clamorosamente da queste dee "fumose" al v. 805 dove ricordano al loro favorito, smentendo la condotta tenuta in tutte le altre circostanze, di essere le uniche divinità, fanno concludere a Strauss come non si possa fare affidamento su di esse per stabilire il giudizio aristofanESCO sul problema delle colpe di Socrate. Il problema "Socrate" va compreso senza fare riferimento alle Nuvole e quindi evitando quella deformazione che la loro intenzione fondamentale può esercitare su di una corretta interpretazione.

Il filosofo anerotico (§ 32). Strauss propone quindi un nuovo inizio, una volta dimostrata l'impercorribilità della pista interpretativa valutata fino a questo punto. L'azione delle Nuvole presuppone il profondo malumore di Strepsiade nei confronti di Socrate che, al di là dei difetti specifici del vecchio campagnolo, è radicato nella sua preoccupazione per la famiglia. Strauss riparte quindi dalla contrapposizione elementare tra il padre di famiglia ed il filosofo:

La famiglia non può essere sicura e prosperare se non entrando a far parte della città; la famiglia è costretta, per così dire, ad espandersi nella città per mezzo del divieto di

incesto. Questo divieto può dovere la sua ragionevolezza ai bisogni della famiglia (o della città); esso deve la sua forza o la sua sacralità alle sanzioni divine. Strepziade non ha avuto timore nel respingere le sanzioni divine per i giuramenti; al contrario, ha dato il benvenuto ad un tale rifiuto. Solo quando vede che lo stesso pensiero che lo libera dai suoi creditori legittima l'incesto, egli torna alla pietà e alla giustizia. Detto altrimenti, egli si è sempre preoccupato della città, ma non ha avuto nulla in contrario a trasgredire le leggi della città quando queste fossero state in contrasto con i suoi interessi. La sua istruzione socratica lo ha portato vicino a disprezzare tutte le leggi; alla fine egli può vedere come chiunque infranga la legge distrugge la città per quanto è in suo potere. (48)

Strepziade ha sperimentato su di sé il significato profondo dell'ateismo pubblico di Socrate.⁸⁴ La negazione dell'esistenza di Zeus e degli dei, che promettono sanzioni a chi trasgredisca gli obblighi fondamentali che permettono ad una città di esistere (l'obbligo di rispettare gli accordi sotto giuramento, o il divieto di parricidio e di incesto) ha delle ripercussioni che il suo interesse immediato non gli permetteva di prevedere. Distruggere la teologia tradizionale infatti equivale ad indebolire gravemente le leggi che vietano i crimini che distruggono la famiglia e il legame di reciproca fiducia che lega i cittadini gli uni agli altri.⁸⁵ Il bisogno primario degli uomini, la sicurezza, è la condizione di possibilità del fine ultimo della comunità umana, la vita buona o la felicità. Entrambe sono oltre la portata della cellula originaria, la famiglia: questa, come scrive Strauss, deve tra-

84 La trasgressione di Strepziade, a cui l'educazione socratica ha sottratto ogni freno inibitore residuo, lo ha quindi inesorabilmente condotto a percorrere una *slippery slope*, come sostiene KASTELY 1997, 36: «Nessuna operazione puramente logica fondata in una razionalità astratta e teoretica può garantire un'etica praticabile. Questo è vero in particolare se si prendono le mosse da qualcuno che non è riuscito a capire il suo fondamento necessariamente sociale. I *nomoi* hanno forza come autorità etica perché incarnano il complesso insieme di obbligazioni che si sono sviluppate dal momento che gli esseri umani hanno negoziato le complicazioni della famiglia e della vita sociale. Una volta che i *nomoi* vengono visti come meramente convenzionali, allora nessuna pratica o valore ereditati devono essere risparmiati». «L'abbandono dei *nomoi* conduce ad un genere di caos simile a quello di cui gode il Filocleone ringiovanito (BOWIE 1993, 108)» ovvero, come afferma BIBARD 2005, 172 una sorta di stato di natura hobbesiano; cfr. O'REGAN 1992, 65-66, 130.

85 Cfr. PAW 140: «se i filosofi hanno ragione nella loro valutazione della morale naturale, o di una morale non fondata sulla rivelazione divina, la morale naturale non è, strettamente parlando, affatto una morale [...]. Essendo la morale naturale quello che è, solo una legge rivelata dal Dio onnipotente ed onnisciente e sanzionata dal Dio onnisciente ed onnipotente può rendere possibile una morale autentica, degli "imperativi categorici"; solo la rivelazione può trasformare l'uomo naturale nel "guardiano della sua città" o, per usare il linguaggio della Bibbia, nel guardiano di suo fratello»; cfr. CM 22: «la legge deve la sua forza, ovvero la capacità di essere obbedita, [...] interamente al costume, e il costume si genera solamente in un tempo molto lungo. La legge, in contrapposizione alle arti, non deve per nulla la sua efficacia alla ragione, o solo in misura minore»; PAW 122: «il legislatore può aggiungere alle leggi puramente politiche, i "*nomoi* governativi", con una "religione governativa", al fine di rafforzare la volontà del popolo ad obbedire a leggi puramente politiche; quella religione non sarebbe stata per nulla razionale dal punto di vista della ragione teoretica, perché i suoi dogmi sono destinati ad essere fondati su argomenti di dubbia validità; tuttavia sarebbe giustamente detta razionale dal punto di vista della ragione pratica, perché i suoi dogmi sono di evidente utilità». Sull'importantissimo articolo dedicato da Strauss al *Kuzari*, qui citato, si veda GREEN 1993b; LAMPERT 2013, 32-72.

scendersi e perciò vietare unioni che non rispettino la regola dell'esogamia. È significativo il richiamo straussiano alla tragedia sofoclea nel momento più critico per Strepsiade: l'educazione socratica ha spinto Fidippide al punto di avvicinarsi pericolosamente ad essere una caricatura di Edipo; tuttavia i limiti della finzione comica hanno necessariamente evitato che il giovane amante dell'equitazione uccidesse il padre e giacesse con la madre. A differenza di Strepsiade, Socrate dimostra invece di essere totalmente estraneo alle preoccupazioni più basilari del cittadino o del padre di famiglia. Sotto questo aspetto è accostabile all'atteggiamento del Discorso Ingiusto, se non fosse per il fatto che invece di abbandonarsi come quest'ultimo ai piaceri dei sensi, Socrate è senza riserve dedicato alla conoscenza delle cose celesti e, in seconda battuta, all'arte retorica. La comunità di cui fa parte, con cui condivide ogni cosa nel pensatoio, non ha nessun carattere appartenente alla cellula della città, la famiglia. Nel pensatoio gli studenti, tutti uomini,

vivono per conto loro; vivono assieme, non solo studiando assieme, ma anche mangiando assieme; disprezzando tutte le cose effimere, praticano la continenza e la resistenza al massimo grado, formano una società comunista. Non riconoscono alcun obbligo nei confronti degli estranei; riconoscono il solo diritto di quelli che sanno. (48)

Nella nota relativa a quest'ultimo passaggio Strauss rimanda a due passi platonici, *Cleit.* 410a7-b1 e *Prot.* 337c7-d4. Nel primo, Clitofonte riporta, nell'ambito di un discorso volto a giustificare le sue perplessità nei confronti degli insegnamenti sulla giustizia, la risposta socratica (in linea con il sentire aristocratico) secondo cui “giustizia è fare del bene agli amici e fare del male ai nemici”,⁸⁶ ovvero la stessa forma di giustizia sostenuta da Polemarco nel primo libro della *Repubblica* e, sostanzialmente, quella che più si conforma alla mentalità del patriota.⁸⁷ Il secondo passo invece riporta quanto detto da Ippia che, una volta presa la parola al termine di un discorso di Prodicò, sostiene a vantaggio del proseguimento del dialogo fra Socrate e Protagora la seguente tesi: «Uomini qui presenti, io considero tutti voi consanguinei, imparentati e concittadini per natura, non per legge: il simile è infatti per natura imparentato al simile, mentre la legge, che è tiranna degli uomini, forza contro natura molte cose».⁸⁸ Alla luce di questi due passaggi possia-

86 Cfr. O'REGAN, 1992, 12.

87 Cfr. CM 70-71, 73. Va assolutamente sottolineato come il presupposto di questo principio di giustizia, “fare del bene agli amici e del male ai nemici” sia il considerare la città, o la propria comunità politica, come una unità naturale, o un tutto che esiste per natura. Un tale presupposto è invece negato dalla filosofia, nello stesso momento in cui essa distingue *nomos* e *physis*, quindi è possibile che nel contesto, parlando con Clitofonte, Socrate stia sostenendo un'opinione salutare sulla giustizia: cfr. NRH 101-105, 150 nota 24; CM 75-77. Ciò non toglie che la comunità di consanguinei per natura (i saggi, o coloro che sanno) possa fare propria questa nozione di giustizia.

88 Trad. it. di Augusta Festi. Cfr. LAM 59: «Grossomodo Ippia insegna quindi che per natura tutti gli uomini saggi sono consanguinei e concittadini, mentre tutte le altre parentele e cittadinanza comune pog-

mo guardare al *phrontisterion* come ad una comunità chiusa di uomini “consanguinei, imparentati e concittadini per natura”, ovvero uniti da uno stesso scopo, la conoscenza,⁸⁹ e che intrattiene con la città rapporti paragonabili a quelli intrattenuti da uno stato con i propri confinanti. Tuttavia la scuola socratica non è un tutto autosufficiente. La vita nel pensatoio è sicuramente, nei limiti del possibile, una vita che nega l'elemento terreno dell'esistenza umana: come indicato da Socrate, che osserva il Sole e la Luna da una cesta sospesa per aria, l'elemento congenere all'intelletto è l'aria. Quelle anime sagge e pallide come fantasmi vivono in una bolla separata dal resto della città, e fanno astrazione dalle passioni e dai desideri del corpo, implicando con ciò una inumana astinenza sessuale. È però evidente come una società del genere non possa sussistere solo con i propri mezzi. Il pensatoio sopravvive a spese della città, dovendo sottrarre a questa uomini e fonti di sostentamento, reclutando nuovi studenti fra la popolazione normale – ovvero sottraendo giovani ragazzi all'autorità dei loro padri – e procurandosi beni di prima necessità mediante furto o elargizioni da parte di qualche benefattore. Il pensatoio è «una società di amici e quindi una società senza *eros* (48)»: ⁹⁰ la mancanza di desiderio erotico nella vita dei filosofi è confermata dalla condotta socratica, da quell'ascetismo inumano che implica anche una rigida astinenza dai rapporti sessuali: le uniche donne presenti nella commedia, scrive Strauss in una nota, sono le dee vergini fatte di nebbia. È questo bisogno di interazione con l'esterno che spiega allora l'accoglienza altrimenti ingiustificabile di un effimero come Strepsiade nel pensatoio: ma per quanto Socrate sappia di dipendere da piccoli *escamotage* per la semplice sopravvivenza, Strauss sottolinea come egli sia privo di un'autentica «consapevolezza della sua dipendenza dalla città (49)». Non è un caso che l'unico argomento del Discorso Giusto contro l'irrefrenabile tracotanza del Discorso Ingiusto a cui questi non fornisce risposta alcuna denunci la pazzia della città che nutre lui, il corruttore dei giovani (*Nuvole*, vv. 926-927). Questa è la contraddizione fondamentale di cui il Socrate aristofanesco (in altre parole il Socrate

giano sulla legge o sulla convenzione. Platone *non ridicolizzava questo insegnamento*, quanto l'infantile convinzione di Ippia secondo cui “tutti i presenti conoscono la natura delle cose” (corsivo mio); PAW 7-8: «tutti i filosofi formano una classe a se stante, [...] ciò che unisce tutti gli autentici filosofi è più importante di quello che unisce un dato filosofo con un particolare gruppo di non filosofi» come la sua stessa famiglia o la sua nazione; infine NRH 143: «I filosofi in quanto filosofi non stanno con le proprie famiglie. L'interesse egoistico o di classe dei filosofi consiste nell'essere lasciati stare, nel poter vivere la vita dei beati sulla terra dedicandosi all'indagine delle cose più importanti».

89 Ciò equivale a dire, nella terminologia di Strauss, che gli uomini che abitano il *phrontisterion* condividono la stessa forma di vita, in quanto la vita è «un'attività diretta ad un qualche fine (WPP 34)».

90 Cfr. LAM 118-119: «sia la paura che l'amore sono le radici della credenza negli dei. [...] La filosofia neutralizza l'amore tanto quanto la paura. Non c'è legame tra la filosofia ed *eros*». Sull'amicizia filosofica cfr. invece *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, 342 nota 15, dove la vera amicizia viene definita come «comprendere assieme»; OT 96-98; WPP 120-21.

presocratico) non riesce a rendersi conto e che si riflette nella sua totale mancanza di responsabilità civica. Socrate

ha il difetto del teorico puro; egli manca di *phronesis*; egli non ha riflettuto sulle condizioni o sul contesto del suo agire; egli manca di conoscenza di sé [...]. A causa di questa mancanza di *phronesis* egli non può imitare propriamente la vita; egli è antimusicale. [...] *questo studioso della natura non considera propriamente la natura nel suo aspetto praticamente più importante: le differenze naturali tra gli uomini.* (49, corsivo mio)

La prima frase della citazione riportata contiene una quadruplica determinazione del Socrate presocratico che sembra separabile in due momenti, dato che la seconda e la quarta determinazione sembrano spiegare la prima e la terza. In altre parole, il passo sembra interpretabile come segue: il difetto del teorico puro⁹¹ consiste nella mancanza di prudenza; la mancanza di riflessione sulle condizioni del proprio modo di vivere e di agire invece denota mancanza di conoscenza di sé. *Phronesis* e conoscenza di sé sembrano d'altronde essere le caratteristiche fondamentali che distinguono l'insegnamento e la vita del Socrate platonico e senofonteo, a tal punto che il Socrate aristofaneo appare come una maschera irriconoscibile ed accostabile all'immagine popolare della sofistica più che alla filosofia classica. Il dettato Straussiano sembra inoltre far risalire la stessa *phronesis* alla conoscenza di sé (qui *phronesis* non va intesa in senso aristotelico quanto come *prudence* o cautela in senso spinoziano).⁹² Se il filosofo fosse al corrente della propria

91 In nota si rimanda a Pl. *Theaet.* 173a6-174b6, luogo dove il Socrate platonico presenta al suo interlocutore Teodoro il ritratto del tipico filosofo puramente teoretico o, in altre parole, del tipico filosofo presocratico. È facile ritrovare una perfetta corrispondenza fra questa descrizione e la figura comica del Socrate aristofaneo: «Quelli invece che sono veramente filosofi, anzitutto, fino da giovani non conoscono la strada per la piazza, né dove si trova il tribunale, la sede del consiglio, né di alcun altro consesso della città. Non vedono né ascoltano leggi o provvedimenti orali o scritti. Intralazzi di associazioni per le cariche pubbliche, riunioni, pranzi e feste con le suonatrici di flauto non avviene loro di fare neppure in sogno. Se uno in città ha origini nobili o meno, se uno ha qualche ombra per nascita da parte degli avi, o dal padre e dalla madre, sono cose che ignora più di quanti siano, come si dice, i bicchieri d'acqua che si trovano nel mare. E non sa nemmeno di non saperle tutte queste cose. Infatti non si tiene lontano da esse per perseguire una buona fama: ma perché soltanto il suo corpo abita nella città e qui ha la sua residenza, ma la sua mente, considerando tutte queste cose meschine e da nulla, disprezzandole si lascia portare, secondo il detto di Pindaro, ovunque, fino “nelle profondità della terra” e ne misura le superfici: ora invece “in alto nel cielo”, a scoprire le leggi del firmamento, e indaga per intero la natura degli esseri, ciascuno nella sua interezza, senza mai abbassarsi su alcuna delle cose vicine (173c7-174a2, trad. it. di Gino Gardini)». Il passo si conclude con il racconto da parte di Socrate dell'episodio di Talete e della servetta di Tracia, a sottolineare il carattere comico della vita filosofica agli occhi dei non filosofi. Questo *excursus* ironico sulla vita filosofica, che occupa il centro del dialogo platonico dedicato alla domanda sulla natura della conoscenza, è contraddetto dallo stesso *modus vivendi* di Socrate, che sapeva infatti coniugare la pura teoresi con la saggezza dell'uomo di stato: cfr. le lettere a Kojève del 22 aprile e del 28 maggio 1957, OT 274-80. Sulla natura del ridicolo, cfr. Pl. *Phileb.* 48a8-50a10, già segnalato da Strauss nelle note all'introduzione.

92 C'è da chiedersi se quella di cui è maestro il Socrate platonico sia *phronesis* nel senso stretto del termine o piuttosto una avvedutezza utilitarista che la simula esteriormente, dato il legame essenziale fra questo tipo di prudenza pratica e la virtù morale di cui il filosofo appare essere totalmente privo: «la

dipendenza dalla città, e quindi si degnasse di prendere sul serio le necessità della comunità nel cui seno egli può condurre le sue indagini sulla natura delle cose, allora non dimostrerebbe apertamente il proprio disprezzo nei confronti di quelli che sono anzitutto i propri concittadini, e non semplicemente degli effimeri ignoranti. Prendere sul serio le faccende umane, seppure queste non appartengano al novero degli oggetti della scienza naturale o delle cose celesti, è il punto di partenza per quella riflessione sulle condizioni della vita filosofica e per la maturazione di una prudenza ordinaria che, come abbiamo visto, manca totalmente al Socrate delle *Nuvole*. Infine la conoscenza delle *res humanae* avrebbe guidato il giudizio del filosofo nel trattenere, o moderare, l'espressione dei propri pensieri privati sugli dei, dato che non tutti gli uomini – o meglio i suoi concittadini – sono in grado di vivere secondo giustizia anche dopo aver sentito la più scioccante novità in materia teologica, quella che distrugge il fondamento della pietà e della giustizia: Zeus, lungi dall'essere un dio, neppure esiste.⁹³ Come insegna infatti l'incidente di Strep-siade, un semplice padre di famiglia danneggiato o indignato dall'ateismo del filosofo può essere causa di pericolo mortale per la vita dei contemplatori che popolano il *phrontisterion*: ed è nella differenza fra coloro (i filosofi) che possono convivere con una verità che distrugge il supporto principale della giustizia (il timore della sanzione divina) e coloro che invece, a causa di questa verità, vedono crollare le pareti del loro mon-

prudenza è quel tipo di conoscenza che è inseparabile dalla “virtù morale”, cioè dalla bontà di carattere o dell'abitudine a scegliere, proprio come la virtù morale è inseparabile dalla prudenza [...] il supremo fine dell'uomo per natura è la comprensione teorica o la filosofia e questa perfezione non richiede la virtù morale in quanto virtù morale, cioè gesta nobili e giuste degne di essere scelte in quanto tali (CM 24, 26-27)». Probabilmente il filosofo non matura *phronesis*, quanto *eulabeia* come suggerito in *Uccelli*, v. 376. Si veda PAW 180: «“Cautè” era l'iscrizione sul sigillo di Spinoza. Con ciò egli non intendeva in primo luogo la cautela richiesta nelle indagini filosofiche quanto la cautela di cui il filosofo ha bisogno nel suo rapporto con i non filosofi», inoltre BRUELL 1983, 150-51.

93 L'ineluttabile e nefasta influenza politica che l'insegnamento del Socrate presocratico può esercitare su malintenzionati e perplessi viene compresa acutamente in queste due osservazioni: «Anche se l'educazione [socratica] non fosse corrotta in se stessa [...], la sua mancanza di comprensione del fondamento materiale della natura umana la rende pericolosa perché fornisce a chi è senza scrupoli uno strumento potente senza una guida appropriata. Quanto meno è pericolosa perché permette ad un personaggio corrotto di esserlo ancora più efficacemente (KASTELY 1997, 30)»; «Lo studio della natura richiesto dal Socrate di Aristofane solleverà i criminali dalla necessità di ritenersi ingiusti; non c'è una ragione oggettiva per ritenere azioni illegali e tiranniche come meno giuste o più tiranniche dell'esercizio legale del potere (NEUMANN 1969, 209)»; cfr. TURATO 1972, 27, 30. Cfr. TM 139, dove un esempio di prudenza nell'espressione della negazione degli dei della città è fornita dalle opere di Senofonte e Tito Livio: «Nessuno, sembra, parla a proprio nome dell'inganno che è la fonte dell'esistenza o del benessere della propria comunità». Cfr. BIBARD 2005, 151-2: «La perversione della tradizione politica di Atene o del fondamento politico di Atene consiste in gran parte o in ogni caso in modo significativo nell'avvento di “Socrate” ad Atene. Questo avvento è un fenomeno eccezionale, l'avvento dell'intellettualismo, capace di porre in questione i fondamenti stessi della città, della religione e della pietà, quanto della famiglia. Questo “intellettualismo” implica la negligenza di certi uomini rispetto alle condizioni di esistenza della e nella città. Il “giovane” Socrate, o il Socrate presentato da Aristofane nelle *Nuvole*, prima della sua “educazione” da parte dello stesso Aristofane e da parte di Iscomaco, è il più negligente dei “sofisti” nei confronti delle esigenze, inerenti alla città, concernenti la vita in comune degli uomini. Una tale negligenza implica infine eventualmente il rovesciamento degli dei della città, o più ancora, il fatto di non credere agli dei della città».

do (i molti), che emerge il carattere più importante della natura dal punto di vista pratico, ovvero politico.⁹⁴ Ma cosa intende dire Strauss specificando che Socrate, a causa della sua mancanza di *phronesis*, è incapace di imitare la vita e quindi è antimusicale? Non è forse il pupillo delle Nuvole, le muse naturali?⁹⁵ Queste costringono alla responsabilità civica un filosofo per il quale altrimenti

nessa è sacro perché nulla può resistere al suo *logos* [...] egli dimentica il potere dello *alogon* che è la base della famiglia e quindi della città; egli dimentica il fatto di essere alla mercé della forza, di una forza superiore, o che quella forza è l'*ultima ratio*, il *logos* supremo della città. Infatti il fatto stesso della superiorità della città in termini di forza, quanto la ragione di questa superiorità – il fatto che gli uomini per la maggior parte sono membri delle loro famiglie e non della comunità dei conoscitori – può essere affermata dal discorso. Tale discorso può essere detto il Discorso Giusto per eccellenza. Il Discorso Giusto che è un personaggio nella commedia viene giustamente sconfitto dal Discorso Ingiusto: il vero Discorso Giusto sono le *Nuvole*. (49)

Il Socrate presocratico, l'asceta inumano che osserva gli astri sospeso per aria in una cesta, ignora le faccende umane e la loro radice erotica, la forza che fa di un uomo prima di tutto il membro di una famiglia e quindi di una città, ed è destinato a cadere a causa della sua profonda ignoranza, della sua ridicola estraneità a se stesso. Aristofane, allievo di Dioniso, Nuvola egli stesso, attraverso la sconfitta del Discorso Giusto mostra le fragilità del costume e delle leggi tradizionali, che traggono forza e solennità dalla minaccia di sanzioni divine comminate tuttavia da degli dei troppo umani. Egli distingue l'ancestrale dal bene, è un innovatore: in qualità di Nuvola, lo stesso Aristofane vuole entrare nel pantheon ateniese, vuole essere riconosciuto come educatore della città nelle cose giuste e buone.⁹⁶ La sua superiore consapevolezza, che fa delle *Nuvole* la commedia

94 Cfr. LAM 84-85; GOUREVITCH 1968, 306-7.

95 In nota (vi è pure uno strano rimando ad *Uccelli*, vv. 1491-1495, probabilmente un refuso) veniamo rimandati a Pl. *Phaedo* 60c9-61b7, dove Socrate spiega il motivo della sua svolta poetica in obbedienza ad un ammonimento del dio Apollo giunto nel sogno, lo stesso dio a cui appartiene l'oracolo delfico che Cherefonte ha riportato al filosofo e che ha spinto costui ad interrogare gli ateniesi sulle faccende umane (Pl. *Apol.* 20c4-21a8). Più che il vecchio Parmenide o la sacerdotessa Diotima, il vero educatore del Socrate platonico sembra essere proprio Apollo, come le educatrici del Socrate aristofaneo sono di fatto le Nuvole. Aristofane è stato allievo invece del dio Dioniso, la cui educazione viene raccontata nelle *Rane*. Far risalire l'origine della propria missione, o modo di vivere, all'oracolo di un dio è, come sostiene ZUCKERT 1984, 284, il modo eminentemente ironico di Socrate per dare una giustificazione religiosa o pia alla irreligiosità o empietà che contraddistingue il *bios theoretikos*: cfr. SPPP 170-71.

96 Cfr. KASTELY 1997, 40: «Quello di cui la *polis* ha bisogno è una nuova educazione sufficientemente sofisticata che possa equipaggiare i suoi cittadini per difendersi dalle nuove pratiche discorsive, e che possa rinnovare il rispetto per quei *nomoi* essenziali per la vita politica quando lo svilimento sofisticato del *logos* è una realtà»; ivi 41: «Le *Nuvole* contestano un'assoluta autorità che la retorica sofisticata riconosce al *logos* facendo imparare nuovamente al protagonista comico il valore dei *nomoi* attraverso un processo di sofferenza che recupera il contenuto di una verità fondata non sul *logos* ma sul *pathos*». Queste due osservazioni riconoscono, di fatto in pieno accordo con Strauss, nella commedia aristofa-

saggia per eccellenza ed il vero Discorso Giusto, poggia non sulla tradizione ma sulla profonda conoscenza della natura umana.⁹⁷ Il vero Discorso Giusto non condivide la stessa premessa poetica del Discorso Giusto e del Discorso Ingiusto. Aristofane sa che le leggi divine sono razionali non perché gli dei governino il tutto o puniscano i trasgressori, ma perché soddisfano le esigenze più urgenti della famiglia e della città, ovvero della vita umana in quanto vita in comune, vita politica. Allo stesso tempo, punisce pubblicamente Socrate per la sua imprudenza, vendicando l'affronto nei confronti degli dei. L'attentato alla pietà pubblica ha portato alla distruzione del pensatoio: il ruolo di Zeus a capo degli dei e il suo imperio sulle cose umane deve essere ripristinati con un atto clamoroso di giustizia, per quanto illegale. Il conoscitore della natura delle cose umane deve saper tollerare la potestà divina, proteggendola dalle sue stesse pericolose contraddizioni e da uomini intelligenti e perplessi.⁹⁸

La vittoria segreta di Socrate (§§ 33-34). C'è un fatto, decisivo nell'azione della commedia, che resta tuttavia ancora senza spiegazione, e a cui Strauss dedica i quattro paragrafi finali della seconda parte. Se Fidippide si fosse limitato a dimostrare la giustizia delle percosse con cui ha corretto il pregiudizio negativo del padre nei confronti di Euripide, la commedia avrebbe avuto un finale affatto differente. Tuttavia egli, a seguito della sua educazione privata, sembra aver smarrito del tutto ogni forma di prudenza nel senso ordinario. Inoltre, ricordiamo come la sua sprezzante diffidenza nei confronti dei filosofi non fosse stata indebolita nemmeno a seguito del confronto, che invece aveva galvanizzato Strepsiade, fra Discorso Giusto e Discorso Ingiusto. L'azione di Socrate nei suoi confronti deve essere stata allora davvero radicale, se il Fidippide trasformato ha abbandonato del tutto il modo di vivere precedente e la passione per l'equitazione a favore di una vita di ozio, piaceri e raffinate sottigliezze sofistiche. Il fascino esercitato da Socrate è stato tale da vincere le più radicate resistenze di Fidippide. La sua educazione appare però diversa da quella del padre: anzitutto non è mai stato iniziato al culto

nesca la medesima risposta critica nei confronti della sofistica avanzata dalla filosofia politica (o poesia) platonica, tenuta ferma la differenza decisiva tra la commedia e il dialogo socratico: cfr. CM 23.

97 Cfr. STELLA 2013, 221: «Il teatro è dunque una vera forma di sapere e, precisamente, un sapere alternativo alla “filosofia dei filosofi” slegata da ogni interesse per il mondo reale: noi possiamo così chiamare la saggezza incarnata dal teatro come una “filosofia naturale” che conosce bene gli uomini, contrariamente alla speculazione, che non li conosce o non vuole interessarsene, una filosofia che rappresenta la vita reale, in breve, una “filosofia politica”».

98 Cfr. PAW 17: «Il tentativo di stabilire il vero insegnamento [dei *falāsifa*] è reso ancora più difficile dal fatto che alcuni degli oppositori dei *falāsifa* sembrano aver pensato che fosse necessario aiutare i *falāsifa* a nascondere il loro insegnamento, perché temevano il danno che la sua pubblicazione avrebbe causato a quei loro compagni nella fede la cui fede era debole»; WPP 86: «La filosofia politica va oltre la conoscenza politica prefilosofica [...] specialmente nel difendere» le sane opinioni politiche «contro gli attacchi più o meno “sofisticati” da parte di uomini cattivi o perplessi».

delle Nuvole, e sembra anzi essere stato liberato del tutto da qualsiasi forma di venerazione: Fidippide non riconosce più nessun dio, come lo stesso Socrate a seguito della prima parabasi. Il suo disprezzo nei confronti della legge tradizionale è più radicale rispetto a quello del padre, dato che il giovane non ritiene crimini sacrileghi gli equivalenti comici di parricidio ed incesto. Egli ha imparato da Socrate che ciò che poteva ottenere grazie all'equitazione (piaceri? onori?) può essere ottenuto molto più facilmente con l'arte del discorso, con la retorica. La differenza tra gli insegnamenti può essere spiegata facendo ricorso alla diversa disposizione intellettuale di padre e figlio, ma non vanno trascurati altri aspetti. Socrate e Strepsiade si somigliano nello stile di vita frugale e nella resistenza; il filosofo e Fidippide condividono invece il fatto di essersi entrambi rovinati a causa della loro passione dominante. L'ascetismo inumano è l'unico modo di sopravvivere alla povertà estrema cui conduce la dedizione totale allo studio e alla contemplazione; i debiti sono invece la conseguenza diretta della smodata passione per l'equitazione del giovane figlio di Strepsiade. Ad ogni modo, ed è questo il fatto più singolare di tutta la commedia che Strauss vuole sottoporre alla nostra attenzione, Socrate ha vinto a tal punto il disgusto di Fidippide da non fargli rimpiangere la sua vita precedente e muoverlo addirittura a gratitudine: siamo costretti a chiederci se il successo dell'educazione filosofica non sia addirittura superiore rispetto alla sua sconfitta – dopotutto Fidippide è per natura più dotato rispetto al padre. Nascosta dall'esito catastrofico della vicenda, la vittoria del fascino di Socrate, corruttore di giovani, può fornire quindi una fruttuosa chiave di lettura della commedia nel suo complesso e quindi permetterci di comprendere il giudizio di Aristofane su *ways* ed *opinions* del filosofo. Del fascino socratico Aristofane ci mostra solo l'effetto: probabilmente anche per il poeta comico, come per Tucidide, vale la regola secondo cui «Wisdom cannot be “said”. It can only be “done”». ⁹⁹ Non assistiamo infatti né alla fase decisiva nell'educazione di Strepsiade né a quella, sicuramente più approfondita e radicale, di Fidippide. Dedurne il carattere è quindi compito da affidare all'arte della lettura, come suggerisce Strauss dedicando il terzultimo paragrafo a tratteggiare a grandi linee i principi dell'esercizio che, di fronte alla bidimensionalità comica di una commedia, dobbiamo compiere per coglierne le implicazioni meno appariscenti ma più significative. Aristofane non potrebbe presentare il carattere del fascino socratico senza rovinare l'illusione comica: non tutto il fenomeno “Socrate” è ridicolo, e per Strauss la filosofia, nel suo nocciolo di serietà, nemmeno può dirsi tragica. La comprensione profonda della commedia di Aristofane presuppone quin-

99 CM 231.

di la comprensione del carattere di ciò che la trascende, e che quindi ne rivela il limite. L'esempio usato per spiegare questo metodo di "integrazione" riguarda la continenza o resistenza di Socrate presentata nel *Simposio* platonico. L'immunità del filosofo nei confronti del vino e del desiderio erotico e la sua indifferenza ai morsi delle pulci sono espressioni del medesimo fenomeno: come all'immunità descritta nel dialogo e testimoniata da un Alcibiade ubriaco va integrata la ridicola ma altrettanto eloquente resistenza mostrata nelle *Nuvole*, i caratteri comici con cui ci viene presentato il Socrate presocratico vanno integrati da elementi paralleli di rango superiore – «dobbiamo trasformare la specifica bidimensionalità della commedia in una tridimensionalità transcomica (51)». Ma cosa otteniamo se cerchiamo di svolgere questo esercizio di integrazione con il fascino socratico? Strauss suggerisce che questo caso cruciale mostra il limite della commedia: se per la maggior parte delle cose c'è un equivalente comico (e viceversa), per il fascino socratico questo equivalente ridicolo sembra mancare. Aristofane non lo può presentare se non indirettamente. La filosofia nel suo significato profondo è transcomica. Quello che rende ridicolo il Socrate presocratico è una grave mancanza di prudenza ordinaria e conoscenza di sé che rende la sua naturale superiorità un impedimento nel commercio con le faccende umane, nella vita di tutti i giorni. La storiella di Talete, assorto nella contemplazione e studio del cielo – e in questo senza riserve superiore ai molti – ma deriso dalla servetta tracia per essere caduto nel pozzo, testimonia il medesimo fenomeno: la virtù intellettuale, a terra, è impaccio non dissimile alle ali da gigante dell'albatro di Baudelaire. Questa stessa mancanza di prudenza e conoscenza di sé rende possibile l'incidente di Strepsiade e l'incenerimento del pensatoio. Socrate non riesce infatti a comprendere il vecchio campagnolo per quello che è. I dialoghi platonici e gli scritti di Senofonte presenteranno relazioni analoghe, in cui Socrate si intrattiene esclusivamente e con esiti sicuramente mai così disastrosi con interlocutori evidentemente inferiori a lui – fatta eccezione per gli episodi di Diotima, Parmenide e forse dello straniero di Elea. All'unanimità Aristofane, Platone e Senofonte evitano di presentare anche un solo dialogo tra Socrate ed un suo pari, ovvero un suo allievo in senso stretto. Sicuramente un confronto del genere non può essere oggetto della commedia, se come Strauss sostiene la filosofia nel suo significato profondo non è un fatto ridicolo o ridicolizzabile, ma necessariamente transcomico. Forse è questo il caso della lezione socratica a Fidipide, a cui non assistiamo nemmeno in parte, come invece era successo per Strepsiade? Ricordiamo infatti come il dialogo del Discorso Giusto con il Discorso Ingiusto fosse solo preliminare alla vera e propria educazione socratica, a cui Socrate nemmeno assi-

ste. Il personaggio di Fidippide è un enigma da sciogliere.

La controparte comica di Aristofane (§§ 35-36). Strauss torna quindi ad analizzare i motivi che hanno spinto Fidippide a comportarsi in quel modo con il padre e a manifestare l'intenzione di picchiare la madre. Forse non si tratta solo del banale dileguare della prudenza ordinaria come effetto dell'educazione socratica. Fidippide, argomenta Strauss, ha sempre amato suo padre, e l'ostacolo che ha impedito loro una perfetta armonia era rappresentato dalle inclinazioni ereditate da parte materna. Una volta sottoposto all'educazione filosofica, Fidippide ha rinunciato all'equitazione e quindi è finalmente libero dall'influsso del ramo aristocratico della sua famiglia, ma soprattutto da un incondizionato, tradizionale rispetto nei confronti dei genitori. Per portare a compimento il ritrovato accordo con l'amato padre, e quindi trasformare il loro in un genuino rapporto di perfetta *philia* seguendo il modello della vita contemplativa del *phrontisterion*, passando quindi dalla relazione padre-figlio a quella fra compagni di studio o, viste le circostanze, maestro-allievo, è necessario superare il tabù dell'incesto: Fidippide sembra in altre parole intenzionato a disciogliere la famiglia nell'amicizia filosofica. La loro relazione non deve essere fondata sull'autorità dell'ancestrale, o sulla venerazione per l'antico (e quindi per gli uomini più anziani), quanto sulla ricerca della conoscenza.¹⁰⁰ È questo legame ancora vivo con il padre a frenarlo, una volta constatate le insuperabili resistenze del vecchio e indignato Strepsiade. Fidippide non è però disposto a seguirlo, in nome di una vetusta superstizione, nella spedizione punitiva contro Socrate, per cui prova anzi della gratitudine: giammai tornerebbe infatti alla vecchia passione per l'equitazione. Né il suo attaccamento nei confronti del maestro è così forte da indurlo a muoversi in suo soccorso. Da ciò Strauss deduce che

egli non è un seguace di Socrate; egli non è stato convertito da Socrate ai modi socratici di estrema continenza e resistenza. Egli ha imparato da Socrate che quanto credeva di ottenere con l'equitazione può essere ottenuto molto meglio per mezzo dell'arte di parlare: *egli non ha imparato a sostituire il suo fine con il fine socratico*. Egli è stato convertito dal fascino socratico solo al modo di vivere raccomandato dal Discorso Ingiusto. (52, corsivo mio)

Sembra quindi che l'ascetismo inumano di Socrate sia essenzialmente legato al fine specifico di Socrate: lo studio delle cose celesti implica necessariamente una radicale rinuncia a quei piaceri del corpo a cui si abbandonano per contro il Discorso Ingiusto e, di

¹⁰⁰Cfr. TM 126: «Rifiutare l'autorità in linea di principio significa rifiutare l'equivalenza del bene con l'antico e quindi del migliore con l'antichissimo: significa derogare dalla reverenza per gli uomini anziani, gli uomini che più sono affini ai tempi antichi».

conseguenza, Fidippide. Ma ciò che a Strauss sembra ancora più importante al fine di comprendere la commedia è la condotta finale di Fidippide, che ricorda molto quella delle *Nuvole* (quindi di Aristofane): è forse il giovane «un equivalente comico di Aristofane che, forse anch'egli affascinato o *istruito da Socrate stesso*, accetta a sua volta *solo una parte* dell'insegnamento socratico? (corsivo mio)». ¹⁰¹ La risposta a questo interrogativo, conclude Strauss, «dipende in modo decisivo da ciò: se si può presumere che Aristofane fosse d'accordo con il suo Socrate sugli dei (52)». Ma in che senso la differenza fra Socrate ed Aristofane dipende dall'accordo o meno sulla questione degli dei? Forse Strauss si sta chiedendo se anche Aristofane pensasse a sua volta che Zeus, lungi dall'essere un dio, non esistesse neppure, ma che ritenesse a dir poco sconveniente pronunciare questa verità a persone non fidate per ragioni politiche. L'affermazione del Socrate comico, sostiene Strauss, è infatti la risposta ad una domanda mai formulata esplicitamente da Aristofane ma che le *Nuvole* hanno posto con i mezzi comici a disposizione del poeta e con la massima chiarezza possibile: perché gli dei della città non sono davvero degli dei? Che cosa sono allora gli dei della città se non sono degli dei? Perché i molti li riconoscono come dei? *Quid est deus?* ¹⁰² Il Socrate di Aristofane ha toccato un problema la cui trattazione seria viene saggiamente oscurata dalle risate e dalle esagerazioni comiche destinate alla maggior parte del pubblico. Sappiamo anche che questa è la commedia dichiaratamente più saggia di Aristofane, e che il suo pubblico comprendeva una minoranza di saggi, con ogni probabilità due figure ben note (Socrate ed Euripide), ¹⁰³ a cui egli si rivolgeva parlando “tra le righe”. Per comprendere pienamente la commedia

101 Per l'ipotesi che invece vede in Fidippide un'allusione al giovane Alcibiade, cfr. TURATO 1972, 99 segg. L'argomento dell'autore, che interpreta la commedia aristofanea in senso strettamente politico e polemico, rende infine inevitabile la conclusione per cui «le *Nuvole* di Aristofane [...] sono la denuncia di un'attività eterica che lavorava ad abbattere la democrazia. L'“eterica” era quella di Alcibiade e di suo cognato Callia. Sullo sfondo si staglia la figura enigmatica di Critia (*sic*). Attorno a loro Socrate ed i sofisti “anassagorei” [...] responsabili d'avere con le loro teorie indicato ai giovani “cavalieri”, un tempo fiore ed ornamento della πόλις, la via della tirannide (ivi, 114)».

102 Il fatto che Strauss abbia «collocato le *Nuvole* come “prima” opera di Aristofane comporta evidentemente che si debba leggere l'insieme delle sue altre opere nell'orizzonte di contenuto implicato nelle e dalle *Nuvole* (BIBARD 2005, 152)»; vedi MEIER 2003, 46: «L'interpretazione delle commedie di Aristofane, apparsa nel 1966 con il titolo *Socrates and Aristophanes*, occupa un posto speciale nell'opera teologico-politica di Strauss. *Socrates and Aristophanes*, accanto a *Thoughts on Machiavelli*, il più accurato trattato sulla religione rivelata che sia mai stato scritto, è il più vasto e sorprendente dei suoi libri. Strauss vi espone la critica teologico-politica che Aristofane ha rivolto al Socrate presocratico. Egli mostra in questa maniera, con una chiarezza mai raggiunta altrove, in che misura la svolta socratica della filosofia politica, che è oggetto degli scritti di Platone e Senofonte, risponda ad una critica. Il libro nel complesso ruota attorno alla domanda *quid sit deus?*, che il poeta comico non pronuncia, ma che tuttavia affronta con i propri mezzi»; cfr. ivi, 45; in MEIER 2012, 138, *quid sit deus?* viene definita come la domanda «coeva alla filosofia e a causa della quale la filosofia deve [muß] diventare filosofia politica».

103 Sulla stretta vicinanza di Socrate ed Euripide, entrambi criticati da Aristofane per il loro ateismo pubblico, cfr. Diog. Laert. II 18, 22, 44; cfr. sull'argomento WILDBERG 2006.

più saggia di Aristofane, le *Nuvole*, e quindi la critica e l'insegnamento destinati al Socrate presocratico ovvero impolitico, è necessario analizzare le ragioni dell'atteggiamento fondamentale del poeta comico di fronte agli dei della città, seguendo il commento straussiano alle altre commedie.

Seconda parte

L'azione politica del poeta
contro gli dei e contro la città.

*Analisi di **Acarnesi e Pace***

*Le langage d'Aristophane sent son misérable charlatan;
ce sont les pointes les plus basses & les plus dégoûtantes;
il n'est pas même plaisant pour le Peuple,
& il est insupportable aux gens de jugement & d'honneur;
on ne peut souffrir son arrogance, & les gens de bien détestent sa malignité*

Voltaire

La guerra e la nostalgia della pace (§§ 1-2). Negli *Acarnesi* la questione degli dei viene toccata solo lateralmente (Anfiteo è solo un semidio); nondimeno questa commedia è di fondamentale importanza per comprendere in che modo un traditore della patria come Diceopoli, alter ego di Aristofane, si giustifichi con successo di fronte al tribunale della città, in quella che sotto certi aspetti sembra l'anticipazione comica di un'altra, ben più nota, apologia. Il protagonista della commedia è giunto all'alba alla Pnice ed è in attesa dell'arrivo degli altri membri della *ecclesia*, probabilmente attardatisi per curare i loro interessi. Egli sostiene di non sopportare la vita in città, dove si trova a causa della guerra, e anela ad un ritorno nel suo villaggio in campagna, dove può produrre tutto ciò di cui ha bisogno: ad Atene è invece costretto a comperare ogni cosa. Possiamo ricavare un profilo preliminare del suo carattere dai piaceri e dispiaceri che elenca all'entrata in scena: egli mostra una certa preferenza per i costumi antichi incarnati dalla poesia tragica dei vecchi tempi, una certa raffinatezza musicale, una risoluta avversità per la politica guerrafondaia del demagogo Cleone. Diceopoli odia la guerra più dei suoi concittadini e sicuramente più del contadino medio: intende proporre all'assemblea un argomento a favore della pace. In fondo egli sta agendo nel proprio interesse personale, ma a differenza di Strepsiade i suoi guai non possono essere risolti se non per mezzo di una «azione politica», o in altre parole «i suoi piaceri privati non possono essere ottenuti se non beneficiando la città (58)»: Diceopoli è costretto a prendere la parola all'*ecclesia*. L'assemblea finalmente si riunisce, ed il protagonista trova l'insperato aiuto di Anfiteo, incaricato dagli dei di trattare la pace fra Sparta ed Atene e mettere così fine al conflitto: l'iniziativa politica di Diceopoli può contare sull'approvazione divina. Anfiteo è un cittadino ateniese ma non un essere umano: è un immortale, e come tale si presenta ai cittadini riuniti per ottenere il rimborso delle spese di viaggio, che gli è finora stato negato dai magistrati.¹⁰⁴ L'assemblea non presta ascolto alla volontà degli dei ed il semidio vie-

¹⁰⁴Come sostiene EDMUNDS 1980, 3-4, l'azione della commedia dipende dal fatto che Diceopoli prende sul serio, ovvero alla lettera, il nome parlante di Anfiteo e la genealogia che ne dimostra l'origine divina da ambo le parti. Ad aumentare il disgusto del probo contadino arrivano gli ambasciatori di ritorno dalla Persia, che raccontano lo sfarzo e la grandiosità della corte del Gran Re: il contrasto fra questo resoconto e la situazione che i semplici cittadini di Atene devono sopportare durante il conflitto è scioccante ed insopportabile. Si presenta l'ambasciatore persiano, il cosiddetto Occhio del Re, e Diceopoli prende l'ambasciata come una grossa frode contro Atene architettata dallo stesso ambasciatore greco. Il suo tentativo di smascherarla è però vano, tale è l'ostinazione con cui l'assemblea porta avanti le sue strategie belliche che prevedono ora di allearsi con i persiani contro Sparta. Nel commentare la trovata comica di Aristofane, per cui l'ambasciatore è letteralmente dotato di un enorme occhio posizionato nel centro della fronte, Strauss suggerisce un'osservazione che getta luce ulteriore sul carattere del Socrate comico e di Strepsiade. «Il poeta stesso fa quello che fa Strepsiade: egli comprende le cose troppo letteralmente; parlando generalmente, ottiene alcuni dei suoi effetti comici strepsiadizzando, rendendosi più stupido di quello che è. O, per dirla dal punto di vista di Socrate – di un uomo il cui fondamentale difetto lo induce, tra le altre cose, a dare priorità all'imitazione sull'imitato – Strepsiade è un comico (SA 59)»: mancanza di prudenza e di conoscenza di sé sono il fondamentale difetto di So-

ne allontanato dalla polizia, scatenando l'indignazione di Diceopoli. Di fronte all'ostinazione guerrafondaia dei suoi concittadini Diceopoli si decide per un'azione definitiva e clamorosa: paga di tasca propria Anfiteo le spese del viaggio e lo incarica di trattare con Sparta una resa che valga esclusivamente per lui e la sua famiglia: l'*oikos* di Diceopoli, a differenza del resto della città, potrà quindi finalmente cessare di essere in guerra con i peloponnesiaci e tornare a godere della vita in campagna. Egli è consapevole, nel farsi promotore della pace, di agire con il favore degli dei e di essere nel giusto perché «la città che preferisce la guerra alla pace è ingiusta»: Atene sta agendo apertamente in modo ingiusto. Diceopoli agisce per il bene della città «contro il volere della città» e quindi, dato il suo fallimento all'assemblea, per poter continuare ad essere giusto tratta la pace solamente per sé. Strauss chiude il secondo paragrafo con un'annotazione suggestiva, il cui vero significato diverrà chiaro alla luce del §27 del commento alla *Pace*: «Il sovrumano ed il privato cospirano contro la città (59)».

Il traditore della patria (§§ 3-4). Diceopoli con l'inganno fa sciogliere istantaneamente l'assemblea ai pritani, scongiurando così ogni pericolo correlato all'ingaggio di pericolosi e costosi mercenari traci.¹⁰⁵ Anfiteo nel frattempo è già di ritorno da Sparta: ha viaggiato a velocità sovrumana, ed ora sta fuggendo altrettanto precipitosamente dagli acarnesi che gli stanno dando la caccia. Il vecchio campagnolo, che non si cura degli inseguitori, opta per una pace trentennale e si avvia a celebrare le Dionisie, libero dalla guerra e dai guai. Il semidio scappa per non fare più ritorno. Al loro arrivo gli acarnesi, vecchi carbonai provenienti dal demo di Acarne, scambiano perciò Diceopoli, che sentono invocare Dioniso, per Anfiteo: in fondo non si sbagliano, dato che stanno dando la caccia al traditore che ha concluso una trattativa di pace con i nemici giurati della patria, i Lacedemoni. Anfiteo è “volato” a Sparta per conto di Diceopoli ed è quest'ultimo a godere in solitudine della tregua. L'intervento divino è solo la condizione necessaria ma non sufficiente alla tranquillità rustica di Diceopoli: egli deve ora affrontare l'indignazione patriottica dei vecchi carbonai. Il crimine contro uomini e dei che gli acarnesi imputano a Diceopoli è il tradimento: «egli ha fatto la pace per se solo, in totale indifferen-

crate e su ciò non sembrano esserci ragionevoli dubbi; tuttavia in che senso questa mancanza lo porta ad invertire la priorità fra imitazione ed imitato? Forse l'imitazione è rappresentata dalle Nuvole; l'imitato in questo caso potrebbe essere lo stesso Aristofane. Il passo suggerito a completamento di questa brevissima digressione (*Nuvole*, v. 296) veniva in precedenza così contestualizzato: «Socrate risponde alla loro [delle Nuvole] canzone devotamente, ma Strepsiade lo fa in modo così assurdo che Socrate deve rimproverarlo per comportarsi come i comici beffardi (SA 16)».

¹⁰⁵Strauss paragona questo episodio con il mancato smascheramento dell'imbroglione dell'ambasciatore, osservando come solo la frode, e non la verità, possa rispondere alla frode, almeno nelle faccende della città, quasi a voler anticipare il carattere dell'argomento con cui più tardi Diceopoli farà valere le proprie ragioni di fronte a chi lo accuserà di alto tradimento invocando il *boaster* Lamaco.

za nei confronti della città, negoziando privatamente con l'odiato nemico della città; i suoi inseguitori agiscono in nome della città; essi incarnano lo spirito della città (60)». ¹⁰⁶ Questi vecchi carbonai sono eroi di Maratona, coloro che da Sparta hanno ricevuto i danni più gravi e che hanno sopportato le perdite più ingenti, e che perciò si oppongono con ogni forza ad una tregua con gli odiati nemici. ¹⁰⁷ La contrapposizione fra acarnesi e Diceopoli ricorda a Strauss quella fra Discorso Giusto e Discorso Ingiusto, per quanto i primi versi abbiano messo in luce alcune caratteristiche che facevano pensare al vecchio campagnolo come ad un personaggio accostabile a Strepziade e al Discorso Giusto. Sia Diceopoli che Strepziade mettono l'interesse privato al di sopra della città: ma mentre il primo si ribella alle leggi della città e quindi agli dei, il secondo, forte dell'approvazione divina, volge le spalle alla patria. Da questo parallelo possiamo dedurre, afferma Strauss, come le *Nuvole* siano una presentazione comica del parricidio o della violenza contro i genitori, quindi indirettamente contro l'identificazione del bene con l'ancestrale; gli *Acarnesi*, invece, trattano «della questione molto più politica, seria ed esplosiva del tradimento (61)».

Il processo a Diceopoli (§§ 5-7). Il presunto traditore, che deve essere condannato alla pena capitale, non mostra alcun senso di colpa perché «ha semplicemente dimenticato la città». Egli, dato che gli acarnesi non concedono nulla a favore degli spartani, dovrà provare a difendere la sua tregua in quanto tale senza far riferimento al nemico: «se la pace è buona e la guerra è cattiva, non sembra fare differenza chi sia il nemico e quale carattere abbia». Diceopoli però è costretto a sollevare almeno in parte Sparta dalle proprie responsabilità nello scoppio delle conflittualità: infatti «può la pace essere meglio della guerra contro un nemico assolutamente ingiusto? (61)». Solo se i lacedemoni non sono del tutto nel torto la sua pace privata può essere difesa dall'accusa di tradimento; la giustizia della tregua privata implica l'ingiustizia di Atene e la discolpa di Sparta. Diceopoli riesce a farsi ascoltare solo prendendo in ostaggio una cesta di carbone, fonte di sostentamento degli acarnesi. Strauss osserva come i più acerrimi nemici degli spartani moderino la propria focosa indignazione quando si rendono conto che questa può portare alla distruzione dei beni a loro più cari: l'eroe comico fa leva sulle stesse ragioni che stanno all'origine dell'animosità degli acarnesi per vincerne l'impeto.

¹⁰⁶Cfr. Pl. *Leg.* 955b7-c5: «Ognuno consideri amico e nemico lo stesso che è amico e nemico della città; qualora uno privatamente faccia pace o guerra con qualcuno senza la comunità, anche per costui la pena sia la morte; nel caso in cui una parte della città faccia pace o guerra con qualcuno per conto proprio, gli strateghi conducano in tribunale i responsabili di quest'atto, e la pena per il colpevole sia la morte (trad. it. di Franco Ferrari e Silvia Poli)»; AAPL 175.

¹⁰⁷Cfr. Thuc. II 20; BOWIE 1993, 40-42.

Essi preferiscono tollerare un impudente traditore della patria che essere privati di un bene di prima necessità: «Diceopoli è riuscito a convincere i combattenti mangiafuoco di Maratona che esiste un bene superiore alla patria (62)», nello specifico un bene naturale e non politico. Egli ottiene così di essere ascoltato ma è pienamente consapevole che un fallimento gli può costare la vita. Gli ateniesi devono riconoscere il proprio torto e liberarsi dal loro «patriottismo presuntuoso»: la città deve essere persuasa della giustizia della pace affinché Diceopoli possa godere della sua tregua. Questa non è però un'azione legale: come nel caso della spedizione punitiva contro Socrate, assistiamo ad una forma di giustizia che non fa affidamento alle leggi. Diceopoli deve dimostrare che un cittadino è legittimato a ritirarsi dalla guerra in cui è coinvolta la sua città nel caso in cui questa guerra sia ingiusta, e come Strepziade può contare sull'appoggio degli dei. Il merito particolare di Diceopoli consiste nel fatto che la sua impresa si «sviluppa in una dimostrazione pubblica e così mostra una via alla città, mentre l'azione di Strepziade contro la volontà della città in favore della propria famiglia fallisce perché non mostra una via alla città (62)». Il vecchio campagnolo non è però ancora pronto ad affrontare il coro, e in un soliloquio rivolto al pubblico rivela la propria situazione. Egli teme per la sua vita, sa di essere solo contro tutti,¹⁰⁸ ovvero contro i vecchi carbonai, eroici combattenti di Maratona, e il demagogo Cleone, che si ritrovano sulla stessa sponda politica seppure per motivi differenti. Diceopoli si trova in una situazione peggiore rispetto a Socrate, nota Strauss, e rispetto al filosofo non sembra intenzionato ad avere ragione ricorrendo al Discorso Ingiusto. Deve «rivelare ai propri concittadini il proprio pensiero su un tema pericolosissimo senza alcuna ingegnosità o travestimento; deve rivelarsi, deve spogliarsi (63)». Ed è quello che effettivamente succede: colui che dall'inizio avevamo imparato a conoscere come un campagnolo singolarmente sensibile all'arte delle Muse è in realtà il poeta stesso, e si rivela come tale al pubblico ma non al coro, che deve restare all'oscuro della complicità tra l'eroe comico e gli spettatori. Diceopoli nell'interpretazione di Strauss è la maschera di Aristofane, che si è presentato fin dal principio sotto mentite spoglie, nelle umili fattezze di un vecchio campagnolo.¹⁰⁹ Due sono i

108 Strauss rimanda a Pl. *Lach.* 185a1-2 dove Socrate sostiene la superiorità della saggezza, o della conoscenza, sul numero, ovvero sul consenso: un uomo solo, se in possesso delle conoscenze necessarie riguardanti l'oggetto della deliberazione, deve essere preferito senza appello alla maggioranza ignorante. La situazione in cui si trova Diceopoli, che deve sostenere le proprie ragioni di fronte alla Città, sembra tuttavia testimoniare per la necessità politica di trovare una mediazione, ovvero di spaccare, in caso di avversità, il fronte contrario in due, vincendo il favore di uno schieramento, anche se ciò dovesse implicare l'inganno come nel caso dello scioglimento dell'assemblea provocato da un falso presagio.

109 I versi decisivi sono 377-79 e 502-3. Questa identificazione largamente condivisa (cfr. ad esempio DE STE. CROIX 1972, 363-64, o EDMUNDS 1980, 9-10) viene contestata da BOWIE 1988, che interpreta i passi che tradizionalmente fanno leggere in Diceopoli la maschera di Aristofane in tutt'altra direzione. Anzi-

suoi timori: anzitutto che la commedia non riceva il primo premio; in secondo luogo egli non può fare liberamente uso delle sue capacità comiche contro uomini colmi di «legittima indignazione (63)». ¹¹⁰ Egli deve suscitare compassione nei suoi avversari, e questo è assolutamente al di là dei mezzi che un commediografo ha a disposizione. ¹¹¹ Diceopoli necessita di un travestimento che lo presenti come un uomo umile ed indifeso, non come l'impudente, audace traditore della patria. Aristofane deve accedere ai mezzi del tragediografo, maestro nel suscitare la compassione del proprio pubblico, e munirsi di una veste pietosa. Diceopoli, nonostante la preferenza per Eschilo, si rivolge ad Euripide: in realtà, l'eroe comico è sempre stato in sintonia maggiore con quest'ultimo e con il Discorso Ingiusto che non con il grande vecchio della tragedia e il Discorso Giusto; lo spirito di Maratona è distante da questo cittadino che preferisce la famiglia e il patrimonio privato alla sua patria. La sua inclinazione in termini di gusti poetici e musicali è fuorviante: il tragediografo eleusino loda Ares e soprattutto Lamaco, il principale antagonista di Diceopoli. Come nota Strauss, non possiamo non ricordare la circostanza, simile, in cui Strepsiade si è rivolto a Socrate: ¹¹² ma se la sua impresa, sostenuta

tutto sarebbe scorretto interpretare i versi precedenti alla parabasi alla luce della parabasi stessa, visto che la presentazione di Diceopoli, presa a sé, non sembra accomunarla per nessun motivo al poeta comico. In secondo luogo, ai vv. 377-78 l'autore coglie un riferimento non tanto ad Aristofane quanto al suo collega Eupoli, che verosimilmente ha partecipato alle Dionisie del 427/6 a. C. e che sarebbe quindi stato attaccato da Cleone per il suo atteggiamento critico nei confronti del bellicismo ateniese. Infine, Aristofane nella parabasi non si fa sostenitore della causa della pace, a differenza del suo personaggio, di cui non condivide la linea politica, e che anche sotto questo aspetto rifletterebbe un'inclinazione propria di Eupoli. Una tale distinzione tra il poeta comico e la sua maschera negli *Acarnesi* smantella letteralmente l'argomento straussiano di *Socrates and Aristophanes* nel complesso, data l'interdipendenza delle singole interpretazioni e il carattere cruciale dell'identificazione Aristofane-Diceopoli. Per una critica della posizione di Bowie si veda PARKER 1991, dove l'identificazione tra Eupoli e Diceopoli viene contestata da un lato sottolineando la debolezza della congettura costruita attorno ai frammenti rimasti di Eupoli, dall'altro mostrando come l'argomento di Bowie si riduca all'affinità tra i due nomi: il fatto però che l'identità dell'eroe venga rivelata molto tardi vanificherebbe l'effetto comico invece garantito da un istantaneo riconoscimento della caricatura da parte del pubblico. Per Parker, Diceopoli è un tipico personaggio comico, che Aristofane sfrutta occasionalmente per difendersi dall'attacco di Cleone, senza che questo implichi identificazione. Un'altra ipotesi, meno popolare, ma che va in questa direzione, è quella di BAILEY 1936, secondo cui Aristofane avrebbe recitato la parte di Diceopoli sulla scena, per rompere l'illusione drammatica in determinati momenti e prendere la parola in prima persona, senza però per questo motivo identificarsi con il suo personaggio. Per una rassegna delle ipotesi in gioco, e sulla natura di Proteo dell'eroe comico, cfr. FISHER 1993.

110Cfr. CM 111: «La superiorità dell'animosità rispetto al desiderio sembra essere mostrata dal fatto che ogni atto di animosità umana sembra includere la percezione che si è nel giusto».

111HARRIOTT 1982 sostiene che il travestimento da mendicante è pensato per suscitare derisione e disprezzo, non compassione; tale veste rimanderebbe piuttosto alla falsa dichiarazione di identità e quindi alla figura di Odisseo.

112L'arrivo di Diceopoli alla casa di Euripide ricorda da vicino quello di Strepsiade al pensatoio: entrambi hanno un contatto preliminare rispettivamente con un servo o un allievo che lasciano trasparire qualcosa della saggezza del poeta o del filosofo. Grazie al servitore di Euripide scopriamo che un uomo è «il suo corpo piuttosto che la mente (SA 64)» – similmente in *Nuvole*, vv. 1275-1276 Strepsiade schernisce un creditore sullo stato di salute del suo «encefalo», piuttosto che della sua anima. Tuttavia non è forse questa saggezza deformata da una prospettiva «servile» o «prosaica»? Socrate sostituisce l'Aere all'anima, ovvero prende in considerazione un principio primo, un elemento naturale che tuttavia non è un essere sovrumano, non potendo questo né pensare né volere. Il filosofo guarda alla

pubblicamente dalla retorica di quest'ultimo, è finita in catastrofe, quella di Diceopoli, che si presenta al coro aiutato dall'arte di Euripide, riesce invece ad avere un esito positivo. La veste pubblica che ottiene l'argomento di Strepziade si dimostra del tutto inadeguata rispetto a quella ottenuta grazie all'apporto della poesia tragica. Come l'Euripide comico viene in soccorso di Diceopoli, l'Euripide storico viene saccheggiato da Aristofane che introduce, parodiandoli, numerosi versi delle opere del tragediografo negli *Acarnesi*: la dipendenza “reale” della commedia dalla tragedia viene riflessa da questa dipendenza “comica”.

Le maschere della saggezza (§§ 8-9). Per salvarsi la vita Diceopoli ottiene da Euripide gli stracci di Telefo di Misia.¹¹³ Diceopoli non si traveste semplicemente da eroe tragico: egli è la parodia di un eroe tragico. Non suscita negli spettatori compassione, perché è troppo ridicolo; la commedia sembra allora essere «il travestimento più efficace della saggezza (64)». Parlando alla città delle faccende della città, è pienamente consapevole che l'individuo svanisce di fronte a ciò che la città guarda come sacro, alla grandiosità della giustizia della città;¹¹⁴ egli sa che deve evitare di sembrare un *boaster* se vuole mettere la città di fronte al fatto che essa stessa sta trascurando la giustizia. L'eroe comico dovrà essere «duro ma giusto (65)»: egli però è giusto sia in ciò che dice sia nel modo in cui lo fa. Aristofane non potrà essere perciò rimproverato di parlar male di Atene di fronte ad un pubblico composto in parte di alleati stranieri – era stato il caso di una commedia perduta, i *Babilonesi*, che aveva suscitato l'ira e una denuncia di Cleone – perché gli *Acarnesi* viene presentata alle Lenee, a cui solo gli ateniesi potevano assi-

città dalla prospettiva di ciò che è primo in sé, ma si può dire lo stesso del servo di Euripide? È questi un buon testimone della saggezza del padrone? Strepziade, come riportato sopra, è un comico per il suo modo di prendere tutto troppo letteralmente. Identificare la mente del creditore con “quello che c'è materialmente dentro al cranio” può essere quindi una deformazione comica di un insegnamento socratico?

113 Sulla scelta, da parte di Aristofane, di questa tragedia euripidea in particolare cfr. FOLEY 1988, 38: «mentre Aristofane si appropria del *Telefo* per supportare l'argomento della giustizia della sua commedia, Diceopoli usa il discorso di Telefo soprattutto per far accettare al coro il suo atto centrale di ingiustizia, la pace separata»; Foley ritiene quindi, contrariamente a Strauss, che negli *Acarnesi* la distinzione netta tra Aristofane e Diceopoli sia anzi l'obiettivo del poeta, che grazie all'aperta ingiustizia del suo eroe riuscirebbe a far risaltare ancor maggiormente la giustizia della sua commedia come forma di critica politica. Cfr. ivi, 43: «Aristofane usa la tragedia di Euripide [...] per difendere la critica sociale e politica della commedia (anche durante una guerra). Collegando la sua commedia e la tragedia di Euripide [...] egli ne rivendica l'autorità morale, il prestigio letterario e l'ampiezza che il pubblico ha sempre riconosciuto a generi letterari più pretenziosi»; inoltre MACDOWELL 1983, 150 segg., BOWIE 1993, 27-32.

114 Cfr. CM 48: «ogni società politica trae il proprio carattere da una specifica moralità pubblica o politica, da ciò che ritiene pubblicamente difendibile, e questo significa da ciò che la parte preponderante della società (non necessariamente la maggioranza) ritiene giusto»; ivi 153: «La città, se è in salute, guarda non alla legge che può fare quanto disfare, ma alle leggi non scritte, alla legge divina, agli dei della città. La città deve trascendere se stessa».

stere.¹¹⁵ Diceopoli inizia la sua arringa ammettendo di fatto di non essere un mendicante, nel ricordare come il suo patrimonio sia stato danneggiato dagli spartani e di odiarli per questo motivo; tuttavia, prosegue, non sono loro ad aver iniziato la guerra, bensì Atene. In una maniera che secondo Strauss anticipa l'uso socratico, l'eroe comico non attacca la città e le sue leggi sacre ma la loro cattiva amministrazione, facendo risalire la responsabilità dell'inizio del conflitto al decreto contro Megara, esito di uno scambio di sgarri iniziato da alcuni giovinastrini ateniesi. Inevitabilmente, al rifiuto da parte di Atene di ritirare un decreto che stava ingiustamente affamando una città alleata di Sparta, i lacedemoni sono intervenuti a sua difesa, proprio come avrebbero fatto gli ateniesi a parti invertite. L'affondo di Diceopoli sposta però il peso dell'ingiustizia dalla persona di Pericle (a cui si deve il decreto) alla città nel suo complesso: Atene, e non Sparta, è colpevole della guerra; Atene è ingiustamente in guerra contro un nemico innocente che si difende legittimamente. Diceopoli quindi ha tutte le ragioni di chiedere una tregua per sé solo: ha finalmente dimostrato in pubblico la giustizia della sua pace privata e il torto della politica cittadina con un argomento a cui non aveva fatto il minimo accenno nell'assemblea. Il fatto è che rispetto a prima la sua pace è stata già pattuita grazie ad Anfiteo, e si tratta quindi di difenderla e giustificarla nel miglior modo possibile di fronte agli acarnesi. Per Strauss però questo significa che «la sua difesa pubblica non rivela necessariamente la sua opinione sull'origine della guerra o il motivo autentico della sua pace privata (66)»: cosa possiamo dedurre collegando questa laconica osservazione con il parallelo sopra proposto fra la difesa di Diceopoli e quella di Socrate? Ricordiamo la tripartizione di Xen. *Mem.* I 1.19, che sembrava riprenderne due simili da *Nuvole*, vv. 419 e 424: questa stessa triade è la stessa utilizzata da Strauss come chiave interpretativa per illuminare l'articolazione degli altri scritti socratici di Senofonte, considerandoli come un tutto ordinato. «Senofonte divide tutte le attività degli uomini, e quindi in particolare quelle di Socrate, in quello che dicono, quello che fanno, e quello che pensano o deliberano in privato».¹¹⁶ Questa divisione, che riguarderebbe quindi l'*Economico*, il *Simposio* e l'*Apologia* determina quindi quest'ultima come lo scritto dedicato alla deliberazione privata: ma ciò sembra paradossale, perché l'*Apologia* è l'atto pubblico per ec-

115Cfr. FOLEY 1988, 33: «La seconda commedia di Aristofane, i *Babilonesi*, comprendeva un attacco a cariche statali e uomini politici e, probabilmente, al trattamento riservato dalla città ai suoi alleati. Secondo gli *scholia* degli Acarnesi, la commedia ha spinto Cleone ad accusare Aristofane (o il produttore della commedia Callistrato) di ἀδικία e ὕβρις contro il δῆμος e la βουλή per la ragione che egli avrebbe messo in imbarazzo la città, a tradimento, di fronte agli stranieri nelle Dionisie. Cleone può aver anche messo in questione la cittadinanza di Aristofane, suggerendo che il poeta (o Callistrato) fosse in realtà nativo di Egina, e non un vero ateniese».

116XSD 86.

cellenza di Socrate. Ma forse la cosa che conta di più nell'*Apologia* è la deliberazione privata, o il pensiero privato, che ha portato il maestro di Platone a seguire una linea difensiva esplicitamente provocatoria e destinata a farlo condannare a morte.¹¹⁷ Strauss vuole attirare la nostra attenzione sul fatto che le ragioni con cui un piano può essere difeso o giustificato in pubblico non devono e forse nemmeno possono essere necessariamente le stesse con cui lo si sostiene in privato, o alla cui elaborazione si è giunti nel dialogo dell'anima con se stessa.

La demagogia di Aristofane (§ 10). Diceopoli riesce a spaccare in due il coro degli acarnesi. Sistemata una metà convinta dalle ragioni del poeta-mendicante, resta da contenere l'altra, più indignata di prima. Ad ogni modo, afferma Strauss, «il tradimento cessa di essere tale quando la città si spacca in due»: quanto meno gli acarnesi che lo vogliono uccidere devono passare sul corpo di quegli acarnesi che invece ora lo difendono. Il partito della guerra decide di invocare in aiuto «Lamaco, lo spirito della guerra incarnato (66)», che si rivela essere la nemesi per eccellenza del portavoce del poeta.¹¹⁸ L'alleanza fra una metà degli acarnesi e questo spaccone bellicoso può essere fatale per Diceopoli, che deve escogitare uno stratagemma per vanificare questa pericolosa intesa. L'unica via di uscita da questa morsa riflette la mossa precedente: l'eroe deve riuscire a suscitare inimicizia fra il partito della guerra e Lamaco, lo spirito della guerra; deve mostrare una contraddizione materiale nel seno del partito della guerra e spaccarlo a sua volta, ma con ragioni diverse rispetto a quelle utilizzate senza successo nell'assemblea e con esito positivo nella prima parte del confronto con il coro. Diceopoli deve trovare un punto d'incontro fra sé ed il partito della guerra, e distruggere quello fra gli acarnesi e Lamaco. Dato che un terreno comune fra sé e gli acarnesi ancora ostili manca, egli deve cambiare strategia e disfarsi del suo travestimento da pezzente. Ora si comporta come un uomo distinto, un cittadino soldato, un modello di virtù civica: il contrario di uno spaccone come Lamaco. Questi si vede costretto a ripiegare sul fatto di essere stato de-

117«L'argomento dell'*Apologia* [...] è la deliberazione di Socrate sulla sua difesa e sulla fine della sua vita (XS 137)».

118Come nota DOVER 1972, 85 per spirito della guerra non va certo intesa una qualche romantica visione estetica del conflitto, che non di rado confonde i letterati o i pensatori della tarda modernità, esaltazione impensabile tra l'altro in un'epoca in cui gli uomini «sapevano per esperienza diretta cosa significasse trafiggere e fare a pezzi con del metallo affilato». In questo caso dobbiamo intendere con spirito bellico l'accettazione della guerra come necessario fatto ciclico naturalmente inscritto nella logica delle faccende umane e dei rapporti fra le città, ed allo stesso tempo come espressione di una indomita *libido dominandi*; nondimeno il conflitto armato poteva costituire un'occasione per accrescere il proprio prestigio dimostrando intelligenza strategica, acume tattico, coraggio e forza fisica. Aristofane, che non è un pacifista, se la prende in particolare con gli eccessi e l'isteria che affettano la popolazione, i demagoghi e gli arrivisti, alterazioni che avevano spinto a decisioni politiche scellerate assolutamente deleterie per la salute e stabilità della *polis*.

mocraticamente eletto, trasformando le rimostranze del buon cittadino Diceopoli in un attacco all'assemblea riunita, ovvero al popolo. Il vecchio campagnolo rovescia le carte in tavola rispondendo che «essere stati eletti dal *demos* non significa vivere come il *demos* e con ciò appartenere veramente al *demos*»: questa piega demagogica prelude già al trionfo della retorica utilizzata dal portavoce del poeta. Infatti con questo appello contro l'arroganza del guerriero riesce a suscitare l'invidia e il risentimento degli acarnesi, che facendo parte del popolino sono socialmente inferiori a condottieri pluridecorati come Lamaco, i protagonisti e profittatori dell'attuale conflitto. Il colpo di grazia assestato da questa seconda arringa infatti fa risalire le ragioni della tregua privata all'indignazione provata per «i privilegi di cui godono questi profittatori della guerra»; privilegi il cui contrasto con la grama condizione della gente comune suscita il legittimo sdegno del buon cittadino Diceopoli. Lamaco è proprio uno di questi giovinastri buoni a nulla che godono dei proventi di guerra a spese dei vecchi ed onesti acarnesi, infaticabili lavoratori, già gloriosi combattenti di Maratona. Questa retorica demagogica ha la meglio su Lamaco; questo però significa che il problema della giustizia della guerra resta in sospeso, dato che gli acarnesi ancora ostili a Diceopoli sono stati spinti dal risentimento e dall'invidia ad odiare colui che in un primo momento avevano invocato a supporto della loro indignazione: «l'ingiusta distribuzione degli oneri di guerra è un argomento imbattibile». Diceopoli ha vinto la sua battaglia lasciando da parte la giustificazione del suo tradimento, attaccando piuttosto la posizione avversaria nelle sue fragilità. Possiamo immaginare una *performance* altrettanto vincente da parte di Socrate? «Armato con gli espedienti di Euripide e di astuzia politica, si può superare la forza superiore della città molto meglio che con il supporto delle Nuvole e della retorica forense di Socrate (67)». Il filosofo, incapace di imitare efficacemente la vita (in altre parole di suscitare compassione e di capire politicamente l'avversario), non avrebbe saputo ripetere l'impresa di Diceopoli.

Il vero scopo della tregua (§ 11). Le sorti del cittadino privato e del guerriero momentaneamente si dividono, per lasciare spazio alle iniziative di Diceopoli riguardanti la sua tregua: infatti, mentre Lamaco lascia promettendo battaglia a spartani e relativi alleati, il vecchio invita gli stranieri ad entrare nel suo mercato privato per commerciare solo con lui le prelibatezze provenienti da ogni angolo della Grecia. Ciò è in contraddizione con la motivazione originaria, presentata all'assemblea, per cui Diceopoli voleva far cessare la guerra: egli infatti asseriva di odiare la città per il fatto di essere costretto a comperare ogni cosa mentre in campagna poteva produrre tutto da sé, ma ora

sembra evidente come questa fosse solo una affermazione retorica, come retorica e demagogica è stata la giustificazione di fronte ai persecutori. L'unica spiegazione possibile del variare delle opinioni dell'eroe comico sta nel distinguere il suo scopo autentico dalle posizioni tattiche richieste dalle esigenze del momento. Egli assume infatti una molteplicità di ruoli, come segnala Strauss: «campagnolo poetico, poeta comico, *poeta comico travestito da pezzente*, pezzente, semplice cittadino soldato (68, corsivo mio)». Il ruolo centrale di questa serie viene assunto con la diretta complicità del pubblico,¹¹⁹ a differenza di Strepisade che ricorre ai filosofi: infatti, mentre la truffa ai danni dei creditori non è una causa pubblicamente difendibile, la pace è la causa difendibile per eccellenza. Diceopoli è supportato dagli dei, da un poeta tragico (Euripide, che tuttavia non è al corrente dello scopo ma solo dell'urgenza del campagnolo), dalla moltitudine (gli spettatori). La vita o l'attività di Socrate, ricordiamo, è invece una causa persa, la causa indifendibile in pubblico per eccellenza, e resta in parte nascosta dalla parabasi: in questo modo la moltitudine resta estranea all'empietà socratica. Dato che ora ha ottenuto il suo scopo, Diceopoli rivelerà la sua vera identità: potremo vedere l'uso che l'eroe farà della tregua privata finalmente messa al sicuro dall'accusa di tradimento.

Il poeta educatore della città (§§ 12-13). Nella parabasi il coro che si rivolge agli spettatori è appena stato convertito dal poeta alla sua causa e ne celebra l'eccellenza. Esso prende le difese di Aristofane contro Cleone, che lo aveva denunciato, non senza qualche ragione, per aver sferzato la città, ovvero per averla trattata comicamente di fronte al pubblico eterogeneo delle Dionisie. A sua discolpa viene sostenuto che egli combatte la «vanità o la vanagloria» degli ateniesi evitando così che essi divengano le vittime designate delle lusinghe di uomini malvagi e avidi. La *alazoneia*, controparte comica ed inoffensiva della *hybris*, è infatti il vizio che «la commedia colpisce e danneggia più di ogni altro vizio. La commedia sarebbe impotente contro l'indignazione legittima se l'indignazione legittima non fosse sempre sul punto di rovesciarsi in vanagloria (69)». Il poeta educa quindi la città moderandone l'indignazione e l'atteggiamento nei confronti delle città sottomesse. Un modo per ridimensionare la vanità degli sbruffoni consiste nel superarli sul loro stesso terreno, e un esempio di sbruffonaggine ci viene offerto dal poeta stesso che fa raccontare al coro come la sua celebrità abbia raggiunto perfino la corte del Gran Re, che stima l'importanza politica di un tale consigliere al punto da vedere favorita Atene nella guerra non solo per la flotta migliore ma proprio a

¹¹⁹Come suggerisce Strauss, la cospirazione comica fra l'eroe e il pubblico ai danni del coro riflette la cospirazione reale fra il poeta e la minoranza dei saggi ai danni della moltitudine.

causa della presenza in città di Aristofane.¹²⁰ La pace di Diceopoli viene quindi confermata nel suo *status* privato anche dal suggerimento espresso tra le righe dal poeta nella parabasi, che sconsiglia vivamente di mettere fine alla guerra nelle condizioni attuali, da cui gli spartani avrebbero solo di che trarre vantaggio. Se infatti venisse stipulata la pace, i lacedemoni farebbero di tutto per appropriarsi di un consigliere così saggio come il poeta comico: Aristofane sta facendo del suo meglio per presentarsi come «l'uomo più importante per il benessere di Atene (69)», che sa rivolgere i rimproveri necessari alla città in una maniera da essa tollerabile, ovvero comicamente. Un'espressione seria di questi rimproveri verrebbe percepita come l'atto di uno sbruffone; il poeta, trattando comicamente la giustizia, insegna ciò che è bene, ma «ciò che è bene non è allora semplicemente ciò che è giusto». Strauss sta suggerendo una distinzione fra bene e giustizia, dove per giustizia inoltre non dobbiamo necessariamente intendere la giustizia legale: la dimostrazione della giustizia della tregua privata non è stata una dimostrazione condotta di fronte alla legge in un tribunale regolare.¹²¹ Nondimeno si tratta di una difesa retorica e demagogica, soprattutto alla luce del fine reale della pace privata. La giustizia extralegale di Diceopoli sembra essere piuttosto l'apologia del suo interesse privato.

Il piacere privato di Aristofane (§§ 14-18). Come visto al momento della partenza di Lamaco, Diceopoli ha aperto il suo mercato privato per fare affari con i nemici

120 Accantonando le speranze del suo portavoce in una repentina pace pubblica, il poeta sta implicitamente suggerendo al pubblico che il Gran Re non vorrà allearsi con Sparta e che non sarebbe vantaggioso concludere una tregua proprio in questo momento così favorevole per Atene. Sulla possibilità che gli *Acarnesi* veicolino un serio messaggio politico nella parabasi si veda MACDOWELL 1983, secondo cui l'intenzione di Aristofane è quella di avanzare un argomento a favore della pace; tuttavia egli non prende sul serio la discontinuità fra Diceopoli e la sua tregua privata e il consiglio del poeta nella parabasi, che in realtà indica la via per la vittoria finale, mancando così di apprezzare la fondamentale discrasia tra l'uomo privato e il cittadino ateniese rappresentata in questa commedia.

121 Aristofane ha dalla sua parte «il bene e la giustizia», mentre il suo nemico Cleone è sia «cattivo e ingiusto», odiato sia dal poeta che dagli acarnesi. I vecchi carbonai, che in passato hanno combattuto coraggiosamente in nome della patria, sono al presente socialmente molto deboli (dipendono dalla città mentre Diceopoli sa prendersi cura di se stesso) ed essendo inutili vengono trattati di conseguenza; essi, rivolgendosi al pubblico, avanzano una proposta di legge che quantomeno li tuteli dall'intraprendente avidità di oratori più giovani e brillanti a cui altrimenti, per ovvi limiti d'età, debbono soccombere in tribunale. Questa legge prevede infatti che gli accusatori e gli accusati appartengano alla stessa fascia d'età, secondo il principio di equità per cui «coloro per natura più deboli dovrebbero essere protetti dalla legge da quelli per natura più forti; la legge dovrebbe stabilire l'eguaglianza, non ignorando l'ineguaglianza naturale, ma tenendo conto di essa (SA 70-71)»: in qualche modo viene anticipata una formula che corregge l'abuso egualitario della legge comicamente ritratto nelle *Ecclesiazusae*, e possiamo quindi identificare una forma di giustizia che trascende il legale e non si identifica ancora con il bene: si tratta forse dell'equità aristotelica? Cfr. XSD 96: «Un ragazzo grande con un piccolo cappotto aveva preso un grande cappotto appartenente ad un ragazzo piccolo e aveva dato a quest'ultimo il proprio cappotto. Ciro giudicò che con questa azione entrambi i ragazzi stavano meglio, perché ciascuno aveva ora ciò che gli andava bene. Per questo giudizio Ciro venne picchiato dal proprio maestro di giustizia, per il quale la questione non era ciò che andava bene ma ciò che era giusto o legale. Sembra che secondo Senofonte il giusto o il legale non sia semplicemente la stessa cosa del buono»; NRH 95 nota 20.

della città, alla tipica maniera dei contadini in tempo di pace: l'utilizzo della moneta, che rappresenta *par excellence* ciò che è puramente convenzionale, viene escluso dal ricorso baratto.¹²² Il primo visitatore è un megarese che vuole vendere le sue due bambine, che stanno morendo di fame a causa della guerra, spacciandole per maialini sacrificali. Diceopoli le scambia con sale e aglio: assistiamo così ad un atto di beneficenza da parte dell'eroe, che di fatto salva loro la vita. Ciò che va notato, suggerisce Strauss, è come l'ateniese, a differenza dello straniero, non faccia mai menzione della propria città, della propria figlia o moglie. Egli compera i due maialini solo per se stesso; «egli usa il proprio mercato privato per il suo fine privatissimo (71)». Strauss mette in evidenza la corrispondenza fra l'ambiguità della pace di Diceopoli, privata ma allo stesso tempo aperta al mercato pubblico, e il doppio senso della parola *choirion*, che “pubblicamente” significa maialino e oscenamente, “privatamente”, indica i genitali femminili. Ad affare concluso si presenta un sicofante, pronto a denunciare l'illegalità dello scambio e confiscare la merce, ma viene immediatamente allontanato. Il coro assiste impotente al trionfo della pace privata di Diceopoli, al sicuro ora anche dagli scocciatori che usualmente infestano piazza del mercato. Egli, nota Strauss, assomiglia sempre più al Discorso Ingiusto nel suo bighellonare ozioso nell'agorà in attesa dell'arrivo di nuovi stranieri con cui fare affari. Il secondo visitatore è un tebano che offre delle anguille che Diceopoli decide di scambiare con il sicofante. Strauss percepisce un incremento nella privatezza della pace nel cambiamento del tipo di merce proposta dai visitatori: si passa infatti dalle due bambine megaresi (e dal doppio senso erotico contenuto nel termine *choirion*) al cibo, di cui si può godere in perfetta solitudine.¹²³ L'eroe infatti non promette alcunché al coro, che resta perfettamente escluso dalla gioia della pace come il resto degli ateniesi. L'apice dell'autoaffermazione di Diceopoli viene raggiunto quando il terzo visitatore, un servitore di Lamaco, viene inviato per comperare le prelibatezze provenienti dall'estero. Diceopoli si rifiuta categoricamente di vendergli alcunché, perché la pace serve esclusivamente al suo bene privato e nessuno ha diritto a prenderne parte. Gli acarnesi attirano perciò l'attenzione della città intera sulla «suprema saggezza» di questo vecchio campagnolo: «grazie alla sua pace egli ha beni di ogni genere in abbondanza da vendere; ogni bene viene da sé. [...] La pace porta tutti i beni e la guerra tutti i mali (73)». La suprema sag-

¹²²Cfr. PARKER 1991, 205.

¹²³La contrapposizione tra i piaceri erotici ed i piaceri gastronomici è stata già toccata da Strauss nel commento al *Gerone* di Senofonte, in particolare si veda OT 50-51. La stessa contrapposizione tornerà significativamente negli *Uccelli*, a caratterizzare nello specifico i diversi caratteri dei due protagonisti Evelpide e Pistero. Il cibo, contrariamente al sesso, permette all'individuo di goderne senza dover coinvolgere altri esseri umani, e quindi sarebbe raffigurazione allegorica di un piacere strettamente privato: si pensi alla beatitudine del Socrate contemplatore dei corpi celesti.

gezza di Diceopoli si rivela *ad oculos* agli acarnesi che ora sono finalmente persuasi della bontà della pace a tal punto da rinnegare la guerra al di là di ogni ponderata considerazione di giustizia ed opportunità. Questi vecchi decrepiti, che a causa del presunto tradimento si sono indignati per l'ultima volta consumando quel che restava della loro animosità senile, vengono ora attratti dalla prosperità della pace privata ed invocano Afrodite nella speranza di poter godere dei piaceri di una tregua. Il visitatore centrale della serie, il quarto, è un araldo che invita la gente a prendere parte alla festa dei Bocali, ovvero una gara di bevute secondo il costume ancestrale.¹²⁴ L'eroe comico è l'unico ateniese che ha la possibilità di prendervi parte, ed ordina ai suoi di cucinare il suo piatto preferito. Il coro confessa ammirazione e invidia per la saggezza di Diceopoli, per la sua abilità culinaria e per la festa a cui prenderà parte. I poveri anziani, meri spettatori dell'ascesa di Diceopoli, hanno da questi imparato anzitutto a preferire i beni di prima necessità alla città, e in secondo luogo i piaceri della vita alle smargiassate e alle sofferenze di cui è foriera la vanagloria della febbre imperialista.

La giustizia di Aristofane (§§ 19-20). Con il quinto visitatore, un povero contadino che ha perduto il patrimonio a causa della guerra, l'eroe non si comporta diversamente.¹²⁵ Egli non mostra alcuna forma di compassione per un suo “collega”, che tratta alla pari di un Lamaco qualsiasi: «facendo la sua pace privata egli è diventato un uomo privato sotto ogni aspetto, un uomo che vive per conto proprio e per se stesso; egli si preoccupa solo di sé, non cede nemmeno una parte, per quanto piccola, della sua pace e dei suoi piaceri ad alcuno (74)». Il coro registra l'egoismo senza riserve di Diceopoli, che torna ad occuparsi del suo manicaretto totalmente indifferente alla fame degli acarnesi. Il sesto visitatore è un testimone mandato da uno sposo novello a scambiare parte della carne del banchetto nuziale per una dose di pace: lo sposo preferirebbe ragionevolmente godere dei piaceri dell'amore che non dover partire per il fronte. Ancora una volta il monopolista della pace rifiuta di aiutare un concittadino. L'unica eccezione, tuttavia significativa, si verifica con la venuta del settimo visitatore, una damigella d'onore, in

124Cfr. DOVER 1972, 109, 111: «alcune fra le cose migliori della vita – cantare, danzare, agghindarsi, mangiare, bere – erano parte cospicua delle festività in onore degli dei, e l'insegnamento dell'ateismo gettava un'ombra su questi godimenti fisici». Non è perciò «sorprendente che una cultura che aveva essa stessa apportato così tante innovazioni nelle arti e nell'organizzazione politica abbia reagito con una tale indiscriminata ostilità contro le innovazioni in morale e religione». Si noti come questa osservazione aggravi l'accusa a carico di Socrate.

125Nel caso in cui Dercete fosse la caricatura di una persona reale e quindi non un semplice povero contadino rovinato dalla guerra, l'egoismo di Diceopoli potrebbe avere un senso differente da quello indicato da STRAUSS. Cfr. PARKER 1991, 206: l'episodio del quinto visitatore sarebbe infatti «un attacco personale contro qualcuno, di una certa temporanea notorietà, che non è stato verosimilmente un contadino sul lastrico più di quanto Cleone sia stato uno schiavo paflagone o Lachete un cane»; inoltre MACDOWELL 1983, 159-60; BOWIE 1993, 31-32.

vece della sposa. Diceopoli concede alla ragazza una piccola dose della sua pace, sufficiente a non farle soffrire l'assenza del marito dal talamo: una donna, in quanto tale, non deve soffrire per la guerra di cui solo gli uomini sono responsabili. La scena conclusiva mostra il confronto tra due tipi contrapposti, Lamaco e Diceopoli, che incarnano rispettivamente lo spirito della guerra (o della città in guerra)¹²⁶ e la mite saggezza del poeta (o della vita privata in pace). Lamaco deve spostarsi sul fronte settentrionale per difendere i patrii confini dalle scorribande dei Beoti, esposto al freddo e alla neve; Diceopoli deve darsi da fare nella gara di bevute alla festa dei Boccali. Entrambi si misurano con il destino che hanno scelto per sé: ma se Lamaco è sconsolato per il fatto di perdersi la festa, Diceopoli è la felicità incarnata. Gli ordini che il guerriero dà al proprio servo vengono parodiati da quelli del vecchio campagnolo in un confronto concluso dall'osservazione del leader del coro (vv. 1143-1149): Lamaco va a congelarsi ai confini per fare la guardia; Diceopoli a bere e a giacere con una fanciulla. Possiamo notare un nuovo passaggio dalla stretta privatezza del cibo alla dimensione nuovamente sociale del bere e dei piaceri erotici, ovvero «da piaceri che non hanno una relazione necessaria ai piaceri di altri esseri umani a piaceri che in modi diversi hanno una tale relazione». Al loro ritorno, vediamo che Lamaco si è gravemente ferito – seppure in modo ridicolo, saltando un fosso; Diceopoli è invece accompagnato da due avvenenti fanciulle. «L'eroe della guerra e l'eroe della pace si dimostrano quasi letteralmente opposti l'uno all'altro come la morte e la vita (75)»; coerentemente con quanto emergerà dall'interpretazione strausiana delle altre commedie, qui la pace e la guerra, rispettivamente legate alla vita privata dell'*oikos* e alla vita politica della *polis*, si contrappongono come la vita e la morte.¹²⁷

La felicità perfetta della vita privata (§§ 21-22). «Il significato degli *Acarnesi* è indicato dal nome di Diceopoli: egli è *il* cittadino giusto, addirittura *la* città giusta (76)». ¹²⁸ Il paradosso della commedia è il paradosso del suo protagonista ed eroe: come

126 GIVEN 2009, 118-20, mettendo in evidenza gli epiteti con cui lo schiavo di Lamaco descrive il proprio padrone, tutti attributi tipici di un essere semidivino, dimostra come Diceopoli, o Aristofane, sia invulnerabile, grazie alla propria trascendente saggezza, alla coercizione esercitata dalla credenza negli dei.

127 In chiusura Diceopoli ha vinto la gara di bevute e si augura che ora anche la commedia possa vincere il primo premio; per un'ultima volta egli si rivela essere il portavoce del poeta comico. Questo viene considerato da STEWARD 1965 il trionfo di un personaggio anarchico che, alla pari di Trigaio e Lisistrata, sovvertendo l'ordine costituito e tuttavia migliorandolo, riflette l'azione dello stesso poeta comico nei confronti dei costumi e delle convenzioni ateniesi.

128 In BOWIE 1988, 184 si ritiene «non molto plausibile» che «Diceopoli» voglia suggerire qualcosa come «la città giusta» o «colui che tratta giustamente la sua città»: la ricorrenza del termine *dikaia* nel discorso di Diceopoli avrebbe un significato prettamente comico e Aristofane distinguerebbe, nella parabasi, la propria giustizia da quella del suo personaggio, che invece è caratterizzato da *pleonexia*. ZUMBRUNNEN 2004 invece legge negli *Acarnesi* una sorta di esperimento in cui Aristofane mostra le possibilità (dall'inizio fino alla parabasi) e i limiti (dalla parabasi alla conclusione) di una cittadinanza attiva in cui i protagonisti sono degli uomini comuni e non una ristretta élite di aristocratici, retori o giovani ambiziosi, fornendo materiale di riflessione per i pensatori contemporanei che, nel tentativo di

nota infatti Strauss, l'uomo chiamato “la città giusta” viene inseguito e perseguito dai maratonomachi del demo di Acarne, i vecchi combattenti e patrioti, onesti lavoratori e buoni cittadini, come il più vile dei traditori. La questione della giustizia della guerra contro Sparta resta aperta e infatti Diceopoli riesce a difendere la sua causa e garantirsi la tregua privata solo con il ricorso parodistico alla demagogia della peggior specie. Lo svolgimento della seconda parte, dalla parabasi in poi, mostra concretamente l'egoismo e l'ingiustizia del vecchio campagnolo, che «assicura la sua pace privata al fine di potersela godere strettamente per sé; egli tradisce non solo la città ma anche la sua famiglia al fine di potersi godere da sé i piaceri dei sensi (76)». Considerata al di là dell'illusione comica, l'azione di Diceopoli è in realtà priva di nobiltà e giustizia in senso ordinario, siano queste intese nel rispetto di principi come “fare bene agli amici, fare male ai nemici” o “obbedienza alla legge”. Egli infatti pensa esclusivamente al suo piacere privato e se ne procura le condizioni necessarie ed oggettive voltando le spalle all'assemblea, all'autorità politica della città. Tuttavia riesce a farsi valere in pubblico facendo un uso strumentale della compassione e dell'indignazione altrui, nascondendo il suo scopo autentico fino a quando questo non sia stato raggiunto e messo al sicuro da ogni pericolo. Il suo piano lo mostra, come già affermato, molto vicino allo spirito del Discorso Ingiusto (di cui perfeziona l'insegnamento) soprattutto nel movimento di ritorno dalla città, o dalla legge, alla natura, senza che ciò implichi un ripristino della vita rurale *tout court*, poiché il piacere dei sensi viene garantito al meglio dal commercio con gli stranieri nella piazza del mercato, ovvero in una dimensione che rievoca la città, Atene.¹²⁹ A Diceopoli la tregua è necessaria, anche in forma privata, per poter finalmente «comperare in tempo di guerra le delicatezze prodotte dalle città nemiche [e fare] pieno uso di ogni arte che aumenti il suo piacere» nel completo disinteresse per le condizioni altrui, della città, dei propri concittadini, della legge, della patria e delle rivalità storiche con gli antagonisti di sempre. Quella di Diceopoli è una «beatitudine strettamente privata» che non può non suscitare l'istintiva indignazione di chiunque, una volta che la si sia presa sul serio. Il paradosso quindi costituito dall'aperta ingiustizia dell'eroe comico va risolto,

seguire le indicazioni di Hannah Arendt, cercano di valorizzare una forma agonale di democrazia. Il problema in questa circostanza sta nel fatto, assolutamente dubbio, che Diceopoli sia un cittadino ordinario: la tesi di Strauss si muove infatti in direzione opposta, come d'altronde è necessario fare se si identifica l'eroe comico degli *Acarnesi* con Aristofane.

129 COMPTON-EGLE 1999, contrariamente a quanto afferma Strauss per cui l'*agorà* di Diceopoli è davanti alla sua casa di campagna, sottolinea come l'eroe torni solo momentaneamente in campagna per festeggiare le Dionisie, e dal momento in cui si reca a casa di Euripide egli fa ritorno in città per poi installarvi il suo mercato privato: da quel momento in avanti diventa evidente che quella di contadino è solo una maschera di un individuo urbano, cuoco raffinato. Il senso profondo del mangiare come godimento strettamente individuale rimanda alla forma di felicità privata di Diceopoli/Aristofane: sulla ragione economica ovvero privata della pace di Diceopoli cfr. DOUGLAS OLSON 1991.

come suggerisce Strauss, cercando di capire come possa «il più ingiusto degli uomini, proprio in virtù della sua ingiustizia, diventare il più giusto degli uomini (76)»: dobbiamo osservare l'effetto indiretto che la sua impresa ottiene sul prossimo, in questo caso il coro dei vecchi carbonai acarnesi.¹³⁰ L'argomento di Strauss porta la paradossalità del comportamento di Diceopoli alle sue estreme conseguenze, mostrando come questo si capovolga nell'unica forma di giustizia, o più precisamente di beneficenza, possibile e realizzabile nelle condizioni date: la beatitudine privata dell'eroe comico è realmente frutto di una saggezza trascendente che gli rende possibile «lo sfruttamento, più o meno celato, della società o della convenzione esclusivamente per il proprio beneficio personale, cioè per il solo bene naturale».¹³¹ Guardando infatti al mutamento dell'atteggiamento degli acarnesi nello sviluppo dell'azione, si può notare come questi agiscano in un primo momento sentendosi perfettamente dalla parte del giusto: i valorosi maratonomachi vendicano la città dall'insolente tracotanza di un traditore che ha firmato una pace privata con Sparta. Nella seconda parte della commedia con la stessa fermezza gli acarnesi diventano invece i difensori di quello stesso uomo che in precedenza hanno “processato” per alto tradimento, pur senza partecipare alla sua tregua privata o riceverne alcun beneficio concreto: essi, come del resto gli altri ateniesi, restano esclusi dai piaceri sensuali a cui si abbandona, alla maniera del Discorso Ingiusto, l'eroe comico. Però neppure nella prima parte, quando si ergevano a difensori della patria, ottenevano alcunché in cambio: questi vecchi carbonai sono infatti relegati ai margini della società perché inutili e decrepiti; ad ogni modo, nella loro animosa indignazione, percepivano di agire secondo giustizia, come dei buoni cittadini, surrogando la sete di vendetta nei confronti di Sparta accanendosi contro Diceopoli. Anche dopo l'arringa di quest'ultimo, nel difendere la tregua gli acarnesi si sentono dalla parte del giusto: essi hanno subito una tra-

¹³⁰Abbiamo già visto che *the good things* e *the just things* non sono la stessa cosa: «tutte le cose giuste possono essere buone, ma il contrario non è vero (XS 101)»; la giustizia di Diceopoli consiste nel perseguire il proprio bene senza fare del male a nessuno, anzi: rendendo, come effetto collaterale, migliori i propri concittadini. Cfr. CM 73: «La giustizia non è beneficenza [...] la giustizia consiste nell'aiutare i saggi e non fare del male a nessuno». Prendendo sul serio l'ipotesi che Diceopoli stia per una unità politica, ovvero una città fra le altre, e quindi incarni una determinata forma di giustizia politica e non la saggezza trascendente di un raro individuo, LUDWIG 2007 sviluppa l'argomento aristofaneo secondo le linee di una verosimile politica internazionale, cercando di mostrare coerentemente come l'ideale di giustizia proposto dal poeta non sia semplicemente fondato sull'illuminato interesse egoistico dei vari gruppi sociali, ma possa contare su di esso come moderatore degli eccessi dell'indignazione e della convenzionale giustizia punitiva. L'autore propone quindi una formula per la giustizia aristofanese, che si presenta come alternativa rispetto alle dualità moderne, secondo cui il contributo dell'egoismo illuminato nell'ispirare comportamenti socialmente e politicamente giusti creerebbe meno danni rispetto ad una giustizia che si fondi esclusivamente sulla pena e la naturale compassione umana; modello, quest'ultimo, che costringe l'egoismo in una dimensione sotterranea da cui può emergere solamente come trasgressione e non come possibile occasione di equità.

¹³¹CM 88.

sformazione. La demagogia dell'eroe comico ha mutato la loro ira e ha mostrato loro chi siano i veri pezzenti ad Atene; i vecchi carbonai sono diventati «oggetto di compassione: attraverso l'azione di Diceopoli essi smettono di fare gli spacconi, essi ammettono onestamente la loro povertà e decrepitezza. [...] gli acarnesi non diventano benestanti quanto migliori, più garbati, più giusti (76)».¹³² La clamorosa ingiustizia di Diceopoli, che bada esclusivamente al proprio piacere e solo per questo fine si preoccupa di placare l'ira dei decrepiti maratonomachi, ne ha smascherato l'ignoranza, o la mancanza di conoscenza di sé, mettendoli di fronte ai propri limiti, senza tuttavia farli sentire ridicoli. Strauss condensa quindi il risultato dell'educazione “acarnese” in poche righe che giocano un peso decisivo nell'argomento dell'opera nel suo complesso:

Se la giustizia nel suo senso più alto consiste nel rendere i propri concittadini uomini migliori, e se la millanteria è la radice di ogni male, Diceopoli merita il suo nome. In altre parole, egli è giusto perché egli fa quello che fa la città giusta – pure la città giusta *si preoccupa solo di sé*, o non interferisce con le altre città – a differenza di quello che la città dice di fare ai propri membri; egli è intero e non meramente una parte; *egli non è più un cittadino*. [...] Diceopoli, che sa prendersi cura di se stesso e si prende cura solo di se stesso, è, per il modo in cui egli si prende cura solo di se stesso – cioè semplicemente *godendosi al massimo, facendo quello che la sua natura lo costringe a fare* – il più grande benefattore della città; infatti chi può dubitare che il poeta comico non godesse al massimo nel concepire ed elaborare le proprie commedie? (77, corsivo mio)

Diceopoli, in un modo che ricorda allo stesso tempo l'empietà del Discorso Ingiusto e la necessità inarrestabile della legge divina in Thuc. V 105.2, si comporta come la città e non come la città dice di fare: sembra di avere a che fare con una *one-man city*.¹³³ Per usare il linguaggio di Spinoza, e seguendo un argomento di Nathan Tarcov, potremmo dire che Diceopoli riesce a liberarsi dell'autorità del diritto per lasciarsi guidare esclusivamente dalla legge divina naturale, seppure con la appropriata astuzia politica e sfruttando i mezzi dei poeti tragici, in questo caso la capacità di muovere a compassione il

132In che cosa si distinguerebbe allora la giustizia o l'azione dell'Aristofane aristofanesco (Diceopoli) rispetto a quella tipicamente ascritta al Socrate platonico? Cfr. CM 59-60: «Forse Socrate non intende in primo luogo insegnare una dottrina ma piuttosto educare esseri umani – renderli migliori, più giusti o gentili, più consapevoli delle loro limitazioni. Infatti prima che gli uomini possano autenticamente ascoltare un insegnamento, essi devono volerlo; essi devono diventare consapevoli del loro bisogno di ascoltare; devono essere liberati dal fascino di ciò che li rende ottusi; questa liberazione viene ottenuta meno con le parole che con il silenzio e con i fatti – con la silenziosa azione di Socrate che non è identica al suo discorso».

133FISHER 1993, 41; cfr. CM 100: «la relazione della città con le altre città appartiene alla provincia della saggezza piuttosto che della giustizia», e la qualità di Diceopoli è appunto una saggezza trascendente.

pubblico.¹³⁴ In altre parole egli non rispetta in senso stretto la legge della città ma esprime la propria intima natura, non sottostà alla prescrizioni normative dell'assemblea o della tradizione ma risponde alle sue necessità corporee e mentali. Egli dispone, rispetto a Socrate, di una retorica superiore, che non fa soltanto uso di una approfondita conoscenza dei corpi celesti o di altri fenomeni naturali, quanto delle reazioni che si possono provocare nell'uditorio. Forse è questo tipo di retorica che sarebbe servito a Strepsiade nel terzo esercizio dopo il *privatissimus*, dove la sua imperizia lo ha portato a suggerire l'impiccagione come soluzione; ad ogni modo è una retorica che Socrate non è in grado di insegnare. Il filosofo non sa imitare la vita, manca dell'arte drammaturgica, la sola a poter commuovere e a suscitare compassione o, all'occorrenza, indignazione. Diceopoli suscita commozione nei propri confronti, presentandosi come semplice mendicante, ed indignazione nei confronti di Lamaco, lo spirito della guerra, che smaschera favorendo la presa di coscienza degli acarnesi. Questo processo di manipolazione demagogica del carattere dei maratonomachi, verrebbe da dire, si rivela essere quindi l'espedito tattico che serve anzitutto a rendere sicura la situazione Diceopoli, ed in secondo luogo l'unica forma di beneficenza che questi può realmente offrire ai concittadini infiammati dallo spirito bellicoso della città. La sua giustizia non consiste nell'attenzione per i più deboli: egli non nutre l'affamato né veste il mendicante. Diceopoli, nello spaccare in due il fronte dell'opposizione, costringe piuttosto l'avversario a ripiegarsi sulle proprie contraddizioni, sui propri limiti intrinseci; lo costringe ad un'operazione di riflessione in cui può maturare una maggiore ragionevolezza. Diceopoli è il benefattore di se stesso, perché la

134 Il fatto che Diceopoli/Aristofane sia costretto dalla sua natura a fare ciò che fa, ovvero a prendere piacere da sé stesso e dalla propria realizzazione compiuta come essere umano, non può ricordare la medesima necessità che domina il Discorso Ingiusto e gli ateniesi a Melo, la necessità naturale contro cui il *nomos* non può nulla. Il che tuttavia implicherebbe l'impossibilità, comune a tutti perché inscritta nella natura umana, di poter effettivamente "scegliere" tra forme di vita alternative, e quindi di giustificare sensatamente tale scelta. Cfr. sull'argomento TARCOV 2011, 46, 52, che in riferimento allo stesso problema, affrontato dalla prospettiva del filosofo, si pone le seguenti incalzanti domande: «Ci possiamo chiedere se la domanda se la filosofia sia "il modo giusto di vivere" sia una domanda diversa, più esigente, della domanda se essa sia buona, e se le cose stanno così perché non è abbastanza per la filosofia essere buona. È solo a causa delle rivendicazioni rivali della rivelazione che un modo di vivere che implica soddisfazione umana o felicità debba chiedere anche se sia "giusto"? [...] Ma gli esseri umani, tutti gli esseri umani o alcuni esseri umani, hanno la possibilità di scegliere il modo di vivere? La filosofia è una scelta piuttosto che una necessità o una costrizione; è semplicemente il modo in cui i filosofi sono costretti a vivere dalle proprie nature? Dobbiamo parlare di diverse nature e dei loro caratteristici modi di vivere, allora, piuttosto che di una questione pratica di come l'uomo debba vivere? La filosofia dichiara di essere il modo giusto di vivere solo rispondendo a, o imitando, la pretesa del modo di vivere della comunità?». In TARCOV 2013, 75 sembra possibile individuare una possibile orientamento al proposito: «I filosofi sono *costretti* a porre la domanda pratica "perché la filosofia?" – perché è necessaria alla vita politica, perché è buona e giusta [...]. Il bisogno di rispondere a questa domanda e mostrare la necessità della filosofia per la comunità politica rende la riflessione morale e politica una necessità della filosofia (corsivo mio)». Sul problema della natura come necessità nel pensiero di STRAUSS, si veda BRUELL 2011b, 98.

ragionevolezza che aiuta a maturare nei suoi concittadini migliora in primo luogo la sua condizione. In altre parole il poeta, persistendo nell'assecondare la propria natura che lo inclina alla scrittura comica, attività in cui egli si rende un tutto compiuto prendendo il massimo piacere da sé, concentrandosi sulla totale espressione del proprio talento, riesce ad offrire “una via alla città” pur restando fermo nel proprio interesse radicalmente ed assolutamente egoistico: Aristofane, sembra suggerire Strauss, non è più un mero cittadino ma un uomo naturale, cioè un individuo compiuto e perfettamente felice.¹³⁵ Il piacere che Aristofane trae da se stesso, nota Strauss, non è però un piacere privato sotto ogni punto di vista: rispecchiato comicamente dal piacere del bere e del sesso a cui si abbandona Diceopoli durante e dopo la festa dei Boccali, il piacere del poeta «si comunica necessariamente»: la risata, come conferma il senso comune, è contagiosa. Per questo motivo il piacere del poeta comico è «essenzialmente sociale, sebbene non sia semplicemente politico (77)»: non tutte le comunità umane sono infatti comunità politiche, perché non tutti i rapporti umani presuppongono un nemico;¹³⁶ non tutte le forme di vita in comune coltivano lo spirito della guerra, o l'animosità che trova espressione, ad esempio, nell'indignazione morale e patriottica degli acarnesi. C'è un bene superiore alla città, il bene, ad esempio, di piaceri naturali come mangiare, bere, ridere, giacere con le fanciulle, cantare, danzare, ovvero gli equivalenti comici del godimento di una commedia. Suscitando nei vecchi carbonai un'ultima scintilla di desiderio erotico, Diceopoli li cura dalla loro senile ma pericolosa animosità; li rende migliori, più miti, sensibili ai beni naturali e ai piaceri: in altre parole li rende desiderosi della condizione di possibilità di tutto ciò, ovvero la pace. Gli acarnesi, nel desiderare finalmente questo bene comu-

135Il personaggio di Diceopoli incarna il medesimo carattere privato della vita filosofica. Cfr. OT 74, 91; CM 110; NRH 113: «La vita buona, la vita secondo natura, è la vita ritirata del filosofo che vive ai margini della società civile. La vita devota alla società civile e al servizio degli altri non è la vita secondo natura»; WPP 27: «Un essere umano si dice naturale se è guidato dalla natura, piuttosto che dalla convenzione, o da un'opinione ereditata, o dalla tradizione, per tacere dei meri capricci»; LAM 131: «La società prepolitica è in un certo senso più naturale della società politica, ma non può essere “lo stato di natura” dal momento che l'uomo vive secondo natura solo in virtù del filosofare. Lo stesso uomo che nella società prepolitica sarebbe stato un membro della sua tribù, come chiunque altro, nella società politica può condurre la vita strettamente privata del filosofo»; CM 127: «il filosofo è il solo individuo ad essere giusto nel senso in cui la città può essere giusta: è autosufficiente, veramente libero, o la sua vita è tanto poco dedita al servizio di altri individui quanto la vita della città è dedita al servizio di altre città»; WPP 91: «uomini interamente dediti alla vita politica venivano di solito popolarmente considerati degli “impiccioni”, e i loro modi irrequieti venivano contrapposti alla maggiore libertà e alla superiore dignità della vita più ritirata di uomini che “pensavano ai fatti propri”». Va sottolineato però come chi badi alle proprie faccende, l'*apragmon*, venga giudicato essere inutile (*achreios*) dal Pericle tucidideo: cfr. Thuc. II 40.2.

136Cfr. ad esempio CM 111: «Sia l'associazione erotica che l'associazione politica sono associazioni esclusive, ma sono esclusive in modi differenti: gli amanti si isolano dagli altri (dal “mondo”) senza opposizione agli altri o odio da parte degli altri; l'opposizione di “noi e loro” è essenziale all'associazione politica».

ne e non più la vendetta, diventano grazie a Diceopoli più giusti.¹³⁷ Necessario per Strauss proseguire il parallelo fra la figura di Diceopoli, o l'Aristofane comico, ed il Socrate comico o presocratico. Anzitutto va notato che «i modi di vivere sia di Diceopoli che di Socrate differiscono sia dal Discorso Giusto che dal Discorso Ingiusto», infatti i modi di vivere del filosofo e del poeta appartengono ad un piano diverso rispetto a quelli consigliati dai due discorsi. In primo luogo l'esistenza di Socrate è assolutamente impolitica, mentre Diceopoli, «trascendendo la città, beneficia la città»: abbiamo visto come il piacere privato del poeta non possa evitare di diffondersi e di moderare o migliorare i propri concittadini in un modo che viene comicamente riflesso dalla sua controparte nella commedia. Socrate manca proprio in questa capacità di comunicazione: egli non riesce ad essere benefico nei confronti del povero Strepsiade, e quindi non sa “mostrare una via alla città”: il suo piacere privato, il suo progresso nella conoscenza della natura e delle cose celesti o divine, resta incomunicabile in una veste che sia apprezzabile anche dagli effimeri, dalla “moltitudine di numeri e pecore”. Egli è infatti incapace di colmare, almeno esteriormente, questo divario fra sé e i molti a causa della tracotante arroganza che l'ostacola dall'assumere «umili sembianze». Socrate avrebbe bisogno di quello specifico offuscamento apportato dal vino o da Dioniso, il dio della commedia. Non è necessario che Socrate diventi diverso da sé, o che cambi la propria natura: egli dovrebbe, questo sembra l'implicito insegnamento degli *Acarnesi*, moderare la propria arroganza o tracotanza ed imparare dai drammaturghi ad imitare la vita, ovvero ad assumere un atteggiamento conciliante, che susciti compassione al bisogno e che soprattutto sappia far breccia politicamente nelle fragilità dell'avversario, fosse questo anche l'assemblea o il tribunale. Sotto un altro punto di vista ancora, se Socrate è la «continenza incarnata», Diceopoli è senza freni nell'indulgere ai piaceri della carne: tuttavia, e qui la differenza è decisiva, la controparte del poeta resta «nei limiti della normalità; egli non incoraggia a picchiare il padre o l'incesto (77)». Questa normalità, o

137La giustizia di Diceopoli o di Aristofane, che consiste di pensare al proprio bene rendendo allo stesso tempo migliori i propri concittadini, «non richiede il sacrificio della sua vita (77)» perché non è una giustizia che si lascia determinare dall'istanza di sacrificio di sé richiesta irrimediabilmente dalla città, ovvero non è una giustizia che trova la massima espressione nel sacrificio richiesto dalla guerra. Cfr. OT 74, 91: «l'uomo giusto è un uomo che non fa del male a nessuno, ma aiuta chiunque abbia a che fare con lui. Essere giusti, in altre parole, significa semplicemente essere beneficenti. [...] Quando Socrate assume che il saggio è giusto, per giustizia intende una giustizia extrapolitica, la giustizia che non è conciliabile con il fare del male a qualcuno. La più alta forma di giustizia è prerogativa di coloro che possiedono la massima autosufficienza che sia umanamente possibile». Si veda inoltre la discussione della massima di Rousseau in MEIER 2012, 155: «Nel *Discorso sull'ineguaglianza*, in cui Rousseau sottopone le premesse della teologia politica ad una critica estesa, la “bontà naturale” fa la sua prima e, sotto ogni altro aspetto, decisiva apparizione nella forma della massima: *Preoccupati del tuo bene con il minor danno possibile per gli altri*».

prudenza ordinaria, che rispetta due bisogni fondamentali della città e della famiglia, viene irresponsabilmente trascesa dal “principio di Strepsiade” che non riconosce alcun diritto agli ignoranti, distruggendo così le basi minime della convivenza umana. Nella nota apposta alla parola “normalità” all’inizio di pagina 78, Strauss riporta un passo di Goethe dal *Divano Orientale-Occidentale (Note ed appendici al Divano)* che illustra la natura del poeta in contrasto con quella del profeta: «Poeta e profeta sono entrambi toccati ed infiammati da Dio, ma il poeta dissipa nel godimento i doni a lui concessi per dare godimento, per ottenere, grazie a quanto crea, onore o, per lo meno, una vita comoda». La descrizione del poeta fatta da Goethe sembra calzare alla perfezione con l’immagine che del poeta possiamo dedurre dagli *Acarnesi* in riferimento alla figura di Aristofane/Diceopoli, definito da Strauss come «a more perfect follower of the Unjust Speech (76)». Il fine del poeta non è la conoscenza: come altrove afferma Strauss, a differenza della filosofia «la poesia non è interessata alla verità».¹³⁸ Aristofane trae piacere da se stesso nel concepire ed elaborare le proprie opere (nel praticare l’arte imitativa che gli è peculiare) e in secondo luogo dall’ammirazione riconosciutagli dal pubblico dei saggi. Ciò trova riscontro nella privata beatitudine sensuale di Diceopoli e nell’ammirazione, secondaria ma nondimeno piacevole, riconosciutagli dal coro per la sua superiore saggezza e la sua arte culinaria. Gli *Acarnesi*, nel provare *ad oculos* la superiore saggezza del poeta comico, sono il monumento di Aristofane alla propria *eudaimonia*.¹³⁹ Questa perfetta *eudaimonia* è la sola e reale giustificazione del tradimento di Diceopoli. L’*eudaimonia* privata del poeta ed una certa forma di *adikia* sembrano allora inseparabili.¹⁴⁰

138CM 134. Non possiamo qui non ricordare un passo dalla *Geburt der Tragödie*, cui Strauss non fa riferimento se non nell’introduzione, senza peraltro indicare alcuna pagina precisa, ma tuttavia parafrasando il contenuto soprattutto del paragrafo 15: senza voler attribuirgli qualcosa che non ha mai scritto, sembra però possibile pensare che egli dia per scontato che il lettore di *Socrates and Aristophanes* abbia presente almeno quelle pagine decisive. In quello stesso paragrafo Nietzsche infatti confronta l’artista e l’uomo teoretico, insistendo sulla loro vicinanza: «Anche l’uomo teoretico trova un infinito appagamento in ciò che esiste, come l’artista, ed è come questi protetto da questo appagamento contro l’etica pratica del pessimismo [...]. Se infatti l’artista a ogni disvelamento della verità rimane attaccato con sguardi estatici sempre e solo a ciò che anche ora, dopo il disvelamento, rimane velo, l’uomo teoretico a sua volta gode e si appaga nel togliere il velo e trova il suo supremo fine e piacere nel processo di un disvelamento sempre felice, che riesca per forza propria. [...] Per questo Lessing, il più onesto uomo teoretico, osò proclamare che a lui interessava più la ricerca della verità che la verità stessa».

139È assolutamente fondamentale tener fermo come per Strauss “the natural aim of man”, “man’s true end”, “man’s ultimate end”, “man’s highest end”, “man’s natural end”, “man’s final perfection” siano espressioni che denotano la stessa cosa: “happiness”, cioè *eudaimonia*, e come una visione teleologica dell’universo o del cosmo non sia affatto necessaria allo scopo di stabilire il fine autentico della vita umana. Perciò anche una fisica come quella del Socrate presocratico non preclude la possibilità che a partire da essa si possa parlare di un fine naturale dell’uomo: cfr. *The Spirit of Sparta and the Taste of Xenophon*, 511; *Farabi’s Plato*, 366, 370-371; NRH 7, 94-95, 145, 151; TM 295; WPP 38-39, 166-167; CM 29, 42, 44; LAM 94, 126, 131; SPPP 189. E, si noti, è proprio a partire da questa comprensione della felicità o della perfezione umana che Strauss non può essere definito un “liberale” in senso moderno (cfr. CM 31-32, 49; Arist. *Eth. Nic.* I 1096a5-7, 1097a28-1097b1).

140Se prendiamo alla lettera la citazione di Goethe riportata in nota da Strauss, siamo portati a pensare in

Il turpiloquio nella commedia (§ 23). Una lettura del genere è plausibile però solo a patto che il registro comico venga decifrato con acume, tradotto in quello che possiamo immaginare essere il linguaggio “positivo” che il poeta condivide con gli spettatori saggi. Le indicazioni che Strauss affida al paragrafo ventitreesimo e conclusivo di questo capitolo intendono mostrare proprio gli accorgimenti necessari nel corretto esercizio di questa integrazione, già richiamata in precedenza, fra il ridicolo e ciò che lo trascende, ovvero fra l'ignoranza e la conoscenza che la dissolve rivelandola come errore. Si potrebbe infatti obiettare che la lettura straussiana sia troppo cervellotica, o presupponga già quello che vuole dimostrare o che, molto semplicemente, il messaggio degli *Acarnesi* sia soprattutto un chiaro invito a farla finita con una guerra insensata che sta prostrandolo la popolazione ateniese. Tuttavia, nota Strauss, il messaggio forte e chiaro non esclude che il poeta possa veicolare mediante il ridicolo anche un ulteriore insegnamento destinato ai pochi. Se dobbiamo comprendere un autore come egli ha compreso se stesso, questo equivale a leggerlo a partire dalle indicazioni che egli stesso ci fornisce per comprenderlo. Dobbiamo perciò prenderlo sul serio quando afferma che «egli insegna sia ciò che è buono per la città e specialmente ciò che è giusto, e che egli fa ridere il suo pubblico (78)».¹⁴¹ Ma come convivono l'insegnamento serio e il ridicolo nella sua

un primo momento che il poeta, subordinando la conoscenza al raggiungimento del piacere o dell'onore personali, possa venire definito “sofista” secondo l'accezione esposta in *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, 342: «Secondo l'opinione classica, la sofistica non è una falsa filosofia ma un particolare modo dell'assenza della filosofia o, per dirla più esattamente, *l'uso della filosofia per scopi non filosofici* da parte di uomini che ci si aspetta sapere il fatto proprio, cioè che sono in qualche modo consapevoli della superiorità della filosofia rispetto a tutte le altre attività»; cfr. *ivi*, 342 nota 15; OT 94; NRH 116. Tuttavia questa impressione va corretta alla luce del fatto che Aristofane prende sul serio la propria responsabilità di cittadino, attaccando l'educazione moderna e distruttiva di cui proprio i sofisti sono gli araldi; in secondo luogo Aristofane *non* esibisce la propria saggezza per ricavare del denaro, offrendo il proprio servizio a giovani provenienti da famiglie ricche, senza riguardo alle loro virtù naturali.

141Cfr. WPP 67-68: «Il compito dello storico del pensiero è quello di comprendere i pensatori del passato esattamente come essi hanno compreso se stessi, o di rivitalizzare il loro pensiero secondo la loro interpretazione. Se abbandoniamo questo obiettivo, abbandoniamo l'unico criterio praticabile di “oggettività” nella storia del pensiero. [...] Infatti l'apparente infinita varietà di modi in cui un dato insegnamento può essere compreso non fa venir meno il fatto che l'ideatore dell'insegnamento lo abbia compreso in una sola maniera, ammesso che non fosse una persona confusa [...] Per comprendere un insegnamento serio, dobbiamo essere seriamente interessati ad esso, dobbiamo prenderlo sul serio, cioè dobbiamo essere disposti a considerare la possibilità che esso sia semplicemente vero»; OT 25; *On Collingwood's Philosophy of History*, 580-585; CM 9. In risposta all'affermazione classica di GOMME 1938 sulla considerazione in cui devono essere tenute le questioni politiche nel cercare di comprendere le commedie di Aristofane, HEATH 1987, 8 afferma quanto segue, mostrando così una certa consonanza con l'impostazione straussiana: «Un testo non è semplicemente una struttura di parole, frasi e argomenti: è un sistema teleologico – cioè, è parole, frasi e argomenti organizzati in vista di un qualche scopo: specificamente, in vista di uno scopo comunicativo di un certo tipo. [...] Di conseguenza, la struttura di un testo non può essere compresa correttamente senza un riferimento al suo scopo comunicativo (cioè al suo significato). Per capire le commedie di Aristofane, quindi, dobbiamo porci la questione della ricezione in vista di cui sono state composte; e questo significa inevitabilmente sollevare a sua volta la questione dell'intenzione politica (corsivo mio)». La conclusione finale di Heath, tuttavia, non è esattamente sovrapponibile a quella di Strauss, mostrando come la commedia di Aristo-

commedia? Non è forse la commedia aristofanea la commedia totale, dove «il ridicolo è onnipervasivo» ed abbraccia o avvolge ogni cosa? L'illusione comica non viene mai meno, e anche l'insegnamento serio ne è permeato. Aristofane riesce ad insegnare ciò che è bene e ciò che è giusto sfruttando più registri di comicità; sconfigge il vizio rendendolo ridicolo agli occhi degli spettatori e fa trionfare la giustizia senza abbandonare l'illusione comica ma passando ad un diverso registro comico: «presenta la vittoria del giusto, o il movimento dal ridicolo dell'ingiustizia alla giustizia come un movimento verso un ridicolo di tipo diverso». Diceopoli ad esempio è ridicolo nel suo trionfante abbandonarsi ai piaceri della carne, al vino, al cibo, al sesso e alle canzoni campestri senza alcun ritegno: egli è ridicolo perché dà libera e pubblica espressione a ciò che normalmente viene moderato o riservato alla sfera privata. D'altro canto, egli punisce il vizio o l'ingiustizia per mezzo «del pettegolezzo o della calunnia; loda la giustizia con l'aiuto dell'oscenità; e sconfigge i grandi poteri che contrastano questi tipi di *aischrologia* con altri due tipi, con la parodia della tragedia e la blasfemia (78)». Strauss elenca quindi quattro specie di turpiloquio distinte in due gruppi: la calunnia, con cui vengono puniti gli ingiusti (come Cleone o Lamaco), e l'oscenità, che celebra il trionfo della giustizia (come nel caso del Diceopoli vittorioso alla gara di bevute). Ciò però viene reso possibile dall'indebolimento di quelle autorità, come poeti tragici e dei, che abbiamo visto avere un peso decisivo nel novero di coloro che possono fornire appoggio pubblico ad una causa, con la parodia e la blasfemia. Poesia tragica e dei sono quei “grandi poteri” che contrastano il turpiloquio nel primo senso, ovvero la calunnia e l'oscenità; queste, prese a sé, sono atti di ingiustizia. Usate comicamente dal poeta diventano però strumenti educativi, atti a moderare e smascherare la vanagloria della maggioranza e dei demagoghi che la influenzano pericolosamente. L'interprete di Aristofane deve quindi leggere nel turpiloquio e nel suo utilizzo un messaggio che non resta limitato alla dimensione pedagogica del ridicolo, o semplicemente rivolto alla massa. Il messaggio «pieno e sofisticato», che solo pochi attenti spettatori o lettori possono decifrare, si svela solamente se «prendiamo il ridicolo come se fosse serio, cioè se imitiamo il poeta comico (79)», se “strepsiadizziamo” ovvero prendiamo alla lettera quei versi che sembrano volerci sola-

fane non abbia alcuno scopo politico pratico e come essa si adegui piuttosto al gusto del proprio pubblico riflettendone deliberatamente e comicamente i pregiudizi fondamentali; la posizione del poeta, in questa lettura, resta perciò totalmente inaccessibile. La commedia aristofanesca è «politica nel senso che la vita politica contemporanea è il suo punto di partenza; la realtà politica viene assunta dal poeta e sottoposta alle ignominiose trasformazioni della fantasia comica. Ma il prodotto del processo fantastico non aveva e non era pensato per avere un effetto reciproco sulla realtà politica; la commedia non aveva progetti politici sulla vita politica da cui prendeva le mosse, e in questo senso non era politica. [...] Aristofane diceva al suo pubblico quello che il suo pubblico voleva sentirsi dire; ed il suo pubblico lo ha premiato per questo (42-43)».

mente far ridere. Per questa ragione è necessario, sopra ogni cosa, prendere sul serio la blasfemia comica con cui Aristofane attacca gli dei. Non abbiamo forse imparato che la commedia è il miglior travestimento della saggezza?¹⁴²

* * *

La giusta empietà dell'eroe comico (§§ 1-5). Fra i personaggi della *Pace* possiamo contare sei divinità: le silenziose Eirene, Teoria, Opora; i vivaci Hermes, Polemos, Kydaimos; di Zeus, che non compare mai, si potrà comunque verificare l'effettivo potere. La scena d'apertura vede due schiavi all'opera nell'ingrato compito di preparare il pasto di un enorme scarabeo stercorario, animale disgustoso che tuttavia non rinuncia a darsi delle arie. Lo schiavo che si fa momentaneamente portavoce del poeta espone agli spettatori l'antefatto della commedia: il suo padrone è affetto da una forma particolare di follia, dato che passa il tempo a guardare al cielo e ad inveire nei confronti di Zeus, preoccupato com'è per la sciagura che questi ha destinato ai greci con la guerra. Proprio mentre lo schiavo parla alla platea, si può sentire il suo stesso padrone lamentarsi con il dio per la sorte dei greci: la sua follia consiste nel rivolgersi a Zeus inveendogli contro. Inizialmente egli era preoccupato di non poter giungere fino al dio di persona; in seguito cercò di realizzare l'impresa costruendo una scala da cui cadde rompendosi la testa. Quindi ha acquistato l'enorme scarabeo sulla cui groppa poter volare fino alla dimora degli dei, ricordando in questo l'impresa di Bellerofonte che invece si era servito del ben più nobile cavallo alato, Pegaso. Il servo cerca di contenere la follia del padrone, che anzi rincara la dose affermando di agire nell'interesse della Grecia intera:¹⁴³ egli è diretto

142Si veda quanto Strauss afferma parlando di Machiavelli: «mentre la serietà appartiene alla conoscenza della verità, la leggerezza entra in gioco con la comunicazione della verità (TM 290)»; cfr. XS 170: «la parte “fisiologica” della saggezza [di Socrate], anzi, la sua saggezza intera può essere mostrata senza travestimenti solo per “scherzo”; così stretta è la connessione fra saggezza e risata».

143Dal dialogo fra il protagonista e la più grande delle due bambine possiamo capire come l'azione pubblica dell'eroe comico, cui va riconosciuto un encomiabile spirito civico, sia in mosso anzitutto da un'estrema necessità privata: a causa della guerra infatti in casa scarseggiano i beni primari e non c'è più denaro; inoltre comprendiamo la scelta particolare dello scarabeo. Come insegna Esopo questo essere alato è l'unico che possa volare in cielo fino alla dimora degli dei senza la loro approvazione, ovvero liberamente: esso è in grado di compiere questa impresa a causa dell'odio profondo che prova nei confronti dell'aquila, che come si apprende dai *Cavalieri* è anche simbolo dei sogni imperiali del popolo ateniese, ovvero della causa principale della guerra del Peloponneso. Strauss nota come il protagonista della *Pace* si rivolga ad un numero notevole di esseri differenti: nell'ordine si tratta di se stesso, Zeus, il servo, lo scarabeo, le due figlie, il pubblico, l'uomo al Pireo, il macchinista; il centro della serie è occupato dalla più grande delle due bambine, quella che interloquisce con lui. Oltre che dalla figlia egli riceve risposta solo da se stesso e dal servo; si tenga conto che stando alla testimonianza dello schiavo lo scarabeo è in grado di parlare e che il dialogo con il pubblico e individui che stanno al di fuori della scena è destinato a restare un monologo: Zeus non risponde, proprio come lo scarabeo e

alla dimora degli dei per poter parlare con Zeus e chiedergli conto dei suoi piani per la Grecia. Nel caso il dio rifiutasse di rispondere è pronto ad accusarlo di alto tradimento nei confronti dei greci: l'eroe comico è disposto ad agire contro il padre degli dei, come se questi avesse dei doveri nei confronti del popolo che lo venera.

L'opposizione di natura e convenzione (§§ 6-7). I paragrafi sesto e settimo sono dedicati ad una prima digressione. Il nome dell'eroe di questa commedia è Trigaio; di lui sappiamo che ha due figlie femmine, come Diceopoli. Entrambi questi avversari della guerra non hanno dato soldati alla città. Come suggerisce il suo stesso nome, Trigaio è un vignaiolo; allo stesso tempo egli rimanda alla commedia, che Aristofane chiama “trigedia”: questa affinità con il dio del vino e della commedia, Dioniso, fa ipotizzare a Strauss che si tratti ancora una volta del poeta sotto mentite spoglie – o quantomeno di un suo portavoce. Dopotutto, argomenta Strauss, niente sembra incarnare lo spirito dell'opera aristofanesca meglio di un poeta comico che vola fino alla dimora degli dei in groppa ad uno scarabeo stercorario. La *Pace*, in maniera non dissimile rispetto alle altre commedie, «combina ciò che è superiore con ciò che è inferiore (139)». In questo caso l'ingrediente volgare nella *Pace* viene incarnato in modo estremo e ripugnante dallo scarabeo stercorario, un animale attratto da quanto per natura e per convenzione più disgusta gli esseri umani, senza che questa repulsione implichi paura o soggezione: lo scarabeo, o meglio l'elemento da esso rappresentato, è al polo opposto rispetto alle Grazie e ad Afrodite, a loro volta vicine al poeta (cfr. 152). In questo senso la scatologia diventa espressione di quanto nella commedia vi è di più basso e volgare; un elemento che però non potrebbe entrare di diritto nell'universo comico di Aristofane se allo stesso tempo gli esseri umani non ne provassero anche una sorta di attrazione indiretta, nella misura in cui questo stesso elemento ripugnante entra appunto nella dimensione mediata della parola, del discorso. Nel paragrafo settimo Strauss, approfittando dell'occasione offerta dalla scatologia comica di Aristofane, approfondisce il fondamentale rapporto oppositivo fra *nomos* e *physis*, o fra natura e convenzione, uno dei punti nevralgici dell'intera opera. L'elemento vile della commedia, argomenta Strauss, è ripugnante sia per natura che per convenzione; lo è perciò in parte per natura e in parte per convenzione. La convenzione però rappresenta un peso a tratti insopportabile per la vita umana: «la natura umana anela alla liberazione dal peso della convenzione, per quanto essa sia indispensabile e perfino salutare, perfino nobilitante, e con ciò anela ad un ritorno alla natura (140)». La scatologia può forse rappresentare una forma particolare di trasgressione nei

la figlia più piccola – è troppo superbo come il primo, o inerme come la seconda?

confronti del peso della convenzione, nonostante il carattere per natura ripugnante del suo oggetto? Forse questo disgusto, nel suo essere “naturale”, è addirittura liberatorio e quindi piacevole nella misura in cui rompe le maglie della convenzione? La risposta di Strauss sembra andare in questa direzione, almeno per quanto riguarda la sua analisi della commedia di Aristofane: essa infatti «ottiene quella liberazione per mezzo sia del suo elemento nobile che del suo elemento vile; la liberazione ottenuta con il suo elemento vile è il veicolo per mezzo del quale essa libera quanto di nobile c'è nell'uomo dal peso della convenzione». Strauss però non si ferma qui, ed aggiunge immediatamente che se «la convenzione è ridicola alla luce della natura [...] la natura è ridicola alla luce della convenzione o della legge». A questo punto è necessario procedere con attenzione, dato il carattere «onnicomprensivo della distinzione fra natura e convenzione» ed in vista del ruolo chiave che questa distinzione ha nell'opera di Strauss.¹⁴⁴ Si è visto in precedenza come il ridicolo sia quanto manca di conoscenza di sé; alla radice del ridicolo c'è l'ignoranza. Possiamo perciò ipotizzare che la posizione unilaterale della convenzione e la posizione unilaterale della natura come modelli da seguire tradiscano entrambe una determinata opacità, dato che alla zona d'ombra dell'una corrisponde il cono di luce dell'altra. Prendendo le mosse dal carattere onnicomprensivo della distinzione fra *physis* e *nomos*, la comprensione della «vita umana nel complesso» non può allora prescindere, ed è anzi resa possibile, dalla comprensione complementare di natura e convenzione, e perciò dalla visione integrale di questa relazione: ciò che è umano nell'uomo non è né esclusivamente naturale, né esclusivamente convenzionale, ma risulta allora da una integrazione reciproca fra ciò che è naturale e ciò che è convenzionale. Commentando l'*Anabasi* di Senofonte, Strauss afferma che «Tutti gli uomini vivono sotto delle leggi; in questo senso, la legge è naturale per l'uomo o la legge appartiene alla natura umana»;¹⁴⁵ il che vuol dire, in altri termini, che la natura umana necessita di leggi ovvero convenzioni. Non può esservi umanità senza *nomos*. Questo concetto viene ribadito nel prosieguo dell'analisi della commedia aristofanesca: «Sia la sconfitta dell'illegale o la *restitutio in integrum* del legale che la vittoria dell'illegale o la *restitutio in integrum* del naturale può essere esilarante e ridicola (140)». Ciò vuol dire che, tenuta ferma la definizione di ridicolo come “innocua ignoranza di sé”, poiché «the laughable is the defective of

144Cfr. NRH 82: «La portata della scoperta della natura non può essere afferrata se per natura si intende “la totalità dei fenomeni”. Infatti la scoperta della natura consiste precisamente nella divisione di quella totalità in fenomeni che sono naturali e fenomeni che non sono naturali: “natura” è un termine di distinzione».

145SPPP 123. Ciò non toglie che sia possibile e necessario distinguere tra legge e natura, o tra natura e convenzione.

a certain kind (143)», la vita umana, finché cerca la liberazione dal peso della convenzione in un ritorno *tout court* alla natura o viceversa la liberazione dal peso della natura nella dimensione del convenzionale (soluzione esplorata in maniera esemplare nelle *Ecclesiazuse*), mostra ignoranza dei propri limiti ed è quindi irrimediabilmente *defective*, comicamente o tragicamente.¹⁴⁶ In questo senso il ridicolo con cui Aristofane ricopre l'eroe del ritorno alla natura, il Filocleone delle *Vespe*, non sarebbe un ridicolo difensivo a tutela di una soluzione praticabile ma non sostenibile pubblicamente, perché il suo è piuttosto un ritorno inadeguato, irriflessivamente dominato dalle pulsioni naturali, ebbro di *eros* animale e perciò destinato ad indicare, comicamente, i limiti dell'agire umano che parta da un tale presupposto astratto. Il caso eccezionale di Diceopoli, maschera del poeta, è differente e più complesso: egli infatti non ritorna in campagna, ma resta in città a godere dei beni naturali. La sua inverosimile pace privata, in cui va compresa la sua condotta sibaritica, è il paravento comico a difesa di una soluzione che accenna all'equilibrio della forma più radicale e perfetta di *adikia* che fiorisce nel cuore della *polis*: Diceopoli non si libera dalla città (ovvero dalla convenzione), ma dalla guerra, mentre Filocleone si libera dall'educazione e dalla convenzione, per emancipare l'elemento naturale (ovvero *eros*) da cui si lascia dominare e che in città scatena il caos. Cionondimeno lo sforzo di Aristofane è possibile solo nel momento in cui ciò che è vile, come un grimaldello, riesce a smascherare la millanteria di quanto si pretende nobile senza esserlo veramente, ovvero di quanto è nobile sostanzialmente per convenzione (e non solo accidentalmente per convenzione), e che così oscura e nasconde quanto è nobile per natura. Ciò che è nobile per natura non è naturalmente ridicolo, e viene coperto di ridicolo a scopo difensivo: a conferma di ciò si ricordi il fascino autentico, nascosto, di Socrate, risparmiato da Aristofane, anzi onorato in modo obliquo dal personaggio di Fidippide. Finora solo dell'elemento socratico non si è trovato alcun corrispondente comico: ciò che Socrate rappresenta è forse la nobiltà naturale che trascende l'opposizione comica di natura e convenzione? E se ciò fosse vero, questa nobiltà naturale sarebbe di necessità pubblicamente indifendibile, perché contraria alle ragioni della nobiltà convenzionale

146Cfr. CROUSEY 1990, 44: «l'appello alla natura come alla suprema autorità morale è gravido di pericoli in un senso tanto quanto lo è l'appello alla convenzione in un altro. [...] la vita vissuta secondo natura è la vita di libertà, l'esistenza civile è una forma di schiavitù, e la legge della città non è più autorevole della mera opinione, la tanto disprezzata alternativa alla conoscenza [...] Antifonte ha lasciato in eredità ai suoi successori questa sgradita antitesi: la vita vissuta liberamente secondo la verità cristallina della natura [...] contrapposta alla vita vissuta nella costrizione sotto il governo di proibizioni e prescrizioni che emanano da meri uomini, tuttavia uomini il cui naturale istinto insegna loro, se non altro, che saggezza e verità stanno nell'obbedire al richiamo naturale del vantaggio. Se la verità naturale del vantaggio è sovrana tanto in natura quanto nella società civile [...], il progetto di una vita umana pacifica e nobile non è condannato dal potere del Tutto naturale in cui la nostra esistenza è inevitabilmente compresa?»; si veda anche O'REGAN 1992, 93.

sostenuta dagli dei della città? Può allora mai verificarsi un caso in cui ciò che è nobile per natura sia, anche solo accidentalmente, nobile per convenzione? In altre parole: è possibile una città secondo natura, ovvero un *nomos kata physin*?

L'eternità della guerra come punizione divina (§§ 8-10). Trigaio giunge in cielo e viene ricevuto da Ermes, che lo ricopre di insulti per la sua empia audacia.¹⁴⁷ L'eroe comico mantiene la propria compostezza e risponde fingendo umiltà, offrendo della carne al dio e quindi chiedendo di Zeus. Ermes spiega che gli dei si sono trasferiti, il giorno prima, nella regione estrema del cielo mossi da rabbia nei confronti dei greci, dato che non sopportavano più di vederli combattere una guerra fratricida e di sprecare le occasioni offerte loro per fare la pace (non possiamo non ricordare la proposta di Anfiteo, ignorata da tutti gli ateniesi eccetto uno). Zeus avrebbe lasciato i greci nelle mani di Polemos per punirli.¹⁴⁸ Questi a sua volta ha imprigionato Eirene, la dea della pace, in un pozzo da cui non possa più uscire e si è procurato un immenso mortaio in cui poter disintegrare le città impegnate nel conflitto. Trigaio ha scoperto quello che voleva sapere: «Zeus distrugge i greci consapevolmente (141)», e di necessità l'eroe comico deve agire contro la volontà degli dei per poter salvare la città e soprattutto la propria famiglia. Si potrebbe obiettare, come nota Strauss, che dopotutto non sia lecito biasimare gli dei per la decisione presa: in fondo sono i greci i primi responsabili della loro rovina, e le richieste veementi di un cittadino qualunque non sono sufficientemente autorevoli per far cambiare idea al padre degli dei, che le ha quindi legittimamente ignorate. Se Zeus abbia torto o meno deve essere stabilito, suggerisce Strauss, considerando l'equità della pena: la totale distruzione delle parti in causa è un castigo proporzionato rispetto all'ostinazione con cui Sparta e Atene hanno voluto proseguire il conflitto? Di certo una pena infinita appare esorbitante se paragonata ad una colpa finita attribuibile ai mortali, il cui intelletto è mediamente debole; ad ogni modo né Ermes né Trigaio parlano di una punizione inflitta da Zeus ai greci. Se il Socrate delle *Nuvole*, ipotizza Strauss, si fosse degnato di interessarsi alle effimere faccende umane e alla guerra del Peloponneso, ne avrebbe tratto la conclusione secondo cui la rovina dei greci è il frutto di una insensata

147Sul ruolo di Ermes, mediatore fra *oikos* e *polis* come fra uomini e dei, cfr. BOWIE 1993, 138-142.

148Cfr. CM 151: «La connessione fra i disastri di origine umana e l'altro genere di disastri verrebbe fornita dal governo divino: gli dei hanno punito la Grecia per una guerra fratricida, ed hanno punito specialmente quei greci che sono responsabili della guerra. [...] gli ateniesi hanno costretto gli spartani a scendere in guerra. La peste colpì gli ateniesi e non gli spartani». Secondo la visione "spartana" del mondo, che assume il *divine rule* e che potremmo impropriamente definire una visione "morale", «gli dei aiutano il giusto o danneggiano l'ingiusto (CM 189)». Per contro, gli ateniesi a Melo «non sono proprio sicuri che il divino esista o [...] non vogliono negarne l'esistenza (CM 187)», ma questa posizione è da ascrivere all'Atene moderna: l'istanza dell'Atene di Maratona, un'Atene "spartana" nello spirito, viene incarnata nell'Atene moderna dal pio Nicia (cfr. CM 200, 208-09).

guerra fratricida, e non avrebbe attribuito alcuna responsabilità a Zeus, che non esiste nemmeno.¹⁴⁹ Ma, prosegue l'argomento straussiano, il Socrate di Aristofane non è Aristofane; nel far rivolgere Trigaio al padre degli dei, il poeta comico «è in grado o è *costretto* a fare una distinzione tra la distruzione vera e propria, opera di Polemos, e il semplice permesso accordato da Zeus a Polemos (141, corsivo mio)», rendendo così possibile l'interpretazione della distruzione come castigo per la continuazione di una guerra dissennata: il rapporto di causa ed effetto assume il carattere morale del rapporto fra colpa e punizione. Al sopraggiungere del terribile Polemos, Ermes fugge impaurito mentre Trigaio si nasconde come può: la divinità appare con un mortaio in mano ed il suo aspetto ricorda quello del guerrafondaio Lamaco, ma proprio per questo motivo è meno spaventosa della guerra vera e propria dato che la personificazione le conferisce un volto umano e quindi la rende meno terrificante. Trigaio apprende della contemporanea morte di Cleone e Brasida dall'assistente di Polemos, Kydaimos:¹⁵⁰ quel che sorprende è che un cittadino ateniese sia dovuto volare fino alla dimora degli dei per venire a conoscenza di un fatto decisivo per le sorti della guerra contro Sparta e i suoi alleati: segno forse del totale disinteresse del buon vignaiolo per le faccende della città? Si tratta quindi di un uomo privato che pensa solamente ai propri affari e resta indifferente alla politica imperiale di Atene fino al punto in cui questa non interferisce con il suo benessere personale mettendolo gravemente in pericolo? Polemos e il suo aiutante se ne vanno con l'intenzione di trovare un nuovo modo per distruggere le città greche ma non fanno più ritorno per la gioia del vignaiolo che esulta in una maniera che ricorda Diceopoli:¹⁵¹ è giunto quindi il momento di disseppellire la dea della pace, la bellissima Eirene, e

149 Nemmeno Tucidide «trova alcuna traccia degli dei» nello studiare la guerra per eccellenza, la guerra del Peloponneso: «è più probabile che siano stati più efficaci in guerre più piccole, e in particolare nella guerra di Troia? O non consiste proprio in questo l'abbellire e l'ingigantire di Omero, che fa risalire la guerra di Troia e molti dei suoi incidenti agli dei? [...] La sua archeologia [di Tucidide] porta a chiedersi se gli dei non possano essere stati altro, per lui, se non barbari immensamente esaltati, appartenenti al remoto passato (CM 160)».

150 Polemos, sorpreso dalla contemporanea scomparsa dei due condottieri, ne chiede ragione all'assistente, secondo cui la campagna militare spartana condotta da Brasida non fu una campagna nello stile di Sparta. Strauss rimanda qui a Thuc. V 75.3 e al suo *The City and Man*, a pagina 222, dove questo passo viene commentato: «se non fosse stato per la sconfitta a Pilo (e la conquista ateniese di Citera – IV 55), [gli spartani] non avrebbero mai deviato dalla loro pratica consueta fino al punto di permettere ad un uomo delle capacità di Brasida di condurre la sua campagna nel nord e quindi non avrebbero mai intrapreso la guerra nello spirito di una guerra di liberazione: un grande panico, causato da una sconfitta (relativamente) insignificante, non alleviato dalla volontà ateniese di dimenticare chi avesse iniziato la guerra e chi avesse istigato il massacro degli abitanti di Platea, costrinse gli spartani a tollerare per un breve periodo, fintanto che era necessaria, una politica generosa. Con il suo successo e con la sua morte Brasida ha rimosso questa costrizione e ha reso possibile la pace di Nicia e con ciò il ritorno a Sparta dei prigionieri presi a Sfactoria»; tuttavia sarà solo alla luce della vittoria di Mantinea che agli occhi dei greci la disfatta di Pilo sarà attribuibile alla malasorte e non alla decadenza di Sparta.

151 In precedenza, nell'angosciosa attesa di notizie sulla guerra, Trigaio aveva invocato Dioniso e la preghiera degli iniziati ai misteri di Samotracia; ricevuta la buona notizia della morte di Cleone e Brasida,

Trigaio chiama a raccolta i greci, nell'ordine contadini, mercanti, falegnami, artigiani, meteci, stranieri e isolani che formano quindi il coro della commedia. Il posto centrale dell'elenco è occupato dagli artigiani, una parte dei quali, come si vedrà, deve la propria fortuna al proseguimento della guerra.

L'opposizione di teologia e fisiologia (§ 11). Con il paragrafo undicesimo viene interrotto ancora una volta il filo della narrazione, quasi a voler riprendere un argomento mai abbandonato, dedicando particolare attenzione all'economia delle corrispondenze comiche alla luce dell'opposizione onnicomprensiva fra *physis* e *nomos*. Se la morte di Brasida e di Cleone viene trasformata comicamente nello smarrimento dei pestelli con cui frantumare le città greche nel grande mortaio di Polemos, il dissepellimento di Eirene corrisponderebbe alla pace di Nicia, stipulata dieci giorni dopo la messa in scena della commedia.¹⁵² Seguendo la logica di questo parallelismo, Strauss riscontra la corrispondenza fra la spiegazione teologica e morale della distruzione come punizione per aver voluto continuare la guerra (nell'attribuzione a Zeus, da parte di Trigaio, della volontà di castigare i greci) e la spiegazione fisiologica, o socratica, della rovina: come si è visto per il filosofo la distruzione è dovuta semplicemente al conflitto armato; Zeus, che non esiste nemmeno, non ha alcuna responsabilità. Tenendo ferma quindi una conclusione già raggiunta in precedenza a partire dalle considerazioni sulla figura di Socrate nelle *Nuvole*, secondo cui «l'equivalente comico di una cosa è la sua controparte volgare (143)», Strauss sviluppa l'argomento giungendo ad un guadagno ulteriore, combinando l'opposizione tra natura e convenzione con quella tra fisiologia e teologia:

alla luce della commedia aristofanea, le spiegazioni naturali, essendo spiegazioni in termini non divini e quindi volgari [...], appaiono essere gli equivalenti comici delle spiegazioni teologiche. *Data la reciprocità di natura e convenzione* riguardante il riso, questo significa anche che *le spiegazioni teologiche sono gli equivalenti comici delle spiegazioni naturali*. Ci si chiede quindi se equivalenti comici per eccellenza o in senso stretto si presentino affatto al di fuori della regione in cui *theologia* e *physiologia* divergono. Dal punto di vista del Socrate aristofaneo la risposta deve essere negativa. (143, corsivo mio)

Dato il rapporto di mutua esclusività fra natura e convenzione come termini di distinzione che differenziano il tutto,¹⁵³ ne deduciamo che in questo passo Strauss identifica teo-

ringrazia Atena e i Dioscuri, senza peraltro mai averli invocati in precedenza: ciò dimostrerebbe un'indubbia affinità con il poeta comico.

152Cfr. DOVER 1972, 137.

153Cfr. BIBARD 2005, 166: «Presentando il Movimento che va dalla Natura alla Convenzione e dalla Convenzione alla Natura, o dall'illegale al legale tanto quanto dal legale all'illegale, le commedie di Ari-

logia (la teologia mitica dei poeti) e convenzione. Se dalla prospettiva dell'indagine naturale la distruzione è effetto necessario di una guerra fratricida, a partire dalle premesse della teologia la distruzione è il castigo inflitto per non aver voluto cessare la guerra: questa allora non è più la causa ma il mezzo di cui la volontà divina si serve per ripristinare un equilibrio infranto e punire gli esseri umani della loro tracotante empietà: una spiegazione fisiologica, abbiamo visto, identifica cause affatto differenti rispetto a quelle identificate dalla spiegazione teologica, la quale opera una distorsione del rapporto di causa ed effetto tale da permettere l'isolamento di una motivazione (il "permesso" di Zeus in quanto distinto dalla distruzione vera e propria) che assume un carattere morale.¹⁵⁴ La giustizia divina, *stricto sensu*, deve negare la verità della prospettiva fisiologica o socratica. Come ricorda Strauss, ad ogni modo «Aristofane non è Socrate (141)» e a differenza del filosofo risparmia il cardine della moralità pubblica, ovvero la convenzione che sta a fondamento della moralità pubblica, permettendo così che Trigaio possa guardare a Zeus come a colui che ha stabilito la punizione di una guerra interminabile. La continuazione dell'argomento straussiano getta quindi luce sull'aspetto forse più decisivo del rapporto fra Socrate ed Aristofane: se il ridicolo è una mancanza di qualche tipo (specificamente la mancanza della conoscenza di sé), «un uomo è massimamente ridicolo se finge di avere una virtù quando nei fatti possiede solo il difetto corrispondente, cioè se è ridicolo alla luce del proprio standard riconosciuto». Per questo motivo la millanteria è l'oggetto per eccellenza della commedia, il vizio che essa non esita a schernire ferocemente. Ecco però che se Zeus, che come affermano i molti o i poeti e i retori sarebbe il padre degli dei, il più saggio e potente degli olimpi, "non esiste neppure" come dichiara il filosofo nelle *Nuvole*, avremmo a che fare con «il più grande esempio di millanteria che possa essere immaginato», ovvero con «l'oggetto assoluto della commedia; la commedia per eccellenza è la commedia degli dei (143)».¹⁵⁵ Se Aristofane,

stofane presentano l'interesse del cosmo o del tutto; per quanto lascino da parte il tragico in quanto tale, le sue commedie presentano il tutto o sono totalizzanti. È indispensabile, per afferrare l'insegnamento di Strauss sul poeta comico, sottolineare come Strauss isoli da una parte le *Nuvole* perché implicano, in ultima istanza, il ritorno della città alla legalità, e dall'altra parte gli *Acarnesi*, i *Cavalieri* e le *Vespe*, perché implicano in ultima istanza il ritorno alla natura, o all'illegalità».

154Va sottolineato che la stessa interpretazione morale dell'interramento di Eirene come punizione da parte di Zeus nei confronti dei greci soffre di una contraddizione interiore che mette in dubbio la saggezza della decisione divina: «una punizione per un peccato che costringe gli uomini a peccare ancora di più, o ad ogni modo a comportarsi con la massima barbarie, non sembra essere saggio (TM 192)».

155Cfr. DOVER 1972, 32: «La relazione dei greci con uno dei loro dei era essenzialmente la relazione fra sovrano e suddito. Un sovrano è una persona le cui azioni e decisioni non possono essere sempre previste o spiegate dai suoi sudditi; egli può essere placato, in tempi normali da tributi normali; egli fa le regole – cui egli stesso non deve necessariamente obbedire – e punisce i sudditi che infrangono le regole; ma egli non si interessa di quanto stia al di fuori della provincia delle sue regole, e un suddito prudente pagherà il suo tributo, obbedirà le regole, e starà alla larga dal sovrano. Ma un suddito necessita di qualcosa d'altro: l'opportunità di affermarsi ridicolizzando il sovrano»; cfr. *The Spirit of Sparta*

come suggerito dalla sua controparte comica Fidippide, ha imparato qualcosa della massima importanza da Socrate, ovvero che gli dei sono l'esempio più eclatante di *boasting* che sia dato immaginare, la conclusione per cui la commedia per eccellenza riguarda gli dei si rivela essere la grande scoperta del poeta comico nella sua frequentazione con il filosofo: Aristofane deve a Socrate il perfezionamento della commedia e quindi il compimento della sua arte, o della sua felicità privata. Fidippide, ricordiamo, ha imparato ad ottenere più facilmente quello che desiderava grazie all'istruzione socratica, senza quindi sostituire al proprio fine il fine della vita filosofica; Aristofane grazie a Socrate impara a ridere non più solo degli uomini ma anche e soprattutto degli dei.¹⁵⁶

La debolezza degli dei (§ 12). Il coro evocato da Trigaio si mette all'opera sotto i suoi ordini, al fine di dissotterrare la dea (la più grande delle dee, come dice il leader del coro) imprigionata da Polemos. L'eroe comico fatica a contenere la gioia di questi uomini anziani che festeggiano cantando e danzando la fine delle ostilità: il coro promette di non agire più in futuro come gli «scorbutici e arcigni giurati (144)», ricordando così l'animosità degli acarnesi e delle vespe nelle rispettive commedie. Trigaio è il loro leader non eletto democraticamente, ma scelto dal Caso che si dimostra in questa circostanza benevolo nei confronti del partito della pace: l'ultimo ostacolo al salvataggio di Eirene è però costituito dal ritorno di un Hermes furioso, che minaccia di distruggere l'empio vi-

or *The Taste of Xenophon*, 530: «Si considerano ridicoli quei difetti delle altre persone che non danneggiano nessuno. Le persone benedicate considerano ridicoli solo quei difetti che tradiscono una mancanza di educazione. Ma essendo benedicate e quindi non volendo offendere gli altri, esse nascondono la loro risata come possono agli ignoranti. Ciò significa che un uomo benedicato deriderà la mancanza di educazione, o la barbarie di un certo uomo o di una certa città o di una certa nazione, solo in assenza dell'ignorante». Come non notare quindi la particolare audacia di Aristofane nel farsi beffe apertamente della moltitudine, che costituiva fra l'altro la maggioranza del proprio pubblico! Il gusto di Senofonte, che era piuttosto osceno e in questo senso aristofanESCO, supera tuttavia la commedia classica per il fatto che scherza sugli ignoranti in assenza degli ignoranti, ovvero rendendo inaccessibile la satira dell'ignoranza agli ignoranti: cfr. *ivi*, 531.

156Cfr. NRH 90-91: «La natura non avrebbe bisogno di essere scoperta se non fosse nascosta. Quindi la "natura" va necessariamente compresa in contrapposizione a qualcos'altro, ovvero ciò che nasconde la natura nella misura in cui nasconde la natura. [...] La distinzione fra natura e convenzione implica che la natura sia essenzialmente nascosta da decisioni autorevoli. L'uomo non può vivere senza avere idee riguardanti le cose prime e, si presumeva, non può vivere bene senza essere unito al prossimo da identiche idee riguardo le cose prime, cioè senza essere soggetto a decisioni autorevoli riguardanti le cose prime: è la legge che dichiara di rendere manifeste le cose prime o "ciò che è"». È chiaro quindi come queste opinioni autorevoli riguardanti le cose prime costituiscano, nel complesso, quello che viene definito originariamente da Platone come "teologia" e che assieme a tradizione, costume e legge appartiene alla classe di ciò che esiste per convenzione e che nasconde la natura. Inoltre, come abbiamo visto nel commento alle *Nuvole*, la credenza in divinità vendicatrici è il principale sostegno della morale popolare: la scoperta della natura non è mai "innocente". Si veda a questo proposito CM 22: «La legge, il più importante strumento per l'educazione morale dei "molti", deve essere supportata da opinioni ancestrali, da miti – per esempio, da miti che parlano degli dei come se fossero esseri umani – o da una "teologia civile". Gli dei, per come sono intesi in questi miti, non esistono di per sé, ma solo "per legge". Tuttavia *data la necessità della legge* si può dire che il principio del tutto vuole e non vuole farsi chiamare Zeus (corsivo mio)»; cfr. LAM 62.

gnaiolo per la sua impresa – ciononostante l'ateniese sembra non essere per nulla spaventato dall'atteggiamento ostile del dio che ricorda il divieto posto da Zeus e, anzi, ammette apertamente la propria disobbedienza accettando una eventuale punizione. Egli cerca tuttavia di ammorbidire il dio, incalzato in ciò dal coro che loda Ermete come il dio più filantropico e munifico. La situazione si sblocca nel momento in cui Trigaio confida al dio l'esistenza di una cospirazione architettata dal Sole e dalla Luna contro gli dei dell'Olimpo e i greci a favore dei barbari, devoti alle due divinità “naturali”, che vogliono diventare i soli destinatari di tutti i sacrifici attualmente offerti a Zeus e alla sua schiatta. L'interesse di Ermete coincide perciò con l'interesse di Trigaio e dei greci: «dato che gli dei dipendono dai greci (144)»¹⁵⁷ (come si può dedurre leggendo ad esempio fra le righe di quei passi dei *Cavalieri* e delle *Vespe* dove uomini detentori di un potere paragonabile a quello di Zeus si scoprono amaramente essere dipendenti dal popolo o dai demagoghi, e come verrà spiegato più diffusamente nel commento agli *Uccelli*), e dato che «i greci saranno distrutti se la Pace non viene riportata alla luce immediatamente, il Sole e la Luna avranno successo nella loro impresa a meno che Ermete non agisca nell'interesse di Zeus ma contro il suo divieto esplicito (145)». Consapevole della punizione che spetta al dio per una tale insubordinazione, Trigaio lo convince definitivamente a stare dalla parte dei greci promettendogli la venerazione esclusiva da parte di Atene e di tutta l'Elade, come fosse il solo ed unico dio: Ermete cede e aiuta gli uomini coordinando le operazioni di scavo.

Dei naturali e dei tradizionali (§ 13). Trigaio vince le resistenze di Ermete, come si è visto, agitando la minaccia costituita dal piano del Sole e della Luna, due divinità che Strauss si sofferma ad analizzare. Si tratterebbe infatti di dei differenti rispetto a quelli specificamente greci, per quanto sempre di dei si parli: la loro particolarità è quella di essere dei “naturali”, nello stesso senso in cui le Nuvole sono le muse “naturali”; Sole e Luna sono l'oggetto d'indagine per eccellenza del filosofo, e da questi per tale motivo tenuti molto più in considerazione rispetto alle divinità olimpiche – dalle parole di Strepsiade scopriamo però che il sole non è altro che un vetro incandescente e la luna uno specchio (o che, più esattamente, “funzionano” come un vetro incandescente ed uno specchio). Nella *Pace* il Sole e la Luna vengono distinti dagli dei greci; essi sono «rite-

¹⁵⁷L'implicazione di questa dipendenza è un segno della superiorità della giustizia del saggio, come ad esempio Dicepoli, su quella degli dei. Cfr. OT 91: «Dal momento che il saggio non ha bisogno degli esseri umani nel modo in cui, e nella misura in cui, ne ha bisogno il governante», o un dio, aggiungiamo noi, «il suo atteggiamento nei loro confronti sarà libero, spassionato, e quindi non suscettibile di volgersi in malevolenza o odio. In altre parole, solo il saggio è capace di giustizia nel senso più elevato».

nuti dei da tutti gli uomini e non solamente dai barbari, proprio come d'altro canto gli dei semplicemente barbari sono altro rispetto al Sole e alla Luna (145)». ¹⁵⁸ Gli dei tradizionali o convenzionali di greci e barbari sono contrapposti, in virtù della distinzione onnicomprensiva di cui sopra fra natura e convenzione, agli dei naturali quali Sole e Luna; se gli dei naturali sono perciò ridicoli alla luce degli dei convenzionali e viceversa, dobbiamo necessariamente notare inoltre come gli dei convenzionali dei differenti popoli possano risultare ridicoli se paragonati fra loro, perché «le convenzioni di un popolo (i greci, per esempio) sono ridicole alla luce delle convenzioni di un altro popolo (140)»: un esempio per tutti verrà offerto dalla delegazione greco-barbarica che negli *Uccelli* negozia una tregua con il rivoluzionario Pisetero. Resta il fatto che gli dei naturali sono senza dubbio più universalmente beneficienti se paragonati a quelli convenzionali. Gli dei naturali inoltre sono più antichi (e per questo più venerabili?) di tutti gli dei convenzionali, allo stesso modo in cui i barbari sono più antichi dei greci; essi sono poi visibili regolarmente, e non richiedono condizioni straordinarie o imprese fuori dal comune per essere contemplati, né comunicazioni private come sogni o visioni: essi appaiono come «esseri semoventi (quindi viventi) del massimo splendore (146)» a tutti i popoli che dimorano sotto il cielo. L'uso che fa Trigaio del Sole e della Luna nello schierarli contro gli olimpi viene reso definitivamente legittimo dall'atteggiamento aspramente punitivo assunto da Zeus in questa commedia: la *Pace* conferma il cosiddetto teolo-

158La nota apposta al termine di questo periodo rappresenta un caso unico nel libro qui esaminato: essa riporta la sola citazione della Bibbia. Per l'esattezza rimanda a tre passi delle *Nuvole* (vv. 225-226; 584-86; 1506-7, dove si accenna alla divinità di Sole e Luna) e ad *Uccelli*, vv. 1572-73 (dove Poseidone lamenta la barbarie del dio Triballo) e chiede di confrontarli con Deuteronomio 4:19, passo tuttavia più comprensibile se letto alla luce dei versetti che precedono (15-18, si riporta in corsivo il 19): «Poiché dunque non vedeste alcuna figura, quando il Signore vi parlò sull'Oreb dal fuoco, state bene in guardia per la vostra vita, perché non vi corrompiate e non vi facciate l'immagine scolpita di qualche idolo, la figura di maschio o femmina, la figura di qualunque animale, la figura di un uccello che vola nei cieli, la figura di una bestia che striscia sul suolo, la figura di un pesce che vive nelle acque sotto la terra; perché, alzando gli occhi al cielo e vedendo il sole, la luna, le stelle, tutto l'esercito del cielo, tu non sia trascinato a prostrarti davanti a quelle cose e a servirle; cose che il Signore tuo Dio ha abbandonato in sorte a tutti i popoli che sono sotto tutti i cieli». Nel Pentateuco, e quindi nella Torah, gli dei naturali vengono destinati da Dio ai popoli della terra; allo stesso tempo Sole e Luna sono distinti dal dio “nazionale” d'Israele proprio come lo sono altre divinità “nazionali” quali Zeus e il Triballo. Altri luoghi biblici in cui ricorre la contrapposizione fra il dio d'Israele e Sole e Luna sono, *inter multa alia*, Deuteronomio 17:3; 2Re 23:5; Giobbe 31:26; sull'argomento cfr. *On the Interpretation of Genesis*; SPPP 153-54, 166. Si veda FRIEDMAN 2003, *ad loc.*: «4.19. *la schiera dei cieli*. Ancora l'ultimo libro della Torah richiama l'inizio della Torah. Il termine “schiera” [ovvero “esercito”] non veniva usato in riferimento ai corpi celesti sin dalla storia della creazione (Gen 2:1). Lì veniva usato nel racconto della creazione del cosmo da parte di Dio. Ora Mosè avverte che si può essere ispirati dal loro pregio imponente ad adorarli. 4.19. *destinati a tutti i popoli*. Questo è doppiamente straordinario: (1) Si intende che Dio ha procurato le divinità pagane che le altre nazioni adorano. (2) Non si criticano qui le altre nazioni per il fatto che le adorino. Non c'è niente di sbagliato nel fatto che gli altri popoli seguano le proprie fedi. Vengono criticati altrove nella Torah solamente per specifiche pratiche nelle loro religioni che sono aberranti per gli israeliti, come ad esempio il sacrificio umano»; cfr. SORENSEN 2003, 397; ALTER 2004, *ad loc.*

gumeno di Nicia presentato nei *Cavalieri*, che afferma energicamente una misantropia divina testimoniata anche da certi atteggiamenti maliziosi delle Nuvole e dagli oracoli di Cleone e Filocleone. È poi totalmente irrilevante distinguere fra la volontà di Zeus e il permesso accordato a Polemos: in ultima istanza la responsabilità della distruzione della Grecia va attribuita al padre degli dei, ed è apertamente contro la sua autorità che l'eroe comico deve agire. Come nota Strauss, «mentre Diceopoli agì contro la città con il supporto degli dei, Trigaio è costretto ad agire contro gli dei sebbene con il supporto di tutti i greci; di conseguenza Diceopoli ottiene solo la sua pace privata, mentre Trigaio ottiene la pace pubblica (146)». Come è stato acutamente osservato,¹⁵⁹ nella lettura straussiana Aristofane disgiunge in due commedie e in due personaggi differenti, che verosimilmente ne sono la maschera, quanto il suo Socrate compie in un unico momento: il poeta non volta mai contemporaneamente le spalle sia alla città che agli dei, preoccupandosi invece di legittimarsi appoggiandosi ad una autorità (politica o teologica) per criticare l'altra. Il punto in cui un personaggio aristofanesco arriverà a toccare il limite dell'empietà socratica (negli *Uccelli* e nelle *Tesmoforiazuse*) con ogni probabilità offrirà la prospettiva da cui poter osservare e definire la differenza fra il poeta ed il filosofo. È importante sottolineare che per quanto sostenuto dall'umanità che conta, ovvero tutti i greci, nel trasgredire un divieto di Zeus Trigaio non ne mette in discussione l'esistenza.opotutto egli parla con un dio in persona. L'atteggiamento dell'eroe comico di fronte alla possibilità di un castigo divino per le sue gesta è però è sufficientemente rivelatore nella sua ambiguità: la sua serenità di fronte alla prospettiva di essere punito dal padre degli dei ci fa supporre che egli sia convinto di poter «sfuggire alla punizione di Zeus», ovvero che gli dei non debbano essere «eccessivamente temuti o che non siano molto potenti. Egli agisce come se fosse d'accordo piuttosto con Strepsiade (146)», che non capisce letteralmente la negazione dell'esistenza di Zeus ma la interpreta a modo suo, credendo che il dio abbia solo perso il proprio potere. Abbiamo visto però che Strepsiade è una sorta di “comico”: ancora una volta siamo portati ad assumere che Aristofane, il “comico” per eccellenza, non voglia spingersi oltre il ridimensionamento dell'effettiva potenza di Zeus senza negarne l'esistenza, come invece fa il famigerato Socrate.¹⁶⁰

La più grande di tutte le dee (§§ 14-18). Il lavoro di scavo viene ostacolato da alcuni uomini: si tratta di ateniesi e megaresi (forse a rappresentare le due città protago-

159Cfr. STAUFFER 2014.

160Cfr. l'opinione espressa da Cicerone a proprio nome in *De Nat. Deor.* I 4: «sono propenso a credere che, una volta eliminata la pietà verso gli dei, vengano soppressi anche la lealtà e i rapporti sociali del genere umano e la giustizia, la virtù per eccellenza».

niste del *casus belli*), e su suggerimento del leader del coro l'opera viene lasciata ai contadini, che finalmente riescono a liberare Eirene assieme alle sue compagne Teoria e Opora. Il vignaiolo ringrazia la dea, fra le altre cose, per i versi di Sofocle e dell'ateo Euripide, incontrando in questo caso il disaccordo giustificato di Ermes – ma non, immaginiamo, quello di Diceopoli (Aristofane); per il resto il dio appare soddisfatto nel condividere le gioie dei mortali.¹⁶¹ A mostrare il loro scontento sono alcuni artigiani, già collocati al centro dell'elenco di presentazione dei componenti del coro, forse non a caso: i produttori di armi sono i primi a rimetterci e perciò le arti in quanto tali sembrano essere meno lodevoli rispetto all'agricoltura, estranea alla guerra e anzi bisognosa di pace. Su suggerimento del dio, Trigaio invita i contadini a smettere le armi e ad imbracciare gli strumenti da lavoro per fare così ritorno nei campi; dal canto loro i contadini si percepiscono come amanti della pace e per questo motivo giusti. Lo stesso Trigaio è un uomo di campagna, un vignaiolo, devoto alla dea Eirene e desideroso di tornare alla vita rurale e ai costumi ancestrali dopo essere stato da questi sottratto a causa della guerra. Forse trasportati dall'entusiasmo, i componenti del coro lodano Eirene come se non dovessero nulla a Demetra, ad esempio, o a qualsiasi altra divinità; hanno in precedenza mostrato al v. 308 di riconoscere la Pace come *tèn theon pason megisten kai philampe-lotáten*.¹⁶² Dato che Eirene ha monopolizzato l'attenzione del coro, Ermes non ha ricevuto gli onori promessi in cambio del suo appoggio contro Zeus. Tuttavia nessuno si è dimenticato di lui, che in fondo ha permesso di dissotterrare la dea che da sola non sarebbe mai riuscita a rivedere la luce e che, soprattutto, da quando è stata liberata non ha ancora dato alcun segno di vita, restando perfettamente immobile. Di sicuro non era rinchiusa in un pozzo prima che Polemos ce la mettesse, e perciò chiedono ad Ermes, il più benevolo fra gli dei (v. 601; cfr. vv. 392-94), ragione della sua assenza dalla Grecia. Egli non risponde direttamente alla domanda così come il coro gliela pone, ma spiega il modo in cui la Pace ha lasciato l'Ellade. Sappiamo che Zeus ha reso crimine capitale la liberazione di Eirene, e come lo stesso sovrano dell'Olimpo abbia deciso di punire i greci per la loro ottusa belligeranza – in altre parole sappiamo che è stato Zeus a trattenere Eirene distante dalla Grecia. La risposta di Ermes suona però come un rimprovero, dato che non identifica alcuna responsabilità divina per le sorti dei greci: «non gli dei, ma voi

¹⁶¹Dato il cambiamento dei rapporti fra Trigaio, il coro ed Ermes, ora gli uomini si comportano con devozione, pregando gli dei su invito del vignaiolo. Vengono offerte libagioni a Ermes, alle Cariti, alle Ore (Dike ed Eunomia), ad Afrodite, a Desiderio (figlio di Afrodite); al centro dell'elenco si collocano proprio le due sorelle di Eirene.

¹⁶²Strauss riferisce ad Eirene anche la lode dei vv. 392-94, che in realtà sembra essere rivolta dal coro ad Ermes. Cfr. SA 148, fine del §16. Trigaio si rivolge ad Ermes al v. 601 come al più benevolo degli dei.

contadini attici siete responsabili della guerra; gli dei, o ad ogni modo Hermes, sono responsabili del ritorno della pace (149)». ¹⁶³ Il dio ribalta le carte in tavola, rovesciando inoltre il pregiudizio, indiscusso fino a questo punto, secondo cui i contadini sarebbero una categoria essenzialmente pacifista. ¹⁶⁴

La fragilità di Eirene (§§ 19-22). Hermes espone una genealogia della guerra del Peloponneso che mette in luce il carattere del *demos* ateniese e in particolare della popolazione rurale, la cui indole turbolenta viene denunciata con efficacia in una lettera che Nicia scrive dall'assedio siracusano e in un suo discorso pubblico (Thuc. VII 14 e VII 48.4). Il secondo di questi passi segnalati da Strauss in nota viene poi ripreso in una considerazione più generale proposta in *The City and Man*, dove apprendiamo come gli «uomini animati da spirito civico debbano temere per la propria incolumità nel caso in cui commettano seri errori, o quanto il *demos* considera essere seri errori», ¹⁶⁵ ed è noto come l'eccitabilità e volubilità politica degli ateniesi abbiano pesato sulla spedizione siciliana conclusasi catastroficamente. In questa circostanza Strauss sottolinea come la dea Eirene sembri essere semplicemente una statua, ovvero un prodotto dell'arte umana privo di vita propria. ¹⁶⁶ Per contro, Polemos e il suo assistente sono evidentemente degli esseri viventi, e come evidenzia Strauss se non fosse per Hermes dovremmo ricavarne l'impressione secondo cui solo le divinità misantropiche e malvagie sono esseri viventi, le altre, quelle splendide e belle, meramente l'opera di qualche artista, ovvero di artigiani che in quanto tali sono distinti dai contadini. ¹⁶⁷ Sembra che gli esseri umani avvertano l'atteggiamento misantropico degli dei più intensamente che non le loro presunte cure fi-

¹⁶³Come suggerisce PANGLE 2013, 24, «gli dei sono responsabili solo delle cose di cui le opinioni degli uomini sugli dei sono responsabili» e come si vedrà uno dei risultati dell'azione di Trigaio sarà l'emarginazione di un indovino.

¹⁶⁴Strauss esamina la vera natura del coro, che stando alla chiamata di Trigaio ci si aspetta essere composto da contadini, artigiani, mercanti e falegnami, a cui si aggiungono stranieri, meteci e isolani, provenienti da tutte le città greche; una tale composizione viene confermata durante i lavori di scavo e salvataggio, l'unico contributo sostanziale dei coreuti all'azione della commedia. Tuttavia, come nota Strauss, ciò non impedisce al poeta di ridurre, in un secondo momento, il coro ai soli cittadini ateniesi e poi, definitivamente, di riconoscervi solo contadini attici, implicando la distruzione dell'illusione drammatica. Il titolo della commedia, che non identifica in alcun modo il coro, contribuisce all'oscurità della sua composizione, sfruttata così dal poeta al fine di mettere in luce, con la dovuta dose di ambiguità, la differenza fra i contadini e gli artigiani che fanno affari con la guerra.

¹⁶⁵CM 198.

¹⁶⁶In nota Strauss rimanda a Plut. *Fab.* XXII 7, dove «si racconta che [...] il segretario di Fabio gli abbia domandato cosa volesse fare degli dei, volendo riferirsi con queste parole ai quadri e alle statue sacre», e a Thuc. II 13.5, altro luogo in cui troviamo «l'unico riferimento pericleo ad un dio (CM 161)». Per Pericle, come per il segretario di Fabio, gli «dei» e le «statue degli dei» non sono davvero distinguibili. Cfr. SPPP 91.

¹⁶⁷Ancora, se non fosse per Hermes solo le divinità femminili sembrerebbero essere benevole nei confronti degli uomini. Non è un caso forse che esista una stretta connessione fra la dea della pace Eirene e Afrodite e le Cariti, come non è un caso che gli eroi comici amanti della pace come Diceopoli e Trigaio abbiano solo figlie femmine. L'eccezione di Hermes può essere spiegata con l'abilità del vignaiolo, che lo ha convinto offrendogli della carne e con la minaccia della cospirazione del Sole e della Luna.

lantropiche,¹⁶⁸ ma ciò stride con il fatto che dall'alto gli uomini sembrano molto più piccini e molto meno cattivi di quanto non appaiano sulla terra.¹⁶⁹ La testimonianza di una diversa prospettiva getta una nuova luce sull'atteggiamento degli dei, che dovrebbero avere «meno ragioni [...] per indignarsi ed essere punitivi rispetto agli uomini (153)». Strauss tiene infatti presente la difficoltà rappresentata dal provvedimento punitivo di Zeus, che quindi assume un carattere ancora più severo proprio alla luce dell'aspetto attenuato delle faccende umane viste dall'alto. Il ridimensionamento del potere di Eirene viene confermato dalla scena successiva. Trigaio è occupato ad organizzare il suo matrimonio con la bellissima Opora, che affida allo schiavo incaricato di curare i preparativi per la cerimonia; nel frattempo riporterà Teoria al consiglio.¹⁷⁰ Il coro prova invidia nei confronti dell'eroe ringiovanito; egli sembra essere uno dei pochi anziani a ricavare un beneficio assoluto dalla pace. Da questo Strauss può concludere che «la pace non abbellisce tutti; la pace *ha bisogno* di essere abbellita: ecco quindi la dea Eirene (corsivo mio)». È necessario che anche della pace venga realizzata una personificazione, una statua, dall'artigiano più abile; ma più di ogni altro merita di essere premiato colui che ha rischiato di persona per salvare la Grecia sfidando la volontà di Zeus: «solo chi abbelli-

168Trigaio chiede direttamente alla dea la ragione del suo silenzio, di fatto indagando sulla natura della sua esistenza. La dea non risponde, facendo sospettare che oltre ad essere priva di movimento sia pure priva di parola. Secondo Hermes «lei non parlerà agli spettatori perché è arrabbiata con loro per quello che le hanno fatto: non è un difetto degli dei ma colpa degli esseri umani se gli dei non parlano», confermando così che Eirene prova nei confronti degli ateniesi lo stesso sentimento di ostilità provato dagli altri dei; tuttavia questa possibilità è contraddetta dal fatto che ci è voluto l'intervento di Polemos affinché ella venisse rinchiusa. In altre parole Eirene non sarebbe capace di ira, e allo stesso tempo la necessità di imprigionarla sarebbe un argomento a favore della sua capacità di movimento. La situazione si sblocca quando Trigaio propone che Eirene sussurri all'orecchio di Hermes, che ne diventerà l'interlocutore ed interprete esclusivo. Finalmente, grazie all'intercessione del dio dei ladri, sappiamo da Eirene che ella accusa gli ateniesi di «averla rifiutata per tre volte nell'assemblea quando lei venne di sua volontà (SA 151)» dopo il successo ateniese a Pilo. Sentendo il nome di Iperbolo, la dea volge la testa per lo sdegno: ora è Eirene è più di una statua. Hermes invita Trigaio a prendere Opora per moglie e a restituire Teoria alla βουλή: per il vignaiolo il ritorno della pace è più che un ritorno ai vecchi tempi, dato che prende in sposa una creatura divina. La parabasi può avere luogo una volta che la dea Eirene non solo sia stata liberata, ma anche riconosciuta come un essere vivente e onorata di conseguenza. La parabasi, che manca di epirrema e antepirrema, si concentra esclusivamente sul poeta, che diventa il solo destinatario delle lodi, mentre i suoi rivali ed altri poeti tragici vengono biasimati; non si parla né della città, né del pubblico, né del coro. Nella *Pace* gli dei sono decisivi come attori e sorprende che nessuno di loro venga citato, eccezion fatta per le Muse e le Grazie che di fatto prendono il posto di Eirene. L'arte, e non la giustizia del poeta comico, diventa così «il solo argomento della parabasi (SA 152)».

169Una prospettiva analoga sembra quella da cui lo straniero ateniese guarda alle faccende umane in Pl. *Leg.* 804b5-c1: «MEGILLO: Dispreghi del tutto la nostra razza umana, straniero. ATENIESE: Non meravigliarti, Megillo, ma perdonami; infatti dissi ciò che ora ho detto tenendo lo sguardo rivolto verso la divinità e subendone il fascino. Sia dunque la nostra razza non spregevole, se ti fa piacere, ma degna di una qualche attenzione (trad. it. di Franco Ferrari e Silvia Poli)»; cfr. AAPL 106.

170Le due accompagnatrici di Eirene sono «dichiaratamente delle prostitute, e dato che sono venute dal cielo non c'è dubbio che ci siano dei che gestiscono postriboli (SA 153)»; per lo meno delle due dee si può dire senza dubbio che siano esseri viventi, nonostante la loro professione implichi una notevole blasfemia: alcuni dei praticano il lenocinio.

sce *merita* di essere abbellito (154, corsivo mio)». Come va interpretata questa differenza fra merito e bisogno, secondo cui il poeta si mostra superiore alla pace, vantando un merito mentre quest'ultima soffre di una lacuna? Nel caso di Eirene, il limite della pace invoca l'aiuto della poesia per essere superato; in altre parole, un bene come la pace necessita dell'intervento dell'artificio quando cessa di essere desiderabile di per sé. Ma chi potrebbe non trovare desiderabile la pace? Forse la pace non è condizione necessaria di prosperità per tutti; la pace non rende universalmente belli e giovani: come vedremo è il caso degli artigiani che fabbricano armi da guerra ed armature. Il poeta, per contro, eccelle con merito nel rendere tutti giovani e belli: la poesia e la saggezza del poeta sono superiori ad Eirene, la “dea più grande di tutte”.

Guerra e superstizione (§§ 23-24). Finalmente il coro e Trigaio possono officiare come si deve il culto di Eirene, che ora è in tutto e per tutto una statua, con preghiere e sacrifici. Lo schiavo consiglia di sacrificare una pecora affinché gli ateniesi prendano a comportarsi pacificamente, come degli agnelli, gli uni con gli altri e con gli alleati; giammai però potrebbero augurarsi di fare altrettanto con tutti i greci, tanto meno con i barbari. In questo momento il coro è più devoto che mai perché percepisce «la coincidenza della volontà di un dio con la volontà della Sorte, o la presenza di un dio (154)»; come testimoniano i vv. 939-41 e 943-46 in realtà la percezione della volontà di un dio non è realmente distinguibile dalla buona sorte che favorisce delle giuste aspirazioni umane.¹⁷¹ Trigaio prega perciò devotamente la dea affinché accetti l'offerta, mentre lo schiavo le chiede di non comportarsi più da civetta, attraendo a sé gli uomini e poi sottraendosi a loro: questa preghiera sottintende una visione non esattamente filantropica di Eirene, che giustificerebbe almeno in parte la necessità di un intervento poetico per abbellirla. Il coro loda la saggezza e l'audacia dell'eroe comico, che ha salvato una città sacra: egli «è il perfetto seguace della dea Eirene (155)». Ad interrompere i preparativi del sacrificio compare l'indovino Ierocle che si mostra scioccato per l'empietà di Trigaio quando scopre che sta sacrificando ad Eirene. Ricorrendo ad un linguaggio talmente enfatico da essere ridicolo (e che ci fa pensare al detto petroniano di François Nodot, *dete- xit quo doloso vaticinandi furore sacerdotes mysteria, illis saepe ignota, audacter publicant*), l'indovino denuncia l'ignoranza della volontà degli dei da parte dell'eroe comico; infatti la liberazione di Eirene è un crimine contro Zeus, e «la guerra non dovrebbe cessare prima che un lupo abbia sposato un agnello (155)». ¹⁷² Trigaio sa bene che «Ierocle

171Cfr. CM 187: «infatti il caso dipende (in una certa misura o totalmente) dal divino, e il divino favorisce i giusti».

172Si paragoni l'oracolo di Ierocle con l'immagine non dissimile del regno messianico in Is. 11:6-8: «Il

afferma la verità sulla volontà degli dei [...], ma avendo verificato il potere che sta dietro quella volontà, egli non è minimamente turbato; si limita a sottolineare l'assurdità di un lupo che sposa un agnello»: l'eroe comico è sereno perché sa che Zeus non è affatto potente ma anzi dipende dai greci, come si è potuto comprendere alla luce della cospirazione di Sole e Luna. Diventa cosa facile liberarsi «dalla superstizione [...] se si è eliminata la potenza degli dei». ¹⁷³ Strauss non trova però del tutto irrazionale l'affermazione di Ierocle secondo cui, fuori di metafora, «fintanto che i vari esseri conserveranno le proprie nature – e, in particolare, fintanto che gli ateniesi resteranno ateniesi e gli spartani resteranno spartani – non ci sarà la pace»; la capacità di mutare la natura delle cose è nel potere degli dei, e perciò la pace dipende dalla loro eventuale benevolenza nei confronti degli uomini, ma dato che «dal punto di vista degli dei gli uomini sono piccole cose», le loro guerre non appaiono loro come mali così terribili da dover essere affrontati con urgenza; di sicuro la guerra appare più terribile agli uomini che non agli dei. Strauss spiega l'atteggiamento sprezzante di Trigaio nei confronti dell'oracolo di Ierocle come una denuncia del carattere ambiguo della credenza negli dei. Se da un lato «gli dei abbelliscono la vita e ne riducono il terrore (155)», soddisfacendo il desiderio umano per «esseri pensanti senza età ed imperituri, di indescrivibile splendore (82-3)», dall'altro essi «aumentano il terrore della vita, o rendono gli uomini peggiori di quanto non siano (156)». In primo luogo, gli dei «danneggiano l'autostima (83)» degli esseri umani dato che, come si vedrà nel caso del *Pluto*, la grande imperfezione della vita umana «è resa manifesta dal fatto che esistano degli dei (296)»: ovvero si mostra imperfetta *dacché* esistono degli dei. ¹⁷⁴ In secondo luogo, secondo Strauss qui Aristofane vuole sottolineare come un processo di pace già difficoltoso per cause naturali possa essere ostacola-

lupo dimorerà insieme con l'agnello, la pantera si sdraierà accanto al capretto; il vitello e il leoncello pascoleranno insieme e un fanciullo li guiderà. La vacca e l'orsa pascoleranno insieme; si sdraieranno insieme i loro piccoli. Il leone si ciberà di paglia, come il bue. Il lattante si trastullerà sulla buca dell'aspide; il bambino metterà la mano nel covo di serpenti velenosi». Nel regno del Messia la natura stessa degli esseri subirà un cambiamento radicale; di questo cambiamento Trigaio sottolinea l'assurdità. Cfr. SPPP 167: «ai profeti [...] manca l'idea di scienza e quindi l'idea di natura, e perciò possono credere che la condotta reciproca degli uomini possa andare incontro ad un cambiamento molto più radicale di qualsiasi cambiamento mai sognato da Platone»; ivi, 171-72; cfr. FUSSI 2011, 116-67.

173Cic. *De Nat. Deor.* I 117. Come afferma EHRENBERG 1951, 373 le scorribande comiche di Aristofane ai danni degli dei della città «giunsero pian piano ad attaccare i più sacri e fondamentali punti di fede, soprattutto la fede nel potere degli dei, e da questo terreno cominciò a sorgere il dubbio».

174La vita appare molto peggiore se contrapposta ad esseri divini come quelli descritti dai poeti e gli uomini, oltre ad uscirne ridimensionati, non potrebbero non derivarne un'idea del loro rapporto con il mondo pesantemente condizionata. Compito del filosofo, come inteso da Strauss, è perciò quello di verificare razionalmente la veridicità degli standard autorevoli ed eventualmente, dovessero questi non resistere all'esame dialettico, scoprire quelli autentici, tenendo ferma la necessaria prudenza nel tutelare l'effetto positivo (l'abbellimento della vita e la riduzione del suo terrore) che certe narrazioni puramente immaginarie hanno sull'uomo. Cfr. *Reason and Revelation*, 163: «se per Dio intendiamo l'essere più perfetto che sia *persona*, non ci sono dei se non i filosofi [...]. Miseri dei? Certo, *se misurati su standard immaginari* (corsivo mio)»; si veda inoltre LAM 131.

to ulteriormente dalla credenza degli uomini nella volontà oscura e misantropica degli dei, cioè dalla superstizione. Ma «se è vero che fintanto che le cose conserveranno le loro nature ci sarà la guerra, è altrettanto vero che la stessa possibilità della guerra richiede che ci siano periodi di pace fra le guerre (156)». In altre parole, l'eternità della guerra non significa necessariamente che la guerra presente debba durare in eterno, quanto piuttosto che la guerra in quanto tale non è eliminabile dal mondo delle cose umane; che periodicamente i popoli o le fazioni entrino in guerra è il destino politico dell'uomo – come è altrettanto inscritto nella natura delle cose che i popoli o le fazioni vivano anche lunghi periodi di pace.

La guerra e la natura della città (§§ 25-26). Il coro di contadini, in aperto disaccordo con l'oracolo di Ierocle, ritiene giunto il tempo della pace e loda la propria prodezza in guerra, disprezzando quegli ateniesi che millantano coraggio ma fuggono prontamente quando si tratta di combattere contro uomini o dei.¹⁷⁵ «Questi uomini solitamente pii [...] non solo sono bellicosi [...] ma sono pronti a dar battaglia anche contro gli dei, presumibilmente quando la volontà degli dei e la volontà del caso non coincidono, o quando hanno il caso dalla propria parte (156)»; ma ciò equivale a dire che il Caso è la potenza a cui tutti, uomini e dei, si piegano o adattano. Ad ogni modo è ora chiaro come i contadini non siano affatto una categoria pacifista, quanto amante della pace e del proprio benessere, che difenderebbero anche a costo di essere empì, qualora le circostanze favorevoli lo concedano. Ciò diventa più chiaro con l'entrata di due gruppi di artigiani, distinti fra coloro che producono attrezzi agricoli (un produttore di falci ed uno di vasi) e gli armaioli (un mercante di armature, un produttore di elmi, uno di lance e uno di cimieri): i primi sono naturalmente gioiosi e grati a Trigaio, che li invita al proprio pranzo di nozze. I secondi, che vedono gli affari andare in rovina a causa della cessazione delle ostilità, vengono dileggiati dal vignaiolo, che intrattiene con loro una conversazione più lunga che non con il primo gruppo: scopriamo che «la larga maggioranza degli artigiani è a favore della guerra» ma anche che i contadini, ferventi amanti della pace, «non possono essere ritenuti, come si è visto, semplici pacifisti». Possiamo ipotizzare che contadini e artigiani, armaioli e non, siano guidati principalmente dall'amore per il guadagno più che dall'amore per la pace, che diventa piuttosto una condizione di possibilità, fra le altre, del guadagno stesso: i contadini, niente affatto contrari per prin-

¹⁷⁵Alla cacciata dell'indovino, l'ultimo nemico della pace a tentare un'offensiva, segue la seconda parabasi, che rimedia alle mancanze della prima cantando una lode della pace e della vita in campagna, sorvolando sul poeta e sul coro e sorprendentemente tacendo qualsiasi riferimento alla dea Eirene, alla pari della prima parabasi, che tuttavia era giustificata in questo silenzio per il fatto di non sfiorare minimamente l'argomento della commedia.

cipio alla guerra, necessitano di tranquillità e sicurezza per poter lavorare e produrre benessere – e lo stesso vale di conseguenza pure per i produttori di attrezzi agricoli. Secondo la medesima logica gli armaioli, amanti anzitutto del guadagno e della ricchezza, non possono fare a meno della guerra per poter fare affari. Il ricorso alle armi, al fine di tutelare la possibilità di arricchimento, non viene ripudiato da alcuno. Strauss afferma in questo contesto che «la città è un'associazione dedicata alla guerra (157)» perché il carattere fondamentale delle faccende umane, nella misura in cui sono questioni politiche, cioè relative alla *polis*, è in primo luogo determinato dalla contrapposizione fra amici e nemici, ovvero dalla possibilità reale dello *Ernstfall*, per usare un linguaggio schmittiano.¹⁷⁶ La distinzione che emerge nella *Pace* all'interno di una medesima unità politica è quella fondamentale tra chi, per amor di guadagno, ha bisogno di pace e sicurezza (e perciò vede nella guerra difensiva il mezzo necessario al proprio mantenimento) e chi invece può arricchirsi solo producendo armi e dalla guerra dipende positivamente, finendo quasi sistematicamente per andare contro il bene comune della città, che alla guerra dovrebbe ricorrere solo quando spinta da necessità difensive o di sopravvivenza.¹⁷⁷ Il partito della guerra e il partito della pace sarebbero allora, verosimilmente, le fa-

176Cfr. CM 70: «ogni essere umano ha amici dal momento della sua nascita, ovvero i suoi genitori [...] e con ciò nemici, ovvero i nemici della sua famiglia: essere umani significa avere amici e nemici»; ivi 111: «la città [...] si separa dalle altre opponendosi o resistendo loro; l'opposizione “Noi e Loro” è essenziale all'associazione politica». Altrove Strauss afferma: «Qual è il nocciolo del politico? Uomini che uccidono uomini in grandissima scala alla piena luce del sole e con la massima serenità. [...] La guerra è ciò in cui a prima vista la *polis* si mostra in tutto il suo splendore e forza (OPS 8, 136)». Sembra perciò condivisibile, nonché illuminante nel contesto delle problematiche Straussiane, la caratterizzazione offerta in SAXONHOUSE 1980, 66-67: «Nell'antica Grecia, il mondo pubblico poteva essere solo definito in termini di guerra. I leader politici erano leader militari. Gli eroi omerici che continuavano a fornire i fondamenti morali della società greca avevano vissuto sui campi di battaglia compiendo gesta meravigliose e terribili. Per alcuni, come Ettore, la fama e la gloria ottenute proveniva non solo dalle loro gesta, ma anche dal loro servizio alla comunità. Essi acquisivano gloria individuale sottomettendosi a ciò che era pubblico. [...] Andare in guerra è la piena espressione del coinvolgimento nella vita politica, perché significa sacrificare tutto, la propria mente e il proprio corpo, per ciò che è pubblico. Come Pericle suggerisce nell'orazione funebre attribuitagli da Tucidide, è solo nella morte in battaglia contro una forza ostile che un uomo diventa veramente un ateniese. Perciò c'è il completo sacrificio di tutto quanto è privato per il bene della comunità. Il mondo politico degli antichi era focalizzato sulla guerra e così sul sacrificio di ciò che era privato. La difesa della città, che nega attenzione a ciò che è privato e personale, è ciononostante necessaria per proteggere il privato ed il personale. L'enfasi nell'antica Grecia sul ruolo dell'uomo nella sfera pubblica conduce a sua volta al perseguimento della fama e della gloria. Tuttavia, con questo orientamento verso la gloria privata, la principale ragione per combattere, proteggere non solo la città ma anche la famiglia al suo interno, è spesso dimenticata». Sulla natura del politico in Strauss cfr. *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*, GS III 235, dove *das Politische* viene identificato, sulla scia di Schmitt, con «il raggruppamento dell'umanità in amici e nemici»; sul tema si vedano JANSSENS 2006; CHEN 2008; MEIER 2013a; infine WPP 22, 25, 34, 84-85, 90 per una determinazione positiva, non puramente polemica, della natura delle cose politiche a partire dal classico problema del regime.

177La necessità della guerra sembra essere inscritta nel carattere naturalmente espansivo, o imperialista, della città. A trasformare l'impossibile società anarchica della città dei maiali è «il bramare un'illimitata acquisizione di ricchezze (CM 96)», quella *pleonexia* che rende quindi necessario il governo politico, la coercizione, e quindi la giustizia secondo la legge: quando gli uomini inizieranno a desiderare il superfluo, «ci saranno insoddisfazione e conflitti e perciò necessità di un governo che ripristini la giu-

zioni ritratte in questa commedia che, va ricordato, venne presentata nel 421, anno della pace di Nicia: nel caso del partito della pace, l'interesse privato e l'interesse della città coincidono. Certo, può lasciare perplessi questa venatura vagamente protomoderna della *polis* che emerge dal commento straussiano ad Aristofane. A tratti si è tentati di concludere che «lo scopo della città sia di rendere i propri membri capaci di scambiarsi beni e servizi proteggendoli dalla violenza fra di loro e dagli stranieri, senza che essa si preoccupi affatto del carattere morale dei propri membri». ¹⁷⁸ Una tale visione prosaica o economica delle cose umane o del politico è dovuta a due fattori: in primo luogo alla volgarizzazione operata dall'imporsi della forza politica delle classi di artigiani e commercianti, fatto che ha reso la vita politica dipendente dall'interesse economico; in secondo luogo al registro comico e polemico di Aristofane, volto a ridimensionare la vanità che anima gli eccessi fatali del patriottismo o della febbre imperialista, un registro che necessariamente deve astrarre dalle istanze di moralità pubblica per concentrarsi sul bisogno primario di sopravvivenza: la commedia guarda alla giustizia della città “dal basso”, assumendo una prospettiva volgare (come quella sfruttata da Agoracrito nei *Cavalieri*). ¹⁷⁹ Contestualizzando adeguatamente la carica polemica della commedia aristofanesca possiamo riguadagnare una comprensione “positiva” o nobile delle cose politiche, una comprensione secondo cui «il fine della città», e quindi il fine che può giustifi-

stizia [...] ci sarà inoltre necessità di territorio aggiuntivo e quindi ci sarà la guerra, la guerra d'aggressione (CM 96)».

178CM 32; cfr. ivi 93-95, inoltre FREYDBERG 2008, 156: «Si può dire che in senso negativo l'organizzazione politica esista per proteggere i propri cittadini sia da un attacco esterno che dal dissidio interno, e in senso positivo che esista per perseguire il bene dei propri cittadini e della comunità». Un certo lassismo morale è d'altronde un carattere del regime democratico: «La democrazia stessa è caratterizzata da una libertà che include il diritto di dire e fare tutto quello che uno vuole: ciascuno può seguire il modo di vivere che gli piace di più. [...] la democrazia è il solo regime oltre al miglior regime dove il filosofo può condurre il proprio modo di vivere peculiare senza essere disturbato. [...] Di sicuro in democrazia il cittadino che è filosofo non è costretto a partecipare alla vita politica o ad assumere una carica (CM 131)». Senza dubbio va notata l'esagerazione caricaturale ed astratta con cui Socrate nella *Repubblica* tratteggia la dissoluzione della virtù pubblica nel regime democratico, tale da spingere Strauss a chiamare in causa Marx e il suo ideale di un uomo che durante la giornata si dedica alle più svariate attività e dopo cena si occupa di critica letteraria. – L'idea di una città indifferente al carattere morale dei propri membri può allora anticipare legittimamente l'idea della società politica moderna. In un certo senso tutte le città utopiche o pacificate proposte da Aristofane sono destinate a soddisfare i bisogni corporei degli esseri umani, e fanno sembrare il politico una derivazione dell'economico. In verità, come si evince dalla lettura straussiana, si tratta di utopie destinate a mettere in luce non tanto la loro desiderabilità quanto la loro irrealizzabilità e il cui effetto correttivo consiste nel rifocalizzare l'attenzione sugli aspetti prosaici ma essenziali della convivenza umana.

179Sembra quindi che Aristofane voglia ricordare, in caso di eccessi di idealismo o bellicismo, l'origine ovvero il primo fine della convivenza umana: «La città ha la sua origine nelle necessità umane: ogni essere umano, giusto o ingiusto, ha bisogno di molte cose ed è almeno per questa ragione che necessita di altri esseri umani. Prendendo le mosse dall'egoismo di ciascuno arriviamo alla necessità della città e con ciò del bene comune che ha in vista il bene di ciascuno [...] Il fenomeno fondamentale è [...] il desiderio delle cose necessarie alla vita (CM 93-4)». Naturalmente la cosiddetta città dei maiali, in cui solo e soltanto i bisogni naturali del corpo vengono soddisfatti, è impossibile: «Poiché la virtù è impossibile nella città sana, la città sana è impossibile. La città sana o ogni altra forma di società anarchica sarebbe possibile se gli uomini potessero restare innocenti (CM 95)».

care il ricorso alle armi, «è un'attività pacifica consona alla dignità dell'uomo, e non guerra e conquista», come indicano infatti i trionfi di Diceopoli e Trigaio.¹⁸⁰ Se ci concentriamo sull'obbiettivo prossimo del *debunking* aristofanESCO siamo portati a riconoscere in che misura il politico si relazioni alla natura, o al limite costitutivo degli individui, e come ciononostante, o proprio per questo, mantenga una propria irriducibile *ratio*, che acquista una perfetta autonomia rispetto alla logica delle necessità fondamentali.¹⁸¹ Il ridimensionamento aristofanESCO non va quindi inteso come smaterializzazione della *polis* nell'*oikos*, o come riduzione dell'interesse pubblico a somma di interessi privati, ma come negazione polemica della sacralità della città o della patria, da avanzare quando l'irrinunciabile elemento edificante annebbia la ragione facendo perdere di vista il bene comune oppure si ritrovi a servire strumentalmente interessi di partito; in altre parole il realista Aristofane, che ha di fronte una democrazia svilta dalla demagogia, eccita quegli interessi privati che possano contribuire al ripristino del bene pubblico, e proprio per questo dimostra una insuperabile *visione politica* delle faccende umane. Questa tesi viene confermata dalla scena seguente in cui il portavoce del poeta ha a che fare con i figli di Lamaco, che abbiamo visto negli *Acarnesi* incarnare lo spirito della guerra, e di Cleonimo, il noto codardo, famoso per aver gettato lo scudo. Il primo ragazzino non riesce, come chiede il vignaiolo, a recitare poesie che parlino dei piaceri della gola, ovvero di un'attività legata al piacere del corpo e quindi alla pace della vita rurale, incapace com'è di liberarsi dall'abitudine di citare i versi guerreschi di Omero. Trigaio lo caccia; sarà il secondo ragazzino ad accontentarlo, rispecchiando in questo modo il carattere del padre: «pare che la condanna della guerra nella prossima generazione dipenderà solo dai figli dei codardi. Dal punto di vista della città, ad ogni modo, l'essere devoti ad Eirene – distinto dallo sfinimento a causa della guerra – è codardia»; in altre parole lo spirito della città e lo spirito della guerra sembrano inseparabili, per quanto distinguibili tra loro. Tuttavia Trigaio, il perfetto devoto di Eirene, ha invitato al suo pranzo di nozze sia Cleonimo che Lamaco, escludendo Ierocle: a suo modo è più vicino al partito della pace

180NRH 133-34; cfr. CM 239 e Thuc. III 45.6. Una comprensione positiva della politica, e quindi non comicamente polemica nel senso sopra indicato, può essere ricavata riflettendo sui consigli squisitamente strategici (orientati perciò al perseguimento di imperio, ordine e libertà: cfr. MEIER 2012, 69) che il poeta fornisce alla città: cfr. *Acarnesi*, vv. 628-58; *Cavalieri*, vv. 1088-89; *Lisistrata*, vv. 574-86; *Tesmoforiazusae*, vv. 352-71.

181È importante notare che la contrapposizione tra beni politici e beni naturali può essere fatta risalire ad una specifica caratteristica della natura umana: «agli uomini è dato di abbandonare la natura, il che, dal punto di vista platonico, significa che essi, a differenza degli altri animali, possono per natura (*l'eros* è un'espressione della natura) deviare dalla natura (FUSI 2011, 219)». Ad ogni modo per un chiarimento definitivo si rimanda a XS 167: «Il bello (nobile) non può essere ridotto al bene (utile) in primo luogo perché la città ed i suoi interessi non possono essere ridotti all'egoismo degli individui: quello che è bene per la città, di frequente è nobile piuttosto che buono per l'individuo».

ed al partito della guerra che non all'indovino, che millanta di dare voce alla volontà degli dei. A conferma della specifica intenzione comunicativa di Aristofane, il suo portavoce riconosce la legge dell'alternanza di guerra e pace, ma prende risolutamente le distanze da una interpretazione teologica o morale di questa necessità, che in quanto tale contribuirebbe all'inasprimento gratuito del conflitto. Egli conferma di non farsi «illusioni pacifiste» perché, come abbiamo potuto vedere, Eirene non è davvero la dea più grande, subordinata com'è al desiderio di guadagno: il coro, nella seconda parabasi, tace infatti su di lei. L'alternanza necessaria di guerra e pace è dovuta al fatto che Eirene non è «la governatrice di tutti gli dei e di tutti gli uomini»: essa sparirà nuovamente, in futuro, dalla città votata alla «dea guerriera Pallade Atena (157)».

Il primato del poeta (§ 27). Celebrando il trionfo dei suoi portavoce, «Aristofane dimostra *ad oculos* la supremazia del poeta comico», ovvero la sua superiore saggezza. Dopo le nozze Trigaio si ritirerà a vita privata in campagna, onorando gli dei tradizionali, non diversamente da qualsiasi altro contadino se non fosse per il lignaggio della sua nuova sposa; la sua condotta non ricorderà sotto alcun aspetto la vita dell'artigiano, ed è all'esatto opposto rispetto al modo di vivere socratico. Strauss mette quindi a confronto i due portavoce di Aristofane con il Socrate comico: se Trigaio e Socrate incarnano due tipi opposti, Diceopoli sembra rappresentare il medio fra essi; egli, pur lavorando esclusivamente al proprio bene privato e quindi ad una tregua che valga per se stesso e per la propria famiglia, non è ottusamente impolitico come Socrate, che ignora l'evento stesso della guerra del Peloponneso. Sotto un altro rispetto è Trigaio a collocarsi a metà strada fra Socrate e Diceopoli, se osserviamo il grado di conflittualità con la volontà divina: il vignaiolo, che non esita ad agire contro Zeus nel prendere le parti della città abbracciando la causa della pace, non ne nega però l'esistenza come fa il filosofo, né cerca di realizzarne il disegno come fa seppure in forma privata Diceopoli. Il suo atto di insubordinazione ricorda perciò vagamente i discorsi o l'atteggiamento di Socrate nei confronti degli dei tradizionali, senza però che la sua impresa, per quanto eclatante, implichi una messa in discussione delle autorità religiose e politiche di pari radicalità: «mentre Socrate nega l'esistenza degli dei e volta le spalle alla città, il poeta comico negli *Acarnesi* volta le spalle alla città ma non agisce contro gli dei, e nella *Pace* agisce in armonia con la città ma contro gli dei». Ad ogni modo le azioni di questi tre personaggi sono tutte impolitiche (o illegali) nella misura in cui non sono approvate o autorizzate dalla città, per quanto almeno nel caso di Trigaio guardino al bene della stessa: egli non ha nemmeno tentato, come Diceopoli, di far approvare il suo disegno all'assemblea. In questo sen-

so possiamo apprezzare l'emergere, nella commedia aristofanea, dell'eccedenza dell'individuo sulla città: «l'individuo non è semplicemente una parte della città, proprio come gli dei non sono semplicemente gli dei della città»: come ci sono degli dei naturali, ci saranno degli uomini che non sono semplicemente cittadini, ovvero che sono più che cittadini – questi sono uomini naturali, come ad esempio Diceopoli, degli individui compiuti che costituiscono un tutto concentrato su di sé, ovvero una entelechia, che in questo senso trascende l'altro tutto rappresentato dalla città. Tuttavia si tratta di casi eccezionali: normalmente «l'individuo è inferiore alla città, e gli dei sono superiori alla città; la città sta fra l'individuo e gli dei. Ma c'è anche una connessione diretta fra gli individui e gli dei: non tutti i sacrifici e le preghiere sono pubblici (158)». Come si apprende da Xen. *Mem.* I 1.2 era consuetudine di Socrate fare offerte agli dei in solitudine, e nel contesto Strauss sembra volerci ricordare che anche la beatitudine del filosofo trascende la città. Aristofane e Socrate sono individui appartenenti alla stessa specie, seppure a sottospecie differenti, perché raggiungono la perfezione dell'uomo, o l'*eudaimonia*, in un *strictly private bliss*.

Volgarità e nobiltà secondo natura (§ 28). Come sostiene Strauss la commedia di Aristofane, nel riprodurre il rapporto, o la tensione, fra quanto è superiore e quanto è inferiore, rende merito alle ragioni intrinseche delle cose umane, poste come su di una corda tesa fra il bestiale ed il divino, adempiendo così alla sua responsabilità nei confronti della città. In questo senso essa è «una copia o lo specchio della vita, nella misura in cui parte principalmente dai problemi della gente normale (159)», e mostra come le persone comuni tentino di risolvere questi problemi in maniera «ridicola, inetta o fantastica (158)». Muovendosi quindi nell'elemento dell'impossibile, o dell'inverosimile, e perciò astraendo da qualche aspetto essenziale della realtà, la commedia propone delle vie di uscita che allo stesso tempo sono ridicole quanto rivelatrici della natura della soluzione autenticamente percorribile, magari solo per quei pochi spettatori che sanno collocarsi al di sopra del limite del ridicolo. Fra le prime cinque commedie, nota Strauss, il ricorso all'impossibile è maggiore nella *Pace* che non in tutte le altre, mentre le *Vespe* è l'opera più verosimile fra tutte. Collocandosi agli estremi opposti della stessa traiettoria, le *Vespe* e la *Pace* indicano allo stesso tempo l'elemento più volgare e quello più nobile della commedia aristofanea, ovvero della natura umana. Trigaio supererebbe perciò in saggezza Diceopoli, che era sembrato incarnare alla perfezione la saggezza trascendente del poeta, per il carattere necessariamente pubblico della sua rivolta contro gli dei. Non va tuttavia sottovalutato il fatto che la maggiore giustizia dell'eroe della *Pace* è contro-

bilanciata dalla maggiore follia implicita nel suo piano, e che in un caso come nell'altro a spingere la controparte del poeta comico all'azione è sempre e soltanto una stretta necessità materiale e privata: l'incapacità di poter godere al massimo dei piaceri naturali (della vita privata) a causa della guerra (della vita pubblica). Se il principio guida è lo stesso, a distinguere Diceopoli da Trigaio sarebbero allora esclusivamente diverse condizioni oggettive o politiche, ed in entrambe le circostanze ad imporsi all'attenzione di Strauss e del suo lettore è il fondamentale contrasto tra la felicità privata di un individuo superiore e le faccende turbolente della città, degli dei, della guerra e della pace, ovvero di quella *polis* che al contempo rappresenta la condizione e l'ostacolo della beatitudine.¹⁸²

¹⁸²Vale la pena richiamare l'interessante interpretazione di Bibard del carattere "ipermoderno" della soluzione proposta da Aristofane al problema politico, secondo cui «il poeta è per natura e, in un certo senso, il governatore del popolo. Ma egli stesso non aspira al governo o alla vita politica. In una parola, egli non è Sofocle; moderno e apolitico. La sua soluzione al problema politico è più vicina alla soluzione cristiana secolarizzata che alla soluzione giudaica o musulmana considerata in se stessa e proposta nella nostra epoca ipermoderna da Strauss. Questi considera la soluzione di Aristofane al problema politico insoddisfacente. La soluzione soddisfacente a tale problema è secondo lui, eminentemente, la soluzione proposta nelle *Leggi* di Platone (BIBARD 2005, 167)». In riferimento particolare alla *Pace*, è così comprensibile il senso dell'affermazione di Bibard per cui «Ermete si oppone a Zeus come, secondo Strauss, il cristianesimo si oppone alle religioni monoteiste (ancora) politiche (ivi, 168)». Sviluppando il suggerimento di Bibard, sarebbe quindi possibile identificare, nel contesto della commedia di Aristofane, in Zeus l'istanza dell'ortodossia (ebraica?), in Socrate la personificazione dello spirito della scienza, in Euripide lo spirito dell'illuminismo moderno, nella soluzione di Trigaio infine il compromesso di un monoteismo (cristiano?) secolarizzato e demitizzato in funzione civile. La posizione condivisa da Strauss non appare tuttavia essere identificabile *tout court* con quella dell'ortodossia politicizzata dell'islamismo o del giudaismo. Egli sembra piuttosto condividere la scelta di Dioniso, guidata da considerazioni politiche e non religiose, in merito alla sfida nelle *Rane* fra Eschilo ed Euripide.

Terza parte

Governo del popolo e timore degli dei:

i limiti dell'educazione.

Analisi di Cavalieri e Vespe

*Ce serait une enterprise bien folle que d'ecrire pour le vulgaire,
ou de prétendre tout d'un coup le guàrir de ses préjugés.*

*On n'écrit que pour ceux qui lisent & qui raisonnent;
le peuple ne lit gueres & raisonne encore moins*

Paul Thiry d'Holbach

Il potere divino del demagogo (§§ 1-3). Non vi sono né dei né semidei nei *Cavalieri*, da cui è tuttavia possibile dedurre degli insegnamenti politici condivisi dalla filosofia politica classica e, soprattutto, un teologumeno di fondamentale importanza. Demo, un vecchio padrone di casa sordo e scorbutico ha di recente comperato uno schiavo nuovo, il Paflagone (ovvero Cleone),¹⁸³ che in breve tempo è riuscito ad assumere il controllo dell'*oikos* esercitandovi la sua cattiva influenza e rendendo così penosa la vita degli altri due schiavi, Nicia e Demostene.¹⁸⁴ Demostene, che fra i due sembra essere quello più coraggioso ed intraprendente, vuole cercare una soluzione ma non è sufficientemente ispirato; Nicia, per contro, non è abbastanza audace. Tuttavia, sotto una certa sollecitazione, propone timidamente di disertare: la commedia è infatti ambientata durante la guerra. L'idea di Nicia, presentata in maniera cervellotica ed euripidea, viene respinta da Demostene non perché si tratti di una soluzione codarda, quanto per l'alto rischio che essa comporta per le loro stesse vite; Strauss suggerisce inoltre come questo rifiuto sia ulteriormente motivato da una certa diffidenza nei confronti di Euripide. Il pio Nicia propone di rivolgersi alle divinità, di prostrarsi ai piedi della statua di qualche dio. Nell'economia della ricerca straussiana questo punto è di fondamentale importanza: sorpreso dalla pietà del compagno, l'incredulo Demostene chiede una prova dell'esistenza degli dei. «Nicia è convinto dell'esistenza degli dei per il fatto che è odiato dagli dei (80, corsivo mio)».¹⁸⁵ Naturalmente la stessa prova rende manifesta l'impraticabilità del-

183Così Strauss, parafrasando e commentando Tucidide, su Cleone: «Cleone tradisce l'anima di Atene. La sua versione dell'imperialismo non è nobilitata da alcun pensiero di gloria eterna. Nella sua visione l'imperialismo non è conciliabile con alcun pensiero di generosa compassione o qualsiasi piacere che derivi dai discorsi. Il suo imperialismo è guidato esclusivamente da considerazioni di profitto e convenienza. [...] Prova solo disprezzo per l'amore della gloria e la generosità e l'amore per i discorsi per cui Pericle ha lodato Atene parlando del suo "amore per il bello e amore per la saggezza", che la distinguono in particolare da Sparta (CM 213-14)»; cfr. O'REGAN, 1992, 11.

184Cfr. DOVER 1972, 96: «Il genere di leadership politica che viene sconfitto nei *Cavalieri* è caratterizzato da: volgare lusinga del *demos* ed estravaganti dichiarazioni di lealtà, supportate da entusiasmo nel perseguire individui che possono essere accusati di condotta non patriottica; promozione di misure che offrono vantaggi economici di breve termine a molte persone, con insufficiente considerazione per la sicurezza a lungo termine; emergenza del leader stesso da circoli industriali e commerciali, non dalle famiglie fondiarie che vantavano una lunga e distinta tradizione di generoso servizio alla patria».

185Ulteriori osservazioni sulla pietà di Nicia possono aiutare a comprendere questo teologumeno. Nicia si distingueva per la «sua piena dedizione, guidata ed ispirata dalla legge, alla pratica dell'eccellenza (CM 150)». Egli come gli spartani credeva che «la buona o cattiva sorte in guerra dipendesse dalla giustizia o dall'ingiustizia dei belligeranti, cioè dal governo degli dei che si preoccupano della giustizia (SPPP 98)», ed era «in qualche modo troppo dipendente dalla divinazione e cose del genere (SPPP 99)». Ad un passo dalla tragica e definitiva sconfitta dell'esercito ateniese in Sicilia, quindi in una situazione totalmente differente rispetto a quella che seguiva la battaglia di Anfípoli, «Nicia, ancora pieno di speranza, esorta i propri soldati ad essere speranzosi. Egli dichiara sinceramente di essere in condizioni peggiori rispetto ai suoi compagni d'armi, sebbene abbia adempiuto ai suoi consueti doveri nei confronti degli dei e sia sempre stato giusto e modesto con gli esseri umani. Gli ateniesi possono avere provocato l'invidia degli dei con la loro spedizione ma sono stati sufficientemente puniti per questo; ora meritano la pietà del dio piuttosto che la sua invidia [...] La teologia di Nicia è ovviamente diversa – anzi, è opposta – alla teologia affermata dagli ambasciatori ateniesi a Melo (SPPP 100)»: infatti «la connessione, sperata [*expected*] da Tucidide, tra la dedizione, guidata dalla legge e sicuramente anche

la proposta dello schiavo pio, poiché è inverosimile sperare di ricevere aiuto da delle divinità malevole, ed è necessario cercare supporto altrove. Demostene propone di rivolgersi al pubblico, che si spera essere più benevolo degli dei, e spiega la situazione che precede l'azione alla platea facendosi portavoce del poeta. Cleone lusinga e seduce con abilità Demo per il proprio interesse, impedendo che a Nicia e Demostene vengano riconosciuti i giusti meriti; il caso più eclatante è il modo in cui il nuovo arrivato si è assunto il merito di una vittoria contro Sparta ed ha calunniato gli altri due schiavi, facendoli punire severamente ed in modo umiliante (chiaro il riferimento ai fatti di Pilo). In particolare Demo viene reso «pazzo e stupido» dagli oracoli in possesso del Paflagone.¹⁸⁶ Nicia propone nuovamente di disertare, ma come spiega Demostene «Cleone sorveglia o guarda ogni cosa; essi non possono sfuggire a lui né ai suoi castighi (81)»; il suo potere «quasi tirannico (84)» ricorda da vicino quello di Zeus. Tenendo conto del rimando a *Vespe*, v. 620, dove il vecchio giurato Filocleone paragona il proprio potere a quello del padre degli dei, possiamo ritrovare in queste righe una conferma indiretta del teologu-meno introdotto da Nicia a prova della ragionevolezza della sua pietà: «La paura della punizione e la paura degli dei si coappartengono; la paura degli dei è la paura della punizione divina. La paura degli dei porta gli uomini a disprezzare se stessi».¹⁸⁷ In questa apertura gli dei vengono mostrati nel loro aspetto misantropico; ma non sappiamo ancora cosa giustifichi la loro presunta ostilità nei confronti del ricco e pio aristocratico ateniese (la ragione di questa ostilità potrebbe essere identificata nell'invidia di Zeus nei confronti degli uomini virtuosi, come spiegato nella prima parte del *Pluto*). I due schiavi sembrano costretti in un vicolo cieco non differentemente da Strepsiade, che nell'esercitazione condotta da Socrate si confrontava con una situazione senza scampo. Nicia risolve quindi per il suicidio, una soluzione drastica che trova l'approvazione di Demostene, a patto che venga messa in opera nel modo più virile possibile. Al suggerimento di imitare Temistocle, che si era dato la morte bevendo sangue di toro, lo schiavo più audace ha un'idea: invece di morire bevendo sangue di toro, si sopravviva bevendo vino. Sufficientemente ebbro, Demostene elabora il piano di salvezza: è necessario impossessarsi dell'oracolo che Cleone custodisce con maggior cura. Questo oracolo, interpretato

dalla legge divina, tra la virtù ed un lieto fine, fra merito e fato, guarda [*points to*] al governo di dei giusti (CM 150)».

186Sull'uso indiscriminato degli oracoli e la condanna da parte di Aristofane di questa consuetudine, cfr. SMITH 1989, 150 segg., il quale sostiene che non sia tanto la pratica in sé ad essere oggetto di scherno quanto la sua distorsione ad uso politico o a vantaggio del venditore di oracoli.

187LAM 131. GIVEN 2009, 120-23 sottolinea la caratterizzazione semidivina con cui viene presentato Cleone nei *Cavalieri*, che non a caso può essere contrastato e superato solo con l'appoggio di una buona sorte altrettanto divina, come mostra la coincidenza che fa incontrare i due schiavi e il salsicciaio subito dopo la lettura dell'oracolo che prevede la caduta del demagogo.

con la collaborazione indiretta del dio dell'ebbrezza e della commedia,¹⁸⁸ profetizza la caduta di Cleone.

Il teologumeno di Nicia (§ 4). L'inizio dei *Cavalieri* è sufficientemente denso da indurre Strauss ad una prima digressione in cui riflettere sul carattere dei due schiavi e sulle indicazioni che il loro comportamento può darci attorno alla figura del Socrate comico. Anzitutto viene mostrato come all'azione della commedia fosse necessaria la cooperazione fra il pio Nicia e l'audace Demostene, che non avrebbe infatti mai concepito da solo, a causa della sua incredulità, la possibilità di rivolgersi agli oracoli del Paflagone per rovesciarne il potere. Con ciò non si intende sottostimare il fatto che solo un Demostene alticcio avrebbe potuto trovare un punto di accordo con il sobrio Nicia: in nota a questa constatazione Strauss rimanda ai primi due libri dei *Nomoi* platonici, ovvero all'argomento secondo cui il saggio e l'uomo politico, il filosofo ed il non filosofo, possono condividere un orizzonte comune solo in virtù di un offuscamento della visione del primo e dell'audacia provocata dall'ebbrezza del secondo; nel caso di Demostene e Nicia, due non filosofi, è solamente necessario che la visione del secondo sia offuscata perché possa trovare armonia con la pietà del secondo. Il fatto più importante di queste prime righe di commedia è però la ripetizione delle proposte di Nicia: se infatti l'idea della diserzione viene ripresa tale e quale, il suggerimento di rivolgersi agli dei o di prostrarsi ai piedi della statua di qualche dio viene sostituita, a volerne indicare l'intercambiabilità, con la soluzione del suicidio. Abbiamo visto che Demostene si mostrava incredulo e quindi, a fronte delle ragioni di Nicia, ancor più scettico rispetto all'eventuale aiuto divino. Ma è «lo stesso Nicia che crede che gli dei esistano per il fatto che lo odiano» a proporre «il suicidio come via d'uscita da una situazione apparentemente senza speranza; poiché gli dei lo odiano, non può, come Diceopoli, amare la propria vita, la propria anima (82)». Il legame tra la credenza negli dei e il suicidio riporta alla mente il motivo per cui Strepsiade è stato espulso dalla scuola di Socrate.

Il suicidio potrebbe essere la conseguenza della credenza negli dei come esseri necessariamente ostili all'uomo? Infatti, *a prescindere se gli dei siano l'opera della paura dell'uomo o del suo amore per la bellezza – del suo anelare ad esseri pensanti senza età ed imperituri, di indescrivibile splendore – essi danneggiano l'autostima dell'uomo. [...] [Nicia] sostituisce il rivolgersi agli dei con il suicidio, o tratta il rivolgersi*

¹⁸⁸Come nota LITTLEFIELD 1968, 10 il piano di Demostene va attribuito in ultima istanza a Dioniso: «Il dio dell'arte drammatica, agendo attraverso i poteri estatici del vino, può in un certo senso essere considerato almeno il progenitore della commedia, essa stessa qualcosa di “estatico” che si distingue dalla vita ordinaria e dall'esperienza, e che sussiste in sé e allo stesso tempo è un commento della vita da cui si distingue».

agli dei e il suicidio come intercambiabili. (83, corsivo mio)

In precedenza avevamo ipotizzato che la scelta di Strepsiade per il suicidio fosse il risultato della mancata applicazione del “diritto dei conoscitori”; in questo paragrafo Strauss sembra invece suggerire che l'episodio possa essere almeno parzialmente spiegato alla luce della quarta proposta di Nicia. Strepsiade infatti non ha mai realmente cessato di credere negli dei; prova ne è il letteralismo con cui intende la successione di Vortice a Zeus. «L'evento più oscuro delle *Nuvole* (82)» potrebbe essere spiegato dalla confusione, nella testa di Strepsiade, fra credenza tradizionale e riconoscimento del *supreme right of the knowers*. Probabilmente Strauss vuole suggerire che l'effettiva comprensione del *right of the knowers* esclude la ragionevolezza della credenza negli dei. Il motivo per cui Nicia riconosce l'esistenza degli dei, la loro ostilità nei suoi confronti, è inoltre diametralmente opposto alla ragione per cui almeno fino alla prima parabasi Socrate riconosce la divinità delle Nuvole, gli esseri sovrumani a cui egli deve i più grandi benefici. La natura di queste ultime non sembra però escluderne il carattere misantropico: beneficenza e severità punitiva appartengono entrambe ai loro attributi, e sia Nicia che Socrate sembrano rispettivamente considerare solo l'una o l'altra. Ad ogni modo, Strauss forse dice anche troppo: davvero possiamo procedere *regardless of whether gods are* il frutto della paura o dell'amore? La paura di Nicia presuppone la credenza negli dei, e quindi non può essere la stessa paura primordiale da cui trarrebbe origine la credenza negli dei. La grave questione dell'origine della credenza in dio o negli dei viene qui solamente sfiorata e lasciata cadere.¹⁸⁹ A Strauss ora preme piuttosto sottolineare che, a

189La questione sintetizzata nella formula *timor fecit deos – amor fecit deos* trova ampia trattazione nell'esteso commento straussiano del 1968 al *De rerum natura* di Lucrezio, dove viene offerta una ricostruzione naturalistica dell'origine della credenza in dio o negli dei. Nel resoconto di Lucrezio, una delle due radici della credenza negli dei è la primordiale paura della morte e dell'annientamento del mondo. Cfr. GS I 74, 76: «i primi uomini, ma anche tutti gli altri, nella misura in cui la conoscenza delle cause reali (o possibili) fa loro difetto, attribuiscono agli dei la responsabilità dei fatti più sorprendenti, che accadono contro ogni loro aspettativa, e vengono presi dal timore. La credenza negli dei precede il timore degli dei; il timore degli dei segue alla convinzione che certi eventi possano essere fatti risalire agli dei come loro autori [...] L'inevitabilità della morte, che ci spinge a disperare e a disprezzare le forze dell'uomo – questo stato d'animo è il più favorevole al sorgere della religione (trad. it. di Riccardo Caporali, pp. 17, 19, modificata)»; LAM 128-131, 135: «È questa paura per il mondo, cioè per questo mondo, per tutto ciò che appartiene ad un uomo o alla sua nazione, che dà origine alla credenza negli dei e con ciò anche alla paura degli dei; *la paura degli dei non è la paura fondamentale*. La paura fondamentale dà origine in primo luogo alla paura di quella stessa paura, alla paura della verità più terribile. Il poeta [*scil.* Lucrezio], essendosi esposto alla paura della terribile verità, può fermamente affrontare quella verità (corsivo mio)»; TM 211: «La debolezza non è solo l'effetto ma la vera e propria causa della credenza in dei adirati»; ivi 219: «[Gli uomini] sono perciò ansiosi di prevedere quello che in sé o per loro è imprevedibile. A questo proposito essi postulano per così dire esseri di perfezione sovrumana che possono predire loro il futuro; una volta che credono esistere degli dei capaci di predire loro i beni e mali futuri, essi credono prontamente che questi dei siano la causa del loro bene e male». Per quanto riguarda l'altra radice dell'origine della credenza negli dei, l'amore per esseri splendidi e sovrumani, si veda LAM 118: «Si è tentati di dire che non sia solo la paura ma anche l'amore a dare origine alle visioni di esseri sovrumani, esseri di bellezza e splendore

prescindere da quella che possa essere l'origine degli dei, essi indeboliscono l'autostima o l'amor proprio dell'uomo, che si percepisce molto più imperfetto di quanto altrimenti non appaia ad un esame delle faccende umane che non prenda le mosse dall'esistenza degli dei; ma soprattutto, a causa dell'atteggiamento punitivo delle divinità, un uomo così rispettoso del costume ancestrale come Nicia non può evitare di provare un indefinito senso di colpa in caso di sorte avversa, per tacere dell'umiliazione implicita nel chiedere pietà agli dei (cfr. 120). Non c'è perciò da stupirsi se Socrate, noto per la sua arroganza e dotato sicuramente di una autostima integra, possa aver sopportato solo per mezza commedia la divinità delle Nuvole.

Il buon uso di un oracolo sfavorevole (§ 5). Il contenuto dell'oracolo parla della successione al governo di quattro venditori, a cui corrisponde il progressivo degrado di Atene. Il cuoiaio Cleone è il terzo della lista: all'ultimo posto troviamo un salsicciaio destinato a rovesciare il Paflagone. È possibile sperare che dopo un suo breve mandato l'ordine venga restaurato e il potere torni nelle mani dei gentiluomini, in un ripristino dell'età dell'oro? Cleone, ricordando ancora una volta Zeus, occupa il terzo posto in una lista di quattro (in cui Pericle sarebbe l'equivalente di Crono); alla pari di Zeus, vivrebbe nel timore di una possibile successione (come possiamo dedurre dalle parole di Prometeo nella tragedia omonima di Eschilo, vv. 957-959). Come per miracolo appare un salsicciaio: non uno qualsiasi, ma proprio quello preconizzato dall'oracolo. Demostene gli prospetta un radioso futuro come governatore assoluto di Atene e del suo impero, ma il salsicciaio è una persona modesta e resta scettico. Non pecca di *alazoneia* perché è pienamente consapevole del suo status sociale: proviene dalla plebe più oscura e confessa di non aver ricevuto alcuna educazione musicale, tanto meno l'educazione fornita dal Discorso Giusto o Ingiusto.

L'Atene democratica e la Germania di Weimar (§ 6). Strauss sospende ancora una volta il filo della narrazione per aprire una nuova parentesi ed analizzare la natura del piano di Demostene. Cleone esercita un dominio praticamente tirannico sulla città grazie alla sua sfacciata demagogia e alla brutalità dei suoi metodi. Se la moltitudine lo teme quasi come fosse Zeus,¹⁹⁰ ed è lo stesso Demostene a darcene prova, i cavalieri,

sovrumani, ma è cosa saggia resistere a questa tentazione».

190 Il paragone fra Cleone e Zeus ha anche una radice "meteorologica", nella misura in cui il termine greco utilizzato per determinare il turbamento arrecato da Cleone alla politica ateniese (*tarattein*) rientra nel plesso semantico generato dalla metafora classica della "nave dello stato": «la diagnosi di Aristofane della demagogia di Cleone come "perturbazione" e la sua descrizione di questa "perturbazione" come una tempesta nasce da una antica tradizione del pensiero greco sulla *polis*. In questa tradizione il disordine civile è concepito in termini di fenomeno meteorologico – venti e tempeste – e specialmente in termini di nubifragio [...] una volta che la caratterizzazione di Cleone nei *Cavalieri* viene inserita

ovvero gli aristocratici, lo odiano, ma non hanno i mezzi per rovesciarne il potere. L'interpretazione data da Demostene all'oracolo si spiega alla luce del bisogno della classe aristocratica di superare Cleone sul suo stesso terreno, in termini di brutalità e demagogia, schierando perciò qualcuno che possa vantare la perfetta assenza di educazione. Si tratta di un *escamotage* all'apparenza sicuro, perché garantito dalla saggia guida dei migliori: in fondo il salsicciaio resterebbe sempre sotto la tutela dei cavalieri, e da questi incoraggiato e orientato. Al proposito Strauss rimanda in nota per la prima volta in *Socrates and Aristophanes* ad un suo libro, precisamente ad un passo¹⁹¹ di cui riportiamo la porzione che appare più pertinente al contesto in esame:

Machiavelli indica succintamente la sua opinione sulla relazione tra i grandi e il popolo dicendo che un principato civile sorge quando i grandi fanno “uno di loro” o quando il popolo fa di “uno” un principe (*Principe* cap. 9); è impensabile per lui che i grandi debbano fare un uomo del popolo (diciamo Mussolini o Hitler) un principe, mentre ha senso per lui che un grande uomo (diciamo Pericle o Cesare) debba diventare principe per mezzo del popolo.

Il senso del rimando all'opinione di Machiavelli diventa chiaro considerando il prosieguo del testo. Strauss, presentando questo *conceit* come una *eternal verity* (termine che si rifà esplicitamente a Spinoza) imbastisce un parallelo piuttosto inedito con un richiamo alla nostra epoca e all'ascesa di Hitler al potere. Nella Repubblica di Weimar, una sorta di Atene democratica nel ventesimo secolo, i socialdemocratici sarebbero stati dei demagoghi alla pari di Cleone, e i cavalieri prussiani l'analogo dei cavalieri ateniesi, desiderosi di liberarsi di un regime corrotto utilizzando un oscuro uomo del popolo, Adolf Hitler appunto, e la *Legende* della pugnalata alle spalle da parte dei “criminali di novembre” (dove la leggenda sarebbe una sorta di equivalente degli oracoli di Cleone). La differenza essenziale, per tacere del fatto che l'azione dei cavalieri prussiani non era stata ispirata dal responso divino, è che nei *Cavalieri* l'iniziativa è nelle mani dei soli aristocratici mentre, deduciamo noi, così non è stato in Germania. Demostene infatti incoraggia il salsicciaio a comportarsi vilmente per una nobile causa, facendo sì che egli resti un semplice strumento nelle mani dei cavalieri, appellandosi alla sua stessa modestia affinché si comporti in modo irriverente. Questa forma di prudenza politica è supportata dall'opinione del segretario fiorentino, mentre ci sembra sensato affermare che la tattica adottata dai cavalieri prussiani, che hanno reso un uomo del popolo principe, per quanto

nel contesto della metafora tradizionale della nave dello stato, è chiaro che la sua “perturbazione” di Atene sia una questione di *stasis*», EDMUNDS 1987b, 241 e 245.
191TM 342 nota 181.

si possa immaginare presente fra loro almeno un individuo della lucidità di un Demostene, sia meno che machiavellica.¹⁹² L'azione dello schiavo audace contro il Paflagone è inoltre pubblicamente giusta, ad esempio se paragonata all'egoismo radicale di Diceopoli: per quanto in entrambi i casi è evidente come sia la volontà degli dei a piegarsi alle necessità dei suoi interpreti, e non il contrario come è legittimo aspettarsi, il vecchio contadino utilizza l'appoggio divino per il suo esclusivo piacere e ne conclude la pace privata, mentre Demostene guarda alla restaurazione di un'età dell'oro o al ritorno dei migliori alla guida della città; non è un caso quindi che fra le due azioni quella pubblicamente più difendibile sia anche materialmente meno inverosimile, ovvero più realistica, di quella apertamente egoistica. Come confermato dalle altre commedie, Aristofane bilancia l'empietà o la tracotanza delle azioni dei suoi eroi rendendone l'improbabilità direttamente proporzionale, quasi a voler nascondere con questo accorgimento il senso profondo della loro ingiustizia, o a giustificarla con la sua impossibilità materiale. Per finire, il singolare riferimento alla Germania di Weimar ci mostra come nella lettura Straussiana dei *Cavalieri* sia possibile riconoscere un'analisi della contrapposizione politica tra plebe (*demos*) ed aristocrazia, nonché fra patria (*polis*)¹⁹³ e demagogia.

Volgarità contro demagogia (§§ 7-9). Entrano in scena il Paflagone, che fiuta un tentativo di rovesciare la democrazia, ed il coro dei cavalieri, composto da giovani aristocratici. Cleone chiama a raccolta i *dikastai*, che dipendono dalla paga giornaliera garantita dalla loro presenza in tribunale (salario aumentato ai proverbiali tre oboli dallo stesso Cleone); tuttavia non si presenta nessuno. Dopo un primo scambio di insulti tra salsicciaio e cuoiaio possiamo registrare l'animosa reazione del coro, che incita il suo campione ad essere più scellerato dell'avversario, rinnegando le ragioni della loro rivendicazione di rispettabilità: incoraggiano infatti il salsicciaio a dimostrare, nella sua sfida in volgarità con Cleone, che «educazione e moderazione sono cose senza senso (86)». Apprendiamo che sin da bambino al salsicciaio è stata prospettata da un oratore una ro-

192Cfr. BIBARD 2005, 150: «Non è inutile ricordare che i *Cavalieri* presentano l'avvento al potere di un mercante di salsicce (*sic*) d'ingenuità politica senza paragoni. Si può supporre che Hitler fu, agli occhi di Strauss, d'ingenuità politica senza paragoni. Il fatto di essere d'ingenuità politica senza paragoni non implica che non sia possibile che per "natura", o per "destino", uno non sia portato a prendere o non si veda costretto a prendere il potere politico della nazione più fiorente o della nazione più "civilizzata" del momento». Cfr. anche ARENDT 1976, 124: «la borghesia tedesca si giocò tutto sul movimento di Hitler ed aspirava a governare con l'aiuto della plebe, ma si dimostrò essere troppo tardi. La borghesia riuscì a distruggere lo stato-nazione, ma fu una vittoria di Pirro; la plebe provò di essere abbastanza in grado di occuparsi di politica da sé e liquidò la borghesia assieme a tutte le altre classi ed istituzioni».

193Cfr. CM 30 ed il riferimento, nella nota 40, a *Gerone* IV 3-5, in cui la città e la patria vengono identificate, nonché Pl. *Crito* 51c1 dove città e patria ricorrono assieme nel discorso dei *nomoi* cittadini a Socrate; infine *Leg.* 856d5, in cui l'accostamento viene proposto dall'ateniese. Curiosamente l'uso sinonimico di città e patria nei luoghi qui citati da Strauss non è mai attribuito a Socrate ma a Simonide, alle *Leggi* di Atene, allo straniero ateniese.

sea carriera politica: predizione che, a differenza dell'oracolo, è fondata sulla conoscenza della natura del salsicciaio e della politica ateniese. Le parole dell'oratore non l'hanno però reso ambizioso; egli è felice della sua vita senza pretese e non ha mai creduto ad un tale pronostico: «è una piccola canaglia, un volgare compagno; sapendo ciò, sa qual è il suo posto; sa di appartenere giustamente ai bassifondi in cui vive, e quindi si rimette ai suoi superiori (88)». ¹⁹⁴ Con un colpo di fortuna riesce ad accusare con pertinenza Paphlagon di appropriazione indebita e questi, sorpreso, offre una parte del bottino per comperare il silenzio dell'avversario. Contro ogni aspettativa dei cavalieri il salsicciaio non cede, mostrandosi nella sua volgarità superiore addirittura all'avidio Pericle. Cleone decide di spostare il confronto al cospetto del consiglio.

La necessità artistica dell'innovazione (§§ 10-12). La parabasi nasconde il confronto di fronte ai pritani. Il coro cerca di ottenere l'appoggio della platea, trattenendosi dal rimproverare la città o dal millantare meriti particolari. Sono i cavalieri a fare da portavoce al poeta, in linea con il prologo in cui era stato il loro alleato Demostene a svolgere la stessa funzione; l'alleanza con il poeta però ha un carattere diverso da quella con il salsicciaio, che non prova alcuna avversità nei confronti di Cleone. Aristofane e gli aristocratici condividono lo stesso nemico politico: «la commedia nuova di Aristofane difende l'antico ordinamento politico, l'ordinamento politico che anticipa il governo dei quattro venditori (89)»: il poeta sa che il bene per la città consiste in un ritorno all'ancestrale. ¹⁹⁵ Il coro spiega inoltre il motivo per cui il poeta ha tanto a lungo esitato a presentare le proprie commedie a suo nome. Questo accorgimento è stato necessario dal momento che agli occhi di un pubblico come quello ateniese, sempre desideroso di novità ingegnose e comiche, amante del cambiamento, Aristofane avrebbe corso il rischio di diventare datato anzitempo, come testimonia il destino di tre buoni poeti (Magnete, Cratino, Cratete) dimenticati da un pubblico volubile ed ingrato. Un poeta che vuole invece vivere artisticamente a lungo non deve invecchiare mai, e quindi il suo nome deve mantenere una certa freschezza. In fondo ciò sembra in linea con la proposta di restaurazione dell'antico regime, che è una forma di ringiovanimento, ma se il bene per la città è

¹⁹⁴A differenza di Cleone e di Demostene, ma alla pari di Nicia, il salsicciaio non ha bisogno di farsi ispirare dal vino; con il pio ateniese condivide la temperanza ma non l'audacia e il coraggio. La sua figura ricorda per certi versi quella di Socrate, che condivide con il Discorso Giusto la continenza e la resistenza ma non certo la moderazione ed è tracotante come il Discorso Ingiusto, seppure praticando un ascetismo inumano: in un certo senso, per motivi diversi, il salsicciaio e Socrate sono estranei alla città, uno relegato ai bassifondi e l'altro al pensatoio – entrambi sono immuni dalla millanteria, e curiosamente riescono a coniugare una certa continenza con l'audacia.

¹⁹⁵Cfr. DOVER 1972 33, 95-96: Aristofane non critica tanto le istituzioni della *polis* democratica, quanto gli individui più potenti e controversi e le loro decisioni politiche, come ad esempio Kleone e la sua aggressiva, scellerata demagogia imperialista.

il rispetto della legge ancestrale, il poeta in realtà deve essere campione di innovazione. Terminata la parabasi¹⁹⁶ il salsicciaio torna vittorioso dalla sfida combattuta al cospetto della βουλή: è riuscito a battere Cleone (che ha tentato di agitare gli animi paventando il pericolo di una cospirazione antidemocratica) facendo volgarmente leva sul «vantaggio privato di ciascun membro del consiglio (91)» che, allettato da una soffiata su delle sarde a prezzo stracciato, si scioglie frettolosamente per accaparrarsi il pesce fresco.

Il carattere del popolo (§§ 13-14). Il salsicciaio non ha ancora combattuto la battaglia decisiva per le sorti di Atene al cospetto del popolo, che Cleone tiene in pugno demagogicamente abusando degli oracoli in suo possesso. Il salsicciaio non mostra la stessa «*hybris* di Cleone nei confronti del *demos*, perché egli appartiene semplicemente al *demos* o è semplicemente un figlio del *demos*; mentre Cleone disprezza il *demos*, il salsicciaio ha un rispetto filiale per esso (92)», ma è evidentemente svantaggiato dal fatto che il Paflagone è il portavoce del *demos* e può contare su un'indiscutibile esperienza politica. La doppia difficoltà che la commedia presenta a questo punto viene risolta dal poeta con l'introduzione di un *escamotage* comico ed inverosimile: il *demos* è un individuo singolo, Demo, il padrone di casa e dei tre schiavi, che non necessita di portavoce e il cui interesse è meramente un interesse privato, il benessere del proprio corpo. La possibilità che un uomo proveniente dalla feccia, cresciuto nei bassifondi senza alcuna educazione di sorta, diventi il governatore della città e del suo impero sembra dipendere da questa incredibile condizione. Demo esce di casa invocato a gran voce dai due antagonisti: egli, concentrandosi esclusivamente su di essi, limita sin dall'inizio la sua scelta fra due uomini della plebe, ignorando il coro. Gli aristocratici infatti non appartengono alla plebe, e sono esclusi dall'*oikos* di Demo. Il Paflagone denuncia le vessazioni che subisce a causa del suo amore per il popolo da parte dei cavalieri e del venditore di salsicce. L'eroe comico rovescia specularmente le accuse di Cleone: lui e i gentiluomini presenti

196Il resto della parabasi ha come tema il nobile carattere dei cavalieri, che invocano il loro nume tutelare Poseidone: nella loro preferenza accordata a questo dio ricordano Fidippide, che potrebbe benissimo essere un loro camerata. Una seconda invocazione è rivolta ad Atena ed alla loro soccorritrice Nike: la differenza fra Poseidone ed Atena, nota Strauss, sembra riflettere la differenza fra i cavalieri ed il poeta. Se la contrapposizione fra Poseidone e Atena riflette quella fra cavalieri e poeta, ciò significa che il secondo si produce in un richiamo all'ordine rispetto ai primi: forse i *Cavalieri* rappresenta un'esortazione indiretta nei confronti dei *gentlemen*, da parte di Aristofane, a riprendere in mano le redini della città per sottrarre il governo della *polis* alla demagogia di falchi come Cleone ed Iperbolo? Cfr. BOWIE 1993, 67: «queste due divinità sono entrambe opposte e complementari l'una all'altra, e la differenza principale è che il potere di Poseidone sulle navi da guerra e il mare è più elementare, mentre Atena esercita il suo potere attraverso l'abilità tecnica, controllando i cavalli per mezzo dell'invenzione del morso e il mare con l'arte della navigazione. Atena è patrona delle abilità civilizzate di arte e tecnologia, e guardiana del focolare della città, ma è anche una dea guerriera le cui armi terrorizzano; Poseidone è il signore del mare caotico, ma anche un olimpico che combatté per sconfiggere i giganti ed è adorato con Atena nel focolare di Atene».

amano il popolo ma non possono fargli del bene perché sono ostacolati dal demagogo. In fondo il vero ostacolo alla beneficenza dei cavalieri e del loro alleato è proprio l'ostinata volontà di Demo, che pur essendo un anziano, «si comporta con la perversione tipica di ragazzi amati nel preferire gli amanti più volgari – venditori ed artigiani – a quelli rispettabili (93)»;¹⁹⁷ ma non è forse proprio il salsicciaio la massima espressione di quella volgarità che denuncia nelle preferenze di Demo? Cleone ordina di trasferirsi sulla Pnice per concludere definitivamente la disputa tra i due amanti. L'eroe comico si vede spacciato: Demo è facile preda della demagogia quando viene interpellato pubblicamente presso l'assemblea, dove la parola d'ordine della ragion di stato è “patria”, mentre diventa più ragionevole quando invece se ne sta a casa e pensa ai “fatti suoi”, al benessere del proprio corpo.

Beni naturali e beni politici (§§ 15-16). «Cleone, come altri politici o millantatori, non vede nient'altro che la *polis*, che in un certo senso è sovrumana, e non vede i semplici e modesti esseri umani che formano la larga parte della *polis* (94)». La volgarità del salsicciaio, che si ingrazia Demo regalandogli dei beni di prima necessità, si dimostrerà vincente. Il Paflagone giustifica la durezza che il popolo deve sopportare come un mezzo necessario per un bene superiore, per il dominio di Atene e la sua grandezza imperiale: ma se i beni che egli procura a Demo sono beni politici (denaro e dominio), i beni procurati dal salsicciaio sono beni naturali (nei versi a cui fa riferimento Strauss possiamo contare un cuscino per sedersi comodamente, torte e olive, un paio di scarpe, un abito invernale). L'eroe comico ridimensiona polemicamente il valore dei beni politici contrastandoli a beni che contribuiscono alla cura e al benessere del corpo. Il contrasto fra il bisogno naturale o prosaicamente “umano” e le istanze sacre o “sovrumane” della patria ricorda il contrasto fra il gradasso Lamaco, lo spirito della guerra incarnato, e Diceopoli, portavoce del poeta e della quiete della vita privata. La millanteria patriottarda di Cleone fornisce al salsicciaio il pretesto per replicare efficacemente e mettere in luce i danni arrecati dalla sua demagogia. Il coro esulta per questo primo successo al cospetto di Demo, tuttavia finché Cleone può godere del riconoscimento accordatogli per l'impresa di Pilo il suo potere non sembra essere in discussione. Il salsicciaio continua però a guadagnare consensi insistendo con la sua politica di bassa lega, confermando come agli occhi della plebe, e quindi dello stesso salsicciaio che ne è figlio, «fare del bene alla città significa in ultima istanza fare del bene ai corpi dei cittadini (95)». Ha

¹⁹⁷L'intensità del registro erotico nel linguaggio dei *Cavalieri*, evidente nell'immagine dei due “amanti rivali” del popolo, non fa che riflettere comicamente l'abuso del topos retorico della *demophilia*, qui declinato in pederastia e adulazione: cfr. SCHOLTZ 2004, in particolare le pp. 265-71.

forse torto Cleone nell'essere costernato di fronte ad una concezione così prosaica del governo? Il suo dubbio, per quanto possa essere legittimo, non riesce ad essere sopportato dai suoi argomenti: quando rivendica di aver tentato di elevare lo statuto morale della città eliminando gli efebi gli viene rinfacciato di averlo fatto mosso esclusivamente da invidia, dato che gli efebi sono potenzialmente ottimi oratori (vv. 877-880). Il Cleone comico alla pari di quello storico è ostile ai discorsi e all'educazione, sia essa tradizionale o moderna. Demo decide di revocare l'incarico governativo di Cleone all'istante, nominando come suo successore il salsicciaio, lodato per la benevolenza nei confronti della plebe. Il Paflagone, che ricorda al popolo l'oracolo sfavorevole, non ha però realizzato che l'uomo fatale è proprio il suo rivale.

L'utilizzo politico dell'autorità divina (§§ 17-19). Cleone ricorre agli oracoli in suo possesso, facendoci così assistere alla seconda parte, quella centrale, del confronto con il salsicciaio di fronte al popolo. I vaticini in possesso di Cleone risalgono a Bacide, ma quelli a disposizione del salsicciaio sono più autorevoli perché risalenti a Glanide, fratello maggiore di Bacide, e per la città è migliore ciò che è più antico.¹⁹⁸ Da questo momento in poi la scena è dominata da uno stretto botta e risposta a colpi di interpretazioni opposte degli stessi vaticini da parte dei due contendenti, e per quanto nessuno dei due sfidanti sia riuscito a proporre un oracolo che accontentasse Demo (che vuole sentire soddisfatta la sua ambizione imperialista) la superiorità dell'eroe comico nell'uso politico degli oracoli risulta evidente.¹⁹⁹ Questa sfida centrale termina con il pieno successo del salsicciaio a cui il popolo finalmente si consegna come al proprio educatore, abban-

¹⁹⁸Il salsicciaio utilizza un linguaggio osceno, fatto che a Strauss appare piuttosto significativo, dato che registra in nota le ricorrenze delle espressioni volgari utilizzate dall'eroe comico. Questi però non fa altro che esasperare il comportamento dello stesso Cleone, e infatti Strauss spiega la lamentela del salsicciaio ai vv. 877-880 alla luce delle parole che lo stesso demagogo ha utilizzato nel suo discorso all'assemblea riguardante l'opportunità o meno di punire la popolazione di Mitilene in modo esemplare (Thuc. III 37.3): li sostenne che «una città che si serve delle leggi peggiori, ma stabili, è più potente di una che si serve di leggi migliori ma che non ottengono realizzazione, [...] e che gli uomini più semplici di solito governano una città meglio di quelli più intelligenti».

¹⁹⁹Cleone si affida all'invenzione di oracoli che soddisfino le velleità di dominio del padrone, imitato dal salsicciaio che però sembra suggerire fra le righe alla città di espandersi verso oriente piuttosto che verso occidente. È poi il turno dei sogni premonitori: naturalmente entrambi riportano visioni di futuro benessere propiziato da Atena; quella del salsicciaio riserva inoltre il giusto castigo al demagogo. ANDERSON 1991, 154-5 sostiene che la scena degli oracoli ispirati da Atena, lungi dall'essere un'inserzione successiva come sostenuto da alcuni, risulti decisiva rispetto all'esito della sfida tra Agoracrito e Cleone: la visione del salsicciaio anticipa infatti il ringiovanimento del Demo e il ritorno allo spirito di Maratona, dimostrando il favore della dea nei confronti dell'eroe comico, ai danni del suo antagonista. Inoltre, come nota Strauss, gli oracoli di entrambi distinguono fra *polis* e *demos*, ovvero fra quanto in questo contesto possiamo identificare in senso stretto con *patria* e *plebe*, confermando perciò le ragioni del salsicciaio nella sua prosaica ma corretta distinzione polemica fra beni politici ed beni naturali. Sul problema presentato dalla divinazione onirica del futuro di Demo si veda SMITH 1989, 149; ivi, 154 nota 59, l'autore sostiene che l'interpretazione straussiana dell'agone degli oracoli abbia totalmente distorto il senso del testo, ignorando inoltre il rispetto mostrato da Aristofane per gli oracoli delfici.

donando ogni velleità imperiale. La scaltrezza del salsicciaio ha fatto rinsavire Demo: questa scena ha insegnato al popolo (quindi al pubblico della commedia, ovvero agli ateniesi) «che ogni oracolo [...] può essere eguagliato da un oracolo di senso opposto», ma soprattutto «che lo stesso oracolo può essere interpretato per predire cose opposte (99)». Se dallo stesso oracolo possono essere ricavate indicazioni diametralmente opposte significa che gli oracoli sono privi di autorevolezza; com'è possibile distinguere il volere degli dei dall'arbitrio dell'interprete? Il ruolo fondamentale giocato da questa scena nell'azione della commedia, suggerisce Strauss, diverrà chiaro alla fine: per quanto il piano sia stato innescato dalla ingegnosa interpretazione di un oracolo piuttosto oscuro, l'ascesa al potere del venditore di salsicce è stata determinata fin dal principio da una pura casualità. Forse quello che Strauss vuole mostrare nel concentrarsi con tanta enfasi sulla scena degli oracoli è la totale assenza di intervento divino nelle faccende umane, dietro alle quali si agitano piuttosto i colpi ciechi del Caso.²⁰⁰

Il peso politico della plebe (§ 20). Cleone si adegua a trattare Demo come un individuo privato, aprendo così la sfida culinaria che deciderà la contesa. Dopo aver attraversato una fase strettamente politica ed una legata a *sacred considerations* la competizione assume infine un carattere strettamente economico, o privato, ma talmente importante agli occhi di Demo (che in questo senso conferma ancora una volta di incarnare la prospettiva del volgo sulle faccende umane) che egli sospende la decisione precedente in attesa di ratificarla o meno a seconda dell'esito dell'ultima sfida. Il coro per la prima volta si rivolge a Demo, lodandolo come governatore tirannico degli uomini e rimproverandolo per la facilità con cui si lascia lusingare dai demagoghi. La replica del vecchio è quasi spiazzante, dato che rovescia completamente il gioco delle parti finora valso tra i personaggi: lungi dall'essere un idiota, e noncurante dell'impressione che può suscitare, il popolo usa i propri servitori, gli uomini di governo, come schiavi, e se ne sbarazza quando è il momento opportuno (la posizione di Demo ricorda quella riportata da Aristippo in *Xen. Mem.* II 1.9).²⁰¹ La sfida viene decisa da un'astuzia del salsicciaio che ri-

200Cfr. OT 105: «sia Gerone che Simonide menzionano “gli dei”, ma non c'è connessione apparente fra quello che dicono sulla “natura” e quello che dicono su “gli dei”. È possibile che quanto intendono con “gli dei” sia il caso piuttosto che la “natura” o l'origine dell'ordine naturale». In nota Strauss rimanda a *Xen. Anab.* V 2.24-25, dove il “dio” ed il “caso” vengono usati come sinonimi; quindi a *Pl. Leg.* 709b7-8 dove, dopo aver affermato che il caso governa le faccende umane, lo straniero ateniese si corregge subito dicendo che sono gli dei, la sorte e l'occasione a governare le faccende umane. Cfr. SPPP 121: «Quello che prima era chiamato “un qualche dio” è ora chiamato “caso”: *deus sive casus*».

201Cfr. OT 84, 90: «Il governante, la cui funzione specifica è “fare” o “fare bene”, deve servire tutti i suoi sottoposti. Socrate, d'altro canto, la cui funzione specifica è “parlare” o discutere, non si impegna in discussioni eccetto con colui con cui desidera conversare. Solo il saggio è libero. [...] La funzione specifica del saggio non è legata ad alcuna comunità politica particolare: il saggio può vivere come uno straniero. La funzione specifica del governante d'altro canto consiste nel rendere felice la comuni-

corda l'appropriazione di merito commessa da Cleone ai danni di Demostene nell'attribuirsi la vittoria sugli spartani. Il popolo si comporta così come aveva già fatto in precedenza, mostrando riconoscenza a chi gli offre un bene e non a chi effettivamente glielo procura: Cleone è stato superato sul suo stesso campo. La mossa conclusiva del salsicciaio consiste nel suggerire al Demo di confrontare le ceste dei due contendenti: a differenza della sua, quella di Cleone è ancora colma. Demo è indignato e comprende che il demagogo non ha dato tutto quello che aveva al popolo. Il Paflagone cerca di difendersi, asserendo di aver «rubato nell'interesse della città», negando così «l'identità della città e del *demos* (101)». Coerentemente con l'*escamotage* comico che in questa commedia ha fatto confluire una moltitudine in un solo individuo, Demo non permette di distinguere la plebe dalla patria.

Il trionfo politico di frode e casualità (§§ 21-23). Cleone si rende conto che l'uomo che ha di fronte è il suo successore come preconizzato dall'oracolo quando il salsicciaio afferma di lavorare alle porte della città, distante da quell'agorà dove i giovanotti si lasciano corrompere dall'educazione moderna del Discorso Ingiusto. Il suo nome (Agoracrito), che viene reso noto una volta sconfitto il Paflagone, lo mostra tuttavia affine più all'agorà che non alle porte della città, ma ormai la vittoria è al sicuro. Agoracrito è superiore al suo predecessore non solo in volgarità e astuzia, ma soprattutto nell'uso spregiudicato e nell'invenzione degli oracoli: come sottolinea Strauss «le menzogne intelligenti del tipo giusto sono migliori degli oracoli, per quanto intelligentemente interpretati (102)», e qui sembra volerci suggerire che la *pia fraus* escogitata da un uomo saggio vada preferita all'autorità divina tradizionalmente intesa. La figura di Agoracrito va perciò rivalutata alla luce della sua vittoria finale: anzitutto sembra contrastare con la sua modestia l'utilizzo spregiudicato che ha fatto dell'oracolo, per tacere del fatto che ora appare tutt'altro che ritroso nel presentarsi come nuovo sovrano della città. Questa trasformazione del suo carattere, determinata da una presa di coscienza, emerge chiaramente nel confronto con il redivivo Demostene che a differenza di prima ora non mostra alcuna superiorità nei confronti del salsicciaio:

L'empio Demostene viene sconfitto dal salsicciaio proprio come l'empio Socrate viene sconfitto da Strepsiade. Più precisamente, come diventerà presto chiaro, l'empio De-

tà politica particolare di cui è a capo»; WPP 118: «governare gli esseri umani significa servirli»; CM 82: «governare gli uomini significa servirli, cioè preoccuparsi del bene altrui». Non è trascurabile il fatto che Cleone, detentore di un potere paragonabile e paragonato a quello di Zeus, dipenda in ultima istanza dal popolo: «Il fatto che Cleone, che finge di essere come Zeus, dipenda assolutamente dal *demos*, getta luce sullo status dello stesso Zeus (SA 179)». Il ridimensionamento del demagogo nei *Ca- valieri* implica allora lo smascheramento indiretto della presunta autorità e podestà divina di Zeus.

mostene viene sconfitto dal Caso imprevedibile, proprio come l'empio Socrate viene sconfitto dall'imprevisto effetto su Strepziade della conclusione riguardante l'incesto deducibile dall'insegnamento socratico sugli dei. (102)

Va sottolineata la differenza fra il Caso imprevedibile e l'effetto impreveduto: di sicuro il primo rende la sconfitta dell'empio Demostene scusabile, se non altro in riferimento al giusto scopo (il rovesciamento di Cleone) che ne ha guidato l'azione; lo stesso non può infatti dirsi dell'imprudenza con cui Socrate non ha saputo ben valutare l'opportunità di rivelare ad un estraneo, senza esame, le più shockanti novità sugli dei, spinto dalla sua tracotanza. Questa scena conferma come Agoracrito non sia più uno strumento nelle mani degli aristocratici, quanto piuttosto il figlio amorevole del popolo che finalmente è tornato a casa per prendersi cura del padre bisognoso di tutela.²⁰²

La rigenerazione del popolo (§§ 24-25). Demo riappare completamente trasformato dopo il trattamento a cui Agoracrito lo ha sottoposto; il vecchio scorbutico e sordo ora è diventato giovane e bello, ed il v. 1321 sembra quasi riecheggiato in Pl. *Ep. II* 314-c4 dove il Socrate platonico viene presentato come un Socrate “bello e giovane”, o “nobile e nuovo”. Siamo forse di fronte ad una simile forma di rieducazione? Come Demo si è affidato ad Agoracrito per essere rieducato, e ne è uscito giovane e bello,²⁰³ possiamo dire che Socrate, dopo il trattamento dell'allievo amorevole Platone, è diventato giovane e bello perché “rieducato”?²⁰⁴ Tuttavia, se il Socrate platonico ben poco ricorda il Socrate presocratico, il Demo rieducato da Agoracrito è tornato addirittura ai tempi pre-democratici di Temistocle, risalendo alle spalle del governo dei venditori e addirittura

202La seconda parabasi è piuttosto enigmatica. Anzitutto, scrive Strauss, gli strali dei cavalieri non sono rivolti al demagogo quanto al nuovo vizio di un pervertitore dell'arte delle Muse, lasciandoci pensare che gli aristocratici abbiano cambiato idea riguardo ciò che va disapprovato. Oggetto di scherno nell'epirrema è infatti l'ambiguo Arifrade, fratello di Arignoto, frequentatore di bordelli denunciato per le sue oscene, innovative abitudini; l'antepirrema invece «descrive la ribellione delle triremi contro l'imperialismo rivolto ad ovest come sostenuto dal venditore di lampade Iperbolo (SA 103)». Questo episodio viene spiegato in una nota successiva: come suggerito da Seth Benardete, Strauss legge nella rivolta delle triremi lo stesso ordine di impossibilità registrato nel confluire di tutti gli individui che compongono il popolo di Atene in un solo uomo, il vecchio Demo, fusione che rende possibile l'azione del salsicciaio e il suo trionfo su Cleone; parimenti, solo delle triremi che sapessero pensare e parlare potrebbero frenare le politiche di Iperbolo. ANDERSON 2003 sottolinea il parallelismo fra questi versi e un passo dell'antepirrema della prima parabasi, dove i cavalli vengono presentati come rematori della flotta, indicando una diversa lettura. Questi due passi mostrano di essere legati dall'intento critico nei confronti dell'aggressiva politica imperialista del regime democratico ateniese. Il carattere femminile del mormorio delle triremi suggerirebbe inoltre il punto di vista, e l'eventuale influenza indiretta, delle donne nella politica ateniese: il fronte comune fra aristocratici e popolo, simboleggiato dall'accordo tra cavalli e triremi, testimonierebbe la natura trasversale dell'opposizione ai demagoghi.

203EDMUNDS 1987b, 256-7 ritiene al contrario che Agoracrito non abbia ringiovanito Demo, che sarebbe stato piuttosto trasportato alla vecchia Atene; il v. 1349, in cui il vecchio padrone di casa si sarebbe reso conto di quanto stupidamente si fosse comportato in passato, non implica che ora egli abbia subito una trasformazione radicale come quella suggerita nell'interpretazione straussiana.

204Cfr. SHARPE 2010, 125-28.

del governo di Pericle. Demo ora sembra un nobile ateniese dei tempi andati, un patriota maratonomaco privo di velleità imperialiste. A causa dell'invecchiamento e della decadenza di Atene, gli aristocratici avevano iniziato a desiderare con intensità crescente un ritorno alle origini, allo spirito del tempi andati, ovvero la «restaurazione dell'antico regime, cioè il ringiovanimento di Atene», trasformazione che tuttavia «richiede che il *demos* venga ringiovanito, cioè riportato all'antica deferenza nei confronti degli aristocratici (104)».²⁰⁵ Strauss si chiede se ciò sia però possibile, con riferimento a Pl. *Ep. V* 322a8-b1, dove l'allievo di Socrate giustifica la sua astensione dall'iniziativa politica con il fatto di essere nato troppo tardi ed avere così trovato un popolo già vecchio ed abituato da uomini politici ad agire contro il suo consiglio; se egli avesse voluto soccorrerlo come si farebbe con un vecchio padre, con prospettive di successo, non avrebbe esitato. Questo fa quindi pensare alla reale possibilità di intervenire a beneficio del *demos* una volta che questi sia ormai sclerotizzato dalla consuetudine di generazioni ad una determinata pratica politica. Ma l'impossibilità nella vita reale, o negli scritti platonici, appartiene ad un altro ordine rispetto a quella narrata dal poeta comico. Nei *Cavalieri* la decadenza di Atene non è legata al consiglio e all'abitudine ma all'anzianità di Demo, sordo e di cattivo carattere, quindi particolarmente bisognoso di guida e tutela. Perciò a differenza della situazione descritta nella lettera platonica, dove ogni tentativo di buon consiglio sarebbe vano e anzi pericoloso, e ad ogni modo il ringiovanimento del popolo ateniese resterebbe fisiologicamente legato «alla scomparsa dei suoi membri anziani e all'arrivo di nuovi membri, come un fiume (104)», cioè al fluire delle generazioni, la commedia mette in scena il letterale ringiovanimento di un individuo singolo, atto che, come quello con cui Medea ringiovanisce Pelia, oltrepassa le possibilità umane. Il ringiovanimento di Demo, sottolinea Strauss,

è preparato dal fatto che anche nella sua vecchiaia egli si comportava come un giovanotto corteggiato dagli amanti [...] come se fosse ancora giovane e bello. *Demo non è mai cresciuto, è sempre rimasto in necessità di tutela*. Questo è chiaro: l'anelare ai bei vecchi tempi non può essere soddisfatto dall'azione politica. L'azione non politica che esso invoca deve procedere dall'invenzione di stratagemmi meravigliosi [...], cioè stratagemmi totalmente nuovi. In questo modo la commedia di Aristofane si riconcilia completamente con la città. Una tale riconciliazione è necessaria perché *ciò che è po-*

205Cfr. TM 166: «Corpi misti, cioè stati o religioni, possono essere conservati solo se vengono riportati indietro, di tanto in tanto, alle loro origini, o se vengono “rinnovati”. [...] Il rinnovamento di un corpo misto è una rinascita, e attraverso la rinascita una ripresa o un recupero di nuova vita e nuova virtù: il corpo misto rinnovato è e non è il corpo misto nel suo stato pristino. Si può dire che il corpo misto rinnovato sia il corpo misto nel suo stato pristino se il rinnovamento è consistito nella ripresa dell'osservanza di tutte le leggi e gli ordini antichi».

liticamente salutare è l'antico o ancestrale, mentre il vanto della commedia, e specialmente della commedia aristofanesca, è la novità delle sue trovate; in altre parole, il ripristino dell'Atene di Maratona, apparentemente ottenuto dal salsicciaio, rende impossibile non solo Socrate e ogni sua opera ma la stessa commedia aristofanesca. (104, corsivo mio)

Rispetto alla città in salute, filosofia e poesia sono assolutamente superflue, come testimoniato dal fatto che il governatore naturale è pressoché privo di qualsiasi educazione musicale o filosofica ed esercita un mestiere spregevole. Abbiamo visto che Aristofane nelle *Nuvole* attacca comicamente, oltre a Socrate, l'educazione euripidea e l'audace tracotanza del Discorso Ingiusto. Egli si schiera con lo spirito della città antica contro lo spirito della città moderna, o contro lo spirito della democrazia radicale di Pericle e dei suoi successori ed epigoni, non astenendosi, come nel caso di Platone, dal pronunciare le cose giuste e buone anche severamente al pubblico ateniese. Possiamo supporre che egli attacchi pubblicamente gli aspetti degeneri dell'educazione moderna per presentarsi alla città come difensore della giustizia e della pietà, ovvero come l'educatore dei buoni cittadini, proprio per colmare quel divario tra *sophia* e *hoi polloi* – pagando in altre parole il proprio debito nei confronti della città. A conclusione della commedia assistiamo ad un dialogo fra Demo ed il suo divino benefattore Agoracrito – se il popolo infatti «fosse stato al corrente della misura del cambiamento a cui è andato in contro grazie al ringiovanimento, lo avrebbe *considerato un dio* (105, corsivo mio)». Demo ed Agoracrito escludono il coro dei cavalieri che, come abbiamo visto sin da quando Demo è entrato in scena, non appartengono all'*oikos* del popolo: non solo poeti e filosofi, perfino la stessa *gentlemanliness* è estranea alla città del popolo.²⁰⁶ È infatti un figlio dei bassifondi che verrà trattato come un dio e come il governatore assoluto di Atene. Il popolo, per opera di Agoracrito che ne ha assunto la tutela, abbandona le mire espansionistiche, mantiene la flotta, proibisce ai giovanotti di perdere tempo oziando nell'agorà, dissolvendone quindi lo spirito polemico e sofisticato, mandandoli piuttosto a cacciare. Come premio, e in adempimento ai buoni vecchi costumi supportati dal Discorso Giusto, Demo riceve dal suo governatore un giovinetto ed una bellissima ragazza, una tregua trentennale, dei cui favori può godere appartandosi in campagna: in questo riassorbimento della febbre politica del popolo inurbato a favore di un ritorno ad una sensuale vita rurale, la sorte di Demo ricorda più quella di Diceopoli che non lo spirito dei sobri e

²⁰⁶Sul concetto di *kalokagathia* in Aristofane e nella letteratura precedente cfr. DE STE. CROIX 1972, 371-76. I *kaloi kagathoi*, o altrimenti *gentlemen*, sono anzitutto i possidenti, ovvero la classe superiore di ricchi che può vivere di rendita terriera senza dover lavorare, e quindi coloro che possono permettersi di dedicare il proprio tempo alle faccende della *polis* e alle arti liberali, ovvero all'educazione.

laboriosi maratonomachi; abbiamo visto come Aristofane sappia conciliare una vita di piaceri con il contemporaneo supporto di una politica all'antica, come conferma la convivenza di questi opposti caratteri in Fidippide. L'impresa di Agoracrito veicola per Strauss un profondo significato politico:

Ringiovanimento del *demos* significa trasformare il *demos* corrotto, principalmente urbano, che è in costante stato di eccitazione politica, nel *demos* dei vecchi tempi, principalmente rurale, quando i coltivatori della terra pensavano ciascuno ai fatti propri, lasciando il governo nelle mani dei migliori. [...] anche il governatore perfetto di Platone inizia il proprio governo mandando il *demos* “nei campi”. (105)

L'insegnamento politico che ne risulta viene per Strauss ratificato in due passi della *Politica* aristotelica, 1291b15 sgg. e 1318b6 sgg.; il primo riconosce la distinzione nella cittadinanza fra il popolo e coloro che si distinguono per qualche ragione: si tratta della distinzione, in questa commedia, tra plebe e aristocratici. Ogni gruppo è a sua volta internamente differenziato in più classi: quello dei notabili può essere articolato per ricchezza, nascita, virtù, educazione e altro; la classe del popolo si stratifica a seconda della professione e della condizione economica o civile. Nel secondo passo Aristotele invece illustra la natura del “popolo migliore”, che è quello dedito all'agricoltura: per il fatto di non possedere molte sostanze e di non potersi permettere il lusso dell'ozio, i molti «sono occupati e quindi non si raccolgono spesso in assemblea, [...] si dedicano ai lavori, non desiderano i beni altrui e trovano più piacere a lavorare che a prender parte alla politica e a governare (1318b13-16)», lasciando perciò campo libero ai *gentlemen* destinati ad occuparsi della cosa pubblica. Tuttavia l'impresa di Agoracrito realizza solo in parte l'indicazione aristotelica, perché non si può affatto dire che egli appartenga ai notabili: ricchezza, nascita, virtù ed educazione non sono titoli di cui possa vantarsi. La commedia si conclude con un punto interrogativo: fino a che punto dobbiamo ridimensionare l'importanza accordata tradizionalmente alla *gentlemanliness*, se un figlio del popolo come Agoracrito dimostra di avere per natura i requisiti necessari per prendere sotto tutela Demo?

Il caso e la natura vincono sull'educazione (§§ 26-27). A differenza degli *Acarnesi*, in cui l'impresa dell'eroe comico e portavoce di Aristofane portava a compimento la volontà divina, al di là delle apparenze la conclusione dei *Cavalieri* è di segno affatto opposto rispetto all'oracolo che ne innesca l'azione: infatti, per quanto la salita al potere del salsicciaio rispetti il vaticinio per come è stato letto e interpretato sia da Demostene che da Cleone, la prospettiva paventata dagli dei era tutt'altro che ottimistica – l'avvento

del quarto venditore avrebbe infatti significato un ulteriore declino, e non la rigenerazione, del popolo ateniese. Non possiamo giudicare l'integrità del testo dell'oracolo e quindi appurarne il carattere misantropico; tuttavia a garantire la bontà di questa esegesi contribuiscono i pareri convergenti di due uomini affatto opposti in carattere, interessi e speranze, come Demostene e Cleone: il loro accordo nell'interpretare l'oracolo sembra stabilirne la negatività al di là di ogni ragionevole dubbio. A parte ciò, secondo Strauss l'oracolo, «che in un certo senso governa l'intera azione della commedia, è in accordo con l'*unico* insegnamento riguardante gli dei che viene adombrato nella commedia, ossia la prova di Nicia dell'esistenza degli dei (106, corsivo mio)». Ad ogni modo l'iniziativa dell'audace ed incredulo Demostene trasforma un inquietante oracolo in una speranza politica, utilizzandolo contro Cleone ed evitando le soluzioni alternative. La conclusione perciò sembra mostrare il successo di un'iniziativa puramente umana: sarebbe l'intelligente interpretazione escogitata da Demostene ad aver vinto contro Cleone. Ma in realtà, come abbiamo visto, lo stesso Demostene risulta parzialmente sconfitto: Agoracrito non è un semplice strumento degli aristocratici, e lo schiavo-generale viene dimenticato e lasciato nell'oscurità. La politica di Demostene viene stravolta dalla potenza del caso, perché è una casualità se l'uomo giusto si è fatto trovare al posto giusto nel momento giusto. Agoracrito nello svolgersi della commedia rivela la propria natura: egli, uomo di oscure origini e privo di qualsiasi educazione, espressione bonaria della feccia ateniese, è un perfetto governatore, il leader predestinato del *demos*; lungi dall'essere peggiore di Cleone è anzi migliore di tutti gli altri statisti che hanno guidato la città. Strauss lo descrive giustamente come un uomo che «possiede le virtù sia di Demostene che di Nicia mentre è privo dei vizi di entrambi»; è moderato (giusto e pio), audace ed intelligente al tempo stesso. Anticipando una posizione condivisa dal Socrate platonico e senofonteo, il governatore naturale è colui che meno di tutti vuole governare: «egli è meno di chiunque altro nella commedia un ficcanaso e, ad ogni modo, da questo punto di vista totalmente giusto». Egli, estraneo ad ogni interesse politico, si lascia guidare in un primo momento dagli aristocratici, ma in seguito prende l'iniziativa e segue il proprio giudizio. Questo processo di emancipazione dimostra chiaramente come l'educazione non sia affatto necessaria a guidare il popolo: «la peggiore educazione possibile è più che adeguata per giungere al potere *in una democrazia* (107, corsivo mio)». Nella commedia, in cui a diventare governatore assoluto è un amorevole figlio del popolo, il governo di Agoracrito ha un carattere senza dubbio positivo: egli cura Demo delle sue velleità espansionistiche, ne modera l'eccitabilità politica, ma soprattutto lo seduce (pren-

dendosi cura del suo corpo) non con l'intenzione corromperlo, quanto di risanarlo, di indicargli quale sia una politica saggia ed equilibrata. Questa empatia con il *demos* è una virtù del salsicciaio, che mai nella sua vita, per quanto mascalzone, ha agito ingiustamente nei confronti del popolo:

Il governatore naturale della città e quindi in particolare del *demos* deve soprattutto essere un amante o amico del *demos*, e un tale amore può provenire più verosimilmente da un figlio del *demos*. Il salsicciaio abolisce la democrazia estrema per amore del *demos* da cui proviene: tutto per il *demos* e per l'autorità del *demos*, ma nulla per mezzo del *demos*. [...] il miglior regime non necessita di una classe superiore, una classe di gentiluomini. (107)

È necessario, seguendo Strauss, capire il senso di questo esperimento,²⁰⁷ tenendo presente di come le comiche impossibilità attorno a cui il poeta costruisce le proprie opere vadano pensate a fondo: solo così è possibile accedere al messaggio rivolto agli spettatori saggi, quella conoscenza che trascende sia il comico che il tragico. Gli ultimi cinque paragrafi dei sette conclusivi sono infatti dedicati allo scioglimento dell'enigma costituito dal trionfo della plebe sui gentiluomini.

Una città senza Muse (§§ 28-29). Il primo punto considerato da Strauss è il seguente: se Agoracrito, come l'analisi della commedia ha ampiamente mostrato, è privo sia dell'educazione tradizionale che dell'educazione moderna, allora egli possiede necessariamente *per natura* le virtù che ne fanno il governatore perfetto del popolo. Questa considerazione di partenza è talmente importante che Strauss in nota rimanda alla *Ciropedia* nel complesso,²⁰⁸ ma soprattutto a Thuc. I 138.3, dove viene descritta la virtù naturale di Temistocle, che doveva la propria forza di spirito e la propria intelligenza non

207Per Strauss il Demo ringiovanito dei Cavalieri anticipa l'esperimento della città dei maiali nella *Repubblica* di Platone (cfr. SA 107). La città dei maiali però «non è la società antica, ma è la società secondo natura che è sufficiente a soddisfare i bisogni naturali degli uomini senza povertà, senza coercizione (governo), e senza spargimento di sangue di alcun tipo; non è una società commerciale perché non è una società competitiva, dato che una società competitiva presuppone l'esistenza del governo. Platone fa questo esperimento per mostrare i limiti essenziali di una società così concepita. Una società di questo tipo può avere una giustizia di qualche genere dato che i suoi membri si scambiano beni e servizi; non può possedere l'eccellenza umana: è una città di maiali (LAM 50, corsivo mio)».

208Per quanto incredibilmente vasta e ricca sia l'opera di *fiction* di Senofonte dedicata al Gran Re, sembra opportuno ricordare un passo dell'epistolario fra Strauss e Klein (lettera del 27 novembre 1938, GS III 559) in cui il primo spiega come nella *Ciropedia* venga esposto un ritratto di Socrate, o della vita filosofica, per via negativa, ovvero dimostrando *ad oculos* (tipo di dimostrazione, questa, tenuta in grande considerazione da Strauss, e che probabilmente va percepita anche nei suoi scritti) i limiti della mancanza di *paideia*, ovvero i limiti della barbarie. Possiamo dedurre da ciò che il riferimento di cui sopra all'intera *Ciropedia* voglia sottolineare la naturalità delle virtù politiche di Ciro, che non sono perciò frutto di una qualsiasi educazione? Si tenga presente che nell'universo morale di Senofonte, Ciro rappresenta solo un polo, l'altro è Socrate (cfr. TM 219), e che la virtù dell'uomo politico e la virtù del filosofo «non possono coesistere nella loro pienezza nello stesso e medesimo essere umano (SPPP 128)».

ad uno «studio anteriore o successivo», ma all'elasticità della sua mente, in grado di comprendere le circostanze e di formulare dei giudizi saggi e lungimiranti in breve tempo, dotato com'era di genio e di altissima capacità di concentrazione.²⁰⁹ La testimonianza tucididea rende plausibile la virtù naturale di Agoracrito, dato che l'intelligenza è un dono di natura che può essere perfezionato ma non acquisito *tout court* con l'educazione; la vera educazione anzi è possibile solo a partire da questo specifico dono di natura. «Da questo segue che l'educazione e la signorilità non sono poi così importanti, per non dire niente affatto importanti, come si pensa generalmente, specialmente come pensano i gentiluomini (108)»? Il punto interrogativo, qui aggiunto da chi scrive, è d'obbligo. Dopotutto questa è una conclusione lecita a patto che la premessa sia vera; ma da un punto di vista pratico la premessa (l'esistenza di un Agoracrito) è ammissibile? Naturalmente per un aristocratico la risposta è no; infatti Agoracrito inizialmente viene pensato e sfruttato come mero strumento dei cavalieri, cioè della classe superiore. La virtù deriva dall'educazione o dal lignaggio; un aristocratico si rifiuta di credere che dalla feccia dei bassifondi possa sorgere «un uomo che giustamente guarda dall'alto in basso (107)» i nobili di nascita.²¹⁰ Nei *Cavalieri* viene quindi mostrato «il governatore naturale della città»; il problema è rappresentato dal fatto che «mostrando che quel governatore è un uomo senza alcuna educazione, [la commedia] rivela la relazione fra la città e l'educazione, o il divario che separa la città dalla sfera delle Muse (108)». Strauss paragona questa commedia agli *Acarnesi*, dove il protagonista è lo stesso poeta comico travestito. Diceopoli riesce ad avere la meglio su una parte del popolo, per cui dimostra, con il suo egoismo radicale, nessuna compassione. Questo non toglie che (a differenza di Socrate) i suoi piaceri siano contagiosi e comunicabili, nonostante la sua intenzione primaria sia godere della propria arte e della propria natura. L'azione di Diceopoli è quindi ambigualmente giusta, soprattutto nei confronti del popolo, mentre quella di Agoracrito lo è senza alcuna riserva. Per questo motivo Strauss attribuisce a Demostene e al coro, a causa

209Cfr. CM 212: «Temistocle divenne il fondatore dell'impero ateniese grazie alla sua superiore intelligenza, versatilità, astuzia. [...] egli doveva la maggior parte del suo potere alla sua natura in quanto distinta dal *nomos* ma anche da ogni altro genere di conoscenza impartita; la sua natura superiore (il suo "genio") si sarebbe affermato ovunque».

210Demostene, che all'inizio condivide questa opinione, viene tuttavia clamorosamente confutato dall'esito della commedia. Egli conta sul fatto che Agoracrito possieda consapevolezza del proprio *status* e sia opportunamente deferente nei confronti dei cavalieri. In realtà né gli aristocratici né il salsicciaio possiedono conoscenza di sé all'inizio della commedia: Agoracrito ancora non è consapevole di essere il governatore naturale del popolo; se Demostene acquisti conoscenza di sé non ci è dato saperlo, per quanto si possa dedurre che egli abbia alla fine compreso la necessità di ridimensionare le aspettative riposte nella *gentlemanliness*, ovvero abbia compreso i limiti dell'educazione. BOWIE 1993, 52-58 legge nelle varie prove che Agoracrito deve superare per sconfiggere il temibile Paflagone una sorta di equivalente comico dei riti di iniziazione costituenti l'*ephebeia*; cfr. ivi 46.

della loro forte riserva nei confronti di Demo, una certa affinità con Diceopoli: non è perciò un caso che i cavalieri facciano occasionalmente da portavoce del poeta. In fondo, con il drastico ridimensionamento della *gentlemanliness* la stessa poesia si vede messa in discussione: la riconciliazione fra Aristofane e la città antica, fra lo spirito dell'autorità della tradizione, o della venerazione per l'ancestrale, e lo spirito dell'innovazione e dell'invenzione poetiche, è solamente una promessa: «nella città buona, la città ringiovanita dal governante naturale, non solo Socrate ma anche Aristofane sarebbe impossibile (109)». Aristofane appartiene all'Atene di Euripide e Socrate, l'Atene in aperta opposizione allo “spirito di Maratona” reso eterno dalla tragedia di Eschilo.

Il carattere del conservatorismo classico (§§ 30-32). Il secondo momento dell'argomento straussiano, una volta stabilita la naturale discontinuità fra la città e l'educazione musicale, si concentra sui due fuochi della scrittura comica di Aristofane, ovvero l'uso dell'impossibilità e la gestione del ridicolo. Agoracrito è in tutto e per tutto una parodia del Cleone storico; i suoi discorsi e le sue gesta sono ridicole di proposito – egli di per sé non è però ridicolo, come emerge chiaramente al termine della vicenda, quando il salsicciaio si spoglia dei propri umili panni e si rivela essere il governante naturale della città. Egli appare addirittura superiore al *demos* ringiovanito e bello: è il suo governante assoluto, da venerare come un dio. Strauss riprende una formula platonica, pronunciata in Pl. *Gorg.* 484a6-b1 da Callicle, per identificare lo splendore con cui rifugge la potenza naturale di Agoracrito, *exélampsen tò tes physeos dikaion*: il governatore naturale del popolo eserciterebbe il diritto di natura secondo cui chi è migliore deve dominare dispoticamente chi è peggiore.²¹¹ Agoracrito inoltre non pecca di *alazoneia*, non è uno spaccone o un millantatore, oggetto per eccellenza dello scherno del poeta comico. Ogni

²¹¹Il dominio assoluto di Agoracrito all'interno dell'*oikos* di Demo può essere legittimamente definito dispotico: cfr. ARENDT 1968, 105-06. Vale la pena di riportare per intero il contesto (*Gorg.* 483e4-484b1) in cui ricorre l'espressione platonica utilizzata da Strauss: «[Callicle:] Per plasmare i migliori e i più forti di noi, prendendoli da giovani come si fa con i leoni, incantandoli e seducendoli, li sottomettiamo, dicendo loro che bisogna ottenere l'uguaglianza e che in questo consiste il bello e il giusto. Ma io penso che, se solo nascesse un uomo dotato di una natura che ne fosse all'altezza, costui, scrollatosi di dosso, fatte a pezzi e sfuggito a tutte queste cose, calpestati i nostri scritti, incantesimi, sortilegi e leggi, che sono tutte contro natura, così ribellatosi, il nostro schiavo si rivelerebbe nostro padrone, ed allora splendrebbe il diritto di natura (trad. it. di Augusta Festi)». Ci limitiamo qui a suggerire come Socrate non abbia saputo persuadere Callicle, che tra l'altro non è un sofista quanto un uomo *totus politicus*, ma l'abbia solamente zittito per sfinimento: vuole forse Platone indicare la sua disapprovazione nei confronti di chi dice la verità apertamente, mettendola in bocca a personaggi di dubbia reputazione? O piuttosto segnalare il limite della persuasione, proprio nel dialogo sull'arte retorica, e la reciproca incompatibilità fra uomo politico e uomo teoretico? Sull'aporia dell'argomento di Callicle si veda FUSSI 2006, 219-20: «lo splendore della legge di natura si riduce ad una bella metafora senza fondamento. La retorica del potere degli uomini forti non permette di conciliare, senza fare appello alla protezione del *nomos*, le due esigenze fondamentali poste da Callicle. Come dicevamo, un vero uomo mostra di essere nobile affermando se stesso sia quando cerca di ottenere ciò che vuole, sia quando si vendica con successo degli altrui affronti».

uomo che affermi di essere “qualcuno”, che vanti qualche distinzione, dal punto di vista del popolo è un millantatore, e questa è una prospettiva che Aristofane, a differenza del suo Socrate, non sottovaluta mai. Per il volgo poeta e filosofo sono millantatori, ma solo il primo possiede conoscenza di sé e sa proteggersi dal pregiudizio della moltitudine in modo efficace. Il governatore naturale, per il fatto di non rivendicare alcuna eccellenza, acquista invece un fascino decisivo nei confronti del pubblico popolare, a tal punto che riduce al minimo la sua vulnerabilità, a differenza di poeti e filosofi. È però lo stesso carattere di Agoracrito, che secondo Strauss sarebbe un equivalente comico di Giulio Cesare, a rendere inverosimile l'esito della commedia: proprio per il fatto che il governatore naturale deve essere un perfetto figlio del popolo più umile, e quindi deve vivere nell'oscurità libero da qualsiasi ambizione politica, egli può giungere al potere solo per una incredibile coincidenza – per tacere inoltre della fantastica fusione di tutti gli individui nel corpo e nella casa di Demo, condizione essenziale affinché la sfida con Cleone possa essere vinta dal salsicciaio. Malgrado la giustizia e la razionalità del piano di Demostene, i *Cavalieri* sono comicamente impossibili. Paradossalmente, conclude Strauss, l'insegnamento politico finale, nonostante il ridimensionamento della *καλοκαγαθία*, ribadisce risolutamente la necessità di affidare la guida delle faccende umane ad uomini ben educati, i *gentlemen*, dato che la città non può contare in questa misura sulla generosità della sorte: è avventato, dal punto di vista pratico, sperare nell'avvento di un Agoracrito al potere.²¹² L'argomento esposto *ad oculos* in questa commedia diventerà un punto cardine della filosofia politica classica, e come è noto questa sorta di élitismo moderato espone i classici all'accusa di alimentare un tipico pregiudizio antidemocratico. L'argomento classico è stato riformulato come segue da Strauss:

È vero che è almeno in parte una questione accidentale – l'accidentalità della nascita – se un dato individuo appartenga o meno alla classe dei gentiluomini, ed abbia perciò avuto un'opportunità di essere cresciuto in modo adeguato. Ma in assenza del governo assoluto del saggio da una parte, e dall'altra di un grado di abbondanza che è possibile a partire da un progresso tecnologico illimitato con tutti i suoi rischi terribili, la apparentemente giusta alternativa all'aristocrazia aperta o mascherata sarà la rivoluzione permanente, cioè un caos permanente in cui la vita sarà non solo misera e corta ma anche brutale.²¹³

212Cfr. WPP 113: «La piena autorità sotto la legge dovrebbe perciò essere data a uomini che, grazie alla loro buona educazione, sono capaci di “completare” le leggi (*Memorabili* IV 6.12) o di interpretarle equamente. L'autorità “costituzionale” dovrebbe essere data a uomini equi (*epieikeis*), cioè a gentiluomini – preferibilmente un patriziato urbano che derivi il proprio reddito dalla coltivazione dei propri possedimenti».

213WPP 113; cfr. *ivi* 36-38; CM 36-37.

La diffidenza classica nei confronti della plebe è quindi una diffidenza nei confronti della moltitudine ineducata ed ineducabile, vittima designata dei demagoghi come mostrato nei *Cavalieri*. Ma il fatto che Agoracrito sia l'equivalente comico di Giulio Cesare non testimonia a favore della possibilità reale che il governante naturale del popolo possa in rare determinate circostanze salire al potere? Non viene qui confusa un'estrema difficoltà con la pura impossibilità? Forse è la prudenza a suggerire di far passare per impresa impossibile un'eventualità politica molto ambigua e pericolosa.²¹⁴ Il carattere inverosimile della commedia va allora ricercato principalmente nella figura di Demo, che diventa quindi il fulcro attorno a cui ruota l'intreccio fra ridicolo e impossibile.²¹⁵ La riduzione della *polis* all'*oikos*, preparata dalla stessa demagogia di Cleone che faceva dipendere economicamente i cittadini dalla loro partecipazione alle faccende pubbliche, rende possibile il ritorno del popolo alla campagna, con il relativo smascheramento della millanteria guerrafondaia e dell'ambiguità controproducente dei beni non naturali, quali denaro e dominio politico, perseguiti dal demagogo. Tuttavia quello che è possibile per l'individuo privato Diceopoli non lo è per un individuo fantastico come Demo: la finzione fondamentale della commedia è la risoluzione impossibile della tensione fra società erotica, o famiglia, e società politica, o città.²¹⁶ La pace di Demo, o il suo ritorno in campagna a godere dei beni naturali dell'*oikos*, non è pensabile senza la città, ovvero senza la possibilità della guerra, perché infatti «la vita di pace richiede sicurezza e protezione, cioè la città (163)». Non vi è una opposizione naturale fra Ares ed Afrodite, e Aristofane nei *Cavalieri* mostra, attraverso un esperimento comico, l'irriducibilità di *polis* ed *oikos* che

214Cfr. WPP 98: «Per quanto i classici fossero perfettamente in grado di rendere giustizia ai meriti del cesarismo, non erano particolarmente interessati ad elaborare una dottrina del cesarismo. [...] Il vero insegnamento della legittimità del cesarismo è un insegnamento pericoloso. La vera distinzione fra cesarismo e tirannide è troppo sottile per l'uso politico ordinario. È meglio che la gente resti ignara di questa distinzione e ritenga il potenziale Cesare un potenziale tiranno. Non può venire alcun danno da questo errore teorico che diventa una verità pratica se la gente ha il coraggio di agire su questo presupposto. Non può venire alcun danno dall'identificazione politica del cesarismo con la tirannide: i Cesari sanno badare a se stessi».

215Questo personaggio sovrumano, frutto della fusione di molti individui, si distingue dalle Nuvole e dai due Discorsi per il fatto che questi sono incarnazioni di "parti" dell'essere umano: se le Nuvole sono le depositarie dell'arte mimetica e sono affini alle cose prime (figlie del principio di tutte le cose), i Discorsi sono portavoce di due forme di educazione, tradizionale e moderna. Rispetto a loro Demo appare sicuramente meno divino, è un vecchio tiranno sordo e scorbutico che fa ingrassare i suoi servitori per poi divorarli.

216Cfr. CM 111: «La città non è una associazione erotica sebbene in un certo senso presupponga delle associazioni erotiche». La dualità tra famiglia e città, ovvero *oikos* e *polis*, non va però confusa, come giustamente sottolinea FOLEY 1982, con la dualità tra donne e uomini; nemmeno Strauss sembra condividere questo parallelismo, dato che gli eroi comici di Aristofane sono campioni della vita privata e le donne, nella commedia, sono sempre l'equivalente comico di un determinato genere di uomini. Come suggerisce Strauss una diversa soluzione comica, che porta alle estreme conseguenze l'altra impossibilità speculare, ovvero l'allargamento dell'*oikos* alle dimensioni della *polis*, viene proposta da Aristofane nelle *Ecclesiazusae*.

si coappartengono e si implicano a vicenda senza però essere confondibili. La plebe non è identica alla patria, differentemente da quanto si è obbligati a riconoscere al cospetto dell'arcigno Demo, e una soluzione esclusivamente economica dei problemi della vita umana in quanto vita sociale è impraticabile. Il «problema politico fondamentale (111)», qui declinato come conflitto fra vita privata (campagna) e vita pubblica (città), fra la pace dell'*oikos* e la guerra della *polis*, nella realtà non può essere risolto: la famiglia non può vivere bene senza espandersi nella città, e la città non può sussistere senza opporsi all'invasione straniera o senza aggredire a sua volta sotto la spinta della necessità. L'*erotico* non può fare a meno del *politico* che gli permette di accrescere il proprio benessere e soddisfare il proprio desiderio e che allo stesso tempo lo espone al rischio della distruzione. Dobbiamo perciò concludere che nella sua commedia più politica Aristofane non voglia tanto mostrare una via alla città,²¹⁷ quanto esporre il problema politico per eccellenza, la natura o il limite della città, in forma comica, destinando questo insegnamento ai pochi spettatori saggi: la guerra è una necessità inscritta nella natura delle cose umane, ed il governo della città va affidato ai *gentlemen* ben educati nel rispetto del costume ancestrale. Una lezione, questa, di cui la filosofia politica classica ha fatto tesoro, ed in cui possiamo riconoscere quello che si può definire un sobrio ma deciso conservatorismo politico.

* * *

La misantropia del giudice (§§ 1-5). Nemmeno nelle *Vespe* sono presenti degli dei fra i personaggi, ma dalle opinioni del protagonista sul ruolo, sul potere e sui piaceri di un tipico giurato è possibile dedurre informazioni preziose su alcune caratteristiche degli dei vendicatori, che con i giudici umani sembrano condividere degli aspetti fondamentali. Due schiavi, Xantia e Sosia, alticci e sonnolenti, sono in turno di guardia di notte davanti alla porta di casa.²¹⁸ Stando al resoconto di Xantia il padrone Bdelicleone

217Va rilevato inoltre che questa commedia aveva vinto il primo premio e, poco dopo, Cleone venne eletto generale per l'anno 424/23 dallo stesso pubblico (i cittadini ateniesi) che aveva riso della sua caricatura comica pochi mesi prima: cfr. HEATH 1987, 12-13; DOVER 1972, 99-100.

218Xantia ha sognato una potente aquila che scendendo sull'agorà afferra uno scudo e lo porta in cielo, dove viene gettato dal noto codardo Cleonimo. Secondo l'interpretazione di Sosia il sogno di Xantia è di cattivo auspicio: l'atto di viltà di Cleonimo, che ripete in cielo quanto ha già fatto in terra e per mare, è sufficientemente grave da far preoccupare lo schiavo, rassicurato malamente dal compare. Il sogno di Sosia invece riguarda «l'intera nave dello stato (SA 113)»: il gregge di pecore riunito all'assemblea viene arringato da una balena volgare, puzzolente ed aggressiva, Cleone, assistita da un corvo adulante, il suo lacchè Teoro, e schernita dal brillante Alcibiade. Secondo l'interpretazione di Xantia il

ha ordinato loro di evitare che suo padre, Filocleone, possa uscire di casa. Questi è affetto da una strana malattia: su quattro ipotesi degli spettatori (amore per il gioco, per il bere, per i sacrifici, per gli stranieri) solo la terza sembra adombrare il vero problema di Filocleone. Il vecchio è ossessionato dal tribunale e vi si reca quotidianamente in qualità di giudice per soddisfare il suo desiderio di condannare nel modo più severo possibile gli imputati. Filocleone, che disapprova questa vena misantropica del padre, ha provato a curarlo con tutti i mezzi possibili, risolvendosi alla fine col tenerlo chiuso in casa con l'aiuto della servitù. Trattenuto con la forza, Filocleone è disperato per fatto che una sua eventuale assenza dal tribunale può implicare l'assoluzione dell'imputato: motivo della sua preoccupazione è un oracolo delfico che gli prospetta una morte sicura qualora un imputato finisca assolto – per Filocleone «il suo voto come giurato è una spada con cui uccidere; è un giudice forcaiolo (114)». Xantia è meravigliato dall'oracolo misantropico di Apollo, un dio altrimenti dal potere apotropaico. Intrappolato in una rete, Filocleone cerca di ricorrere all'astuzia imitando l'Odisseo in fuga dall'antro del Ciclope, implicitamente identificando il figlio col cannibale Polifemo. Fallito anche questo tentativo, al giurato non resta che invocare in aiuto i colleghi ed il demagogo Cleone. Lo scontro è destinato ad accendersi sul serio con l'arrivo dei *dikastai*, che come d'abitudine passano di fronte all'abitazione di Filocleone per chiamarlo a raccolta in direzione del tribunale. I *dikastai*, dotati ciascuno di un pungiglione da vespa, solo quando provocati si comportano come tali; il vecchio è invece costantemente iroso senza alcun motivo specifico.

Il figlio educatore del padre (§§ 6-7). Il coro, formato da uomini anziani che ricordano per aspetto e atteggiamento delle vespe, accompagnati dai figlioletti, fa il suo ingresso in scena. I vecchi giudici rievocano con piacere il brio dei loro anni giovanili, ma devono fare i conti con gli acciacchi dell'età: non è un caso che ricorrano all'aiuto dei loro bambini per trasportare le lanterne che illuminano la loro marcia mattiniera verso il tribunale. Devono affrettarsi, su esortazione di Cleone, per condannare il ricco Lachete. Le vespe sono povere e prostrate dalla situazione generata dalla guerra: il costo

sogno di Sosia è di buon auspicio: l'intervento di Alcibiade è presagio di malasorte per il demagogo Cleone. I presagi tratti dai due sogni anticipano secondo Strauss l'esito delle *Vespe* che se da un punto di vista politico sarà più che soddisfacente, non avrà altrettanto successo in termini di vita privata. Dalle parole del Xantia, cui viene affidato il prologo, sembra che non ci si debba aspettare niente di eccessivamente saggio (come le *Nuvole*) né qualcosa di crudamente comico (come un'altra parodia di Euripide o di Cleone). Strauss deduce da ciò che non ci si debba aspettare una commedia dal finale esilarante come gli *Acarnesi* o i *Cavalieri*, né una commedia dal finale agrodolce come nel caso delle *Nuvole*, ma in realtà nelle *Vespe* non viene evitata né la comicità rozza né la saggezza, destinata ai pochi, che la trascende. In fondo quel medio a cui accenna Xantia sembra piuttosto simulato dall'intreccio di queste due polarità contrapposte.

della vita è salito alle stelle ed i tre oboli della paga del giurato sono appena sufficienti al sostentamento di una famiglia. A differenza di Bdelicleone e Filocleone, il coro della commedia rappresenta padri e figli in perfetta armonia, capaci di soccorrersi a vicenda: senza il lavoro dei padri i figli morirebbero di fame, senza l'aiuto dei figli i padri non sarebbero in grado di recarsi al lavoro. Quando le vespe arrivano di fronte alla casa del loro zelante collega non lo trovano come di consueto già fuori ad attenderle. Sospettano quindi che sia malato a causa dell'assoluzione di un imputato il giorno precedente, ma vista l'ottima salute goduta dal vecchio Filocleone, l'oracolo delfico viene smentito nei fatti: dovremmo forse dubitare della capacità degli dei di punire gli esseri umani? Filocleone, chiamato dal coro, spiega ai colleghi di essere tenuto ostaggio dal figlio e dagli schiavi, ma di essere come sempre desideroso di infliggere qualche male al prossimo: prega addirittura Zeus di liberarlo o altrimenti di distruggerlo, dato che per lui «una vita senza fare del male non è degna di essere vissuta (116)». Alla richiesta di chiarimento sul comportamento di Bdelicleone il vecchio *dikastes* afferma che il figlio vuole impedirgli di fare del male perché preferisce che si dedichi ai piaceri del corpo, ai simposi, alla gioia del lusso: Filocleone sembra essere insensibile al richiamo del piacere dei sensi, cui preferisce il piacere crudele di infliggere delle pene in tribunale. Le vespe non riescono a comprendere l'ostinazione di Filocleone; se potessero godere dei favori di un figlio ricco e benevolo come Bdelicleone rinuncerebbero all'attività di giudici per abbandonarsi ai piaceri della vita. Tuttavia è possibile che Bdelicleone nasconda intenzioni sovversive, dato che i tribunali popolari sono un'istituzione tipicamente democratica: è forse egli un nemico della democrazia? Abituati, come il Demo dei *Cavalieri*, a credere alle cospirazioni oligarchiche o filospartane, i giudici non riescono ad escogitare un piano di fuga per il loro compagno, contro cui il figlio ha liberato, armato e schierato gli schiavi, proprio come il tiranno ritratto nella *Repubblica* e richiamato da Strauss in nota.²¹⁹ Filocleone riesce infine a liberarsi e i colleghi gli garantiscono di proteggerlo dall'eventuale ritorno del figlio, empio profanatore dei misteri eleusini e spregiatore del volere degli dei, e dagli schiavi, rispetto a cui si sentono superiori per forza, animosità e numero. Filocleone, che cerca di evadere calandosi con una fune dalla finestra, invoca a sua tutela l'eroe Lico, il quale prende piacere dalle lacrime e lamentazioni dei condanna-

²¹⁹Si consideri inoltre la terza accusa a carico di Socrate riportata da Senofonte in *Mem.* I 2.49-50, che sembra poter riguardare il caso di Bdelicleone: «La terza accusa mossa dall'accusatore riguardava il sovvertimento da parte di Socrate dell'autorità paterna: egli persuadeva i suoi compagni che li avrebbe resi più saggi dei loro padri; egli usava il fatto che il figlio può legalmente tenere in schiavitù il proprio padre giudicato demente come prova che l'uomo più saggio può legalmente tenere in schiavitù l'uomo più ignorante (XS 16)».

ti ma che, a differenza del vecchio *dikastes*, si degna di venire in soccorso dei malcapitati mosso da compassione nei loro confronti: possiamo registrare un secondo esempio di misantropia o malizia divina nei confronti degli esseri umani, dopo quello dell'oracolo delfico. Nell'esortare il prigioniero a lasciarsi cadere appeso alla corda, il coro fa riferimento a Diopite (v. 381), che Strauss ricorda in nota essere colui che ha introdotto ad Atene la legge che punisce gli atei e coloro che si occupano di cose celesti – gruppo in cui Socrate rientra di pieno diritto –; provvedimento questo non privo di ricadute politiche dato che si trattava di un mezzo per colpire Pericle sfruttando la sua amicizia con Anassagora.²²⁰

Lo sviluppo politico della contesa (§§ 8-9). La fuga di Filocleone viene intercettata prontamente dal figlio e dagli schiavi, che lo percuotono al fine di farlo risalire verso casa. Le vespe, ora adirate come mai prima d'ora, si preparano ad attaccare con i loro pungiglioni acuminati ma percepiscono la propria debolezza dovuta all'anzianità; per prima cosa mandano perciò i figli a chiamare Cleone: il coro crede ora di avere a che fare con un nemico della democrazia che insegna a non celebrare i processi. Come nei *Cavalieri* in cui i *dikastai* non hanno soccorso il Paflagone in difficoltà, il demagogo non compare qui in loro aiuto. I nomi dei due protagonisti delle *Vespe* sono fuorvianti, e coerentemente con quanto promesso da Xantia durante l'esposizione del prologo questa commedia non è l'ennesima parodia ai danni di Cleone. Se, nota Strauss, i *Cavalieri* presentano una faccenda politica in forma strettamente privata, le *Vespe* hanno come oggetto sin dal principio un affare privato (la follia di un vecchio giurato causata da un oracolo di Apollo) che diventa politico a causa dell'intervento del coro di *dikastai* che sospettano Bdelicleone di essere un sovversivo, per quanto la sua preoccupazione abbia un carattere esclusivamente privato. Sicuramente questa passione per le condanne fa del vecchio un tiepido sostenitore di Cleone, che incoraggia la delazione e l'operato delle giurie popolari. Il figlio affronta di persona il coro, che non vuole sentire ragioni. Le vespe «si descrivono come irascibili e giuste (118)»,²²¹ e in questo ricordano da vicino gli acarne-

²²⁰In nota Strauss rimanda infatti a Plut. *Per.* XXXII 1: «In questo stesso periodo di tempo anche Aspasia fu trascinata in giudizio per rispondere del reato di empietà, dietro denuncia del commediografo Ermippo, il quale l'accusò anche di ricevere presso di sé donne di libera condizione, per il piacere di Pericle. Diopite, inoltre, propose un decreto, in base al quale dovevano essere deferiti a giudizio con procedura d'urgenza coloro che non credevano negli dei o insegnavano dottrine sui fenomeni celesti: lo scopo era di gettare sospetti su Pericle attraverso la persona di Anassagora». Si noti che Ermippo è un commediografo, ovvero un poeta, e Diopite un indovino.

²²¹Cfr. CM 111-12: «Una parte considerevole degli atti di giustizia consiste in atti di punizione, e la punizione è, per lo meno, assistita dall'ira. L'ira è così tanto correlata al diritto che tratta perfino le cose inanimate come se potessero fare del male; l'animosità è più soggetta a "personificare" i propri oggetti che non il desiderio».

si, anch'essi poveri, anziani, irascibili e pervasi dallo spirito civico e di patriottismo; in entrambi i casi sembra di avere a che fare con i più sinceri ma deboli rappresentati dello spirito della città e mai con dei millantatori in malafede. La loro debolezza viene confermata da Bdelicleone, che debella il coro di vespe armato di torcia e bastone. I giurati lo accusano di essere un tiranno ed un sovvertitore delle leggi della città. Bdelicleone tenta invano di spiegare al coro la natura impolitica della sua iniziativa; viene aiutato paradossalmente dal padre quando questi ammette di preferire ai piaceri del corpo i piaceri del punire: è ora evidente oltre ogni dubbio che l'oggetto principale della commedia è una «differenza tra padre e figlio, piuttosto che la politica di Cleone e il suo controllo delle giurie». Secondo Bdelicleone quella del padre è solo una «abitudine inveterata (119)» e dannosa perché l'incarico di giurato, lungi dal conferirgli un potere assoluto pari a quello di un dio, lo rende schiavo di uomini che in fondo lo disprezzano: l'argomento non è privo di rilevanza teologica, perché Aristofane sembra sfruttare il continuo parallelo fra il potere delle giurie e quello degli dei per criticarli entrambi, senza mai però rendere esplicita la sua fondamentale incredulità. Toccato nel vivo Filocleone è ora quasi più interessato a difendere la propria posizione e la propria convinzione di avere il potere supremo che non tornare immediatamente in tribunale a condannare; tanto meno sembra essere interessato a difendere le istituzioni democratiche – propone quindi che sia il coro a dirimere la disputa, ma è talmente sicuro di vincere che nel caso in cui il suo argomento dovesse essere sconfitto si suiciderebbe. Strauss sottolinea come per quanto una vita senza condanne non sia degna di essere vissuta, Filocleone è sufficientemente ragionevole dal rinunciarvi dovesse esserne dimostrata l'assurdità. Nicia e Filocleone, in due situazioni diverse, scelgono il suicidio come via di fuga di fronte alla sconfitta. Il giudice però non dà l'impressione di sentirsi odiato dagli dei; lo abbiamo infatti visto invocare Lico, Zeus e rimettersi alla volontà di Apollo senza lamentare alcuna vessazione. Non è forse un caso che Bdelicleone riesca a fargli accettare senza grosse difficoltà, come alternativa, il ritiro dall'attività di *dikastes*.

Il piacere divino della crudeltà (§§ 10-12). Si apre quindi un confronto fra padre e figlio per stabilire se i giurati siano dei governatori assoluti o siano alla mercé dei demagoghi. Come apprendiamo dalle raccomandazioni del coro, ne va della reputazione dei *dikastai* e per evitare una sconfitta clamorosa Filocleone deve inventarsi qualcosa di nuovo. Il figlio dimostra limiti intellettuali che lo avvicinano a Strepsiade, mentre la sua volontà di rieducare il padre ricorda quella di Fidippide; egli pone la famiglia al di sopra della città tanto quanto il protagonista delle *Nuvole* e quello degli *Acarnesi*. Solo per

certi aspetti ricorda due portavoce del poeta, ed è forse questa parzialità che giustifica il successo incompleto del suo tentativo. Filocleone parla del giurato in generale e non di se stesso: il *dikastes* medio è un uomo povero e anziano che gode di un potere più che regale, paragonabile a quello di Zeus.²²² In una città litigiosa come Atene chiunque ha paura delle denunce e di dover essere processato; per questo motivo il *dikastes* è oggetto di adulazione e lusinghe affinché la sua rabbia venga placata, proprio come gli uomini fanno con gli dei.²²³ Infatti «non c'è umiliazione a cui gli imputati, per quanto ricchi e potenti, non vogliano sottoporsi al fine di essere assolti (120)». Chi deve difendersi cerca di ammorbidire il giurato con storielle divertenti o commoventi,²²⁴ sminuendo il proprio status sociale per non apparire superiore a chi lo deve giudicare. Come nota Strauss, gli imputati supplicano il giudice

come un dio. E come un dio egli gode dell'auto-umiliazione, specialmente di chi è grande e potente, del loro implorare pietà, indotto dal fatto che egli ha precedentemente mostrato loro pietà, e della loro disperazione quando dopo aver promesso pietà egli non mantiene la parola. La rabbia congenita o abituale del giurato viene accontentata dall'essere lusingato, dall'essere indotto al riso o mosso alla compassione. (120, corsivo mio)

Il continuo parallelo, qui messo in evidenza, fra il potere dei *dikastai* e quello degli dei fa sospettare che il *debunking* affidato a Bdelicleone abbia effettivamente come obbiettivo nascosto una critica degli dei irascibili che il teologumeno di Nicia chiama in causa e che godono dell'umiliazione di uomini grandi e potenti.²²⁵ Bdelicleone fa notare al geni-

²²²Cfr. FREYDBERG 2008, 79.

²²³Il delirio di potere di Filocleone non sembra essere del tutto ingiustificato: «Le giurie ateniesi erano in un certo senso commissioni dell'assemblea sovrana, ma commissioni di tipo piuttosto speciale; potevano non dover rendere conto, né vi era alcun appello contro i loro verdeti, e in questa misura erano esse stesse sovrane. [...] le giurie avevano il potere di interrompere carriere politiche, e la pena di morte era inflitta abbastanza facilmente (DOVER 1972, 129)»; cfr. GIVEN 2009, 123-24.

²²⁴Dal paragrafo citato possiamo ricavare un'integrazione dell'insegnamento politico degli *Acarnesi*, dove gli strumenti del poeta comico dovevano essere supportati dall'arte del tragediografo. Se l'indignazione e l'ira degli acarnesi può essere placata solo con il ricorso alla compassione suscitata dalla tragedia euripidea, nelle *Vespe* sembra che l'indignazione e l'ira delle vespe possa essere moderata dalla risata. Compassione e risata, o tragedia e commedia, concorrono alla moderazione di ira e indignazione, «che sono di fatto indispensabili alla città (SA 120)». *Vespe* e *Acarnesi* ci mostrano, disgiunte, la necessità di una poesia che sappia suscitare sia la risata che la commozione. L'argomento viene ulteriormente sviluppato da Strauss nel commento alle *Rane*.

²²⁵Seguendo questo filo conduttore, è possibile notare come la giustizia di Zeus non sia una semplice beneficenza, estranea a qualsiasi forma di coercizione o crudeltà, come quella che invece caratterizza il saggio. Data la dipendenza di Zeus dagli esseri umani, che emerge chiaramente in *Pace*, *Uccelli* e *Pluto*, «il suo atteggiamento nei loro confronti» non «sarà libero, spassionato»; sarà anzi sempre «susceptibile di volgersi in malevolenza o odio (OT 91)». Il carattere del suo governo ne fa un tiranno orgoglioso, e come dimostra l'apologo esiodico dell'usignolo e del falco il primato del poeta saggio sul governante (di cui il tiranno è solo l'esemplare più estremo) è un punto fermo condiviso da Aristofane. Sulla crudeltà degli dei cfr. *Zur Genealogie der Moral*, II 7: «Gli dei pensati come amanti degli spettacoli *crudeli* [...] Con quali occhi credete voi che Omero facesse guardare ai suoi dei le sorti degli uo-

tore come questi non abbia in realtà fatto alcuna menzione a benefici concreti derivanti dalla sua attività di *dikastes*. Filocleone si produce quindi nell'elenco di qualche piacere troppo vago per poter convincere il suo interlocutore; ripiega quindi sul ritratto tipico del giurato che, lungi dal dipendere da un figlio facoltoso nel proprio sostentamento, è il centro amato e rispettato della propria famiglia, da moglie e figlia. Nonostante l'astutezza della sua difesa, Filocleone risulta talmente persuasivo che le vespe si sentono perfettamente gratificate, e ciò offre al figlio l'occasione di difendere la propria causa senza essere costretto al penoso compito di confutare l'argomento del genitore.

L'illusione di un potere divino (§ 13). A conferma del fatto che Bdelicleone, per quanto partecipi di due caratteri condivisi con altrettanti portavoce del poeta, non sia affatto la maschera di Aristofane in questa commedia, vale la sua affermazione secondo cui il problema è talmente complesso da richiedere più che l'intelletto di un poeta: va ricordato però che come Strepsiade non brilla per intelligenza.²²⁶ Egli tuttavia ritiene di avere a disposizione le capacità necessarie per curare una malattia così diffusa in città: la rieducazione del vecchio Filocleone sarà in parte la rieducazione del coro. Bdelicleone chiama in aiuto, per la prima volta, Zeus, il figlio di Crono che non ha esitato a mettere in catene il proprio padre. A questa invocazione Filocleone risponde in maniera intimidatoria, minacciando il figlio di ucciderlo qualora non riuscisse a far valere il suo argomento. Quest'ultimo è, in realtà, molto semplice e di taglio assurdamente demagogico, ricordando in ciò la difesa di Diceopoli di fronte al coro di acarnesi e il suo attacco a Lamaco. Bdelicleone chiede al padre di considerare l'introito annuale della città proveniente dai tributi delle città alleate e di confrontarlo con la paga destinata ai seimila *di-*

mini? Quale senso ultimo avevano in fondo le guerre troiane e simili atrocità greche? Non c'è affatto da dubitarne: esse erano intese come *spettacoli di festa* per gli dei; e, in quanto il poeta è fatto in ciò più degli altri uomini "come gli dei", benanche come spettacoli di festa per i poeti... (trad. it. di Sossio Giametta)». Si veda inoltre LAM 103: «gli dei del volgo» sarebbero per Lucrezio dei «tiranni orgogliosi» (a questo proposito cfr. TM 49, 187-88, quindi l'argomento di *On Tyranny* sulla superiorità della vita contemplativa rispetto alla vita politica a partire proprio dal confronto fra un saggio ed un tiranno; cfr. PAW 114). A meritare di essere «classificato fra gli dei» è piuttosto il suo maestro Epicuro, che «negò la divinità degli dei», diventando quindi il «supremo benefattore degli uomini (LAM 120, corsivo mio)»; resta da valutare però come la lode che Lucrezio riserva al "dio" Epicuro contraddica la concezione che il filosofo greco ha degli dei. Forse il classico teologumeno sugli dei che abitano indisturbati gli *intermundia* non è l'ultima parola dell'epicureismo sulla natura divina (cfr. LAM 131, 134; Cic. *De nat. deor.* I 123).

226 DOUGLAS OLSON 1996 sostiene tuttavia come sia possibile identificare la posizione critica di Bdelicleone nei confronti della democrazia radicale e demagogica di Cleone con la prospettiva del poeta, sottolineando così il carattere esplicitamente politico della commedia: «l'interesse centrale della commedia non è quello di mettere in scena un attacco sottile contro la democrazia ateniese in favore di un ideale fondamentalmente aristocratico di distacco apolitico dalla vita pubblica, quanto quello di argomentare a favore di una visione positiva della democrazia contro un'altra. [...] Di fatto, le *Vespe* sono decisamente e piuttosto consapevolmente democratiche, sebbene argomentino simultaneamente per una forma meno diretta di governo del popolo rispetto a quello in cui Cleone e i suoi alleati politici almeno dichiaravano di credere (148-49)».

kastai, con l'inevitabile risultato per cui questi ricevono meno di un decimo dell'introito complessivo. Filocleone è sbalordito e si chiede dove vada a finire il resto del denaro: per Bdelicleone la risposta è semplice: sono gli stessi demagoghi, che fra l'altro ricevono tangenti e regalie dalle città sottomesse, ad intascare il grosso delle entrate. Tuttavia questo argomento ancora non è sufficiente a far riconoscere a Filocleone che i *dikastai* sono in realtà schiavi dei demagoghi. Bdelicleone allora sottolinea lo stato penoso in cui si ritrovano i giurati, contrastandolo con la bella vita e i ricchi affari dei demagoghi che li governano. La fiducia di Filocleone nel suo potere divino inizia a vacillare: egli infatti sembrava essere all'oscuro di tutto. Il colpo di grazia viene inferto quando Bdelicleone dimostra che «data l'estensione e la ricchezza dell'impero ateniese, ogni ateniese potrebbe vivere nel lusso se non fosse per i demagoghi che mantengono deliberatamente povero il popolo (122)», spinto poi all'obbedienza perpetua proprio in nome della gratitudine per le irrisorie somme di denaro che i governanti elargiscono alla gente. Filocleone è definitivamente sconfitto ma non si lancia come promesso sulla spada. Il figlio conclude ricordando di voler trattenerne il padre dall'andare in tribunale proprio a causa di questa truffa colossale perpetrata dai demagoghi ai danni del popolo, che viene di volta in volta tenuto a bada, nel caso di malcontento, con promesse esagerate e mai mantenute. Egli invece è disposto ad esaudire ogni desiderio del padre, con la dovuta eccezione. Ciò conferma che l'interesse di Bdelicleone è esclusivamente privato, dato che non vuole ostacolare i poveri *dikastai* che necessitano della paga giornaliera per vivere; egli non è un riformatore né un nemico delle istituzioni democratiche, perché pensa solo agli affari propri.²²⁷

La manifesta presenza di un dio (§ 14). Il coro, ora nella condizione di esprimere un verdetto, accorda la vittoria a Bdelicleone. Le vespe esortano Filocleone a non opporre irragionevole resistenza e ad accogliere «il dono di quel dio la cui presenza è ma-

227Per una interpretazione delle *Vespe* come critica del sistema giudiziario democratico a partire da una concezione ideologica tipica del conservatorismo impolitico si veda KONSTAN 1985, secondo cui grazie all'abilità poetica di Aristofane nella commedia «un problema di tensione di classe viene risolto illusoriamente dalla prospettiva di un ritiro confortevole, anche se questa possibilità può essere realizzata da uno solo dei giurati, precisamente Filocleone. Le *Vespe* sollevano così la questione della classe solo per scongiurarla con un'immagine di rinuncia individuale (39)». Per una risposta a questo tipo di lettura, cfr. DOUGLAS OLSON 1996; sul presunto conservatorismo paternalistico e aristocratico di Aristofane, esposto classicamente da DE STE. CROIX 1972, cfr. le considerazioni di HEATH 1987, 38-41. Secondo DOVER 1972, 130-31, Aristofane «non sta per nulla suggerendo che dovrebbe esserci un cambiamento costituzionale nel reclutamento, nella dimensione e nel potere delle giurie»; la critica del poeta è infatti «moralistica, non politica, ed appartiene [...] alla tradizione del didattismo diretto non al cambiamento strutturale ma agli atteggiamenti umani e ai modelli di comportamento»; cfr. BOWIE 1993, 100: «i vizi della giustizia democratica e tirannica ai poli opposti dello spettro giuridico sono posti di fronte al pubblico, che può farne ciò che vuole. Bdelicleone non offre proposte costruttive, e le sue critiche hanno un tono altamente retorico».

nifesta qui ed ora (122)»: in questa circostanza un dio viene visto come fonte dei più grandi benefici, e si tratta del secondo caso (l'altro è nella *Pace*) in cui il coro percepisce la presenza di un dio senza che questo sia un personaggio della commedia. La presenza di un dio coincide con la promessa di Bdelicleone di prendersi cura del proprio padre offrendogli tutti i beni naturali della vita privata (cibo, vestiti, un'amante: in altre parole il benessere del corpo). Filocleone rilancia proponendosi di giudicare e condannare il malfattore Cleone per le sue sottrazioni di denaro pubblico. Mostrandosi più forte del demagogo il vecchio *dikastes* potrà attribuirsi con giustizia il dominio divino e assoluto sulla città che credeva, sbagliandosi, di detenere. Ad ogni modo, privo com'è del supporto delle altre vespe, egli viene ridotto dopo qualche esitazione a più miti consigli dalla soluzione compromissoria del figlio, che a proprie spese gli propone di continuare ad esercitare la sua attività di giudice a casa, con maggiore comodità rispetto a prima. La perfetta soddisfazione di Filocleone costringe Strauss a rivedere una valutazione precedente: ciò che rende la sua vita degna di essere vissuta non è il fatto che la sua figura di giurato sia importante, né che il suo ruolo lo renda eguale a Zeus, quanto il condannare in quanto tale, ovvero l'infliggere una punizione al prossimo. La rieducazione sembra quindi avere pieno successo: Bdelicleone ha convinto le vespe della bontà della sua iniziativa proprio come Diceopoli ha fatto con gli acarnesi; in entrambi i casi l'azione empia dell'eroe comico viene ratificata dal popolo, di cui il coro incarna di volta in volta la porzione più agguerrita e pervasa di spirito civico. È importante, per comprendere la differenza fra la vittoria di Diceopoli e Bdelicleone sul popolo rispetto alla sconfitta su (quasi) tutti i fronti di Socrate, sottolineare come gli argomenti dei primi due non derivino dallo studio della natura o da qualche altra empietà, ma appartengano ad un registro demagogico che assume ed elabora i pregiudizi condivisi dall'oppositore, un *demos* eccitato politicamente.

Il timore della punizione divina (§§ 15-18). La nuova fase nella vita di Filocleone, che come si vedrà sarà solo il preludio ad uno sviluppo successivo e finale, viene aperta dai preparativi per la celebrazione del primo processo. Il vecchio è ora rasserenato perché si è ricordato di un ulteriore oracolo che gli permetteva di sostituire il giudizio in tribunale con il giudizio casalingo: in questo senso la volontà degli dei ratifica la volontà del figlio, a cui il *dikastes* può aderire senza il timore di essere empio, e così per il momento la capacità degli dei di punire gli empì non è stata ancora smentita. Nel mentre trapela la notizia di un furto: il cane Labete ha sottratto ed inghiottito un pezzo di formaggio siciliano, diventando così la vittima predestinata dello zelo di Filocleone. L'ac-

cusatore di Labete, che appartiene allo stesso demo di Lachete, sarà un altro cane, Chione, che appartiene allo stesso demo di Cleone. Il *dikastes*, di fronte ad accusatore ed imputato, mostra l'abituale atteggiamento severo e, pur essendo maldisposto nei confronti di entrambi, decide naturalmente di condannare Labete. Se non fosse per un'astuzia del figlio, che riesce a fargli inserire la tessera del verdetto nell'urna sbagliata, il povero cane da pastore sarebbe stato condannato. Appena si rende conto di aver assolto l'imputato contro la propria volontà, il giudice sviene: una volta riavutosi, si mostra terrorizzato per essere andato contro la volontà degli dei, che potrebbero ora punirlo giustamente. La paura di Filocleone fornisce un elemento decisivo che permette di rivedere, alla luce degli eventi precedenti, le ragioni del suo zelo giudiziario: Strauss nota che né l'importanza del ruolo pubblico né il suo presunto potere divino stanno alla base della sua ossessione, quanto invece la «*paura dell'ira divina per la compassione*. È la *paura* che lo rende immune alla compassione e gli fa godere dell'afflizione del male, e che lo distingue dalle vespe, la cui ispirazione è puramente politica, per non dire economica (corsivo mio)». Filocleone non è una vespa bensì una «supervespa (125)» a causa della motivazione superstiziosa del suo zelo, e Strauss si chiede se sarà mai capace di liberarsi dalla propria cattiva coscienza, mentre il figlio lo rassicura ricordandogli i piaceri che gli sono stati promessi a fronte della rinuncia all'attività pubblica, incapace di comprendere il turbamento paterno. Considerata la centralità dell'oracolo, la commedia si dimostra incentrata sulla paura degli dei e sul tentativo di superare questo timore con l'educazione moderna.²²⁸

228La parabasi nelle *Vespe* permette a Strauss come di consueto di comprendere il carattere del coro e le dinamiche che si instaurano fra questo e i protagonisti della commedia, dimostrando la centralità del vecchio Filocleone. Il conflitto fra coro e vespe, nella misura in cui questo riguarda la politica di Cleone, non è il cuore della commedia: questo è rappresentato invece dal confronto tra Bdelicleone e Filocleone, la cui riconciliazione ha lo stesso peso, nell'economia drammatica, di quella fra Diceopoli e acarnesi. Strauss identifica in Filocleone il vero protagonista e fulcro della commedia: non a caso, in uno sviluppo che ricorda la seconda parte degli *Acarnesi* in cui assistiamo all'uso che Diceopoli fa della sua pace privata, nella seconda parte delle *Vespe* assistiamo al comportamento di Filocleone una volta emancipato dall'ossessione giustizialista alimentata dalla paura degli dei. Il fatto che la cura sia riuscita solo parzialmente secondo Strauss conferma l'estraneità di Aristofane rispetto a Bdelicleone; ma non aveva affermato costui che per riuscire a curare il padre da quella malattia sarebbe servito più che l'intelletto del poeta? Forse il fallimento getta luce sulla sua identità, oppure più verosimilmente dimostra come le sue aspettative fossero esagerate ed ingiustificate. Che il tema non sia affatto un attacco politico a Cleone viene definitivamente dimostrato a partire dalla collocazione della parabasi all'interno della struttura dell'opera, che in questo caso viene posizionata più "tardi" rispetto ad *Acarnesi*, *Nuvole* e *Cavalieri*. Assumendo che il coro debba prendere la parola a nome del poeta e rivolgersi al pubblico sempre dopo che un eventuale conflitto fra le due parti sia stato risolto, negli *Acarnesi* è necessario che la parabasi segua la riconciliazione fra i carbonai e il portavoce di Aristofane, mentre nei *Cavalieri* e nelle *Nuvole*, dove manca questa contrapposizione fra coro e poeta, essa ha luogo molto prima (nel primo caso Demostene è alleato dei cavalieri, nel secondo il poeta è la nuvola leader). Seguendo questo indizio sembra possibile perciò identificare il conflitto decisivo nelle *Vespe* con il confronto fra Bdelicleone e il coro; tuttavia Bdelicleone non è il poeta né un suo portavoce occasionale e la parabasi ha luogo solo a seguito della riconciliazione fra padre e figlio. Lungi quindi dall'avere

I danni collaterali dell'animosità (§ 19). Nella parabasi le vespe ricordano per più di un motivo gli acarnesi: in entrambi i casi abbiamo a che fare con la controparte comica dello spirito della città, dell'animosità civica e patriottica.²²⁹ A differenza della gioventù debosciata dei tempi moderni, le vespe «non conoscevano paura e schiacciavano il nemico, perché non avevano interesse a parlar bene; a loro, più che a ogni altro, si deve il tributo, pagato da molte città, che uomini più giovani rubano». Essi hanno l'aspetto di vespe: sono «i veri figli dell'Attica, autoctoni, una discendenza coraggiosissima che, piena di animosità e collera, sconfisse i persiani (127)». Sono particolarmente irascibili e suscettibili; si muovono in sciame come vespe e si guadagnano da vivere pungendo. Propongono un'unica riforma che riguarda quei fannulloni tra loro che, non avendo mai combattuto in guerra, percepiscono tuttavia il salario del giurato: costoro, in quanto privi di pungiglione, non devono ricevere alcuna paga. Le vespe confermano così di non aver alcuna velleità rivoluzionaria e di accettare senza discussione il sistema democratico e le sue istituzioni, atteggiamento di fondo condiviso con Bdelicleone. Esse incarnano perciò lo spirito della città e soprattutto, per usare un linguaggio platonico, l'aspetto irascibile dell'anima della città. Le vespe, come gli acarnesi, seppure si tratti di uomini anziani e decrepiti, sono caratterizzati dalla preponderanza del *thymos*:

lodano se stessi massimamente per quanto fecero in guerra, specialmente nella guerra contro i barbari. Il loro gusto fondamentale è lo stesso del Discorso Giusto. L'irascibilità [*waspishness*] è utilizzata al meglio e naturalmente indispensabile in guerra. L'irascibilità nel giudicare è una escrescenza forse inevitabile dell'irascibilità usata in modo proprio; infatti *è difficile far sì che le qualità necessarie alla città per difendere ciò che è proprio contro nemici stranieri non debbano influenzare il comportamento dei cittadini gli uni nei confronti degli altri*, specialmente in tempo di guerra. (128,

come principale obiettivo polemico il demagogo, questa commedia sembra trattare da un altro punto di vista il medesimo problema accennato nelle *Nuvole*, ovvero il confronto fra due modelli educativi contrastanti, mettendone in evidenza i rispettivi limiti senza però evitare di suggerire una preferenza: «I problemi sollevati nella commedia vanno oltre il conflitto tra padre e figlio; le differenze fra Bdelicleone e Filocleone corrispondono a reali problematiche politiche e sociali nell'Atene del tardo quinto secolo. Le lezioni che Bdelicleone dà a Filocleone sul banchettare e sul comportamento appropriato in simposi socialmente sofisticati costituiscono una delle testimonianze letterarie più dettagliate che abbiamo sullo stile di vita dei *kaloï te kagathoi* (ROTHWELL 1995, 240)».

²²⁹La parabasi come di consueto si divide in due parti: nella prima il coro prende le difese del poeta, che non è stato trattato come meritava la proprio pubblico. Egli ha sempre conferito i massimi benefici alla città, parlando attraverso le sue commedie, e di fatto per questo motivo è stato onorato come pochi ad Atene, senza che la fama e l'onore corrompessero la sua condotta e il rispetto che egli porta per la propria Musa. Inoltre ciò che lo distingue è il fatto di non prendersela con la gente comune ma con il terribile demagogo Cleone: di questo la città è stata giustamente riconoscente. Quello che invece lamenta il coro è la mancata comprensione della commedia dell'anno precedente, le *Nuvole*, l'opera più saggia di Aristofane e la più ricca di invenzioni con cui attacca la pericolosa retorica forense; solo gli spettatori saggi hanno saputo apprezzare questa commedia ed hanno riconosciuto al comico il giusto merito.

corsivo mio)

Abbiamo quindi a che fare, nel caso delle vespe e degli acarnesi, con una eccitabilità intensificata dalla guerra, una tensione politica di fondo che trova sfogo non solo contro il nemico esterno, ma pure nei rapporti fra concittadini.²³⁰ Gli anziani ex combattenti di Maratona possono sfruttare questa irascibilità residua nella loro professione di giudici, per quanto ciò possa comportare l'inasprimento dei giudizi e delle pene. Tuttavia abbiamo visto che Filocleone non è una vespa, e che la radice della sua irascibilità è meno economica o politica quanto superstiziosa, perché legata ad un oracolo di Apollo. Nella lettura straussiana, Aristofane si proporrebbe così sia di moderare l'irascibilità politica delle vespe che di criticare la specifica mania di Filocleone: Bdelicleone, a cui viene affidato questo doppio compito, fallirà tentando di emancipare il padre dal suo timore degli dei.

Una fallimentare emancipazione dalla tradizione (§ 20). Filocleone rientra in scena finalmente liberato dal senso di colpa per aver agito contro gli dei, ma conservando il suo abituale malumore. La sua cattiva disposizione era dovuta esplicitamente al fatto che egli preferiva fare del male agli altri che non essere trattato bene egli stesso. Strauss si domanda se sia cambiato qualcosa rispetto a prima. L'impressione iniziale è che egli resti indifferente, se non infastidito, dal lusso, dato che ad esempio non sopporta il fine mantello e le scarpe che il figlio lo costringe ad indossare, come ogni altra cosa che gli ricordi Sparta o che abbia un aspetto esotico. Filocleone non riesce a comportarsi come un ricco effeminato alla moda e maledice esplicitamente la procreazione. Rispetto alle vespe si dimostra essere un padre assolutamente innaturale: già in precedenza aveva minacciato di morte Bdelicleone e presto ne attenderà impaziente il decesso. Il vecchio giudice dimostra così di essere inadatto alla vita di benessere e lusso a cui il figlio tenta di iniziarlo. Una volta riuscito a vestire adeguatamente il padre, Bdelicleone prova ad

230Cfr. *The Spirit of Sparta or The Taste of Xenophon*, 524-25: «conformemente all'opinione dei pensatori classici, non si può affermare che la guerra contro le altre città sia il fine della vita della città senza essere condotti ad affermare che la guerra degli individui contro individui sia il fine della vita degli individui»; CM 195-96: «nel lungo termine è impossibile incoraggiare il desiderio della città di "avere di più" alle spese delle altre città senza incoraggiare il desiderio dell'individuo di "avere di più" alle spese degli altri cittadini». È lecito ipotizzare che l'inveterata abitudine alla *waspishness*, richiesta per esigenze politiche dalla città ai propri cittadini in tempo di guerra e non solo, possa essere diventata nel personaggio di Filocleone l'unico comportamento atto a procurargli piacere, esasperando quindi una sua inclinazione naturale? Cfr. *Zur Genealogie der Moral*, II 6: «Diciamolo ancora una volta: in che senso può essere la sofferenza una compensazione di "debiti"? In quanto *far* soffrire arrecava soddisfazione in sommo grado, in quanto il danneggiato barattava il danno, con l'aggiunta dello scontento per il danno, per uno straordinario contro-godimento: il far soffrire – una vera e propria *fešta*, un qualcosa che, come ho detto, era tanto più tenuto in pregio quanto maggiore era il suo contrasto con il rango e la posizione sociale del creditore. [...] Veder soffrire fa bene, cagionare la sofferenza ancora meglio (trad. it. di Sossio Giametta)».

educarlo alla partecipazione ai simposi, in particolare alla conversazione galante ed urbana fra gentiluomini. La dimensione mondana, come prevedibile, risulta del tutto estranea all'arcigno Filocleone: egli dovrebbe anzitutto, e qui traluce il punto decisivo della questione, trasformare il proprio immaginario da eschileo ad euripideo, lasciar stare le favole sugli animali domestici e piuttosto narrare, non senza una buona dose di vanità e millanteria, di esperienze eccezionali o di competizioni sportive a cui ha assistito, riportandone i particolari con compiaciuta precisione ed esagerazione. Strauss inizia quindi a sospettare che per quanto rude sia il vecchio giudice non per forza vada considerato inferiore al figlio, che piano piano si dimostra essere un tipo «alquanto pedante (129)». Filocleone non avrebbe nulla da dire ad un simposio dove abitualmente le conversazioni con uomini di altre città hanno per oggetto le proprie imprese giovanili. Forse, suggerisce Strauss, Filocleone non ha nulla di cui vantarsi perché è sempre stato povero – forse Bdelicleone è un parvenu che vuole apparire come il rampollo di una famiglia facoltosa da generazioni. L'ultima parte dell'educazione di Filocleone riguarda il comportamento da tenere ai banchetti: in queste circostanze il rapporto fra padre e figlio ricorda quello fra Socrate e Strepsiade. Il vecchio, che fino all'ultimo oppone resistenza al bere perché lo considera nocivo (l'ubriachezza porta infatti a comportamenti illeciti), impara a giacere correttamente; il figlio simula una situazione ideale recitando la parte di Cleone – ciò fa pensare a Strauss che entrambi appartengano alla stessa classe sociale, per quanto magari Bdelicleone non sia più un venditore. Venuto a sapere dal figlio che non è necessario pagare delle multe in caso di ubriachezza, ma che anzi ce la si può cavare elegantemente raccontando storielle divertenti e altre amenità del genere, Filocleone inizia ad essere affascinato dalla possibilità che delle eventuali intemperanze da parte sua, sotto l'effetto del vino, possano essere perdonate bypassando il tribunale. Il vecchio molesto ha trovato un modo, estraneo all'attività di giurato, per nuocere al prossimo senza correre il rischio di dover processato.

Il ritorno allo stato selvaggio (§§ 21- 23). Dopo una sorta di «rudimentale seconda parabasi (128)» in cui il coro riprende la parola senza tuttavia indugiare sulla propria natura di vespe, uno schiavo di Bdelicleone, di ritorno dal banchetto a cui hanno preso parte padre e figlio, lamenta di essere stato picchiato dal vecchio, che a quanto pare è il più ubriaco di tutti e di gran lunga il più molesto, sfrenato e insolente. Appena scoperti i piaceri della vita, Filocleone ha iniziato a «ballare, saltare, deridere e comportarsi male in altre maniere, cioè a comportarsi secondo i consigli del Discorso Ingiusto», ovvero come «un personaggio della commedia più scurrile (130)» raccontando storielle

senza senso e dispensando insulti sguaiati.²³¹ Posseduto dall'ebbrezza del vino e convinto di essere libero dalla persecuzione dei tribunali in virtù della sua nuova educazione, Filocleone «è più brutale o cattivo che mai, almeno da quando lo conosciamo, è *cattivo per natura*. Ma la forma della sua cattiveria è radicalmente cambiata, non è più guidata da un oracolo ma dal vino (130-131, corsivo mio)».²³² Il vecchio sembra finalmente libero dal timore di aver disobbedito la volontà divina: a conferma della sua buona coscienza, egli è esclusivamente interessato ad ottenere i favori di una flautista che ha portato via con sé dal simposio. Contrariamente alle speranze riposte dal figlio nell'educazione alla vita mondana dei banchetti, il vecchio padre ha scatenato a briglia sciolta tutti gli istinti e le pulsioni covate dalla sua natura.²³³ Rovesciando i ruoli con Bdelicleone, Filocleone promette alla flautista di farne la propria concubina una volta che la potestà esercitata dal figlio su di lui sarà venuta meno a causa della sua morte: come un giovanotto che attende di liberarsi dalle imposizioni paterne, l'ex giudice ora attende l'estinzione del figlio saccente e affettato; mentre il vecchio è ringiovanito liberando tutte le proprie forze naturali, il giovane è incapace di essere tale perché cristallizzato nelle ottime buone maniere delle persone distinte e urbane. «Per il fatto di essere stato picchiato da suo figlio, egli stesso, che non era mai stato felice di essere il padre di Bdelicleone, è diventato un giovane figlio [...] che aspetta la morte del padre (131)»: la conversione e il ringiovanimento del giurato ricordano da un lato il ritorno di Diceopoli ai piaceri naturali del vino e delle donne e dall'altro il ringiovanimento di Demo nei *Cavalieri*. Come questa trasformazione riveli in realtà il completo fallimento dell'educazione alle buone maniere impartita da Bdelicleone viene confermato dalla scena seguente. Il figlio toglie la flautista al padre, adducendo la scusa dell'anzianità di Filocleone, e quindi cerca di rimediare alle denunce di un uomo e di una fornaia, accompagnata da Cherefonte come testimone, che accusano il vecchio di aggressione e oltraggio. Come nota Strauss il comportamento di Filocleone è talmente indifendibile che persino il compare dell'anti-

231 Filocleone in un certo senso esce dai cardini della vita civile, pur restando fisicamente in città; cfr. O'REGAN, 1992, 20: «La *polis* si ergeva in forte contrasto alla vita naturale che la circondava, e addirittura la abitava: al caos, all'ingiustizia, alla brutalità di un mondo che ignorava la giustizia e la legge, dove la persuasione ed il *logos* erano trascurati, disprezzati o impossibili».

232 La cattiveria ispirata dall'oracolo si è trasformata quindi in cattiveria naturale, da commedia, ovvero ispirata da Dioniso; cfr. FREYDBERG 2008, 211 nota 64, che critica «l'osservazione di Strauss sul ruolo necessario della *cattiveria* nella commedia di Aristofane. Egli può vedere una tale cattiveria appartenere specificamente alla commedia. A me sembra che essa appartenga essenzialmente alla condizione umana. Perciò non sarebbe appropriato chiamarla *kakia*, non più di quanto lo sarebbe nel caso del processo digestivo. Piuttosto si può dire che sia propriamente *kakia* solo quando si trovasse fuori controllo o impropriamente diretta».

233 Sul rapporto tra *physis* e *nomos* nella persona di Filocleone, cfr. BOWIE 1993, 83, 96, 101 dove viene acutamente messo in luce fra l'altro il legame tra l'animalità caotica del vecchio *dikastes* e l'immaginario marino nella conclusione della commedia.

conformista per eccellenza, Socrate, si schiera «dalla parte della legge e dell'ordine (132)».

Dalla coercizione legale alla violenza naturale (§ 24-27). A cosa è dovuto il fallimento clamoroso della rieducazione di Filocleone? Il comportamento di quest'ultimo sembra un'esplicita parodia del costume suggerito dal figlio. Bdelicleone ha costretto con la forza il padre a godere dei piaceri naturali della vita privata (cibo, vino, donne), tuttavia il suo insuccesso ricorda quello di Socrate con Strepsiade: «sia Socrate che Bdelicleone sovrastimano il potere dell'educazione o giudicano male le nature degli anziani che devono essere rieducati»,²³⁴ Bdelicleone non può però contare su delle scusanti che, per quanto deboli, possono essere rivendicate da Socrate, dato che il vecchio da rieducare è suo padre ed egli non è mai stato, come il filosofo, disinteressato alle faccende umane. Bdelicleone ha, secondo Strauss, «una nozione eccessiva dell'educazione e della signorilità [...], proprio come non capisce l'importanza che l'oracolo ha per il padre (132)» e sbaglia nella sua valutazione proprio come hanno sbagliato Demostene e i cavalieri, perché sopravvaluta l'effettivo potere della *gentlemanliness*. La messa in questione dell'educazione e delle virtù del gentiluomo viene presentata sia nelle *Vespe* che nei *Cavalieri*, in due movimenti (dal pubblico al privato e dal privato al pubblico) che disgiuntamente ne mostrano i limiti: nel caso di Agoracrito l'educazione appare inessenziale al governo del popolo, nel caso di Filocleone l'educazione viene condannata nel rifiuto degli «insipidi piaceri (133)» della buona società rigettati dal vecchio rinato. Il problema di Strauss ora è il seguente: come dobbiamo valutare il fallimento di Bdelicleone? Aristofane può infatti averne approvato il piano, almeno fino al punto in cui il tentativo di rieducazione mostra i propri limiti insormontabili, limiti che Bdelicleone non ha saputo valutare con la giusta prudenza data la propria considerazione superficiale dell'educazione all'urbanità e la parallela incapacità di comprendere i limiti entro cui il suo vecchio genitore poteva essere ammansito.²³⁵ Il fallimento passa però inosservato

234Socrate e Bdelicleone sembrano ripetere l'errore dei sofisti, che sottovalutavano l'irriducibile elemento ineducabile della natura umana: «Il compagno di Senofonte, Prosseno, era stato un allievo di Gorgia, il famoso retore. Grazie all'istruzione di Gorgia era capace di governare i gentiluomini per mezzo di lodi o astenendosi da esse. Tuttavia era apertamente incapace di inculcare nei propri soldati rispetto e paura nei suoi confronti: era incapace di disciplinarli. Senofonte d'altro canto, allievo di Socrate, possedeva la completa arte politica. Lo stesso pensiero – l'insufficienza della persuasione nella guida dei "molti" e la necessità di leggi coercitive – costituisce il passaggio dall'*Etica* alla *Politica* di Aristotele. È in questo contesto che egli denuncia la riduzione della politica alla retorica da parte dei sofisti. Lungi dall'essere "machiavellici" i sofisti – credendo nell'onnipotenza della parola – erano ciechi di fronte alla severità della politica (CM 23)»; cfr. SPPP 111, 228; O'REGAN, 1992, 14-16, 129.

235Cfr. FREYDBERG 2008, 100: Bdelicleone insegna al padre «l'ipocrisia sociale. Egli celebra la loro nuova unione incoraggiandolo a bere fino all'eccesso. Egli assicura al padre che la ricchezza e l'influenza dei suoi compagni di baldoria lo proteggeranno dalle prevedibili conseguenze della sua ebbrezza»: per questo motivo per l'autore sarebbe non meno comicamente perverso dello stesso Filocleone.

alle vespe, che in realtà sono invidiose della sorte del loro ex collega, per quanto dubitano della sua capacità di abituarsi ad una nuova vita lontana dai tribunali e dalle condanne. Lodano il premuroso ed amorevole Bdelicleone, figlio esemplare, saggio e gentile: il coro è totalmente dalla sua parte, dato che approva anche le maniere forti da lui impiegate contro Filocleone, ora definitivamente isolato. La scena finale, che presenta il trionfo della follia, si apre con Xantia che impreca per Dioniso (coerentemente con il suo essere portavoce occasionale del poeta) e lamenta esasperato la rivoluzione scatenata in casa da un qualche δαίμων: eccitato dal vino e dal suono del flauto Filocleone è pazzo di gioia e balla alla vecchia maniera, ringiovanito come il Demo dei *Cavalieri*, ma pericoloso e solitario come Polifemo; non è chiaro se qui il δαίμων a cui si riferisce Xantia sia il dio del vino, Dioniso, oppure Bdelicleone, le cui cure sono state percepite come divine dal coro. Raggiunto dai tre piccoli e goffi figli del poeta Carcino, a cui si aggiunge quindi il coro divertito e plaudente, il vecchio scatenato conduce tutti (non dopo aver equamente dispensato insulti ai nuovi arrivati) a lasciare il palco danzando, come nessuno aveva mai fatto prima. Filocleone è diventato «l'incarnazione di un ingrediente della commedia di Aristofane, sia pure il suo infimo ingrediente (134)».

L'impossibilità di educare una natura volgare (§§ 28-29). La rieducazione tentata da Bdelicleone ha in realtà un successo parziale, che tuttavia non fa che peggiorare le cose: ha trasformato infatti Filocleone, un giudice vecchio e spietato, totalmente refrattario ad ogni piacere e crudele nell'infliggere le pene agli imputati, in una sorta di satio ringiovanito e gaudente, sfrenato e svergognato, che non rinuncia ad essere nocivo nei confronti del prossimo e che attinge a piene mani ai piaceri del corpo.²³⁶ Egli sicuramente è stato curato dalla sua smania per le condanne e dai suoi deliri di dominio divino sulla città, e fino a questo punto Aristofane garantisce al proprio Bdelicleone un supporto totale. La rieducazione è però fallita perché non è riuscita a moderare «la sua naturale inclinazione alla cattiveria e alla malizia, il suo naturale cattivo gusto e rancore»: l'indomabile Filocleone può essere piegato solo dal timore degli dei, e non dall'educazione urbana e raffinata a cui lo vuole iniziare il figlio. Però, sostiene Strauss, affinché l'irascibilità o cattiveria di Filocleone possa essere combattuta e ridimensionata, deve diventare un ingrediente della commedia, ovvero «deve essere trasformata in una escrescenza che è peculiare alla commedia (134)». In altre parole, per poter agire su di una *wasplashness*

²³⁶Come suggerisce BOWIE 1993, 78 nelle *Vespe* è possibile leggere, come nei *Cavalieri*, l'equivalente comico dell'*ephebeia*, questa volta rovesciata in un percorso che porta un vecchio *dikastes* verso una seconda esuberante giovinezza; non è quindi un caso che in entrambe le commedie Aristofane sembra volere soprattutto illuminare la natura, o il limite, dell'educazione tradizionale o della *gentlemanship*.

alimentata dalla superstizione, Aristofane deve crearne una caricatura che la renda attaccabile comicamente; egli trasforma gli eccessi di una animosità o «cattiveria ispirata da Delfi (159)» in una animosità o cattiveria assolutamente volgari e prive di qualsiasi rispettabilità: affronta quindi le intemperanze dello spirito cittadino *in corpore vili*, evitando l'assalto frontale nei confronti della città. Aristofane, per bocca del suo portavoce occasionale Xantia, ha dichiarato che questa commedia è un giusto mezzo fra la volgarità più cruda e una saggezza trascendente. Grazie a questo equilibrio, essa insegnerebbe le cose giuste e soprattutto contrasterebbe la spregiudicatezza della politica di Cleone – rifacendosi allo spirito dei tempi andati, dei combattenti di Maratona in cui regnava il costume raccomandato dal Discorso Giusto, e in cui tuttavia la poesia di Aristofane sarebbe stata impossibile. Naturalmente ciò significa che questa commedia non sarebbe né eccessivamente saggia né eccessivamente volgare; ma in realtà sembra essere esattamente vero il contrario. La commedia di Aristofane non incarna il giusto mezzo, ma lo esibisce giocando con un sapiente intreccio di saggezza trascendente e cruda volgarità integrate in maniera tale da suggerire, come un'illusione prospettica, il messaggio edificante destinato ai molti. Questo gioco prospettico viene ottenuto grazie all'interazione fra i due fuochi dell'ellisse (volgarità e saggezza) che presi in sé restano integri nel loro essere espressioni estreme di quello che significano, ovvero i terminali dell'arco della natura umana, le propaggini ultime del suo divenire nobile o spregevole.²³⁷ Possiamo quindi ipotizzare, forzando queste ultime righe straussiane, che il gioco d'intreccio fra bestiale volgarità e divina saggezza, o fra due posizioni irriducibili che eludono nella stessa misura la *gentlemanliness*, produca un profilo assimilabile a quello del vaso di Rubin, per cui ciò che il poeta intende ispirare, una sobria moderazione, è quanto in realtà è affatto assente da una commedia che inizia e termina negli eccessi. Ma se allo stesso tempo la commedia ride dello spirito civico e lo tutela, vuol dire che lo fa in due modi diversi: da un lato ne ridimensiona l'importanza e soprattutto ne contiene gli eccessi, dall'altro lo espone ai propri limiti in modo percepibile solo dai pochi che quei limiti li hanno a loro volta già oltrepassati e che osservano la virtù del cittadino come qualcosa che sta sotto di loro. Il limite inferiore della natura umana, sembra suggerire in

237Cfr. Arist. *Pol.* 1253a31-33: «Perché, come, quand'è perfetto, l'uomo è la migliore delle creature, così pure, quando si stacca dalla legge e dalla giustizia, è la peggiore di tutte (trad. it. di Renato Laurenti)»; NRH 271: «L'uomo è per natura *pressoché* infinitamente perfettibile. Non ci sono ostacoli naturali al progresso *pressoché* illimitato o al suo potere di liberarsi dal male. Per la stessa ragione, non ci sono ostacoli naturali alla *pressoché* illimitata degradazione dell'uomo. L'uomo per natura è *pressoché* infinitamente malleabile (corsivo mio)». Sull'ambiguità di questa formulazione straussiana, riferita al pensiero di Rousseau ma attribuibile anche al pensiero della filosofia politica classica, cfr. MEIER 1996, 36.

chiusura Strauss, è rappresentato comicamente dall'incontinenza folle di Filocleone, il «cannibale solitario (133)»,²³⁸ l'incarnazione se vogliamo di una moltitudine ineducabile sotto il rispetto decisivo e che solo la politica aiutata da una sobria ma robusta credenza religiosa, e non da un'educazione che può attecchire solo su anime già nobili, può contenere e guidare. Nella lettura di Leo Strauss le *Vespe* presentano sì l'irriducibile problematicità di quella *wasplashness* che è necessaria, come elemento edificante, a difesa del consorzio umano, ma al contempo la preferibilità, nel caso delle anime volgari (le anime della moltitudine), dell'educazione "eschilea" o ancestrale rispetto all'educazione "euri-pidea" o moderna. Come è possibile, fatta salva la condanna degli eccessi del *thymos* e della superstizione, negare il fatto che per il fragile equilibrio della città è meno dannoso un Filocleone devoto e forcaiolo, impegnato a condannare severamente i trasgressori della legge, che non il vecchio satiro impenitente, campione di follia anarchica, che porta scompiglio nella *polis* e nell'*oikos*?

238Cfr. BOWIE 1993, 100 sul carattere ciclopico della seconda giovinezza di Filocleone; inoltre BIBARD 2005, 172: «Lungi dal diventare un gentiluomo eccessivamente sofisticato come Bdelicleone, Filocleone ritorna alla sua natura o alla natura brutta iniziale. Egli si avvicina così a Strepziade, e all'ideale politico o esistenziale di Aristofane. Questi presenta dunque implicitamente, nel rapporto tra le *Vespe* e le *Nuvole*, certi elementi della sua soluzione al problema politico di Atene. Ma questa soluzione non è percorribile perché non è una soluzione politica: Filocleone ricorda abbastanza l'uomo naturale hobbesiano in modo tale da supporre [...] che se tutti si comportassero come Filocleone, la città non sarebbe più città». Per una lettura che invece valorizza il carattere eroico e straordinario di Filocleone, cfr. FREYDBERG 2008, 99, 101, 106 e JEDRKIEWICZ 2006, in particolare a p. 88 il commento dell'esodo del protagonista dalla scena, che se da un lato presuppone una interpretazione differente del senso di Filocleone nell'economia dell'opera aristofanesca, si avvicina dall'altro alla lettura straussiana del rapporto fra tragedia e commedia: «L'ultima scena mette a confronto il genere comico col genere parallelo, la tragedia, quello che rappresenta, di regola, costrizioni esistenziali e fallimenti umani. La commedia ha potuto mostrare agli spettatori qualcosa che la tragedia, per sua natura, tende a negare: che la libertà umana, per quanto irriflessa, assurda, comica come il personaggio che ne è portatore, è possibile. Certamente, questa supremazia implica una dipendenza. La commedia ha bisogno della tragedia, per poterla parodiare; ma, reciprocamente, la tragedia ha bisogno della commedia: per poter essere completata dalla parodia». Divisa la posizione di DOVER 1972, 127, che deve fare i conti con la simpatia provata per il personaggio e i suoi innegabili tratti negativi: Filocleone «sembra essere quel genere di uomo [...] che da soldato deruba civili disarmati ma si tiene alla larga dal nemico armato, e che in età avanzata passa il giorno ad infliggere dolore agli altri e la notte a infilare le mani nella sottana della figlia».

Quarta parte

Il trionfo della legge e

la necessaria moderazione di Eros

Analisi di Lisistrata ed Ecclesiazusae

Alles, was es von Freiheit, Feinheit, Kühnheit, Tanz und meisterlicher Sicherheit auf Erden giebt oder gegeben hat, sei es nun in dem Denken selbst, oder im Regieren, oder im Reden und Überreden, in den Künsten ebenso wie in den Sittlichkeiten, sich erst vermöge der „Tyrannei solcher Willkür-Gesetze“ entwickelt hat.

Friedrich Nietzsche

Polemos e oikos (§§ 1-2). Se non fosse per la dea Riconciliazione, con la *Lisistrata* avremmo a che fare, come scrive Strauss, con un «dramma totalmente umano». Nel soliloquio d'apertura l'eroina («colei che scioglie gli eserciti») si lamenta per la sner-vante attesa a cui la costringono le altre donne, convocate d'urgenza per una questione della massima importanza riguardante le sorti della città. Ella non conta su una delibera-zione dell'assemblea, né aspetta a lungo come Diceopoli, perché Kalonike arriva quasi immediatamente, ma ciò non basta. Il ritardo conferma la «cattiva opinione che gli uo-mini hanno delle donne», le quali sembrano preferire stare a letto che non riunirsi per deliberare attorno a faccende di urgenza vitale per la *polis*. Dato che Lisistrata sembra astrarre dagli impegni domestici e dalle cure materne, Strauss si chiede se non abbia dei figli; eventualmente, nel caso fosse anch'ella madre, di sicuro è in grado di dare priorità al problema della guerra e della pace che non alla cura della famiglia. Tuttavia in questo caso particolare le due cose possono coincidere, seppure non materialmente: «ammesso che il posto della donna è nella casa, *la casa ora è minacciata dalla città*; le donne de-vono ora prendersi cura in primo luogo della città (195, corsivo mio)». La guerra minac-cia di distruggere la famiglia, la cellula fondamentale della città: non è necessario in fondo che Lisistrata perda di vista il proprio *oikos* per volgere lo sguardo alla *polis*, per-ché è proprio la lungimiranza nelle faccende domestiche a condurre al piano dell'eroina, che si limita ad affermare che «la salvezza della Grecia dipende ora dalle donne (195-196)». ²³⁹

Lo sciopero sessuale (§§ 3-5). Arrivano le altre ateniesi, tra cui Mirrina,²⁴⁰ che non vengono accolte calorosamente da Lisistrata; diversamente va per la leader delle spartane Lampito. Le ateniesi sono colpite dalla bellezza fisica di Lampito e delle altre donne greche: come nota Strauss, la loro attenzione è monopolizzata dal corpo e non dall'anima, e in particolare da seni e fianchi, quindi non dalle teste. Le donne in questa circostanza guarderebbero alla bellezza umana «dal basso», ovvero adottando «la pro-spettiva della commedia aristofanea (196)». Lisistrata espone il proprio piano chiedendo anzitutto, con un brillante artificio retorico, se a tutte loro non manchino i mariti, padri

²³⁹Cfr. HENDERSON 1980, 180: «La trama mostrerà le donne prendersi la rivincita sugli uomini e mostrare così che in una scelta fra la felicità domestica e la miseria della guerra gli uomini devono scegliere la casa. Nella misura in cui abbiamo a che fare con mariti e mogli, il sesso e la procreazione sono le forze centripete più potenti. Più tardi Lisistrata agirà come campionessa del fronte domestico su altri livelli ancora, ad esempio il ruolo della casa come garante dei valori tradizionali, come quelli religiosi, sociali e politici».

²⁴⁰Si noti, come sottolinea NEWIGER 1980, 235, che la sacerdotessa di Atena Poliàs in quegli anni si chia-mava Lisimaca e che Mirrina, invece, era il nome della sacerdotessa di Athena Nike. L'identificazione delle due eroine della commedia, i cui nomi chiaramente si rifanno a quelli di queste due reali donne ateniesi, con la dea Atena rappresenta sicuramente l'aspetto più importante della *Lisistrata* nella pro-spettiva del problema degli dei affrontato da Strauss.

dei propri figli, impegnati in servizio militare al fronte. Chiamate in causa come madri le donne rispondono affermativamente, confermando la lunga assenza degli uomini che possono permettersi rare, brevi licenze, per fare poi immediato ritorno al campo di battaglia. Lisistrata chiede loro se sarebbero disposte a seguirla, nel caso in cui avesse trovato la via per mettere fine alla guerra; la risposta è vigorosa e affermativa. Astutamente Lisistrata sottolinea come, assieme ai mariti, a causa della guerra qualsiasi altra fonte di piacere sessuale sia resa indisponibile; le donne ora sono chiamate in causa in quanto tali. Il piano dell'eroina è semplice: se le donne desiderano godere dell'amore dei propri legittimi partner sessuali, devono costringerli a stipulare la pace e cessare ogni ostilità. L'unica arma a disposizione delle donne in questa impresa è il desiderio erotico degli uomini che, presi nella morsa invincibile dello sciopero sessuale delle mogli, dovranno necessariamente venire a più miti consigli. «Solo astenendosi dal godimento presente di un bene esse possono godere di quello stesso bene con sicurezza e sempre nel futuro (196)». Le donne in prima battuta rifiutano di sottoporsi ad una continenza apparentemente insostenibile. Ogni cura materna sembra dimenticata, a tal punto che Lisistrata stessa non vi fa più alcun riferimento: l'esempio è l'unica leva su cui puntare per vincere la perplessità delle donne, e l'adesione della spartana Lampito rompe gli indugi. Secondo Lisistrata infatti «i mariti faranno la pace quando vedranno che fare la pace è la condizione necessaria e sufficiente per soddisfare il loro desiderio sessuale; ogni donna deve provocare al massimo il desiderio del marito, restando tuttavia immune a quel desiderio». La vera difficoltà è rappresentata dall'effettiva capacità di resistenza delle donne, che non sarebbero superiori in autocontrollo rispetto agli uomini; inoltre, a sommarci a questo primo ostacolo fisiologico va considerato come, a differenza di Sparta dove le donne hanno un maggiore controllo delle faccende domestiche e quindi politiche, le ateniesi debbano fare i conti con la relativa autonomia dei loro mariti nel dichiarare e fare la guerra indipendentemente dal comportamento delle mogli, grazie al sostegno derivante dalla flotta e dalle ricchezze del tesoro custodito nell'Acropoli. La lungimirante Lisistrata rassicura le compagne spiegando di aver già ordinato alle donne anziane di occupare l'Acropoli impedendo così agli uomini, impegnati nel frattempo nell'assemblea, l'accesso al tesoro; questo implica fra l'altro che la flotta senza il tesoro è inutilizzabile, dato che è con questo che vengono finanziati i salari dei marinai.²⁴¹ Per raggiungere la pace, le donne «devono dichiarare guerra ai nemici della pace, cioè agli uomini: la via alla pace è la guerra (197)». L'accordo viene ratificato con un giuramento rituale e

241Cfr. BOWIE 1993, 184 segg. su come il mito delle Amazzoni e il mito delle donne di Lemno forniscano il modello all'impresa di Lisistrata.

da una libagione in cui il vino sostituisce il sangue. Lisistrata invoca la Persuasione e poi giura per Afrodite: le donne giurano di rifiutarsi ad ogni uomo, non solo ai legittimi partner sessuali, ma anche agli amanti, pena il fallimento dello sciopero erotico; ma come si vedrà la commedia prenderà in considerazione solamente il rapporto legale sancito dal matrimonio. La forzata o innaturale coincidenza della *physis* con il *nomos* è l'impossibilità attorno a cui ruota l'azione della *Lisistrata*. Strauss nota come per la natura del piano di Lisistrata, che comporta l'esibizione pubblica di fatti strettamente privati, questa commedia sia destinata ad essere la più oscena o indecente di tutte le commedie di Aristofane; questo fatto è tuttavia bilanciato dal fine perseguito, assolutamente dignitoso e giusto, la pace pubblica. Se teniamo conto di come le relazioni prese in considerazione, fatta eccezione per la menzione degli amanti nel giuramento, siano tutte matrimoniali, ovvero fra coppie regolarmente sposate, la *Lisistrata* si mostra totalmente innocua nei confronti delle esigenze della pietà e della giustizia: essa è «allo stesso tempo la più indecente e la più morale (la più inoffensiva o meno rivoluzionaria) delle commedie di Aristofane (198)», perfettamente in accordo con il fatto che Aristofane si serve dell'oscenità per difendere la giustizia. Le altre due commedie i cui eroi hanno come scopo la pace, gli *Acarnesi* e la *Pace*, presentano sicuramente situazioni meno giuste (si pensi all'ingiusta tregua di Diceopoli) o meno pie (si pensi all'empio viaggio di Trigaio). La comica moderazione della *Lisistrata*, come si vedrà, è dovuta al fatto che la protagonista ed ideatrice del piano è una donna.²⁴²

L'argomento politico dell'impolitico (§§ 6-8). I due cori entrano in scena: da una parte lo schieramento delle donne anziane, armate di secchi d'acqua e asserragliate presso l'Acropoli; dall'altra lo schieramento degli uomini anziani armati di torce, immuni ad *eros* e perciò insensibili allo sciopero sessuale delle donne ateniesi. Gli uomini invocano l'aiuto di Atena contro gli esseri odiati da Euripide (le donne); le donne invocano semplicemente Atena, ed hanno presto la meglio sugli avversari. Compare quindi un magistrato accompagnato da due arcieri sciiti per prelevare del denaro dal tesoro custo-

²⁴²Nonostante il piano della *Lisistrata* venga escogitato prima dell'inizio della commedia, il fatto che per essere eseguito necessiti della collaborazione di donne libere ne comporta la presentazione pubblica e quindi una deliberazione comune a riguardo: questa commedia non ha bisogno perciò di un portavoce del poeta, né di un monologo d'apertura. Strauss non dispone di materiale sufficiente per valutare se le ragioni pubbliche dell'eroina differiscano o meno dalle sue ragioni private. Non sappiamo nulla «di suo marito o dei suoi bambini, del suo modo di vivere, della sua posizione sociale, e così via». Tutta la commedia ruota attorno al rapporto fra mariti e mogli, e incredibilmente non viene mai fatto alcun riferimento al marito dell'autrice del piano. L'unico protagonista di una commedia aristofanesca, scrive Strauss, di cui sappiamo altrettanto poco, e che in questo senso è paragonabile a Lisistrata, è Pisetero. Egli piega gli dei con il digiuno, lei piega gli uomini con un altro tipo di digiuno, e forse merita di essere definita «la controparte femminile di Pisetero» ovvero «la super donna (SA 199)» – ne consegue che Pisetero è il superuomo, letteralmente il *superman*.

dito nell'Acropoli e destinarlo alla flotta, ma l'ingresso gli viene negato dalle donne occupanti. Invece di riconoscere la legittimità dell'attuale protesta e occupazione guidate da Lisistrata, il probolo insiste nella sua ottusa ostilità nei confronti delle donne e ordina agli arcieri di forzare il blocco anticipando così, sin da subito, la debolezza della sua posizione e la necessaria vittoria del partito della pace. Lisistrata compare vanificando ogni ricorso alla violenza: ella auspica l'utilizzo del buon senso e perciò di dirimere la faccenda senza impiegare la forza, ma il funzionario non è dello stesso parere e ordina agli arcieri di arrestarla. La facilità con cui le donne disarmano gli arcieri dimostra l'assoluta superiorità, nelle circostanze, dello schieramento guidato dall'eroina di Aristofane: potremmo dire che si tratta di un raro caso in cui la forza sta dalla parte della ragione o della prudenza. Il partito della pace è pronto a dichiarare guerra; le donne «devono diventare vespe», ovvero irascibili e aggressive; e «sono fortunate che gli uomini con cui dovranno combattere sono soltanto cittadini decrepiti e schiavi barbari (200)». Il probolo apprende che le donne assumeranno la gestione della cosa pubblica sostituendo gli uomini, che finora non sono stati in grado di proteggere la *polis* senza dover finire con lo scatenare la guerra e, indirettamente, minacciare la sopravvivenza dell'*oikos*.²⁴³ Strauss riproduce quindi il tono drammatico con cui Lisistrata espone l'exasperazione a cui le donne sono state condotte dalla dissennata gestione maschile delle faccende politiche. Esse, escluse da qualsiasi deliberazione riguardante il governo della città, hanno sempre rispettato il loro ruolo e la loro destinazione in silenzio, con modestia, nonostante fossero al corrente della pericolosa eccitazione guerresca che animava i mariti e dei progetti, sempre più scellerati, che questi andavano pianificando. Gli ateniesi agiscono secondo il principio omerico per cui la guerra è un affare degli uomini (Hom. *Il.* VI 492); ma ecco che, quando nel paese di uomo non ne è rimasto nemmeno uno – fatto salvo per gli anziani, non arruolabili – le donne si sono riunite decidendo di prendere in mano la situazione e salvare la Grecia. Come direbbero i conservatori, tra cui senza dubbio il magistrato, si tratta di un «rovesciamento dell'ordine naturale», ovvero dell'ordine ancestrale che ha sempre retto la città. Il magistrato non si rassegna nemmeno alla luce

243Cfr. HENDERSON 1980, 185-86: «Aristofane desidera in primo luogo sottolineare l'importanza della sfera domestica nella *polis* nel complesso. Questa sfera, il regno speciale delle mogli, è fondamentalmente diversa dalla sfera pubblica degli uomini. In tempi ordinari i due funzionano assieme armoniosamente: la guerra ha rotto l'armonia e minacciato le mogli nel loro campo specifico. La rottura principale è rappresentata dall'assenza degli uomini e questo fornisce il motivo per il piano A, lo sciopero [...] Le donne si prendono la rivincita sugli uomini a casa. Ma fondare la commedia solamente sul fronte domestico renderebbe difficile affrontare il problema della guerra, dato che la guerra è un fenomeno della sfera maschile [...] Aristofane perciò elabora il piano B come modo per dimostrare l'indispensabilità della sfera domestica a coloro al potere in città ed affermare il valore superiore dell'economia domestica in tempo di guerra. La guerra viene presentata come fondamentalmente cattiva, la casa è l'unica area della *polis* incontaminata dalla follia della guerra».

del fatto che metricamente il verso omerico sopra ricordato sia perfetto anche sostituendo “donne” a “uomini”. Secondo Strauss, l'eguale eleganza stilistica delle due versioni sottolinea indirettamente «il carattere estremo del cambiamento: il piano di Lisistrata al momento richiede una agitazione, non solo nella casa, ma anche in città; non è sufficiente che gli uomini vengano privati del godimento sessuale, essi devono anche abdicare politicamente (201)». Per mettere fine alla guerra è necessaria una rivoluzione politica, ovvero che il partito della pace rovesci il partito della guerra attualmente al potere, e infatti Lisistrata, nel rivolgersi agli uomini e non solo alle donne, parla delle necessità della città intera. Il coro rivendica le virtù che possono essere considerate titoli necessari per il governo; fra queste, nota Strauss, la proverbiale modestia o continenza femminile non è inclusa. Affinché però il coro non perda di vista il vero scopo dell'impresa e si lasci sviare dalla seduzione del potere, Lisistrata ricorda in una maniera incomprensibile agli uomini il fine della loro protesta, ovvero la soddisfazione del desiderio erotico femminile, e quindi lo strumento principale che garantirà il successo dello sciopero, ovvero il desiderio erotico maschile. La segretezza è assolutamente necessaria, dato che se il piano dovesse venire scoperto in anticipo rischierebbe di fallire: i mariti devono essere colti di sorpresa, una volta tornati a casa in licenza, e quindi essere costretti alla tregua dalla loro stessa lussuria; nel caso dovessero capire prima le intenzioni delle mogli, potrebbero non avere più alcuna ragione per tornare a casa. Il probolo riesce solo a capire che le donne sono seriamente intenzionate a mettere fine alla guerra con mezzi inadeguati a risolvere i disordini della città. La giustificazione che Aristofane affida a Lisistrata contiene una metafora che tornerà in un dialogo platonico:

Lisistrata, anticipando lo straniero di Elea nel *Politico* di Platone, gli dice che il lavoro delle donne nel trattare la lana è il modello perfetto per portare l'ordine nelle disordinate faccende della città, per ripristinare la pace e la grandezza politica di Atene; esso insegna tra le altre cose la saggezza di una politica liberale nei confronti dei meteci. Il dignitario non si ferma a considerare il paragone di Lisistrata fra l'arte politica e le arti del cardare e tessere la lana; egli respinge la dichiarazione delle donne per il semplice motivo che esse non capiscono nulla della guerra o, come dice lui, che esse non prendono minimamente parte alla guerra. Questa immensa idiozia porta immediatamente alla sua caduta (202).

E infatti, come spiega una Lisistrata indignata dall'ottusità del suo interlocutore, una donna soffre in misura maggiore della guerra rispetto ad un uomo: ella come madre vede i propri figli andare in battaglia; come giovane sposa è costretta a passare la prima-

vera della sua vita in solitudine; come ragazza rischia di non riuscire a sposarsi in tempo e di invecchiare sola. Il magistrato, trattato come un cadavere ambulante pronto ad essere sepolto, viene cacciato con disprezzo.

L'impossibilità dello sciopero sessuale (§ 9). Nel nono paragrafo Strauss analizza la scena appena conclusasi e identifica la natura dell'impossibilità attorno a cui ruota il dispositivo comico della *Lisistrata*. Quanto espresso dall'eroina sulla sofferenza delle donne causata dalla guerra è il massimo che una commedia possa permettersi, dato che si tratta di un'ellittica allusione alla morte (dei figli, dei mariti). Ma secondo Strauss c'è di più: il caso centrale, riguardante le giovani spose separate dai mariti che combattono al fronte, riguarda le donne su cui Lisistrata può contare per il successo della sua impresa; si tratta infatti delle sole che possano costringere gli uomini a fare la pace perché le sole ad essere nel fiore della bellezza e quindi in grado di provocare il desiderio maschile al limite della sopportazione. Ma se nel primo caso, quello delle madri, l'eroina allude alla morte dei figli al fronte, nel secondo caso, quello centrale e decisivo per il piano della commedia, ella non allude all'eventuale morte dei mariti in guerra. Lisistrata in questo modo suggerisce «la fondamentale imperfezione del suo piano o l'impossibilità su cui il suo piano si fonda. Ella astraе dalle vedove dei soldati caduti, le vedove di guerra. Quelle vedove non possono cooperare con Lisistrata (203)», dato che il loro sciopero sarebbe assolutamente inutile e non potrebbe contribuire in alcun modo a riportare i mariti a casa. Inoltre, i mariti respinti dalle mogli potrebbero benissimo non esserlo dalle vedove, giovani donne ancora attraenti, che anzi avrebbero modo di servire la patria interrompendo lo sciopero: «il piano di Lisistrata può essere immaginato come una soluzione solo se si astraе dalle vedove di guerra, da quello che si può chiamare l'esercito di riserva che ogni guerra produce necessariamente (203)». Il piano di Lisistrata funziona perché Aristofane astraе dalla morte rendendo possibile la coincidenza di *physis* e *nomos*, cioè l'assenza di rapporti sessuali extraconiugali, come quelli fra le vedove di guerra e i mariti respinti dalle mogli in sciopero.

La miracolosa svolta dell'azione (§§ 10-13). Il coro maschile è convinto che le donne lavorino all'instaurazione di un regime tirannico in collaborazione con gli spartani, e minaccia di ricorrere ai mezzi violenti già utilizzati in passato dai gloriosi tirannici di ateniesi.²⁴⁴ Le donne espongono le loro credenziali: «hanno completato il *cursus honorum* delle ragazze ateniesi, che consiste nel servire Artemide ed Atena; in quanto don-

²⁴⁴Numerosi i richiami, nella *Lisistrata*, all'evento storico di maggiore rilievo nella mitologia della democrazia ateniese, la tirannide di Ippia: cfr. BOWIE 1993, 195-198.

ne mature hanno dato guerrieri alla città (204)», e quindi possono dare consigli alla città nonostante ciò vada contro il costume tradizionale. Il fatto che il partito della pace non neghi di cospirare per rovesciare la democrazia e anzi alluda all'intenzione di metter fine, con l'aiuto del nemico, ad un regime che governa a colpi di decreti induce il partito della guerra, che nelle donne vede profilarsi l'immagine delle Amazzoni, a prepararsi ad una battaglia per scongiurare il pericolo della tirannide. La comparsa improvvisa di Lisistrata evita lo scontro, poiché il suo sconforto devia l'attenzione delle anziane dall'avversario maschile: infatti il desiderio delle giovani sta superando la loro stessa capacità di resistenza, e l'eroina ha a che fare con ben nove tentativi, scoperti e vanificati appena in tempo, di diserzione.²⁴⁵ Quasi per miracolo ora i mariti sono a casa (forse in licenza? Ad ogni modo Strauss paragona questo evento al viaggio di Anfiteo a Sparta e ritorno, ovvero ad un atto divino) mentre le mogli sono in servizio militare, assediato presso l'Acropoli: la situazione si è capovolta, e se in principio lo sciopero era ancora semplice, ma in realtà affatto influente perché si trattava in fondo di fare di necessità virtù, ora l'astinenza femminile può mostrare tutta la sua irresistibile forza sul maschio, per quanto paradossalmente la ragione motrice dell'intera iniziativa sia venuta meno – i mariti sono infatti tornati a casa. La pace tuttavia non è stata ancora stipulata e solo la fermezza di Lisistrata riesce a guidare oltre questo ultimo ostacolo il partito della pace: mai prima d'ora la superiorità delle donne in termini di continenza e moderazione ha la possibilità di farsi valere e di piegare alla ragione il dissennato partito della guerra. Il partito della guerra sembra però meno arcigno che in precedenza: lo scambio di battute registra un aumento di oscenità e una diminuzione di eccitazione politica, quasi che l'allusione comica agli organi sessuali significasse un ripiegamento sul lato privato del rapporto fra uomo e donna, dove nessuna opposizione politica può avere luogo; sono perciò poste le basi per la capitolazione degli uomini, ricondotti entro i confini dell'*oikos* dove sono le donne ad avere inevitabilmente la meglio.²⁴⁶

245Come nota Strauss è in questa circostanza di grave difficoltà che Lisistrata impreca per la prima volta per Afrodite, per la dea che rende efficace lo sciopero e allo stesso tempo ne può compromettere il successo, e curiosamente è proprio con un ricorso agli dei, ovvero ad un oracolo che promette di soddisfare ogni desiderio che le donne possano esprimere se queste resteranno distanti dai mariti, che l'eroina può ricompattare il proprio "esercito" sull'orlo della crisi, avviandosi così verso il trionfo finale: «mentre per iniziare la propria azione, almeno la sua azione pubblica, ella non ha avuto bisogno di un oracolo, ne ha bisogno per il suo completamento (205)».

246Gli anziani lodano lo scapolo e misogino Melanione, che in odio alle donne si ritirò sulle montagne senza più far ritorno a casa: solo imitando questo giovanotto leggendario è possibile nutrire qualche speranza di non soccombere alle trame del partito della pace. Il coro delle donne risponde all'apologo con la storia di Timone, che invece si isolò in odio ai delinquenti, amando tuttavia le donne: i due racconti sembrano testimoniare una diversa attitudine da parte dei due cori, e in particolare quello delle donne è meno ostile all'avversario che non quello degli uomini. Il coro delle donne può infatti contare almeno un uomo fra i suoi alleati.

La superiore continenza delle donne (§§ 14-16). La scena successiva mostra la superiorità decisiva delle donne rispetto agli uomini: Lisistrata ha chiamato a sé e radunato tutte le sue compagne, togliendole alle loro case. Un uomo visibilmente eccitato, Kinesia, il marito di Mirrina, si sta dirigendo verso l'Acropoli dove sono riunite le donne, accompagnato da uno schiavo e dal figlioletto. Secondo Strauss è possibile ora comprendere perché le donne siano destinate ad avere la meglio sui mariti: «il segno corporeo dell'eccitazione sessuale è molto più difficile da sopportare o è un handicap più visibile nel caso degli uomini che nel caso delle donne»; senza alcun riferimento a qualità morali, il poeta dimostra in questo modo che «la continenza è più difficile per gli uomini che per le donne» per una stretta necessità fisiologica ed anatomica. Lisistrata cerca di peggiorare le condizioni di Kinesia ricorrendo a tutti i mezzi possibili, spiegandogli quanto sua moglie lo desidera: finalmente Mirrina compare rifiutandosi però di scendere dall'Acropoli per abbracciare il marito. Solo quando viene a sapere che il figlioletto non viene lavato ed allattato da una settimana allora cambia idea, evitando tuttavia ogni contatto diretto con il consorte che si trova allo stremo della sopportazione. Egli viene quindi a sapere il motivo del comportamento di Mirrina: «la sua condotta non cambierà finché gli uomini non porranno fine alla guerra (206)». La donna, una volta strappata la promessa desiderata al marito, se ne fugge via. Tuttavia la concessione di Kinesia non va oltre la generica promessa di deliberare attorno alla questione della pace; forse l'uomo ha ancora un certo margine per valutare se soluzioni alternative possano essere percorse a fronte dell'astinenza a cui lo costringe il rifiuto della moglie: il successo dello sciopero è quindi tutt'altro che garantito, e forse il cambiamento di regime è davvero l'unica via per mettere fine alle ostilità. L'impasse ateniese viene sbloccata dall'arrivo di un araldo da Sparta, mandato per sapere se le autorità cittadine siano pronte o meno a trattare una tregua: apprendiamo così che lo sciopero delle donne spartane ha avuto pienamente successo, diversamente dal gruppo guidato da Lisistrata. Il potere delle spartane sui propri mariti è infatti decisamente superiore rispetto a quello esercitato dalle ateniesi sui consorti, ovvero sul popolo, perché come conferma Aristotele il regime lacedemone «era già una ginecocrazia (207)», e per mettere fine ad una guerra dissennata non è necessario, come ad Atene, spingersi fino ad una rivoluzione politica. Le circostanze politiche inoltre non suggerivano che fosse Atene a prendere l'iniziativa a favore della tregua; la sola possibilità che si giungesse ad una risoluzione del conflitto risiedeva nel cambiamento della politica spartana, ed il colpo di genio di Lisistrata consiste proprio nel toccare l'unico punto sensibile che potesse spingere addirittura i lacedemoni a farsi

garanti di una tregua. Gli uomini ateniesi comprendono in parte il piano dell'eroina una volta che questo ha avuto pienamente successo: l'arrivo dell'araldo spartano conferma come la cospirazione in atto non riguardasse l'instaurazione di un regime tirannico favorito dal nemico, e le due città possono nominare le rispettive ambasciate.

Le virtù dell'uomo politico (§ 17). Gli ambasciatori lacedemoni giungono ad Atene incalzati dallo sciopero delle mogli: alla pari degli ateniesi, gli spartani sono stati costretti dal loro stesso desiderio sessuale a stabilire una tregua, e per questo motivo hanno bisogno necessariamente della mediazione di Lisistrata, che appare senza essere chiamata. Essendo stata designata come arbitro dai più eminenti tra i greci, l'eroina deve «combinare ora qualità apparentemente incompatibili, in una parola deve essere sia buona che cattiva (208)». Per spiegare quanto richiesto dalle circostanze a Lisistrata, Strauss rimanda a tre passi senofontei, ovvero *Xen. Mem.* II 2.2, III 1.6 e *Cyr.* I 6.27. Nel primo, Socrate discute con il figlio maggiore Lamprocle l'opportunità dell'ingratitudine e la sua ingiustizia: come sembra essere giusto ridurre in schiavitù i nemici, sembra esserlo mostrarsi loro ingrati, per quanto nella riga successiva l'ingratitude contro chiunque, amico o nemico, venga detta essere ingiusta; ma allora si tratta di stabilire, come Strauss sembra volerci suggerire rimandandoci a questi passi, l'opportunità di essere ingiusti esclusivamente con i nemici, un'indicazione che rientrerebbe a pieno diritto nell'idea di giustizia di Polemarco, la giustizia del patriota: “fare del bene agli amici e del male ai nemici”.²⁴⁷ Il secondo passaggio è più illuminante: discutendo di strategia, Socrate spiega che

lo stratego deve essere anche capace di allestire i mezzi per la guerra e fornire ciò che serve ai suoi soldati e avere dell'inventiva ed essere operoso, accurato, costante, sagace, umano e crudele, leale e traditore, guardiano e ladro, generoso e rapace, munifico e avaro, prudente e ardito e molte altre qualità naturali e acquisite coll'addestramento deve possedere il bravo generale. (corsivo mio)

In questa circostanza vediamo non che cosa sia richiesto a Lisistrata, quanto al perfetto generale: si tratta ad ogni modo del possesso contemporaneo di qualità opposte, esercitabili naturalmente non allo stesso tempo ma in circostanze differenti che lo richiedano, il cui elenco sembra anticipare clamorosamente la *virtù* politica pensata da Machiavelli,

²⁴⁷Si veda anche *Xen. Mem.* III 2.16: «è giusto fare tali cose ai nemici, mentre è ingiusto farle agli amici». Cfr. XS 39-42, 57; CM 71: «Sembra allora meglio dire che la giustizia consiste nell'aiutare il giusto e danneggiare l'ingiusto o, dal momento che non c'è ragione di aiutare un uomo che non sembra essere in grado di farci del bene, e di danneggiare un uomo che può aver danneggiato gli altri ma che non sembra essere in grado di farci del male, che la giustizia consiste nell'aiutare uomini buoni se sono nostri amici, e nel danneggiare uomini cattivi se sono nostri nemici».

soprattutto se pensiamo alla capacità dell'uomo politico di saper alternare umanità e crudeltà.²⁴⁸ Senofonte sembra muoversi in questa direzione ancora più esplicitamente nel passaggio della *Ciropedia* segnalato da Strauss:

“E qual è, padre, il modo migliore per sopraffare i nemici?”. “Per Zeus, ragazzo, non è faccenda dappoco né semplice quello che mi chiedi. Sappi, comunque, che chi si prefigge questo scopo deve essere *insidioso, dissimulatore, astuto, ingannatore, ladro, rapace e capace di averla vinta sui nemici, in tutto*”. Ciro sorrise e disse: “Per Eracle, che razza di uomo dovrei diventare, stando a quel che dici, padre!”. “Se tu fossi così, figlio mio” ribatté Cambise “saresti l'uomo più giusto di tutti e il più rispettoso delle leggi”. (corsivo mio)

È però evidente come l'eroina non debba dare sfoggio di crudeltà in queste circostanze, dato che deve essere arbitro di una negoziazione di pace e non condottiero in una guerra senza quartiere contro il nemico tradizionale: le si chiede quindi di imitare la virtù dello statista nel coordinare la trattativa e quindi di essere “buona” con i nuovi “amici”, gli spartani, che infatti tratta con grande benevolenza. Lisistrata, ordinando alla dea Riconciliazione di convocare prima i lacedemoni e poi gli ateniesi al suo cospetto, dimostra l'origine puramente umana della pace che verrà stipulata. La sua saggezza e le sue buone maniere sono frutto dell'attento ascolto dei discorsi del padre e di altri anziani, ovvero frutto della riverenza nei confronti di ciò che è antico; ella non deve un'oncia della sua *phronesis* al marito, ma si mostra nondimeno consapevole dell'inferiorità delle don-

248Cfr. TM 239-242, in particolare 241: «la giusta via, *almeno per un principe*, è infatti un medio – non tuttavia un medio fra due vizi opposti, ma il medio tra virtù e vizio. [...] Un principe deve sapere come usare la natura dell'uomo e la natura della bestia: egli deve seguire la via di mezzo tra l'umanità e la disumanità, poiché l'umanità e la bontà sono appropriate per un genere di circostanze mentre i vizi opposti sono appropriati per il genere opposto di circostanze (corsivo mio)»; i due generi di circostanze possono essere identificati come l'aver a che fare con gli amici e l'aver a che fare con i nemici. Sulla necessità che un governante debba avere una naturale tendenza alla crudeltà, senza che questa naturalmente sia il suo carattere dominante, cfr. OT 90-91: «La città è essenzialmente il nemico potenziale di altre città. Quindi non si può definire la funzione del governante senza pensare alla guerra, a nemici ed alleati: la città e il suo governante hanno bisogno di alleati, mentre il saggio no. A funzioni specifiche corrispondono inclinazioni naturali specifiche. Il governante nato, distinto da chi è nato per diventare saggio, deve avere forti inclinazioni guerresche. [...] Senofonte [...] considerava una vena di crudeltà come un elemento essenziale del grande governatore in generale. La differenza tra il tiranno e il governatore non tirannico è in definitiva non una semplice opposizione, quanto piuttosto il fatto che nel caso del tiranno certi elementi del carattere del governatore sono più fortemente sviluppati o meno facilmente nascosti che nel caso del governatore non tirannico»; infine si consideri la vicinanza tra Senofonte e Machiavelli come mostrato in XS 57. Lo spirito eminentemente realista della *Lisistrata* è a favore della pace, non del pacifismo: come argomenta DOVER 1972, 161, con l'immagine della tessitura, apparentemente innocua, viene portata avanti «una ricetta non tanto per la pace quanto per la forza, [...] implicando che da una posizione di forza si può ottenere una pace che vada al proprio vantaggio»; dello stesso avviso HENDERSON 1980, 200, 203: «[Aristofane] sostiene che Atene debba farsi più forte possibile [...] il più chiaro messaggio che Aristofane ha per Atene nella *Lisistrata* riguarda la gestione della città: eliminate tutti quelli che cercano vantaggi personali ed incoraggiate tutti gli altri a lavorare assieme. [...] la guerra viene attaccata non in termini di politica internazionale ma dal punto di vista del disordine interno e dei suoi effetti deleteri sui modi di vivere tradizionali».

ne rispetto agli uomini, accordandosi così al costume ancestrale della città. Il rimprovero mosso a spartani ed ateniesi sembra sottolineare quegli elementi comuni ai due popoli che farebbero di essi una sola unità politica, ovvero il culto degli dei ed il nemico barbaro. L'ammissione di colpa degli spartani ed una ormai insopportabile eccitazione facilitano l'urgente pacificazione. Lisistrata organizza una cena sull'Acropoli dove gli uomini verranno saziati dalle donne, e che servirà come occasione solenne per suggellare la pace fra le parti; in seguito ciascuno potrà andarsene a casa con la propria moglie.

Una pace nel nome del dio del teatro (§ 18). Stando ai resoconti degli ateniesi il banchetto è stato assolutamente soddisfacente: essi si sono confermati bevitori saggi e misurati, mentre i lacedemoni hanno esercitato il loro proverbiale fascino; il coro conclude suggerendo che in futuro gli ambasciatori si lascino sempre ispirare divinamente dal vino, dato che altrimenti gli ateniesi manterrebbero la loro bellicosa e deleteria diffidenza nei confronti anche dello straniero più bendisposto. Se la pace è stata resa possibile dal lavoro sotterraneo di Afrodite, nota Strauss, la trattativa deve essere condotta nello spirito benevolente di Dioniso. Una volta eliminato l'inconveniente rappresentato da una minoranza di agitatori,²⁴⁹ gli ospiti stranieri escono dall'Acropoli, e uno di loro chiede che si canti e danzi in modo da poter coinvolgere entrambi i popoli, incontrando così i favori e l'approvazione dei presenti. Egli loda le prodezze separate di entrambi gli eserciti presso l'Artemisio e le Termopili; non accenna ad alcun successo congiunto ma invoca la dea vergine Artemide, la cacciatrice, affinché tra le due città possa esserci finalmente un lungo periodo di pace: come già anticipato nella *Pace*, la possibilità di una «pace eterna fra le due città (209)» non viene presa nemmeno in considerazione. Lisistrata riunisce le donne spartane ai rispettivi mariti, ricomponendo la frattura fra il partito della pace e il partito della guerra, riconciliazione possibile a partire dalla tregua finalmente stipulata fra Atene e Sparta. Ora il coro ateniese invoca cinque divinità, nella cui successione il centro è occupato da Dioniso, dio della commedia e del vino, grazie alla cui ispirazione è stata suggellata la pace fra gli eserciti; in seguito si rivolge alle divinità che accompagnano la quiete che è opera di Afrodite, tacendo però sul nume tutelare della città, la bellicosa Atena. A conclusione della commedia, su richiesta di un ate-

249Alla generosa promessa da parte del coro di regali per tutti, promessa in realtà senza fondamento data la povertà causata dalla guerra, segue una scena misteriosa che secondo Strauss va interpretata come il ritorno di fiamma degli irriducibili del partito della guerra, intenzionati a non far uscire gli stranieri dall'Acropoli dove si è tenuto il banchetto riconciliatorio fra mariti e mogli e fra Sparta e Atene. Secondo DOVER 1972, 11 al contrario «lo humour della scena, difficilmente apprezzabile dal lettore o spettatore moderno (e non meritevole di apprezzamento), sta interamente nella prepotenza e le minacce da parte di cittadini brilli nei confronti degli schiavi, e nelle esagerate manifestazioni di paura da parte di questi ultimi».

niese, vi è una nuova canzone di uno spartano, che rende gloria ad Apollo, Atena, ai Dioscuri e quindi alle fanciulle spartane e al loro coro guidato da Elena: «le fanciulle spartane devono glorificare Atena, che è assolutamente bellicosa. La commedia che celebra la pace termina con una lode della dea guerriera», a conferma di come il pacifismo o il rigetto sistematico della guerra non sia una possibilità contemplata nel mondo di Aristofane: «non c'è pace che non sia seguita prima o dopo dalla guerra, [...] o che possa essere conservata senza la minaccia della guerra (210)». ²⁵⁰ La mancanza di una canzone a seguito della tregua da parte dei due cori congiunti rappresenta la conservazione da parte di entrambe le unità politiche della loro natura, ovvero del proprio carattere irriducibile, per quanto il suggerimento di Lisistrata possa voler prospettare in un futuro una guerra condotta con unità d'intenti contro il nemico comune barbaro. ²⁵¹ In fondo, conclude Strauss, la pace è stata resa possibile solo dall'interagire di elementi eterogenei, che tali perciò devono restare. L'essenza del politico riposa in una irriducibile molteplicità.

La negazione incarnata della vita (§§ 19-20). Per quanto rispetto alle altre due commedie dedicate alla pace (*Acarnesi* e *Pace*) l'impresa di Lisistrata appaia ad un primo sguardo frutto delle sole forze umane dell'eroina, dato che l'unica divinità presente in scena (Riconciliazione) risponde ai suoi ordini, non va affatto sottovalutato il fatto che la pace sia dovuta in fondo ad Afrodite. Inoltre va registrato come l'assenza del poeta e di un suo qualsiasi portavoce – nessuno infatti impreca per Dioniso: «nella *Lisistrata* il poeta parla solo impercettibilmente di se stesso (209)» ²⁵² – sia bilanciata dall'azione

²⁵⁰La pace, come abbiamo appreso dall'argomento degli *Uccelli*, non può essere eterna perché ciò richiederebbe l'impossibile instaurazione di uno stato universale. Essa può essere definita positivamente come la quiete (o un determinato rapporto fra movimento e quiete) che rende possibile ad una comunità politica l'accumulazione di ricchezza e benessere, nonché il progresso nelle arti e nelle scienze. Cfr. CM 156: «Potere e ricchezza furono incrementati non nel movimento e per mezzo di esso, ma nella quiete e per mezzo di essa [...]. La quiete, non il movimento, la pace, non la guerra, è buona. Il processo raggiunge il suo culmine a Sparta ed Atene allo scoppio della guerra del Peloponneso. La guerra del Peloponneso, il movimento più grande, segue la quiete più grande, incorpora la quiete più grande. Solo per questa ragione essa può essere il movimento più grande».

²⁵¹Da notare che il panellenismo di Lisistrata sarebbe dovuto alla sua «attenzione per quanto è privato, non ad un'espansione del concetto di ciò che è pubblico (SAXONHOUSE 1980, 72)». In questo caso la svalutazione della sfera pubblica ne sottovaluterebbe impropriamente l'importanza, ovvero l'irriducibile necessità del dover sacrificare occasionalmente delle vite per preservare la vita buona della *polis*. Tuttavia non è questo il caso delle commedie aristofanesche, che non supportano un astratto e falso pacifismo, poiché contestano energicamente il bellicismo imperialista alimentato dalla dissennatezza politica di demagoghi ed avventurieri, restando così saldamente aderenti all'aspra realtà del politico.

²⁵²La parabasi si caratterizza rispetto alle commedie trattate finora per il fatto che vi si fronteggiano i due cori, dato che partito della guerra e partito della pace non hanno ancora raggiunto una conciliazione. Il fatto che non ci sia un solo coro in grado di rivolgersi al pubblico spiega il silenzio della parabasi sul poeta; il confronto tra i due partiti è quindi parte integrante dell'azione e motiverebbe il nome dell'opera, vista l'indisponibilità di un coro unico. Aristofane sembra «più assente dalla *Lisistrata* che dalle altre commedie finora discusse (SA 203)». Cfr. BIBARD 2005, 159: «Non c'è qui infine nessuna necessità di ricordare l'arte del poeta: essa è evidente, perché l'opera è impossibile». Il paragone più calzante,

delle donne, le uniche per cui il poeta, nella persona di Diceopoli, provi compassione e a cui decida di concedere parte della sua pace privata. Per Strauss sono le donne, in questa commedia, ad agire in nome del poeta, una commedia in cui Aristofane si nasconde più che in tutte le altre considerate finora, e dove «non vengono messi in questione i bisogni fondamentali della città (Lisistrata non discute neppure l'essenziale inferiorità delle donne) (210)».²⁵³ La contrapposizione di generi che riproduce il conflitto politico fra partito della pace, a cui aderisce tacitamente il poeta, e il partito della guerra è coerente con quella che Strauss definisce la “teologia della Pace”, il cui antagonismo fra Polemos ed Eirene sembra riflettersi nella *Lisistrata* in quello tra uomini e donne, o tra mariti e mogli; tuttavia va chiarito il problema rappresentato dal fatto che secondo questa stessa teologia Polemos sia senza dubbio un essere vivente mentre Eirene è difficilmente distinguibile da una statua. Secondo Strauss questa oscurità non è assente dalla *Lisistrata*, dove la dea che favorisce il processo di pace, ovvero che rende efficace lo sciopero, non è semplicemente una dea della pace, dato che Afrodite non è affatto estranea ad Ares, quanto ad esso complementare. Amore e Guerra non si escludono come Guerra e Pace,²⁵⁴ ed Eirene non è un vero e proprio essere vivente ma l'opera di un artista, come lo scultore Fidia, che rende perfetta una dea che necessita di essere abbellita. Il carattere ambiguo della pace si riflette quindi nel bisogno da parte dell'eroina e delle sue compagne di diventare amazzoni, ovvero di occuparsi della guerra perché interessate alla pace. In questo rovesciamento di ruoli, che le porta a rifiutarsi ai mariti e a negare la cura materna ai figli piccoli, le amazzoni della *Lisistrata* imitano le dee vergini Atena e Artemi-

nota Strauss, è con la parabasi degli *Uccelli*, e si è già visto come l'eroina di quest'opera si avvicini, pur mantenendo le caratteristiche tipicamente irriducibili da personaggio femminile, a Pisetero.

253 Come sottolinea BOWIE 1993, 199 segg., l'impresa di Lisistrata è paradossalmente ma deliberatamente destinata, contro ogni anacronistico tentativo di interpretazione femminista, a ripristinare l'ordine tradizionale che vede l'uomo saldamente alla guida della cosa pubblica, e la donna rigidamente relegata alle faccende domestiche. Ciò significa che, ancora una volta, l'intento di Aristofane non è tanto quello di proporre una via rivoluzionaria alla città, ma di mettere in scena l'exasperazione comica di uno squilibrio reale per segnalare l'assurdità agli spettatori, senza però voler sovvertire politicamente l'autorità del *nomos* ancestrale. La commedia aristofanesca mette in ridicolo l'eccesso e richiama i cittadini all'ordine della normalità, paradossalmente facendosi monumento comico di *sophrosyne*.

254 Sul rapporto fra Afrodite e Ares e sul desiderio di pace del poeta, si veda LAM 77: «La lode di Lucrezio a Venere serve anche lo scopo più ovvio di renderla disponibile ad accordargli due favori. Dal momento che nulla di lieto e amabile ha origine senza di lei, il poeta le chiede di aiutarlo a scrivere il suo poema concedendo un fascino permanente a quanto egli dirà. Egli cerca di indurla ad accordargli i suoi favori dicendole che il suo poema avrà a che fare con la natura delle cose, ovvero il suo portentoso regno, e che è a beneficio di Memmio, che è sempre stato un suo favorito [...]. Egli chiede inoltre a Venere di garantire pace ovunque, a tutti i mortali; lei sola può ripristinare la pace dal momento che Marte, il dio della guerra, può essere sottomesso solo per il suo desiderio per Venere; quando il suo desiderio sarà stato pienamente provocato, egli non sarà capace di rifiutare la sua richiesta di concedere la pace ai romani; infatti fin tanto che la patria è nella morsa della guerra, Lucrezio non avrà l'equanimità necessaria per scrivere il suo poema perfettamente come desidera e Memmio, costretto ad accorrere in soccorso della cosa pubblica, mancherà dell'ozio necessario per ascoltare i versi del poeta».

de, che sono legate ad Eirene ancor meno di Afrodite, e che come sottolinea acutamente Strauss sono in questa commedia più fortemente presenti che in ogni altra, tenendo anche conto di invocazioni e giuramenti: le donne guerriere del partito della pace per il bene della città «devono *distuggere la vita* più che perpetuarla», e il carattere delle divinità a cui esse guardano viene determinato con precisione proprio al termine della commedia, dove «viene posta l'enfasi totalmente su Atena, la dea guerriera che non solo non dà la vita ma era essa stessa non nata, non generata da un padre ed una madre, *la negazione incarnata della vita* (corsivo mio)». ²⁵⁵ Questi passi sono di importanza decisiva per la comprensione del problema degli dei, che Strauss a partire dal commento alla *Lisistrata* complica concentrandosi sul carattere essenziale della «sola legittima erede di Zeus (211)». ²⁵⁶ Egli torna a considerare l'azione di Lisistrata e l'impossibilità attorno a cui ruota l'ingranaggio drammatico della commedia. In ultima istanza è l'eroina la vera responsabile del ritorno della pace fra Sparta ed Atene: Afrodite non avrebbe potuto compiere la sua opera, nota Strauss, se Lisistrata non avesse pianificato e guidato lo sciopero sessuale delle mogli nelle due città in guerra, e lo sciopero non avrebbe avuto affatto successo se le donne non fossero sotto un determinato rispetto, ovvero dal punto di vista fisiologico e quindi anatomico, superiori agli uomini, e quindi più continenti di questi: il maggiore autocontrollo femminile è favorito dall'esistenza di Atena e Artemide a cui le amazzoni della *Lisistrata* hanno guardato come a due modelli. Ma soprattutto a rendere possibile ed efficace lo sciopero è l'astrazione dalla morte, ovvero l'astrazione dalle vedove di guerra: in questo senso Aristofane deliberatamente non prende in considerazione la possibilità che ci possa essere gratificazione sessuale al di fuori della relazione legale fra coniugi, al di fuori dalla legge – come se «il piacere della gratificazione

²⁵⁵Cfr. BIBARD 2005, 161: «È opportuno sottolineare con Strauss che il correlato di Atena è Efesto: Efesto è l'equivalente nei termini della morte della vita e della morte – egli rappresenta lo sviluppo “ipermoderno” delle scienze e delle tecniche». Vale la pena riportare questa annotazione di FOLEY 1982, 9-10: «Lisistrata diventa quasi un'incarnazione della sua dea patrona. [...] Atena, la femmina divina nata da un maschio, è nella sua parziale mascolinità la sola possibile immagine di un positivo rovesciamento di ruolo al femminile»; cfr. HENDERSON 1980, 188. Come Atena, Lisistrata indossa un vestito femminile e contemporaneamente è armata, invoca la Persuasione (riprendendo le *Eumenidi* di Eschilo), agisce da mediatrice fra i sessi, ricompatta il fronte ellenico contro il nemico comune esterno, agisce politicamente nell'interesse dello stato e della religione pubblica. Una ulteriore indicazione sul carattere di Atena viene fornita da questa osservazione straussiana: la città buona, fondata nel discorso da Socrate in collaborazione con Glaucone ed Adimanto, «è caratterizzata soprattutto dal governo di coloro che sono migliori in filosofia ed in guerra [...] – di coloro che più si avvicinano alla dea vergine Atena [...] una dea che, in aggiunta, non si è formata in un ventre. La città buona è perciò caratterizzata dalla preminenza della ragione e dell'animosità in quanto distinte dall'*eros* in senso primario (CM 112)».

²⁵⁶Burkert legge nella verginità di Atena la neutralità sessuale dell'intelligenza pratico-organizzativa che sta a fondamento della civilizzazione: «Questo mito della nascita è tanto popolare quanto enigmatico. [...] l'assenza di una madre significa rifiuto del femminile in assoluto da parte della vergine: non è entrata in contatto con nessun ventre di donna. L'intelligenza civilizzatrice è separata dal vero fondamento della vita (BURKERT 1977, 288)».

sessuale fosse possibile solo nel e per mezzo del matrimonio (211)». ²⁵⁷ Il presupposto decisivo del piano è

la coincidenza innaturale di *physis* e *nomos* secondo cui la guerra sarebbe contro natura perché condanna uomini e donne all'inedia sessuale o previene la procreazione mentre, per tacere di altro, un piccolo numero di uomini può fecondare un largo numero di donne; non c'è alcuna fondamentale disarmonia fra la guerra e la natura o fra Ares e Afrodite. Lisistrata cerca di superare questa fondamentale armonia assimilando se stessa e le altre mogli alle dee vergini; di conseguenza si crede che quelle dee riescano ad ottenere la coincidenza di *physis* e *nomos*. Si può dire che la *Lisistrata* presenti la vittoria del *nomos* e da questo punto di vista ricordi le *Nuvole* in contrapposizione alle altre commedie fin qui discusse, le quali celebrano tutte la sconfitta del *nomos*; entrambe le commedie celebrano la vittoria di esseri odiati da Euripide (o da Socrate). In entrambe le commedie la causa vittoriosa deve la propria vittoria non al discorso ma all'azione. Conformemente a tutto ciò la *Lisistrata* risponde alla questione della divinità degli dei poeticamente, indicando Atena (212).

In che senso la concentrazione sulla figlia di Zeus, la dea vergine Atena *πάμμαχον*, negazione incarnata della vita, risponderebbe alla questione sulla divinità degli dei? La possibile soluzione all'enigmatica formulazione straussiana può essere trovata comprendendo il senso di un'astrazione che, concretamente, significa ferreo rispetto della legge o vittoria del *nomos*. Questa astrazione, personificata da Atena che ottiene la coincidenza perfetta di *physis* e *nomos*, può essere interpretata in riferimento alla *Lisistrata* come l'astrazione dalla naturale spontaneità erotica degli esseri umani che continuamente tende a sfuggire dalle maglie della legge: la verità di quella ostilità fra *eros* e *nomos* è l'irriducibile contrapposizione fra *physis* e *nomos*, per cui la vittoria della legge equivale ad una "mutilazione" della natura. È utile a questo proposito rifarsi all'appoggio esterno fornito dall'insegnamento aristofanESCO attorno all'*eros* presentato nel *Simposio* di Platone, il cui nocciolo viene così sintetizzato da Strauss:

Per mezzo dell'azione punitiva di Zeus [...] gli uomini divennero uomini. [...] Essi cessarono di essere universalmente dissoluti o ingiusti. [...] Divennero come sudditi di tiranni, cioè divennero civilizzati. La civilizzazione è l'acquisizione di giustizia e ordine, accompagnata dalla perdita di pensieri elevati. [...] La legge rende giusti gli uomini [...] Gli dei olimpici rappresentano il *nomos*, la legge. Gli uomini non possono diventare uomini senza essere soggetti alla legge, e alla legge divina. L'uomo deve la

²⁵⁷Come sostiene BIBARD 1995, 159, «fare astrazione dalla morte significa fare astrazione dalla vita. La vita della sola vita è la morte della vita – ovvero la sua impossibilità».

propria umanità alla legge divina; quindi la causa della legge deve essere umana, antropomorfa, deve avere una forma umana.²⁵⁸

Athena potrebbe essere quindi la personificazione della negazione della vita esercitata dalla legge o del sacrificio di sé che la legge richiede; la divinità degli dei a cui nella *Lisistrata* la figura di Athena rimanda poeticamente consisterebbe in questa determinata forma di antropomorfismo. Come è già stato argomentato da Strauss, la personificazione della guerra rende la guerra meno terribile; allo stesso modo la personificazione del sacrificio richiesto dalla legge renderebbe quest'ultimo, e il peso che esso comporta, meno terribili e perciò più sopportabili. L'esistenza di dee vergini guerriere ne rende possibile l'imitazione, perché dà un fondamento alle aspettative di maggiore moderazione nei confronti delle donne: infatti «sembra che la credenza degli uomini nel pudore delle donne sia ritenuta contribuire a quel pudore».²⁵⁹ Allo stesso modo solo la personificazione rende possibile che gli uomini possano “amare” la legge o la giustizia.²⁶⁰ Per Strauss è infatti possibile sostenere (a partire dall'insegnamento attribuito da Platone al poeta comico nel *Simposio*) che «la civilizzazione dell'uomo è una sorta di castrazione»²⁶¹ per opera del *nomos*, castrazione che si rende necessaria per trasformare l'antropoide primitivo, barbarico, figlio del sole, della terra e della luna, in un essere che rassomiglia agli dei olimpici antropomorfi, in un cittadino. La città, che è necessaria agli esseri umani perché li libera dalla paura della morte violenta, ovvero li emancipa dalla condizione di barbarie, sostituisce alla paura della morte violenta «la paura delle leggi o delle autorità che fanno rispettare la legge».²⁶² La razionalità della città sta nel-

258OPS 126-27.

259OT 131 nota 10.

260Cfr. OT 105: «La comprensione e valutazione della legge fatta dall'uomo dipende allora dalla maniera in cui viene compreso l'ordine che non è fatto dall'uomo e che è soltanto ratificato dalla legge. Se l'ordine naturale viene fatto risalire agli dei, il carattere coercitivo della legge si ritira sullo sfondo. Viceversa, la legge in quanto tale è meno probabile che appaia come un'immediata fonte di piacere se non ci si muove oltre l'ordine naturale stesso».

261OPS 129. Le donne della *Lisistrata*, per riportare la pace fra le città greche, devono guardare alle vergini guerriere e sacrificare se stesse (il proprio erotismo, il proprio piacere privato) al bene pubblico, alla causa della civiltà contro la barbarie galoppante favorita dalla guerra. Tutto ciò non è in contraddizione con la decisione di Zeus il vendicatore, padre contro natura di Athena, che nella *Pace* fa seppellire Eirene in modo tale che i greci vengano condannati ad una eterna guerra fratricida come punizione per la loro *hybris*: nel caso di Lisistrata infatti abbiamo a che fare non con la giustizia divina, quanto con il ricorso umano ad una perfetta aderenza al *nomos* per soddisfare le esigenze naturali dell'*oikos* stremato dal conflitto. In entrambe le circostanze ad essere condannata è la follia di un conflitto in cui è stato smarrito il senso della misura.

262OT 97. Un ulteriore appoggio esterno all'interpretazione della divinità come personificazione o rappresentazione del *nomos* o del *denial of life* richiesto dal *nomos* viene offerto da un passo di una lettera di Strauss a Benardete: «“Timor fecit deos”: la paura appartiene all'irascibile – θυμός (≠ ἐπιθυμία) “personifica” necessariamente. Tuttavia si deve immediatamente aggiungere: Amor (ἔρως του καλοῦ) fecit deos (MEIER 2003, 81)». A questo argomento (amore e paura come le due radici della credenza negli dei) Strauss accenna brevemente nel commento ai *Cavalieri*, dove sembra tuttavia più importante registrare il danno che la stessa esistenza degli dei arrecherebbe all'autostima degli esseri umani;

l'offrire sicurezza e la possibilità di benessere, o di una vita buona, ma il processo di civilizzazione necessita di una legge che impone agli uomini naturali il continuo sacrificio della propria libertà erotica. La legge ancestrale viene fatta risalire agli dei, e gli dei sono appunto una delle autorità (essendo l'altra l'autorità umana) che fanno rispettare la legge ancestrale. La coercizione esercitata dalla legge (paragonabile ad una mutilazione, come suggerisce Strauss, o ad una forma di addomesticamento, per usare un termine nietzscheano) viene abbellita e resa sopportabile proprio dall'esistenza di quelle divinità che, come Atena e Artemide, incarnano splendidamente la coincidenza di *nomos* e *physis*. Si è tentati di pensare, riprendendo le considerazioni straussiane sullo status di Eirene, che le dee vergini che ottengono splendidamente la coincidenza di *physis* e *nomos* siano delle creazioni umane, delle invenzioni dei poeti antichi e quindi autorevoli, che accompagnano ed abbelliscono la legge ancestrale. Parafrasando Strauss, potremmo dire che la legge non abbellisce tutti; la legge ha bisogno di essere abbellita: ecco quindi la dea Atena. Infatti, per rifarci all'autorità di Cicerone e al suo Caio Cotta, «chi fu mai così cieco nell'esame dei fatti da non rendersi conto che agli dei è stata attribuita forma umana [...] per suggerimento dei saggi, al fine di volgere più facilmente gli animi degli ignoranti al culto degli dei, distogliendoli dalla vita corrotta [...]» (*De nat. deor.* I 77)». Chi invece non si lascia affascinare o elevare dallo splendore divino, come Socrate, può solo sentire, disilluso, tutto il peso che la coercizione esercitata dal *nomos* comporta.

La necessità di un capovolgimento politico (§ 21). Si è visto come l'impossibilità attorno a cui ruota la *Lisistrata* sia la coincidenza innaturalmente perfetta di *physis* e *nomos*, una forzatura che dopotutto rispetta la necessaria astrazione dalla morte nella commedia. Tuttavia la presenza in città di uomini anziani, che per natura (basti pensare al Cefalo della *Repubblica*) possono resistere alle tentazioni erotiche, sommata allo scarso potere che le giovani mogli ateniesi esercitano sui propri mariti (ovvero sul *demos*), rende necessario, per poter finalmente far trionfare il partito della pace, un cambio di regime gestito dalle anziane, diversamente da quanto invece si verifica a Sparta, dove le donne guidate da Lampito riescono a condurre con successo la propria protesta. È quindi possibile ipotizzare, suggerisce Strauss, che il messaggio profondo di Aristofane consista proprio nel voler mettere in evidenza, con la dovuta cautela, la necessità di un profondo cambiamento politico al fine di mettere un termine alla guerra: ammessa implicitamente l'impossibilità che un tale sciopero sessuale possa avere una qualche fortuna, proprio perché dovrebbe presupporre un'inverosimile (perché innaturale) armonia

questa è un'idea ricorrente nel pensiero di Aristofane.

fra desiderio erotico e relazioni legalmente riconosciute, l'unica chance affinché il partito della pace possa prendere il sopravvento sta in un colpo di mano supportato dalla potenza straniera. E se assumiamo, come in fondo è stato finora fatto, che gli uomini in questa commedia rappresentino il partito della guerra e le donne rappresentino l'equivalente comico del partito della pace, possiamo con Strauss apprezzare il geniale artificio con cui il poeta raccomanda la massima riservatezza nel condurre la macchinazione, dato che nella *Lisistrata* le donne riescono a nascondere fino al successo la natura del loro piano (il ridicolo sciopero sessuale) e al contempo non fanno nulla per impedire agli avversari di sospettare esplicitamente che esse abbiano intenzione di instaurare il tanto temuto regime filospartano. Ecco che, decifrando un registro fatto di continui rovesciamenti di ruolo fra i contrari, di speculari corrispondenze comiche, «ci si chiede se il cambiamento di regime [...] non sia la proposta seria del poeta. In questo caso la *Lisistrata* si avvicinerebbe più di ogni altra commedia a suggerire una proposta politica seria (213)»: limitandoci infatti alla commedia più “politica”, i *Cavalieri*, Aristofane non si spinge oltre l'invito a non appoggiare Cleone, senza però fornire alcuna concreta suggestione sulle modalità dell'eventuale deposizione. Certo è ragionevole, come fa Strauss, chiedersi se il cambiamento di regime immaginato fra le righe della *Lisistrata* sia da prendere sul serio, ovvero se una reale proposta politica possa essere compatibile con lo spirito della commedia, e se ancora un regime oligarchico o tirannico supportato dai lacedemoni non possa risultare in fondo deleterio allo spirito civico ateniese.²⁶³ Ad ogni modo Strauss può concludere riconoscendo come l'ammissione del poeta, che ricorre sia nelle *Vespe* che nella *Pace*, secondo cui egli non farebbe delle donne oggetto di derisione comica, non sia affatto priva di fondamento: in questo senso, come già anticipato, le donne della *Lisistrata* sarebbero gli equivalenti comici di «esseri superiori o più pericolosi (213)», cioè di uomini che, come Diceopoli, desiderano più di ogni altra cosa godere dei beni che la pace rende accessibili.

* * *

263La possibilità che la *Lisistrata* fosse veicolo di una reale proposta politica appare inverosimile a HEATH 1987, 14, per questo motivo: «Data la situazione militare estremamente sfavorevole di Atene nel 411, nessuno si sarebbe potuto aspettare che Sparta aprisse le negoziazioni o, se fosse stata Atene ad avere l'iniziativa, che offrisse termini tollerabili; non è verosimile quindi che la *Lisistrata* sia stata scritta per raccomandare la pace come un fine realizzabile nel mondo reale, o che il suo pubblico l'abbia capita in questo senso [...] La pace nella *Lisistrata* è perciò una questione di pura fantasia, e non può avere alcun peso sui problemi del dibattito politico al di fuori del teatro». Sui fatti del 411 e la composizione di *Lisistrata* e *Tesmoforiazusae*, cfr. SOMMERSTEIN 1977.

Una rivoluzione ginecocratica (§§ 1-3). Dalle *Ecclesiazusae* gli dei sono assenti; tuttavia il carattere del *nomos* stabilito dall'eroina mostra una forte affinità con l'esposizione poetica della divinità degli dei proposta nella *Lisistrata*. La protagonista Praxagora attende impazientemente le altre donne quando è ancora buio, ed usa una lampada ad olio. Strauss interpreta la luce artificiale come l'immagine che raffigura il nucleo di pensiero dalla commedia: questo oggetto, che getta luce sugli intrighi occulti delle donne, «vede ciò che né il sole né la luna vedono. Praxagora per così dire invoca l'arte che corregge la legge (263)», e infatti apprendiamo che il piano dell'eroina consiste nel far occupare dalle donne, adeguatamente travestite da uomini, i posti dell'assemblea in anticipo, al fine di votare con larga maggioranza un radicale cambio di regime: in una riunione precedente hanno infatti deciso di «assumere il controllo degli affari della città nell'interesse della città». Prima dell'avvento della democrazia la *polis* era in salute, mentre ora ogni membro dell'assemblea bada «solo al proprio interesse, nessuno al bene comune. La città può ancora essere salvata se l'assemblea consegna la città alle donne, che amministrano le case sufficientemente bene». Viene sostenuta una tesi, che ricorre in *Lisistrata* e *Tesmoforiazusae*, secondo cui le donne sono superiori agli uomini, come dimostra la loro attenta gestione delle faccende domestiche, soprattutto se questa viene poi confrontata con l'audace e spesso scellerata guida della cosa pubblica. Il buon carattere e l'affidabilità delle donne sono dovuti al fatto che queste «rispettano la legge antica e la prassi antica», ovvero si rimettono al principio di autorità, mentre gli uomini sono presi dalla frenesia del cambiamento e non esitano a «innovare anche se la pratica attuale è perfettamente efficace». Questa è la ragione per cui Praxagora ha deciso di chiedere agli uomini dell'assemblea, che poi di fatto sarà formata per la maggioranza da donne travestite, di consegnare la città alle proprie mogli, le cui riconosciute «qualità di madri ed amministratrici domestiche forniscono garanzia sufficiente». Soprattutto, scrive Strauss, depone a loro favore una grande abilità nell'ingannare senza essere ingannate, come d'altronde testimonia il racconto delle *Ecclesiazusae*. I buoni governatori della città, nella visione di Praxagora, «seguono la legge antica e sono imbroglianti benevoli (264)». ²⁶⁴

L'odio democratico per la moderazione (§§ 4-8). Dallo scambio fra Cremete e Blepiro, il marito di Praxagora, apprendiamo la notizia del successo del piano dell'eroi-

264Il governatore naturale del popolo Agoracrito mente a fin di bene come dimostrano i suoi oracoli: anche Socrate ammette che «i governatori devono mentire per il bene dei loro sottoposti (CM 99)». Cfr. FREYDBERG 2008, 126, 129.

na.²⁶⁵ Alla Pnice la maggioranza (le donne travestite) ha vinto le resistenze della minoranza (uomini della campagna) in merito alla rivoluzione politica che salverà la città dalla rovina. Il sostenitore del governo delle donne ha esposto all'assemblea le ragioni a favore di un tale cambiamento radicale: le donne sono brave a mantenere i segreti, inoltre affidabili e oneste negli affari.²⁶⁶ Cremete si mostra soddisfatto, e Blepiro avanza una sola perplessità: se le donne governano, possono voler costringere i propri mariti ai loro obblighi coniugali, cosa che nel caso del vecchio marito di Praxagora risulterebbe terribilmente faticosa. La risposta di Cremete ne mostra il grande spirito civico: se una legge è utile alla città, è obbligo del cittadino adempiere al proprio dovere e rispettarla. Praxagora rientra e Blepiro, dopo un fallimentare tentativo di ottenere una giustificazione della sua assenza, le racconta l'esito della deliberazione decisiva sul destino della città, notizia a cui la donna risponde con una contenuta sorpresa, impreca per Afrodite e prefigurandosi un futuro di beatitudine per il popolo ateniese. Alla richiesta di delucidazioni da parte di Blepiro, la neoeletta governatrice della città coglie l'occasione per delineare il suo piano di riforme radicali. Praxagora, nota Strauss, non fa ora riferimento alla

265Blepiro, a causa del travestimento della moglie, si ritrova suo malgrado in condizioni estremamente ridicole, sia dal punto di vista della natura che dal punto di vista della convenzione. La sua situazione viene aggravata dal confronto inevitabile con l'ascesa di Praxagora. Egli trascende il ridicolo generato dalla *alazoneia* perché non è un millantatore. Blepiro «è ridicolo perché soffre di un genere di impotenza o inettitudine che non suscita compassione» pur essendone pienamente consapevole. Non scherza su di sé come fa Trigaio, il portavoce del poeta nella *Pace*, ma è l'unico personaggio delle *Ecclesiazusae* che imprechi per Dioniso, e Strauss spiega questo collegamento fra Blepiro e Aristofane sottolineando come il poeta comico, alla pari dello sciagurato marito dell'eroina, non possa evitare di diventare oggetto di risate. Nel ridere alla lettura delle opere di Aristofane, sostiene Strauss, non possiamo non ridere di Aristofane stesso: ciascuno, va dedotto, «può vedere quale protezione fornisca questa implicazione inevitabile della commedia al suo autore (SA 266)».

266Strauss confronta il piano di Praxagora con quello di Lisistrata, notando come quello della prima, che non fa uso della forza quanto della frode e dell'inganno, sia molto più ambizioso e radicale di quello della seconda, che invece si limita ad uno sciopero per mettere fine alla guerra del Peloponneso. In questo senso solo il piano dell'incredibile Pisetero ha la stessa ampiezza di respiro di quello di Praxagora. Come nota Strauss non è stato fatto alcun riferimento alle virtù femminili ricordate da Praxagora nella riunione delle sole donne che ha preceduto la marcia alla volta della Pnice, fra le quali spiccava il loro conservatorismo o l'aderenza alla tradizione, ovvero il rispetto dell'ancestrale: paradossalmente il cambio di regime viene accettato dall'assemblea proprio in virtù del suo carattere radicalmente innovativo, e questo fatto ci mette ancora una volta di fronte alla possibilità che le ragioni con cui si difende pubblicamente una causa non siano necessariamente le stesse che vengono utilizzate per sostenerla in sede privata. Questa circostanza ha a dire il vero dell'eclatante, per il semplice fatto che le ragioni pubbliche sono esattamente il contrario di quelle private, e Strauss cerca di comporre questa apparente impossibilità argomentando come segue: anzitutto Praxagora sa di avere dalla sua parte una maggioranza schiacciante, e quindi può non preoccuparsi della coerenza fra le ragioni esposte in privato e quelle dichiarate in pubblico. In secondo luogo, essendo il più ragionevole il nuovo regime «è l'ordine secondo natura, ma la natura è più antica di qualsiasi espediente umano», e così il ricorso all'autorità dell'ancestrale e le rivoluzionarie ragioni naturali sembrano sovrapporsi, per quanto le logiche che le animano si contraddicano a vicenda. Infine, «se l'aderenza alla legge antica e alla prassi antica è la virtù più grande, e se le donne superano gli uomini sotto questo rispetto, la legge antica si contraddice nel subordinare le donne agli uomini (SA 267)», e perciò la contraddizione del discorso pubblico rifletterebbe una contraddizione dell'autorità stessa, di cui però Praxagora si serve per portare a compimento la rivoluzione politica senza l'utilizzo della violenza

bontà superiore delle donne, e nelle *Tesmoforiazusae* viene mostrato come la negazione di questa superiorità, ovvero l'affermazione dell'inferiorità delle donne rispetto agli uomini, sia l'unico punto comune fra Euripide, l'ateo radicale, e la legge ancestrale. Questo però significa che, per converso, nell'affermare la superiorità femminile Praxagora si muove contemporaneamente sia contro Euripide che contro la legge ancestrale; questa superiorità conferisce alle donne il ruolo di governatrici della città e «in virtù della loro bontà esse stabiliranno un ordine in cui ognuno sarà buono (269)».²⁶⁷ Per iniziare non ci saranno più sicofanti, e nessuno avrà motivo di invidiare il proprio vicino di casa perché nessuno sarà povero. Blepiro, sicofante di professione, è disperato, mentre Cremete è interessato ma ancora scettico; Praxagora procede quindi ad illustrare la natura delle sue riforme, incalzata dal coro che ricorda l'amore del pubblico per le novità e il suo disguido per la moderazione. L'eroina teme tuttavia l'attaccamento del pubblico alla tradizione, e per questa ragione ha tentato, almeno in un primo momento, di giustificare il cambio di regime proprio facendo riferimento alla stretta osservanza tipicamente femminile della prassi tradizionale. Il marito la consola, poiché «il solo punto di partenza delle deliberazioni degli ateniesi è precisamente il disprezzo dell'antico», ma ciò non toglie che se l'assemblea fosse stata composta davvero da uomini una tale rivoluzione non sarebbe mai stata accolta: «Il punto di partenza del nuovo ordine è il semplice rifiuto dell'equivalenza del bene con l'antico (269)». Donne e uomini, in questa commedia, sembrano riflettere rispettivamente il carattere pio e conservatore di Nicia (o del Discorso Giusto) e l'audacia di Demostene (o del Discorso Ingiusto). Praxagora è più vicina al secondo che al primo, ma a differenza del Discorso Ingiusto la sua audacia è animata da spirito civico.

Il radicale egalitarismo di Praxagora (§§ 9-11). Il piano esposto da Praxagora, come sottolinea Strauss, è totalmente una sua ideazione. L'eroina della commedia si dimostra essere quindi la nuova e sola legislatrice di Atene, e Strauss ricorda ironicamente la legalità della deliberazione che le ha conferito questa autorità politica assoluta, costringendoci a riflettere sul fatto che Praxagora ha ottenuto questo potere con la frode e

²⁶⁷Cfr. NRH 92: «Sradicando l'autorità dell'ancestrale, la filosofia riconosce che la natura è l'autorità. Sarebbe meno fuorviante, tuttavia, dire che sradicando l'autorità la filosofia riconosce la natura come *lo standard*. Infatti la facoltà umana che con l'aiuto della percezione sensoriale scopre la natura è la ragione o l'intelletto, e la relazione della ragione o dell'intelletto con i suoi oggetti è fondamentalmente differente rispetto a quell'obbedienza priva di ragionamento perché questa corrisponde all'autorità vera e propria. Nel definire la natura come autorità suprema, si confonderebbe la distinzione grazie a cui la filosofia si tiene o cade, la distinzione fra ragione ed autorità. Sottomettendosi all'autorità la filosofia, in particolare la filosofia politica, perderebbe il suo carattere; essa degenererebbe in ideologia, ovvero in apologia di un ordine sociale dato o emergente, o andrebbe incontro ad una trasformazione in teologia o erudizione legale».

l'inganno. Ad ogni modo le sue intenzioni sono chiare: le donne renderanno buoni gli uomini eliminando tutte le cause del male, ovvero dell'ingiustizia. La prima riforma riguarderà la proprietà, dato che «tutti i beni saranno in comune tra i cittadini: non ci saranno più ricchi e poveri, ci sarà un solo modo di vivere per tutti», e saranno le donne ad amministrare saggiamente e con parsimonia questa proprietà comune, fornendo a ciascuno ciò di cui ha bisogno, eliminando così il furto e l'imbroglio alla radice. La riforma di Praxagora, che fa di Atene una ginecocrazia, trasforma la *polis* in un'enorme *oikos* per il fatto stesso che la proprietà privata o il singolo *oikos* vengono aboliti; alla luce di questo cambiamento radicale le stesse relazioni parentali devono essere riviste. La famiglia tradizionale viene abolita assieme all'*oikos*.²⁶⁸ Dalla comunione totale dei beni deriva quindi la «comunione delle donne», ma in questo caso la riformatrice ha a che fare con l'ineliminabile differenza naturale fra una donna e l'altra: «l'uguaglianza delle donne in quanto oggetto del desiderio degli uomini non è possibile, data l'ineguale bellezza delle donne (270)». È in questa circostanza che la *techne* peculiare di Praxagora, ovvero la sua arte legislatrice, interviene per correggere, o compensare, le differenze naturali tra gli uomini: la trovata di Aristofane è sicuramente comica, ma nondimeno tocca un pro-

268Cfr. DOVER 1972, 200: «dal momento che il matrimonio nella cittadinanza non era la conseguenza dell'innamoramento ma un meccanismo per la trasmissione della proprietà (era il padre della ragazza a decidere chi ella dovesse sposare), due questioni che a noi sembrano separate, la comunità delle donne e la comunità della proprietà, erano ritenute dai greci come questioni congeneri e come tali vengono trattate da Platone nella *Repubblica*. Dal momento che uno “ha” una moglie e “ha” un acre di terra, il modo semplice per esprimere in greco nozioni come “possesso comune” o “proprietà comune” sono intesi naturalmente includere il comunismo sessuale a meno che questo non venga escluso esplicitamente». Sul rapporto di continuità tra *polis* e *oikos*, si tenga presente l'osservazione di FOLEY 1982, 6: «Sia l'*oikos* che la *polis* [...] erano comprese come organizzate su principi simili in quanto forme di κοινονία. In quanto società economica, la famiglia è semplicemente una forma più primitiva o meno completa della *polis*. Da questo punto di vista strettamente economico, l'*oikos* non è una forma definita dalla sua radicale opposizione o differenza dalla *polis*, ma dalla sua somiglianza in una continuità teoretica. Per questo, i valori economici della famiglia “conservatrice” e immutabile possono essere usati nelle *Ecclesiazusae* per richiamare i cittadini maschi di Atene all'ideale civile perduto». Ad ogni modo è necessario notare che «la suggestione secondo cui la gestione economica della famiglia e dello stato differiscono solo di grado, avanzata seriamente da Senofonte e Socrate, è per Aristofane fonte sia di satira politica che di ironia. [...] Come Aristotele, Aristofane assume implicitamente che la *polis* ben gestita ha uno scopo più ampio che quello di soddisfare i bisogni economici e i desideri fisici, che è la condotta maschile di una vita politica ed intellettuale (ivi, 17-18)». Da segnalare l'acuta osservazione di SAXONHOUSE 1980, 78: «Le utopie in generale rivelano i miti su cui le società sono fondate. Dal momento che la creazione della cultura implica la creazione di miti, la trasformazione di una cultura in una concezione di perfezione implica una trasformazione dei miti a fondamento della cultura. Nelle *Ecclesiazusae* ci si libera di due miti: il mito che confina le donne nella famiglia e il mito della proprietà privata. Nella società greca i due erano intrecciati. La donna con la sua capacità di riproduzione è il mezzo per trasferire la proprietà da una generazione alla successiva o, attraverso il matrimonio, da una famiglia all'altra. Praxagora ha intenzione di distruggere sia la famiglia che la proprietà privata. La liberazione della donna nell'arena politica significa anche la liberazione di ciò che definisce l'esclusività della famiglia nel mondo pubblico, cioè il sesso e la proprietà. Politicizzando la donna, la famiglia viene politicizzata. L'unità politica invece di trascendere la famiglia e offrire al cittadino qualcosa aldilà del mondo privato diventa una grande famiglia felice, dove si vive, mangia e dorme assieme. La liberazione della donna deve essere compresa nella sua piena prospettiva radicale, perché liberando la donna tutto ciò su cui precedentemente poggiava la società viene distrutto».

blema la cui serietà non può assolutamente essere messa in dubbio, come sottolinea Strauss apponendo al termine del passo che viene riportato di seguito una nota che rimanda al *Contratto sociale* di Rousseau:

Praxagora supera la difficoltà causata dall'ineguaglianza naturale delle donne con una legge che rende tutte le donne uguali *dando priorità a quelle brutte*: nessun uomo può godere di una donna bella se non dopo aver coabitato con una brutta. Praxagora, si può dire, sostituisce l'ineguaglianza naturale con l'eguaglianza legale. (270, corsivo mio)

Queste invece le righe di Rousseau a cui rimanda immediatamente Strauss:

Concluderò questo capitolo e questo libro con un'osservazione che deve servire come base a tutto il sistema sociale: invece di distruggere l'uguaglianza naturale il patto fondamentale sostituisce un'uguaglianza morale e legittima a quanto di disuguaglianza fisica la natura aveva potuto introdurre tra gli uomini; cosicché questi, pur potendo essere disuguali per forza o per *ingegno*, divengono tutti uguali per convenzione e di diritto.²⁶⁹

Anche Rousseau sostituisce l'ineguaglianza naturale con l'eguaglianza legale. Il senso dell'insegnamento del filosofo ginevrino non sembra affatto tradito se parafrasiamo in questo modo le righe straussiane: “Rousseau supera la difficoltà causata dall'ineguaglianza naturale degli uomini con una legge che rende tutti gli uomini uguali *dando priorità a quelli inferiori*. Rousseau, si può dire, sostituisce l'ineguaglianza naturale con l'eguaglianza legale”. Strauss sembra suggerire perciò la superiorità di Aristofane con il rimando ad *Acarnesi*, v. 718, dove il coro propone una legge per cui «quelli per natura più deboli debbano essere protetti dalla legge contro quelli che sono per natura più forti; la legge dovrebbe stabilire l'uguaglianza *non trascurando l'ineguaglianza naturale, ma prendendola in considerazione* (70-71, corsivo mio)». Chiaramente la proposta degli acarnesi e quella di Praxagora/Rousseau si contrappongono nel concepire il modo in cui la convenzione o la legge deve integrare o compensare la natura. La riforma degli acarnesi suggerisce di trattare gli esseri umani, che sono diversi tra loro, equamente, la riforma di Praxagora/Rousseau dispone di trattare gli esseri umani, che sono diversi tra loro,

269 *Du contrat social*, I 9, corsivo mio. Si veda *On the Intention of Rousseau*, 289: «La sproporzione tra le necessità della scienza e quelle della società gli permette [a Rousseau] di costruire una politica fondamentalmente egualitaria sull'ammissione, e addirittura sull'affermazione enfatica, della naturale ineguaglianza degli uomini sotto il rispetto più importante. Si è tentati di dire che Rousseau fu il primo a rispondere alla sfida posta da Platone e Aristotele alla democrazia ponendosi all'altezza delle riflessioni di Platone e Aristotele, e che è questa la ragione che giustifica la sua posizione unica nella storia dell'insegnamento democratico»; cfr. *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, 359-60. Sull'ambiguità della lettura straussiana di Rousseau, cfr. MEIER 1996, 34-43; MEIER 2011.

ugualmente.²⁷⁰ Blepiro osserva infatti che la nuova legge proposta dalla moglie è assolutamente vantaggiosa per le donne anziane e brutte, ma terribilmente punitiva nei confronti degli uomini vecchi e decrepiti che oltretutto non avrebbero nemmeno il denaro per ottenere i favori di una fanciulla giovane e avvenente. Praxagora lo rassicura disponendo che la legge valga anche a ruoli invertiti: una donna non può giacere con un bel giovanotto se prima non lo ha fatto con un vecchio decrepito. A questo punto la puntualizzazione della legislatrice, che sottolinea come la nuova organizzazione sia assolutamente «democratica (270)», permette a Strauss di risalire al principio architettonico della riforma:

La ginecrazia stessa è una conseguenza della premessa democratica quando questa sia precisata dall'ulteriore premessa secondo cui i due sessi non sono uguali; queste due premesse conducono alla questione di quale fra i due sessi sia il più egalitario e quindi meriti di governare, una questione che non può che essere risolta in favore del sesso femminile: ogni donna compete in un certo senso con ogni altra donna, ma non ogni uomo compete con ogni altro uomo. (270)

La spiegazione elaborata da Strauss chiarisce la questione per complicarla in chiusura: in che senso alcuni uomini non competono alla pari con gli altri? Qual è questa differenza irriducibile tra gli esseri umani di sesso maschile? Una risposta possibile sembra suggerita dallo stesso Strauss nelle ultime righe del commento in cui egli mostra come le riforme di Praxagora vengano corrette da Socrate nella *Repubblica*, alla luce di un principio che si direbbe “maschile” (282). Ricordiamo infatti come la differenza decisiva fra i due schemi sia l'introduzione, in quello platonico o socratico, del governo assoluto dei filosofi: è forse il filosofo quel tipo di uomo con cui gli altri uomini non possono correre, perché a separare il saggio dal volgare c'è un abisso che nessun tipo di educazione può colmare?²⁷¹ La nuova legge di Praxagora non evita una ulteriore perplessità da

270Cfr. *Götzen-Dämmerung*, Streifzüge eines Unzeitgemäßen, §48: «La dottrina dell'uguaglianza! ... Ma non c'è tossico più velenoso: essa infatti *sembra* predicata dalla giustizia ... “L'uguale agli uguali, il disuguale ai disuguali” – *questo* sarebbe il vero discorso della giustizia: e, come ne consegue, “mai uguagliare il disuguale”».

271Per quanto riguarda il problema posto dalle affinità innegabili tra le riforme delle *Ecclesiazusae* (composta indicativamente fra il 393 ed il 390 a. C.) e le tre ondate della *Repubblica*, cfr. CM 61, dove può essere dedotta la dipendenza del dialogo platonico dall'invenzione del poeta comico: «La relazione tra il pianto e la risata è simile a quella tra la tragedia e la commedia. Possiamo quindi affermare che la conversazione socratica e quindi il dialogo platonico siano leggermente più affini alla commedia che alla tragedia. Questa affinità è rilevabile anche nella *Repubblica* di Platone che è manifestamente affine alle *Donne all'assemblea* di Aristofane». Per un esame critico della questione di vedano almeno EHRENBERG 1957, 94 nota 42; FARNESI CAMELLONE 2007, 188-190; in particolare gli argomenti avanzati da DAVID 1984, 20-29 (cfr. pp. 25-27 sulla probabile estremizzazione di alcuni aspetti del costume spartano, poi decontestualizzati e strumentalizzati nel piano di Praxagora a fini volgarmente edonistici) e CAPRA 2010, 18-20, 26-28, di cui riportiamo una sintesi. Per sostenere che Aristofane abbia voluto produrre una parodia del pensiero del più celebre allievo di Socrate, sarebbe necessario supporre

parte del marito, che sottolinea come divenga impossibile riconoscere quali siano i figli di ciascuno; di conseguenza, come afferma la legislatrice stessa, alla comunità delle donne segue di necessità la comunità dei figli, come dalla comunità dei beni è stato obbligatorio introdurre la comunità delle donne. Il parricidio è facilmente evitato facendo sì che i più giovani guardino ai più anziani come ai loro padri, e senza dubbio chiunque veda un uomo più grande in difficoltà non ometterebbe di soccorrerlo proprio alla luce della possibilità che si tratti proprio di suo padre. Naturalmente, nota Strauss, questo provvedimento che sembra garantire da un crimine odioso non riesce ad evitare che un altro crimine, forse ancora più nefasto, possa addirittura assurgere a prassi tutelata dalla legge: Praxagora infatti «non fornisce di sicuro una protezione sufficiente affinché l'incesto non diventi una consuetudine nel nuovo ordine (271)». Anzi, rincara Strauss, in un regime in cui genitori e figli non possono riconoscersi a vicenda e in cui i giovani e le giovani sono obbligati per legge a giacere con donne e uomini anziani, l'incesto diventa perfettamente legale e impossibile da rilevare.²⁷² Bleepiro non sembra così preoccupato dell'incesto quanto della mancanza di incentivo al lavoro nel nuovo regime ginococratico: con l'abolizione della povertà nessuno sentirà il bisogno di lavorare, e tuttavia sarà necessario ugualmente provvedere alla produzione di beni di prima necessità la cui esistenza dipende dalle fatiche umane. Anche in questo caso Praxagora tranquillizza il ma-

che il filosofo abbia elaborato le idee della *Politeia*, almeno come insegnamento orale, molti anni prima di quella che viene ipotizzata esserne la data di composizione definitiva o di pubblicazione. Tuttavia è ancora più notevole e decisiva l'ulteriore sottolineatura secondo cui il pubblico di Aristofane avrebbe dovuto avere una notevole familiarità proprio con questo insegnamento platonico, in modo tale da trovarne divertente la trasfigurazione comica. Negando che Aristofane abbia parodiato Platone, e ipotizzando che sia avvenuto piuttosto il contrario, è possibile prendere in considerazione queste ipotesi: o entrambi sono stati ispirati da una fonte comune (Hdt. IV 104?); oppure Aristofane può, avendo preso spunto o meno da idee che circolavano al tempo, aver fornito il materiale originale di cui Platone si sarebbe ironicamente servito nell'elaborare la sua *Politeia* – ipotesi che indignò Wilamowitz e che sottolinea la dipendenza letteraria del dialogo filosofico, fra gli altri generi, anche dalla commedia. In CANFORA 2014, che considera un'ipotesi favolistica la possibilità che Platone si sia ispirato al poeta comico, i punti summenzionati vengono confutati con notevole forza argomentativa. Anzitutto Platone avrebbe elaborato la dottrina decisiva della *Repubblica* anteriormente al primo viaggio a Siracusa, quindi prima del 388 a. C. (come confermerebbe la lettera settima), e sarebbe così verosimile che Aristofane abbia avuto modo, come altri “intellettuali” dell'epoca, di venire a contatto con le idee fondamentali di *Kallipolis* prima di scrivere le *Ecclesiazusae*, dato il costume di leggere ad una cerchia di intimi le stesure preparatorie dei libri (cfr. 22-26, 29-31, 39). In secondo luogo non è possibile escludere che le *Ecclesiazusae* in versione “libro” siano state rielaborate rispetto alla versione “scenica” prendendo di mira più acutamente le stesse tesi socratiche contestate anche da Aristotele (cfr. 59, 65, 85, 102, 109), e che quindi si abbia a che fare con un ambiente intellettuale in cui frequentazione e polemica si alimentano reciprocamente. Si noti che l'Aristillo nominato in *Ecclesiazusae*, v. 647 e in *Pluto*, v. 314 altri non sarebbe che Platone, qui nominato e dileggiato con l'uso del diminutivo del suo vero nome, Aristocle (cfr. 130-61).

²⁷²Per SOMMERSTEIN 1984, 321-322, non c'è motivo di credere che l'incesto possa diventare, nel regime di Praxagora, inevitabile: in primo luogo non viene data esplicitamente disposizione che i figli vengano sottratti alla madre naturale, come nella *Repubblica* di Platone; in secondo luogo, resterebbe certo aperta la possibilità di incesto fra padri e figlie, ma il fatto che Aristofane non vi abbia posto l'accento per sfruttarne l'effetto comico dovrebbe portare ad un ridimensionamento dell'ipotesi straussiana.

rito spiegando come saranno gli schiavi ad occuparsi della coltivazione della terra e le donne del confezionamento di abiti. Gli uomini, i cittadini ateniesi, non dovranno fare altro che godere dei beni procurati dal lavoro degli schiavi e delle donne. Né ci sarà bisogno di denaro per pagare le cause in tribunale, dato che con l'abolizione della proprietà privata non ci sarà nemmeno l'occasione per violare la proprietà altrui. Per quanto riguarda invece dei crimini di sangue, i colpevoli verranno tenuti a stretto digiuno. L'intero sistema penale della *polis* viene quindi assorbito e superato dall'accorta amministrazione dei beni domestici estesa su scala cittadina, e proprio a questo proposito Blepiro solleva l'ultima questione nel suo dialogo con la moglie, chiedendosi quale sarà la natura del nuovo modo di vivere in comune. La risposta dell'eroina, che presenta un ritratto della città totalmente rivoluzionata, mostra la natura politica della sua operazione: Praxagora

dichiara che trasformerà il paese in una singola casa abolendo tutta la vita privata, e che trasformerà le corti di giustizia in sale da pranzo e le tribune in luoghi dove collocare fontane di vino e brocche d'acqua; e la lista di cittadini da cui fino a quel momento venivano selezionati i giurati per estrazione sarà utilizzata per assegnare i posti nelle sale da pranzo. Il che significa che le istituzioni peculiari della democrazia verranno abolite. La democrazia verrà abolita. (271-72)

Abbiamo visto che in precedenza Praxagora lamentava della degenerazione della città e del *demos*, rimpiangendo i tempi andati in cui non vi erano assemblee. La sua rivoluzione però non consiste nel ritorno all'antico, all'Atene predemocratica, quanto all'espansione del regime amministrativo tipico dell'*oikos* all'intera città, un regime in cui ciascuno avrà cibo a volontà e tutti, a partire dagli anziani, potranno godere dei favori di giovani ragazze o ragazzi, in modo tale che adulterio ed incesto diventano fenomeni perfettamente legali. E proprio per poter organizzare il primo pasto comune in città, e ritirare i beni privati che i cittadini devono iniziare a cedere affinché l'amministrazione pubblica possa prendersene cura, Praxagora lascia la scena per non comparire più. Strauss sottolinea l'unico elemento che la rivoluzione dell'eroina delle *Ecclesiazusae*, che fra i personaggi politici di Aristofane è quello che più di ogni altro rompe con l'ancestrale e la tradizione, conserva del vecchio regime: si tratta del principio dell'egalitarismo, il punto di Archimede che le permette, per così dire, di capovolgere l'ordine delle cose umane in Atene, punto che però è comune sia alla ginecrazia che alla vecchia democrazia. In questo senso allora possiamo dire che Praxagora non raggiunge la radicalità di Socrate perché in un rispetto decisivo ancora rispetta l'autorità dell'ancestrale, mentre il filosofo

riesce a rompere con il principio di autorità al punto da liberarsene perfettamente: l'unico diritto che Socrate riconosce è il diritto supremo dei conoscitori. Ma in che senso Praxagora rispetterebbe ancora l'ancestrale? A fronte di quanto imparato dalla lettura delle *Nuvole*, argomenta Strauss, sappiamo che l'incesto è il crimine più sciagurato, e la sua perfetta legalizzazione rappresenta «la più grave delle sue [di Praxagora] innovazioni»; ma una tale innovazione sembra essere implicata necessariamente dalla combinazione di queste due premesse, «la trasformazione della città in una casa singola e la sostituzione dell'uguaglianza convenzionale per l'ineguaglianza naturale in termini di età e bellezza (272)». Come ci fa notare Strauss, nei fatti l'imposizione per legge di questa uguaglianza non è altro che il riconoscimento di un diritto superiore degli anziani, ovvero il riconoscimento di una ineguaglianza a favore dell'antico. Ecco che di fatto seguendo il principio dell'egalitarismo, che le ha permesso di rompere con la proprietà privata, il divieto di incesto e di adulterio, in realtà Praxagora ha risposto con deferenza all'istanza dell'ancestrale nella forma più elementare in cui è riuscita a sopravvivere. Seguendo Strauss ci interroghiamo su come vada compreso il successo della sua riforma dal punto di vista del poeta comico. La seconda metà della commedia, a partire dal momento in cui Praxagora scompare, è composta da tre scene che illustrano la situazione della città totalmente rivoluzionata e la condizione dei suoi cittadini.

Il limite della giustizia come legalità (§§ 12-13). La prima delle tre scene dopo la parabasi²⁷³ ha come protagonista Cremete ed un altro cittadino, probabilmente un vicino di casa. Il giusto Cremete, in obbedienza alla nuova legge che abolisce la proprietà privata, sta preparando i propri beni al trasferimento nelle mani dell'amministrazione

²⁷³Una volta reso pienamente effettivo il cambiamento, ci si aspetterebbe una parabasi che invece resta assente, e lo stesso vale per l'altra commedia tarda di Aristofane rimastaci, il *Pluto*. Strauss, che nota la progressiva atrofizzazione della parabasi nelle quattro commedie precedenti le *Ecclesiazusae*, si chiede se l'assenza della parabasi nelle due commedie che seguono la disfatta in guerra non sia dovuta a ragioni che nulla hanno a che fare con l'economia della scrittura e l'intenzione autoriale. Tuttavia il fatto che dagli *Acarnesi* per arrivare alle *Rane* il ruolo della parabasi abbia subito una lenta trasformazione costringe ad elaborare un'altra ipotesi. In *Acarnesi*, *Cavalieri*, *Nuvole*, *Vespe*, e *Pace* il poeta ricopre senza dubbio un ruolo di rilievo all'interno della parabasi; in *Uccelli*, *Lisistrata*, *Tesmoforiazusae* e *Rane* la parabasi tace sul poeta ed inizia ad essere ridimensionata: «il silenzio su di lui nelle parabasi delle commedie tarde corrisponde ad una atrofia della parabasi, e la sua atrofia condurrebbe naturalmente alla sua scomparsa (SA 273)». Tuttavia, nota Strauss, nel caso di *Uccelli* e *Lisistrata* il silenzio sul poeta è giustificato dall'argomento di queste opere, mentre le *Tesmoforiazusae* e le *Rane* hanno come oggetto proprio il problema del poeta ed il suo rapporto con la città. Ciò che inoltre distingue le *Ecclesiazusae* è il fatto che l'eroina scompaia una volta realizzato il suo piano, e ne possiamo dedurre che se a differenza di Praxagora Diceopoli resta al centro della commedia anche una volta ottenuta la sua tregua privata, ciò avviene perché il poeta vuole mostrare che cosa egli se ne faccia della sua pace; parimenti Aristofane, con la scomparsa di Praxagora, vuole concentrarsi sul destino della città riformata secondo il principio dell'egualitarismo. Il progressivo modificarsi della parabasi proprio a partire dagli *Uccelli* potrebbe essere legato al carattere propositivo delle prime cinque commedie, non condiviso dalle successive sei: «tutte le cinque commedie aristofanesche del periodo 425-421 raccomandano implicitamente modifiche della condotta politica o sociale (DOVER 1972, 145)».

pubblica, facendoli trasportare dagli schiavi sulla strada; nel frattempo sopraggiunge un uomo che ritiene l'operazione totalmente dissennata e contro ogni buon senso: secondo costui, che osserva incredulo, «è da pazzi cedere i frutti del proprio sudore e della propria parsimonia senza sapere prima che cosa tutto ciò significhi». Egli inoltre rifiuta la risposta di Cremete, secondo cui la legge va obbedita, perché «solo un pazzo obbedirebbe ad una legge senza aver visto se la maggioranza dei cittadini obbedisce a questa legge (273)», ma lo stesso Cremete è persuaso che la maggioranza dei cittadini obbedisca alla legge con la sua stessa fiducia e naturalezza. Il disonesto, come lo qualifica Strauss, controbatte mostrando come la nuova legge rompa con il costume ancestrale, ovvero con la consuetudine tradizionale secondo cui è bene prendere dalla città più che dare qualcosa alla città; allo stesso modo la nuova legge va in senso contrario alla pratica divina, dato che le statue degli dei prendono le offerte votive e non danno nulla. Cremete non risponde a questa obiezione, dato che è innegabile che la legge di Praxagora rompa con il costume ancestrale (anche se in modo impercettibile ai due interlocutori poggia paradossalmente sul rispetto dell'antico, o degli anziani); ad ogni modo egli, che quindi si qualifica come onesto cittadino, ritiene che la legge da rispettare sia sempre la legge in vigore e che soprattutto non si debba imitare gli dei quanto fare ciò che gli dei raccomandano. La risposta del “disonesto” non è tuttavia irragionevole: egli fa notare che «anche secondo la legge gli uomini non sono sempre obbligati a rispettare la legge e, soprattutto, che gli ateniesi possono abrogare la legge che stabilisce la comunità della proprietà proprio come ne hanno abrogato molte altre poco dopo averle promulgate (274)», mettendo così in evidenza una nota debolezza della volubile democrazia ateniese. Cremete replica sottolineando il fatto che ora il regime non è più una democrazia, in cui le leggi possono essere cambiate a seconda dell'umore dell'assemblea, perché ora ad Atene vige una ginocrazia, e ciò significa che tutto è cambiato; ciononostante non può restare indifferente alla possibilità che la maggioranza possa opporsi alle ordinanze delle nuove leggi e che, in un caso del genere, sarebbe davvero inverosimile riuscire a costringere la maggioranza dei cittadini ad obbedire al nuovo regime. Il confronto tra l'onesto Cremete e il cittadino disonesto viene interrotto dall'arrivo di un araldo che li invita ad affrettarsi a presentarsi al cospetto di Praxagora, che sta per estrarre a sorte i partecipanti al primo grande pasto comune offerto dal regime presso le nuove sale da pranzo cittadine. Ora il disonesto è desideroso di adempiere ai suoi obblighi, perché altrimenti rischia di restare escluso dall'estrazione a sorte e quindi dalla possibilità di accedere ad un succulento banchetto; tuttavia non mette immediatamente a disposizione dell'ammi-

nistrazione pubblica i propri beni, rimandando la consegna a dopo il pranzo. La conclusione della scena porta quindi a chiedersi se l'abolizione della proprietà privata potrà realizzarsi con successo, e se la fiducia di Cremete sia ben riposta.²⁷⁴ Senza prendere in considerazione, argomenta Strauss, «il fatto che la nuova legge è stata promulgata del tutto illegalmente, e che Praxagora ha provveduto solo alla coltivazione della terra e alla tessitura, e non agli altri modi di produrre ricchezza», è presumibile che la maggior parte dei cittadini, che finora si è guadagnata da vivere con fatica, costringa la minoranza conservatrice a rispettare la nuova legge. Strauss analizza il carattere di Cremete: egli obbedisce alla legge di Praxagora probabilmente «perché crede che sia benefica per la città [...] dal momento che promette di metter fine al crimine, al vizio e alla povertà (274)», ma la nuova legge può essere efficace solamente nel caso in cui venga rispettata dalla maggioranza dei cittadini, e di questo Cremete non può essere sicuro; inoltre, sottolinea Strauss, difendendo la propria scelta di fronte alle obiezioni del disonesto egli non mostra esplicitamente di credere che la legge sia effettivamente benefica. Per questo motivo allora è necessario spiegare altrimenti la sua posizione: il cittadino onesto Cremete obbedisce alla legge perché

è sua opinione che è cosa buona e giusta obbedire alla legge, cioè ad ogni legge, a prescindere se sia buona o cattiva e se gli altri cittadini facciano lo stesso o no. Egli è l'incarnazione o lo zimbello del rispetto incondizionato della legge. Il suo scambio con il suo oppositore ci ricorda dello scambio tra il Discorso Giusto e il Discorso Ingiusto, ma la giustizia di Cremete e l'ingiustizia del suo oppositore sono presentate in completa astrazione rispetto alla questione riguardante gli dei tanto quanto alle virtù degli antichi; la legge a cui Cremete è incondizionatamente leale è una legge di origine meramente umana ed è totalmente nuova. Questo non toglie che il suo oppositore sia totalmente ingiusto: anche l'uomo sconsideratamente giusto è superiore all'ingiusto. (274-75)

274Cfr. CM 73: «la giustizia è piena dedizione al bene comune; richiede che nessuno neghi qualcosa di proprio alla propria città; essa chiede perciò, di per sé, il comunismo assoluto». A commento di questa scena sembra opportuno inoltre riportare delle righe esplicative di DOVER 1972, 198-99, che sembrano ridimensionare la presunta dissennatezza del giusto Cremete: «I greci non ritenevano lo stato un meccanismo preposto alla protezione speciale di coloro che desiderano acquisire e trasferire la ricchezza privata, e non avrebbero negato l'appellativo di "libero" ad un uomo che, sebbene sottoposto a nulla e nessuno eccetto alla legge fatta e applicata dalla maggioranza dei suoi concittadini, gli fosse stato allo stesso tempo proibito dalla legge di avere una proprietà. Uno stato è libero se nessun altro stato può dirgli cosa fare, e un individuo è libero se nessun altro individuo può controllarlo a dispetto di una legge che vale uguale per tutti. Non c'è limite a quello che lo stato può domandare dall'individuo nell'interesse della sua stessa sicurezza; ciò non significa che nessuno sperasse e provasse a sfuggire ai propri doveri, o che uomini ricchi sorridendo acconsentissero ad ogni misura che potesse avere l'effetto di diminuire la loro ricchezza a vantaggio dei poveri, ma significa che c'era una scarsità di argomenti teoretici contro l'abolizione della proprietà privata, sempre concesso che l'abolizione venisse decisa costituzionalmente e messa in pratica senza favoritismi».

Caso quindi assolutamente singolare quello di Cremete nella galleria di personaggi aristofaneschi, data questa sua obbedienza incondizionata alla legge vigente in quanto tale; un carattere che, per quanto caricaturale e potenzialmente pericoloso, data la sua incapacità di trascendere la legalità e riconoscere eventualmente come ingiusta una legge, deve essere preferito senza dubbio, assumendo il punto di vista della città, ad un uomo come il disonesto che invece agisce esclusivamente nell'ottica dell'interesse privato. Tuttavia è possibile immaginare che entrambe le figure rappresentino posizioni limitate da un'eccessiva parzialità: da un lato l'onesto Cremete che si rimette acriticamente all'autorità della legge positiva vigente, dall'altro il "disonesto" che, nonostante il riferimento alla tradizione e al comportamento degli dei, sembra richiamarsi all'accortezza richiesta dalla tutela del bene privato, anche a costo di schierarsi contro le disposizioni della legge. L'onesto sta unilateralmente dalla parte della *polis*, o del sacrificio di sé per il bene comune, e il disonesto unilateralmente dalla parte dell'*oikos*, o dell'inganno come suggerito dall'egoismo naturale: la scena mostra così *ad oculos* come la posizione del poeta trascenda la dimensione comune ad entrambe le istanze e possa criticarne, mettendole in ridicolo, le astrazioni.²⁷⁵

La legge come negazione della vita (§§ 14-16). La seconda scena, che si colloca al centro della seconda parte della commedia, è dedicata alle vicende di uomini e donne non più e non ancora sposati nel nuovo regime. Una fanciulla, la cui bellezza è assolutamente naturale, ed una donna anziana, la cui bellezza è assolutamente artificiale, stanno attendendo rispettivamente l'arrivo del proprio amante e l'arrivo di un uomo qualsiasi.²⁷⁶ L'anziana cerca di attrarre a sé un amante cantando accompagnata da un flauto, lodando la superiorità dell'esperienza maturata con l'età nelle faccende amorose; la ragazza, sicura dei propri mezzi e deridendo la concorrente, si ritira in casa fiduciosa. Il nuovo regime e le nuove leggi non sono riuscite ad eliminare le differenze fisiche naturali, e la bellezza della giovane non può che suscitare l'invidia della donna anziana, costretta a ricorrere alla cosmesi e al presunto vantaggio dell'esperienza. La legge non riesce ad eliminare l'affinità fra la vita, la bellezza e la giovinezza e fra la vecchiaia, la decadenza e la

275Il confronto fra Socrate (che sostiene la posizione essoterica che identifica giusto con legale) ed Ippia in Xen. *Mem.* IV 4.12-14 sembra ripetere il confronto fra Cremete e l'uomo disonesto: «Io affermo che è giusto ciò che è conforme alla legge [...] Ma, o Socrate, come si potrebbero considerare qualcosa di importante le leggi e l'obbedire ad esse, se spesso proprio coloro che le hanno messe in vigore le rifiutano o le modificano?».

276Secondo SLATER 1997, 115 i due ragazzi non devono essere pensati come dei fidanzati, ma come due amanti al primo incontro: a contrapporsi allora non sono l'amore romantico e la forza coercitiva della legge, quanto un erotismo maturo, in cui l'età però viene assimilata alla morte, ed uno ancora inesperto, dove per contro è possibile godere del frutto della giovinezza; cfr. CAPRA *ad loc.*

morte.²⁷⁷ Arriva un giovane, che si trova nella situazione insopportabile a cui lo piega la legge: egli, prima di poter giacere con la fanciulla, deve giacere con l'anziana. È inutile ricordare che quest'ultima considera tale legge

in perfetto accordo con la libertà, dal momento che è in accordo con la democrazia, ovvero con il regime in cui i liberi in quanto tali governano come eguali, e l'eguaglianza viene ottenuta da una legge che privilegia chi è inferiore per natura a spese di chi è superiore per natura; o, se si preferisce, le necessità della libertà possono cedere il posto a quelle dell'eguaglianza. (276)

L'anziana può far valere il proprio diritto anche con la forza. L'unica via di fuga del giovane consiste nel darsi all'illegalità; la fanciulla riesce momentaneamente a strapparla dalle grinfie della rivale facendo notare come la nuova legge «conduca all'incesto fra madri e figli, ovvero sia manifestamente invalida (276)». Si tratta di una vittoria effimera, perché sopraggiunge una seconda anziana, più vecchia della prima, a reclamare per sé il diritto di giacere con il ragazzo; la nuova arrivata è talmente vecchia che non viene nemmeno sfiorata dall'accusa di incesto da parte della ragazza, dato che potrebbe essere la nonna del suo amante. Questa infatti non recita nemmeno la parte della donna attraente, come la prima anziana, e si rimette esclusivamente alla legge. La situazione degenera nel grottesco con l'aggiungersi di una terza donna, più anziana delle due che l'hanno preceduta, decrepita e ripugnante come un cadavere, che in virtù della prerogativa accordata all'antico dalla nuova legge egalitaria riesce a vincere la contesa e perciò i favori dello sventurato giovanotto. Naturalmente non è di alcun conforto il pensiero di Cremete, secondo cui la legge contribuisce al bene comune e al bene della città: «nel nuovo ordine Eros non ascolta le preghiere degli amanti. La morte e il declino trionfano sulla vita e sul fiore della gioventù (277)». Il *nomos* che trionfa in questo modo sulla *physis* è un indiretto latore di morte: nelle *Ecclesiazusae* la legge trionfante dimostra di esercitare una tirannica negazione della spontaneità erotica della vita umana.²⁷⁸ La protagonista della

277Come sottolinea KREMER 1994, 264, se la vecchia non fosse intimamente consapevole che la legge non basta ad essere desiderati, non si sarebbe preoccupata di essere più attraente: sta in fondo implicitamente riaffermando il diritto naturale della bellezza sulla bruttezza, della giovinezza sulla vecchiaia; in altre parole, della vita sulla morte. Sarà solo la terza vecchia, praticamente un cadavere, a rifarsi esclusivamente all'autorità della legge; la fanciulla, per contro, non ha alcuna necessità di argomentare la propria superiorità che si mostra *ad oculos*. Cfr. FREYDBERG 2008, 145.

278A conferma dell'irriducibile conflitto tra *physis* o *eros* e *nomos*, cfr. FREYDBERG 2008, 156: «Nessun architetto può superare la natura erotica degli esseri umani, maschi o femmine, intesi individualmente o collettivamente. [...] L'*eros* umano travolgerà sempre i disegni più accorti intrapresi con le migliori intenzioni. Ad ogni modo, questa non è un'obiezione contro *eros*. Ciò indica non solo l'impossibilità di sottomettere l'*eros* al controllo ed alla legge umana, ma celebra il suo potere di dare ed affermare la vita, un potere che nessuna organizzazione politica può dirigere completamente. [...] L'*eros* – di origine non umana, al di là del controllo umano, ma che conferisce completezza e valore come niente altro – si libra sotto ed attorno a noi, dappertutto. Le leggi matrimoniali tentano di gestirlo, niente affatto

terza ed ultima scena è la schiava ebba ed euforica di Praxagora, che viene mandata da Blepiro affinché questo si sbrighi a recarsi presso le sale da pranzo pubbliche dato che è l'unico che ancora non ha potuto gustare il formidabile banchetto offerto dal regime (da ciò possiamo dedurre che perfino l'uomo disonesto ha preso parte alla mensa pubblica). Se Blepiro è ancora il marito di Praxagora, allora le relazioni matrimoniali non sono venute meno, e le nuove leggi non hanno dissolto la famiglia. Strauss si chiede se effettivamente la rivoluzione di Praxagora abbia reso felice la città, almeno nell'occasione in cui a tutti è stata offerta una cena; di sicuro gli unici personaggi pienamente soddisfatti che appaiono nella commedia sono la terza vecchia e la schiava alticcia.²⁷⁹

La commedia brutta (§§ 17-18). La conclusione delle *Ecclesiazusae* è per Strauss ampiamente deludente: non è dato vedere se il piano di Praxagora abbia avuto successo o meno, dato che le tre scene conclusive non hanno mostrato chiaramente se l'abolizione della proprietà e la comunione delle donne funzionino o meno, cioè se abbiano reso felici gli ateniesi. Come abbiamo visto nelle commedie precedenti il successo o l'insuccesso del piano elaborato dal protagonista rivelano il giudizio del poeta comico attorno al piano stesso, perché chi trionfa merita di trionfare e chi fallisce merita di fallire; nel caso di fallimenti o trionfi parziali (come quelli di Bdelicleone, Euripide e Dioniso) veniamo istruiti sul limite dei piani in questione. Aristofane così insegna ciò che è giusto mostrando «la differenza fra progetti di valore e progetti senza valore», e lo fa sempre escogitando piani ridicoli, perché apertamente impossibili, che ci facciano ridere: il poeta «insegna ciò che è giusto facendoci ridere», e «facendo riflettere parte del pubblico sul perché un dato piano sia impossibile, il poeta si rivolge ai saggi in quanto distinti da coloro che ridono (278)». Tuttavia è possibile sostenere che, al contrario, la conclusione di questa commedia sia in realtà soddisfacente come quella delle commedie precedenti, nella misura in cui grazie alla scena centrale della seconda parte apprendiamo il risultato principale della grande riforma di Praxagora: senza dubbio le donne anziane sono felici, e i giovani amanti sono infelici. In questo senso Praxagora ha fallito, se il suo obiettivo era quello di rendere felice la città intera: come scrive efficacemente Strauss, Praxagora «ha ottenuto, come ogni rivoluzionario, non l'abolizione dell'infelicità, ma una redistribuzione dell'infelicità e della felicità (278-79)». Il vecchio ordine è al-

con totale successo. Trattati fra le nazioni fanno tentativi simili, con simili risultati». Cfr. inoltre *Jenseits von Gut und Böse*, §188: «Ogni morale è [...] una buona dose di tirannia contro la "natura" e anche contro la "ragione" (trad. it. di Sossio Giametta)».

²⁷⁹CAPRA 2010, 240-43, 255-57 identifica il vicino disonesto di Cremete con il giovane che in seguito viene conteso dalla ragazza e dalle tre megere. In questo senso, in esplicita opposizione alla lettura straussiana (ivi, 24), viene rovesciata la lettura ironica della commedia in cui anzi il piano egualitario e legalista di Praxagora verrebbe mostrato come giustamente trionfante perché approvato da Aristofane.

lora preferibile al nuovo per il semplice fatto che, argomenta Strauss, se prima la privazione di piacere sessuale subita dalle donne anziane era un dolore inscritto nella natura della vecchiaia, una componente del decadimento fisico che può essere sopportata con dignità e riservatezza, ora la felicità oscena delle vecchie megere aristofanesche diventa insopportabilmente di dominio pubblico ai danni dei giovani amanti che invece, per la loro bellezza naturale, sono autenticamente attraenti ed hanno quindi un accesso diretto ai piaceri di *eros*. L'insoddisfazione provata da Strauss alla conclusione della commedia non è tanto dovuta alla mancata rappresentazione del successo o dell'insuccesso del piano di Praxagora, quanto alla delusione provata nel leggere del trionfo di chi avrebbe invece meritato naturale ma dignitosa disfatta. Il rovesciamento, ad opera della legge, dell'ordine naturale, per quanto un ordine naturale visto dalla prospettiva della commedia, fa delle *Ecclesiazusae* non «la commedia più brutta», quanto «la commedia brutta», dove «le donne inducono o costringono gli uomini, e non ultimi i giovani, a sacrificare ogni interesse per quanto è nobile e bello alla prospettiva di venire riccamente nutriti e altrimenti accuditi dalle donne: l'azione delle donne priva la vita di ogni bellezza (279)». ²⁸⁰ Nelle *Ecclesiazusae* manca una nobile vittoria che, per quanto proposta in chiave comica, possa riflettere la gloria di Atene; l'estensione dell'amministrazione domestica implica di necessità l'addomesticamento degli uomini, lo svilimento dello spirito civico e guerriero, l'atrofia dell'indignazione e l'umiliazione dell'eroticismo.

Il paradosso dell'egalitarismo (§ 19). Nel paragrafo successivo Strauss prova a percorrere l'ipotesi contraria, rovesciando così l'argomento che lo ha portato alle conclusioni sopra riportate: probabilmente non è necessario che il trionfo di un personaggio in una commedia di Aristofane implichi che il poeta ritenga meritato quel trionfo; probabilmente il trionfo delle vecchie nelle *Ecclesiazusae* è meramente più comico di qualsiasi altra soluzione, proprio come ad esempio la disfatta di Socrate e l'incendio del *phrontisterion* nelle *Nuvole* sono semplicemente più ridicole delle possibili alternative. Tuttavia questa chiave di lettura sembra eccessivamente forzata, e forse la soluzione al problema rappresentato dal finale shockante delle *Ecclesiazusae* va ricercata nella natura dell'oggetto della commedia. A differenza di tutte le altre, dove vengono contestati degli aspetti collaterali del sistema democratico, ovvero le forzature demagogiche delle sue debolezze strutturali, in questa opera Aristofane attacca il principio fondamentale del re-

²⁸⁰Cfr. KREMER 1994, 262: «Aristofane rivela che il comunismo è un fallimento umano, che l'applicazione del suo principio conduce non semplicemente alla povertà ma alla distruzione di quanto è nobile e buono nell'uomo. La commedia è brutta perché vuole riflettere la bruttezza della visione comunista del giusto ordine della società».

gime democratico: è l'egalitarismo in quanto tale, in quanto principio politico, ad essere sottoposto a trattamento comico.²⁸¹ Questo trattamento, sostiene Strauss, è ironico: il poeta «finge di accettare la premessa che egli rifiuta e quindi presenta la conseguenza molto repressibile dell'egalitarismo estremo come se fosse assolutamente irreprensibile e meritevole di trionfo (279)». Secondo questa chiave interpretativa, Aristofane allora mostrerebbe

le conseguenze dell'egalitarismo senza mostrare il collasso dell'egalitarismo. L'egalitarismo invoca l'abolizione di tutte le ineguaglianze e perciò il comunismo assoluto (comunismo della proprietà, delle donne e dei bambini); tuttavia, dal momento che *le diseguaglianze più importanti sono inestirpabili, l'egalitarismo richiede che a chi è inferiore siano dati dei privilegi al fine di compensarne i difetti*; la loro invidia deve essere placata. L'assurdità dell'egalitarismo non è sensibile nel caso della proprietà come nel caso del sesso, dal momento che se gli uomini sono ricchi o poveri dipende tanto dal caso quanto dalla diseguaglianza naturale. (280, corsivo mio)

Quest'ultima frase mostra quindi la ragione per cui la scena centrale della seconda parte della commedia è così immediata e ripugnante: se abolire la proprietà privata significa abolire qualcosa che non contraddice così evidentemente le differenze naturali perché si tratta di un fenomeno che affonda le proprie radici nel caso tanto quanto nelle diverse capacità naturali, l'abolizione della spontaneità erotica diventa una mostruosità che solo l'abilità comica di Aristofane riesce a moderare, rendendola almeno superficialmente tollerabile. Il trionfo della morte e della vecchiaia è diretta conseguenza del trionfo della legge, della nuova legge di Praxagora, ovvero come dice Strauss è «il trionfo dell'arte sulla natura», della *techné* produttrice di *nomos*, un *nomos* totalmente nuovo ed umano, sulla spontaneità della *physis*. Ecco che se nella prima parte della commedia l'iniziativa dell'eroina non trova pressoché alcuna opposizione efficace, perché in ultima istanza mossa dall'egalitarismo che anima la stessa democrazia ateniese, nella seconda parte Praxagora scompare perché lei, governatrice e legislatrice assoluta della città, leader indiscussa del *demos*, «è la confutazione vivente dell'egalitarismo puro e semplice (280)».

Fallimento pubblico e trionfo privato (§§ 20-21). Strauss rivede le conclusioni a cui è giunto finora alla luce di un altro fatto da non sottovalutare: le ragioni private della protagonista. Praxagora è una giovane donna sposata con un uomo vecchio e non più attraente. Nel nuovo regime l'eroina si trova sicuramente in una situazione avvantaggiata:

281L'argomento classico contro il principio moderno dell'egalitarismo, affrontato dal punto di vista ricavato dalla *Politica* aristotelica, viene proposto da Strauss in WPP 36-38 e CM 38-40; cfr. LAMPERT 1978, 44; BEHNEGAR 2013, 33.

ella può liberamente giacere con uomini giovani, dato che l'adulterio è permesso, e lo può fare immediatamente per aver già adempiuto al suo dovere con un uomo anziano. Questo significa che oltre alle donne anziane la nuova legge favorisce le donne giovani sposate con uomini anziani, tra cui la stessa Praxagora che quindi migliora senza ombra di dubbio la propria condizione personale, ed è necessario riconoscere come l'eroina abbia «un potente incentivo privato per la sua rivoluzione (280)».²⁸² Ecco che la conclusione spiazzante della commedia «ci nasconde il trionfo privato di Praxagora, la quale supera di gran lunga tutti gli uomini e le donne, cioè un trionfo meritato»; eppure bisogna riflettere sul perché questo meritato trionfo venga celato al pubblico. Forse, dato che il suo trionfo è di necessità legato al trionfo delle vecchie megere, ella meriterebbe il successo mentre il suo piano no; Strauss ipotizza che se Praxagora si fosse comportata come Diceopoli, ovvero se ella «avesse cercato solamente la propria felicità (281)», non ci sarebbe stata alcuna rivoluzione, nessuna fallimentare redistribuzione di infelicità e felicità finalizzata a placare l'invidia degli svantaggiati. Di conseguenza, sostiene Strauss, l'esito della commedia nasconde la disfatta meritata del piano dell'eroina: ma perché Aristofane avrebbe ritenuto opportuno risparmiare a Praxagora l'esibizione del suo fallimento? Il suo piano clamorosamente non rispetta uno dei requisiti fondamentali della città: il divieto d'incesto, che nel nuovo regime diventa assolutamente legale ed indefinibile. Va compreso il significato dell'audacia di questo personaggio femminile paragonando le *Ecclesiazusae* alle altre commedie incentrate sulle donne, e la differenza fondamentale fra queste e le commedie “maschili”. Strauss sottolinea come a differenza delle commedie “femminili”, in quelle “maschili” gli dei abbiano un peso decisivo:

Nelle commedie degli uomini gli dei e le cose divine [...] sono importanti, se non decisive, per la formazione del piano originale o definitivo che informa l'azione. Gli dei e le cose divine non giocano tale ruolo nelle commedie delle donne. [...] Per quanto audace sia Praxagora, nessuno può accusarla di aver agito contro gli dei. Prometeo è uomo. Per dirla rozzamente, è richiesto un grado superiore di moderazione (*sophrosyne*) alle donne che agli uomini, mentre il contrario vale per il coraggio. [...] Nascondendo il fallimento del piano più audace concepito dalla donna più straordinaria, Aristofane nasconde il fallimento della Donna, il limite della Donna: egli risparmia la

²⁸²Cfr. KREMER 1994, 269: «Praxagora non ottiene un ritorno alla virtù. Il suo regime è in realtà uno stadio avanzato del decadimento della virtù, perché non c'è da sperare nel ritorno della virtù quando non vi è più pudore – quando non vi è consapevolezza della virtù. Il regime di Praxagora può essere caratterizzato da un permissivismo legale o, il che è lo stesso nel suo estremismo democratico, un permissivismo regolato da istanze di eguaglianza. Lungi dal recuperare un sentimento o l'idea del bene comune, Praxagora stabilisce una forma di edonismo politico. La politica è ridotta all'arte di distribuire egualmente gratificazioni corporee»; ma questa concezione volgare della politica, come appreso nei *Cavalieri*, caratterizza la demagogia plebea di Agoracrito o dello stadio terminale della democrazia.

Donna. Egli non necessita della lezione di cui ha bisogno il suo Euripide. (281)

Nel ricordare come la moderazione sia richiesta più dalle donne che dagli uomini, Strauss rimanda ad Arist. *Pol.* 1277b20-23, dove apprendiamo che «l'uomo sembrerebbe un vigliacco se fosse valoroso al modo che è valorosa la donna, e la donna ciarliera se fosse riservata nel suo parlare come l'uomo buono»,²⁸³ ma dobbiamo tener conto del problema fondamentale posto dal fatto che Aristofane non tratta comicamente le donne, e che le donne delle sue commedie non sono che le controparti comiche di un determinato tipo di uomini; il riferimento stesso all'Euripide comico ce lo ricorda. Nel risparmiare la Donna, il poeta forse vuole non esporsi alla persecuzione di cui è vittima il poeta tragico nelle *Tesmoforiazusae*? Nella *Lisistrata* le donne comiche sono la caricatura del partito della pace; nelle *Tesmoforiazusae* quella degli uomini che rispettano le leggi sugli dei e il culto, come Nicia. Di conseguenza nella *Lisistrata* gli uomini comici sarebbero gli “uomini veri”, gli *andres* che incarnano lo spirito della guerra come il Lamaco degli *Acarnesi*; nelle *Tesmoforiazusae* gli uomini comici allo stesso modo sono uomini audaci, coraggiosi al limite dell'empietà, come il Demostene dei *Cavalieri*. Nelle *Ecclesiazusae* allora le donne comiche sarebbero tutti coloro che possono trarre vantaggio dall'egalitarismo, ovvero quegli *anthropoi* che non sono dotati di particolari doni di natura e che possono solo compensare la propria inferiorità per mezzo di leggi che necessariamente piegano il corpo (e l'anima) di uomini di natura superiore, come insegna Callicle. Quali siano questi uomini inferiori è facile a dirsi, se pensiamo al duplice pubblico cui si rivolge il poeta: le donne comiche delle *Ecclesiazusae* sono i molti, il volgo, mentre i giovani amanti rappresenterebbero i pochi saggi presenti ad Atene, come ad esempio Socrate, Euripide e lo stesso Aristofane, su cui pesa il fardello a tratti insopportabile del commercio con la moltitudine.²⁸⁴ Per questo motivo Strauss può concludere stabilendo che la bruttezza delle *Ecclesiazusae* non è altro che il riflesso della moderazione, un male necessario a cui i pochi, che sono necessariamente accompagnati, sostenuti ed elevati da *eros*,²⁸⁵ devono adeguarsi per esigenze prudenziali. Non è perciò un caso che

283 Trad. it. di Renato Laurenti.

284 Anche in questa commedia Strauss quindi ritroverebbe l'antinomia irriducibile fra saggio e moltitudine che sembra essere «l'eredità della metafisica tradizionale e delle sue varie dicotomie (DALLMAYR 1987, 332)». STEINER 2013, 107, 281, riconosce in tale pensiero per contrapposizioni, più che la dialettica platonico-socratica o comunque classica, uno stile di pensiero appartenente al XVII secolo, ovvero a quella prima modernità cui appartengono i trattati teologico-politici di Hobbes e (soprattutto) di Spinoza.

285 Sto parafrasando la conclusione della lezione centrale del primo capitolo di *What is Political Philosophy?*, WPP 40: «La filosofia [...] è la forma più elevata dell'incontro fra coraggio e moderazione. A dispetto della sua elevatezza o nobiltà, può apparire sisifea o brutta, se si confrontano i suoi risultati con il suo obiettivo. Tuttavia essa è necessariamente accompagnata, sostenuta ed elevata da *eros*. La grazia della natura la rende leggiadra». Cfr. CM 111: «Sembra che vi sia una tensione fra *eros* e la cit-

questa indicazione «ci sia d'aiuto nel ripensare il pensiero a cui il *Fedro* di Platone è dedicato: la lode della *mania* (282)», ovvero di quella divina felicità riservata alle nature contemplative e musicali.²⁸⁶

tà e quindi una tensione fra *eros* e la giustizia: solo per mezzo di una svalutazione di *eros* la città può realizzarsi pienamente. *Eros* obbedisce le proprie leggi, non le leggi della città per quanto buona; [...] nella città buona *eros* è semplicemente sottomesso alle necessità della città».

286Cfr. WPP 32: «Infatti la moderazione non è una virtù del pensiero: Platone accomuna la filosofia alla follia, cioè esattamente l'opposto della sobrietà o della moderazione; il pensiero non deve essere moderato, ma audace, per non dire impudente. Ma la moderazione è una virtù che controlla il discorso del filosofo». L'interpretazione complessiva di BIBARD 2005, 190 sembra muoversi in una direzione differente: «Le donne sono naturalmente più potenti e più forti degli uomini. Nell'ordine della natura, le donne sono superiori agli uomini. In quello della convenzione, vale il contrario. È necessario tenere le donne vincolate se la città deve disporre di un governo attuabile. Il mezzo per eccellenza per vincolare le donne alla città o alle esigenze della città è l'imposizione della pietà alle donne. Aristofane conosce l'orrore che il popolo prova naturalmente – o l'orrore che provano naturalmente le donne – per la moderazione. Un tale sentimento risulta naturalmente dall'amore per l'amore o dal piacere sensibile per il piacere sensibile di cui sono capaci le donne. Aristofane condivide con Senofonte una certa conoscenza delle donne o alcune idee sulla natura delle donne e sulla natura degli uomini; il secondo non condivide tuttavia le decisioni politiche prese dal primo a partire dalle conclusioni sui rapporti tra *physiologia* e *theologia*». Per un confronto fra l'interpretazione satirica e quella semplicemente comica delle *Ecclesiastuzae*, cfr. SLATER 1997, 199-23.

Quinta parte

Il limite dell'illuminismo e l'impossibile città atea.

Analisi di Tesmoforiazusae e Rane

*E veramente, mai fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie
in uno popolo che non ricorresse a Dio; perché altrimenti non sarebbero accettate:
perché sono molti i beni conosciuti da uno prudente,
i quali non hanno in sé ragioni evidenti da poterli persuadere a altrui.
Però gli uomini savi, che vogliono tôrre questa difficoltà, ricorrono a Dio.*

Niccolò Machiavelli

La persecuzione del poeta (§ 1). Le *Tesmofoiazuse*, in cui non abbiamo a che fare con dei, si aprono con il dialogo tra Euripide ed un suo anziano parente acquisito, Mnesiloco, che si lamenta per il fatto di dover seguire il poeta tragico dall'alba senza sapere che cosa questi abbia in mente; la prima parola della commedia è ὦ Ζεῦ e per questo dettaglio sembra anticipare l'esordio dei *Nomoi* platonici, la cui prima parola è θεός.²⁸⁷ Euripide giustifica il protrarsi del suo silenzio attorno alle proprie intenzioni con un riferimento specifico alla natura del vedere e del sentire, ovvero spiegando che non c'è nulla da sentire se si è in procinto di vedere. Il parente, che sotto questo punto di vista ricorda il letteralismo ingenuo di Strepsiade e ci spinge perciò ad accostare Euripide al Socrate delle *Nuvole*, non riesce a cogliere il sottile argomento del poeta che sembra riferirsi alla «differenza naturale tra la sfera in cui il vedere con i propri occhi è giustamente superiore e ascoltare la tradizione è più o meno fuori luogo, e la sfera in cui ascoltare la tradizione è giusto perché vedere con i propri occhi è impossibile (214)»; questa differenza si basa sulla distinzione naturale tra il senso della vista e il senso dell'udito, materia in cui il poeta si dimostra ferrato.²⁸⁸ I due giungono finalmente a destinazione, l'abitazione di Agatone, il giovane talento nascente della poesia tragica dall'ambiguo carattere androgino, che esce poco dopo per lavorare alla luce del sole. Euripide, che «è abituato a dare ordini senza spiegazioni, [...] a nascondere le proprie intenzioni», rivela a Mnesiloco che quello stesso giorno le donne si riuniranno alle Tesmoforie, la festa dedicata a Demetra e Kore in cui la presenza degli uomini è severamente vietata, per deliberare sulla punizione per le sue offese nei confronti del genere femminile. Euripide infatti è accusato di «trattarle tragicamente e parlare di loro (215)»: la sua vita è in peri-

287Cfr. WPP 32; AAPL 2. Come nota Strauss, l'ultima parola dell'*Apologia di Socrate* di Platone è “dio”, e ciò metterebbe in evidenza il collegamento di quest'opera con le *Leggi*, in cui si immagina che cosa avrebbe fatto Socrate se avesse deciso di fuggire di prigione, evitare la cicuta e rifugiarsi presso Creta, ove sarebbe stato un semplice straniero ateniese. Euripide nelle *Tesmofoiazuse* si difende dall'accusa di parlar male delle donne e di empietà percorrendo un'altra via, alternativa alla provocazione e alla fuga, ricorrendo ai mezzi dell'arte drammatica il cui accesso è precluso al Socrate antimusicale.

288Cfr. BIBARD 2005, 181: «Euripide è l'uomo di scienza per eccellenza, che vede o che si procura i mezzi per vedere ciò che non è naturalmente visibile. La natura ama nascondersi e i classici lo sapevano o l'ammettevano eminentemente; la Natura è rappresentata per eccellenza dalle Donne. Le donne sono rispetto al tutto quello che la natura è rispetto al tutto; Euripide, capace di inviare qualcuno in grado di vedere e sapere ciò che succede dentro il tempio delle donne, nel tempio dove le donne lo accusano, è specificamente mascolino. È specificamente mascolino il rendere visibile ciò che non è visibile; è specificamente mascolino il voler rendere visibile quello che non lo è “naturalmente”». Euripide si sofferma sulla distinzione tra il non vedere e il non sentire risalendo alla natura dell'Etere che rende possibile sia il vedere che il sentire: egli era stato, assieme a Socrate, uditore di Anassagora; cfr. Diog. Laert. II 18. Sul rapporto fra la figura del Socrate comico e l'insegnamento del fisico di Clazomene (e quindi sul legame necessario fra meteorologia e distruzione della pietà) si veda TURATO 1972, 47-71, in particolare p. 71 nota 137, dove si fa notare acutamente come il Socrate di Aristofane e l'Anassagora di Platone rappresentino entrambi il naturalista privo di conoscenza di sé. Anassagora, inoltre, sarebbe stato anche il modello, in quanto primo caso nella storia della filosofia, di *bios theoretikòs* (ivi, 71 nota 137, 80).

colo ed ha scelto di rivolgersi all'effeminato Agatone per chiedergli di intrufolarsi alle Tesmoforie travestito da donna e prendere le sue difese. Mnesiloco è colpito dall'ingegno del poeta che, vecchio e barbuto, è troppo noto e virile per travestirsi con successo.

Socrate, Diceopoli ed Euripide (§ 2). Il secondo paragrafo interrompe la parafasi narrativa per riflettere sull'oggetto di questa commedia, «la persecuzione di un poeta (216)», fatto che porta Strauss a confrontare Euripide con Diceopoli, l'eroe degli *Acarnesi*. Questi, maschera del poeta comico, è stato perseguito dai carbonai non in quanto poeta ma a causa del presunto tradimento consumato ai danni della patria. Diceopoli, anch'egli a rischio della vita senza passare per un processo ordinario, è riuscito a spaccare in due il fronte compatto dei suoi oppositori ricorrendo all'arte tragica di Euripide; «ora lo stesso Euripide è perseguitato a causa della sua poesia» e deve fare ricorso ai mezzi messi a disposizione da un altro poeta tragico, Agatone. Egli ha «molto in comune con Socrate [...] ma Socrate non era perseguitato politicamente o giuridicamente, perché aveva offeso un solo uomo, e la sua retorica lo rendeva immune alla persecuzione giudiziaria (216)». Euripide invece ha offeso tutto il genere femminile, ovvero le donne ateniesi, e non può ricorrere alla sua abilità retorica perché il suo destino non verrà deciso in un tribunale regolare, bensì unilateralmente nel contesto di una festa riservata alle donne senza un pubblico dibattimento tra accusa e difesa; inoltre se nelle *Nuvole* siamo stati edotti sull'atteggiamento empio di Socrate, altrimenti destinato a restare pressoché ignorato dai molti, nelle *Tesmoforiazusae* le malefatte di Euripide vengono date per scontate, dato che le sue tragedie erano ben note al pubblico: stando a questi elementi la situazione del poeta sembra essere ben più delicata e compromessa di quella del filosofo. Strauss sibillinamente conclude che se il crimine di cui viene accusato il poeta tragico consiste nel trattare tragicamente le donne e nel parlar male di loro, in fondo il trattarle tragicamente non rappresenterebbe ancora un'offesa: il vero nodo della questione è la diffamazione del genere femminile di cui la poesia euripidea sarebbe veicolo, un diffamare niente affatto estraneo – «circa la stessa cosa (216)» – alla trattazione comica che Aristofane riserva ad Atene ed al suo *demos*, motivo che ha spinto Cleone ad attaccare il poeta dopo la messa in scena dei *Babilonesi*. Confrontate tra loro, le ragioni che portano alla persecuzione dell'Aristofane storico appaiono allora incredibilmente ben più gravi di quelle del Socrate comico (che offende un solo uomo) e perfino dell'Euripide comico (che offende solo le donne): il poeta comico è l'autentico critico della *polis*, della follia dei suoi demagoghi e degli dei della città.

L'utilità dell'arte drammatica (§§ 3-4). Agatone ha un aspetto effeminato e sembra una «donna lasciva e viziata (217)». Il suo aspetto androgino lo rende a tal punto flessibile da permettergli di superare altri poeti che lo eguagliano in bellezza; è dalla sua natura quasi ermafrodita, e per questa ragione dionisiaca, che scaturisce la sua opera. Egli è infatti in grado di imitare indifferentemente donne e uomini, compensando alla virilità fisiologica con modi decisamente femminili. Euripide dichiara di essere giunto da Agatone «come un supplicante dato che le donne stanno per distruggerlo perché egli parla male di loro (218)». Euripide è troppo anziano, virile e conosciuto per intrufolarsi, travestito da donna, alle Tesmoforie e difendere la propria causa nel contesto dell'assemblea da cui ogni uomo è escluso: Agatone è il solo che possa riuscire con successo nell'impresa, ma respinge la richiesta d'aiuto ritenendo la missione troppo rischiosa. Il vecchio poeta si lascia andare apertamente alla disperazione suscitando la viva compassione di Mnesiloco che quindi si offre di aiutare il congiunto in qualsiasi modo possibile. Euripide accetta senza esitazione l'offerta di Mnesiloco che dovrà travestirsi per prendere il ruolo originariamente destinato ad Agatone. Il problema è che Mnesiloco è ancor più mascolino dello stesso Euripide, ma questo fatto non sembra per nulla intimidire il poeta che si rivolge ad Agatone affinché questi gli fornisca il materiale necessario al travestimento. Mnesiloco, piuttosto stoicamente, si lascia rasare, depilare e vestire con gli abiti femminili appartenenti al giovane poeta. Su precisa richiesta del parente, in procinto di recarsi alle Tesmoforie, Euripide giura di salvarlo con ogni mezzo in caso di necessità, ma constatata l'inconsistenza di un giuramento che invoca l'Etere, dimora di Zeus, il poeta riformula il suo impegno chiamando in causa solennemente tutti gli dei: «il parente non è affatto rassicurato a causa della presunta giustificazione dello spergiuro fornita da Euripide nel suo *Ippolito* (219)» dove l'impegno formale veniva distinto dall'intenzione interiore.

L'isolamento del filosofo anerotico (§ 5). Strauss interrompe per la seconda volta la narrazione per soffermarsi sulle circostanze in cui Euripide è riuscito a convincere qualcun altro a travestirsi da donna e correre l'enorme rischio di prendere la sua difesa nell'assemblea delle donne. Può darsi che la presenza di Mnesiloco sia frutto del caso, ovvero una trovata drammatica del poeta comico, il quale con questo stratagemma affermerebbe la propria superiorità rispetto ad un Euripide disperato dopo il rifiuto di Agatone, mettendogli a disposizione una soluzione a cui lui non aveva pensato. Ma allo stesso tempo Strauss suggerisce di «non sottovalutare il rispetto di Aristofane nei confronti dell'intelligenza di Euripide (219)», e quindi di considerare la possibilità che sin dall'ini-

zio il poeta tragico possa aver previsto il rifiuto del pavido Agatone, portando quindi con sé il parente acquisito Mnesiloco. Agatone sarebbe stato assolutamente idoneo al compito propostogli, per quanto privo di un attaccamento ad Euripide tale da fargli accettare il rischio di essere scoperto e le relative conseguenze; attaccamento che invece, caratterizzando Mnesiloco, lo rende il perfetto *second best*, nonostante l'aspetto virile e la sicura inferiorità retorica rispetto al giovane poeta. L'aver assistito al diniego di Agatone e alla disperazione di Euripide rende poi pleonastica una qualsiasi esplicita richiesta d'aiuto: dal punto di vista di Mnesiloco, argomenta Strauss, appare anzi evidente come il saggio parente non lo avrebbe mai coinvolto in caso di successo con Agatone; inoltre rivolgendosi a quest'ultimo Euripide riesce ad avere accesso ad abiti femminili senza coinvolgere nessuna donna, rendendo altrimenti immediatamente vano il travestimento che avrebbe infatti perso efficacia. Alla luce della condizione di Euripide, la situazione di isolamento di Socrate nelle *Nuvole* si dimostra essere una conseguenza indiretta della totale estraneità all'*eros* da parte del filosofo:

Euripide, a differenza di Socrate, ha un parente che gli offre aiuto contro i suoi persecutori: il compare fedele di Socrate, Cherefonte, non poteva essere di nessun aiuto a Socrate, dal momento che era implicato nella stessa accusa del suo riverito maestro [...]. La colpa di Euripide può essere anche più nota di quella di Socrate, e il poeta può quindi trovarsi in pericolo maggiore rispetto a Socrate, ma d'altro canto *il poeta non è isolato come l'uomo il cui principale interesse è pensare o preoccuparsi delle cose celesti*. (219-220, corsivo mio)

Emerge così ancora una volta come l'estraneità del filosofo rispetto a qualsiasi rapporto umano che ecceda la dimensione del *phrontisterion*, per quanto richiesta dall'assoluta concentrazione sull'indagine sulla natura di tutte le cose, gli si ritorca contro qualora il delicato equilibrio grazie a cui la sua forma di vita privata si sviluppa dovesse rompersi; quantomeno il caso di Euripide, che ha una famiglia e quindi appartiene ad una “associazione erotica” (Mnesiloco è infatti un parente da parte di moglie), dimostra la facilità con cui un uomo saggio può ritrovarsi ad aver assoluto bisogno di qualcuno che sia disposto a correre rischi enormi per aiutarlo. Per questo motivo la situazione del poeta, per quanto più grave di quella di Socrate, può essere riportata alla normalità grazie al ricorso a forze che al filosofo restano estranee, come la fedeltà dell'amore parentale.

L'empietà di Aristofane e il crimine di Euripide (§§ 6-7). Mnesiloco entra nel tempio dove vengono celebrate le Tesmoforie. L'araldo chiede di pregare tutti gli dei e maledice i nemici delle donne, coloro che hanno a che fare con Euripide e i persiani a

sfavore del *demos* femminile, coloro che ne svelano i segreti o che le danneggiano in qualche modo.²⁸⁹ Il coro ripete la maledizione, ma come nota Strauss lascia cadere la parte riguardante Euripide: ad ogni modo aggiunge che coloro i quali svelino i segreti delle donne si macchiano di empietà di fronte alla città. In conclusione l'araldo pronuncia l'ordine del giorno, che comprende la decisione riguardante la punizione da infliggere ad Euripide per i suoi crimini contro le donne. Strauss sottolinea il carattere sacrilego della presenza di Mnesiloco, enfatizzata dalla gravità della cerimonia, e quindi l'empietà dell'ispiratore del piano, Euripide: ma il fatto che la scena sia di fatto una comica riproduzione delle «pie solennità che aprivano le assemblee del popolo ateniese» dimostra piuttosto che «il sacrilegio è commesso da Aristofane, più che da Euripide (220)». Ancora una volta le malefatte di quest'ultimo sembrano distogliere l'attenzione dalle reali intenzioni del poeta comico, a cui tuttavia rimandano indirettamente. La prima delle due donne a prendere la parola contro Euripide mostra come questi le abbia definite nelle sue tragedie: Strauss conta sette epiteti, ovvero adultere, ninfomani, ubriacone, traditrici, chiacchierone, viziose, disgrazia degli uomini. L'accusatrice procede spiegando come la vita delle donne sia cambiata in peggio una volta che l'immaginario maschile è stato influenzato dalle tragedie di Euripide, che ha reso loro di fatto impossibile continuare nelle loro pratiche abituali, come l'adulterio o l'acquisto di neonati in caso di infertilità: gli uomini sono diventati sospettosi e diffidenti nei confronti delle mogli, a cui hanno perfino tolto l'amministrazione della casa. È giusto quindi, secondo la prima oratrice, che Euripide, «quel maestro del male, quel distruttore di famiglie, venga condannato a morte per avvelenamento o in qualsiasi altro modo». Il coro si dimostra compiaciuto per l'intelligenza del discorso di questa prima donna, e la cosa forse più sorprendente è che ella non abbia contestato la verità di quanto raccontato da Euripide nelle sue tragedie, quanto il danno che da questa pubblica rivelazione è stato arrecato alle consuetudini femminili. La seconda accusatrice si presenta dichiarando di volersi limitare ad aggiungere solo qualche particolare all'intervento già eccellente della prima: si tratterà invece di una precisazione essenziale. Questa donna, vedova di guerra e madre di cinque figli, riusciva a mantenere la famiglia intrecciando corone di fiori al mercato, destinate al cul-

289L'araldo chiede all'assemblea di pregare Demetra e Kore, quindi altre divinità (Plutone, Venere, Hera, Ermes, le Cariti) affinché la riunione possa portare benefici alla città e alle donne ateniesi, affinché vinca colei che meglio parla a favore del popolo e delle donne; infine augura il bene a ciascuna delle presenti. Il coro invoca altre cinque divinità che non sono già state nominate, ovvero Zeus, Apollo, Atena, la vergine cacciatrice Artemide (al centro della serie), Poseidone, le Nereidi e le Oreadi; volendo restringere la serie solo a singoli dei ed escludendo così i gruppi di dei, il centro sarebbe in ogni caso occupato da una dea vergine, in questo caso Atena. Secondo DOVER 1972, 171-72 nelle parole del coro ai vv. 356 segg. Aristofane avrebbe nascosto un riferimento all'attualità, ovvero alla cospirazione oligarchica del 411 contro il regime democratico.

to degli dei: ma dato che Euripide «ha persuaso gli uomini che gli dei non esistono», la sua unica attività è rovinata, visto che ora riesce a vendere meno della metà rispetto a prima.²⁹⁰ Ella chiede quindi che il poeta venga punito per il danno causatole, non direttamente per il suo ateismo o la sua empietà, e nemmeno con la pena capitale, e si affretta a tornare al lavoro. Il coro è più sensibile all'accusa della donna che non l'accusatrice stessa, e ritiene il suo intervento ancora più azzeccato del primo, poiché in nella seconda circostanza «la *hybris* di Euripide è stata stabilita oltre ogni dubbio (221)» e soprattutto perché tale argomento può essere ribadito in pubblico – nell'altro caso le donne non avrebbero potuto ragionevolmente presentare legittimamente le proprie rimostranze al cospetto delle autorità cittadine. Strauss insiste sul fatto che la vedova inviti le donne a punire Euripide per diverse ragioni, tra cui il danno al suo interesse familiare; «ella non aggiunge, come fa Ermes alla fine delle *Nuvole*, “ma principalmente perché sapete che egli ha agito ingiustamente contro gli dei”. L'ateismo di Euripide le interessa solo perché ha un effetto rovinoso sul suo mezzo di sussistenza». Questo non significa, prosegue Strauss, che la donna non dia importanza alla questione riguardante l'esistenza degli dei. Il motivo di questa indifferenza nei confronti dell'ateismo del poeta va trovato nel fatto che «Euripide non ha persuaso le donne, alla pari degli uomini, che gli dei non esistono (221)».²⁹¹ Secondo Strauss l'accusa di ateismo scivola in secondo piano di fronte all'accusa di aver rovinato l'attività che garantisce la sopravvivenza ad una famiglia povera e numerosa: le donne non possono prendere sul serio quella negazione perché, essendo dal loro punto di vista troppo assurda, non la capiscono. Le donne non si renderebbero conto, come fa Strepsiade al termine delle *Nuvole*, che «la negazione degli dei ha avuto o può avere un effetto avverso su chiunque o sull'intera città (222)», perché probabilmente come Strepsiade non riescono a dedurre le estreme ripercussioni che la distruzione del fondamento della sacralità delle leggi fondamentali può avere sull'ordine politico o forse perché, più semplicemente, ai loro occhi l'ateismo di Socrate apparirebbe come un'opinione, per quanto empia, fondamentalmente falsa.²⁹²

290Cfr. BIBARD 2005, 153: «Euripide il poeta condivide l'ingenuità politica di Socrate. Egli denuncia pubblicamente ed ostentatamente i difetti delle donne [...]. Secondo l'Aristofane di Strauss questo autore sta alla poesia come Socrate sta alla filosofia».

291Sulla ricezione dell'ateismo di Euripide, cfr. SOURVINOU-INWOOD 2003, 294-297.

292Aristofane, secondo Strauss, avrebbe potuto molto facilmente insistere sul movente economico della persecuzione religiosa ai danni di Euripide, svilendone così la natura: però il fatto stesso che la vedova se ne vada dopo la denuncia è segno che il poeta comico ha preferito non percorrere questa strada, e che «la negazione di Euripide dell'esistenza degli dei non giocherà un ruolo nel resto della commedia (SA 222)». Come nota ZUCKERT 1984, 288-29, sono proprio le donne, che credono agli dei, a non perseguire Euripide per il suo ateismo, quasi a voler indicare che quanti invece si scandalizzano per l'empietà del poeta (o, il che è lo stesso, di Socrate) sono proprio coloro che percepiscono l'effettivo pericolo che la verità sugli dei possa diventare pubblica. In altre parole, coloro che prendono sul serio e

La verità come arma di difesa (§ 8). La conferma a ciò viene data immediatamente dall'intervento di Mnesiloco in difesa di Euripide, che infatti risponde solo alla prima accusatrice restando indifferente al problema dell'ateismo propugnato dalle tragedie del poeta. La sua strategia difensiva consiste nell'accogliere la lamentela nei confronti di Euripide, che anch'egli (o ella) odia per aver diffamato le donne; tuttavia il crimine del poeta «è attenuato dal fatto che quello che ha detto sulle donne è la verità, di fatto una piccola parte della verità, come le donne tra loro possono ammettere (222)». Mnesiloco per sostenere la propria tesi inventa il racconto dettagliato di un episodio di adulterio che l'avrebbe visto protagonista, ricco di particolari su cui le tragedie di Euripide hanno sorvolato con magnanimità; inoltre elenca altre quattro malefatte tipiche delle donne che nelle tragedie non hanno trovato alcuna rappresentazione.²⁹³ La strategia scelta da Mnesiloco è efficace perché dimostra nei fatti che Euripide non può essere considerato nemico delle donne, dato che in una certa misura addirittura le risparmia, ma questo implica che il parente debba essere «straordinariamente franco (222)», ed ottenere così l'effetto di shockare il coro con la sua audacia: ciononostante le donne all'assemblea non contestano la natura delle accuse perché assolutamente vere, e non sono capaci di replicare. Una sola donna accusa Mnesiloco di aver tradito le donne difendendo un acerrimo nemico che, lungi dal raccontare la verità sul gentil sesso, ne avrebbe fornito un ritratto parziale e deformante, dato che ad esempio nelle sue opere non trova spazio una donna modello di virtù come Penelope. Euripide avrebbe «soppresso molto ingiustamente la verità» sul vero carattere delle donne, e Mnesiloco «merita una punizione esemplare perché ha difeso una grave ingiustizia in un modo inusualmente ingiusto». La risposta di Mnesiloco è aggressiva, e ricorre al principio di autorità secondo cui ciò che è buono è antico: Euripide ha pienamente ragione a ritrarre le donne come delle poco di buono, perché le brave donne sono le donne di una volta (come Penelope); egli rincara la dose elencando ulteriori colpe di cui si macchierebbero le donne dei suoi tempi. La tensione è al limite, e il confronto rischia di generare in una zuffa in cui, senza dubbio, l'uomo avrebbe la meglio: Strauss nota che se la solenne riunione dovesse risol-

vogliono punire l'ateismo sono coloro che ne intuiscono e, con inquietudine o ipocrisia, ne condividono la verità. Per una lettura ancor più sbilanciata in chiave politica della distinzione fra religiosità femminile ed ateismo virile, si veda BIBARD 2005, 176: «Aristofane non presenta l'argomento (che sarebbe stato radicale contro il poeta) della sua irreligiosità; [...] Egli non presenta più l'argomento dell'attacco religioso fondato su ragioni economiche (che significa che religione ed economia sono fundamentalmente legate, fintanto che l'economia rappresenta la vita della casa governata dalle donne – se la casa può essere governata dagli uomini, o a partire da un principio virile (dall'innovazione tecnica ad esempio) essa perde la sua importanza o la sua potenza religiosa – perché femminile – relativa al suo statuto di luogo naturale delle donne della e nella città)».

²⁹³Il centro della serie è occupato da un tradimento consumato mentre il marito si trova occupato in servizio militare – l'astensione innaturale da questo tipo di trasgressione diventa il perno della *Lisistrata*.

versi in una banale lite tra donne, Euripide potrebbe dirsi pienamente vincitore, «a dispetto del fatto [...] che il tema del suo ateismo (e perfino del suo insegnamento pubblico di ateismo) è emerso nell'assemblea delle donne». Questo provvisorio trionfo è dovuto alla capacità del poeta di «imitare le donne o far imitare agli altri le donne (223)», ovvero al fatto stesso di essere un poeta drammatico: un'abilità che, come sottolinea Strauss, manca totalmente al Socrate comico, antimusicale ed incapace di imitare la vita.

L'impotenza degli dei vendicatori (§§ 9-12). La lite fra Mnesiloco e la sua oppositrice viene evitata dall'arrivo del noto omosessuale Clistene, precipitatosi con gran fretta all'assemblea delle Tesmoforie. Questi vuole avvertire le donne, che ama e da cui è amato a causa delle sue maniere effeminate, della presenza di un intruso di sesso maschile presso l'assemblea da cui gli uomini sono severamente esclusi.²⁹⁴ Le donne chiedono opportunamente al loro alleato di aiutarle nella ricerca: infatti, sottolinea Strauss, solo un uomo potrebbe legalmente in quelle circostanze svestire un altro uomo, dato che si tratta di smascherare un travestito. Clistene decide di procedere per esclusione: le donne si conoscono tra di loro e senza dubbio i volti noti non possono essere uomini travestiti. L'unica sconosciuta è proprio Mnesiloco, che viene smascherato con relativa facilità e sorvegliato a vista, in attesa dell'arrivo delle autorità. La situazione del protagonista della commedia è degenerata, perché «non solo il piano di Euripide è fallito completamente, egli si è ora reso manifestamente colpevole di un sacrilegio non solo agli occhi delle donne, ma pure a quelli della città (224)». Dopo la scoperta dell'intruso il coro cerca un eventuale secondo uomo, ed è possibile da questa scena ricavare delle informazioni preziose riguardanti le punizioni divine: se le componenti del coro

dovessero trovare un uomo che ha commesso l'empio atto di ascoltare le cerimonie delle donne, questi sarà punito e fornirà agli altri uomini un esempio di quello che succede alla *hybris*, ad azioni ingiuste e comportamenti empì. Egli affermerà apertamente che gli dei esistono ed insegnerà a tutti gli esseri umani ad adorare le divinità e a compiere giustamente azioni pie e legali; se non dovesse fare così ma venisse ugualmente preso, sia le donne che i mortali vedranno chiaramente che un dio punisce immediata-

²⁹⁴Clistene, per evitare di violare il sacro divieto, viene chiamato dalle donne “bambino” o “ragazzino”. Strauss ipotizza che la fonte di Clistene sia Agatone, che potrebbe non aver resistito alla tentazione di raccontare, divertito, dell'abbozzamento tentato dal poeta tragico in grave difficoltà. Questa possibilità fornirebbe un'ulteriore e definitiva ragione per spiegare come mai Euripide abbia voluto provare a convincere il collega a prendere le sue difese presso le Tesmoforie: in caso positivo, Agatone non avrebbe avuto motivo di rivelare ad alcuno il piano segreto in cui sarebbe stato coinvolto in prima persona; l'ultimo dubbio di Strauss, che a fronte dell'abilità dimostrata da Mnesiloco si chiede dell'effettiva necessità di coinvolgere il giovane tragediografo, viene quindi risolto.

mente le azioni illegali ed empie. [...] Il coro [...] parla della punizione dell'empio solo al tempo futuro. La verità sempre presente che un dio punisce immediatamente le azioni illegali ed empie diventerà sempre manifesta per l'azione futura del dio, *ammesso che queste azioni vengano scoperte da esseri umani* (225, corsivo mio)

Come nel caso di Trigaio abbiamo a che fare qui con la mancata corrispondenza fra la minaccia di un castigo divino e l'effettiva capacità degli dei di infliggere realmente una punizione; è possibile registrare la ricorrenza nelle commedie aristofanesche del tema della debolezza, o del potere praticamente inesistente, degli dei vendicatori. Le punizioni infatti sono sempre a venire, e qualora ad un empio o ad un ingiusto dovesse capitare qualche sventura, l'uomo pio potrebbe sempre avere l'ottima occasione per leggere in quelle circostanze un regolamento di conti divino, per quanto non immediato, ovvero il ripristino della giustizia per mezzo di una pena inflitta dagli dei. Ecco quindi il motivo per cui il coro si affanna alla ricerca di altri uomini, grazie a cui potrebbe «riaffermare la legge di pietà» violata da Mnesiloco, che d'altro canto non riconosce né l'esistenza degli dei né insegna agli umani ad essere correttamente devoti, come invece desiderato dalle donne. Tuttavia il fatto che nessun altro uomo venga scoperto non confuta il potere punitivo del dio, che infatti secondo quanto stabilito entrerebbe in gioco solo nel caso dell'identificazione di un secondo intruso: la coerenza della legge divina non viene meno. Ad ogni modo le donne, che si erano dimostrate solo indirettamente interessate al problema dell'ateismo di Euripide, altrettanto indirettamente se ne occupano ora a causa «della scoperta dell'azione empia del parente, che è stato istigato da Euripide». Questa scoperta «porterà, come si spera, alla punizione del poeta da parte della città, una punizione in senso stretto. Infatti, sembra, *le donne hanno in comune con gli dei il fatto che esse non possono infliggere una punizione in senso stretto, o che non lo fanno* (225, corsivo mio)». Mnesiloco è al sicuro dalla punizione divina che potrebbe colpire solo un eventuale secondo uomo, ma deve necessariamente proteggersi dalle autorità umane che possono castigarlo realmente per il suo atto sacrilego. Solo l'autorità cittadina può punire il trasgressore di una legge divina. Mnesiloco, cercando di difendersi con un ricatto, senza volerlo scopre una trasgressione della propria accusatrice ma ciò non torna a suo vantaggio, essendo la trasgressione in questione troppo comune: «proprio perché le donne sono proprio così cattive come ha detto Euripide, esse restano vittoriose. Proprio perché Euripide insegna la verità (sulle donne), è sconfitto. La sua intelligenza è inferiore a quella di Diceopoli (226)». Se non fosse stato mosso dalla paura di essere punito dalle donne, Euripide non avrebbe cercato di introdurre di nascosto un proprio uomo alle Te-

smoforie, commettendo così un atto sacrilego nei confronti della città intera e peggiorando la sua situazione. Aristofane dimostra di essere superiore ad Euripide perché evita il problema a monte: dichiara implicitamente che le donne nelle sue commedie non sono altro che gli equivalenti comici di uomini di un certo tipo (cfr. *Pace*, v. 751). Questo però implica, come visto, che oggetto del suo scherno sono i membri dell'Assemblea.

Le contraddizioni della legge ancestrale (§§ 13-14). Mentre sia Mnesiloco che le donne attendono i soccorsi, rispettivamente Euripide e le autorità maschili competenti a giudicare sul caso, il coro ne approfitta per riabilitare l'immagine delle donne con la parabasi: «la parabasi delle *Tesmoforiazusae* non ha altro scopo che quello di provare che le donne sono buone, migliori degli uomini. È saggio da parte loro presentare questa prova nella parabasi e non in un dibattito: nessuno le può contraddire (227)». ²⁹⁵ L'argomento più importante è il seguente: «le donne sono più conservatrici, migliori preservatrici dell'ancestrale, degli uomini (228)», e secondo Strauss il coro non prosegue come sarebbe logico, cioè mostrando che, proprio a partire dalla superiore affidabilità delle donne, ci si può aspettare di sentire la verità sugli dei dalle donne più che da alcuni uomini (come Euripide, o addirittura Socrate) o dagli uomini in generale. Il punto è decisivo, perché il rispetto delle donne nei confronti dell'ancestrale, della legge antica, le porta allo stesso tempo non contestare la loro tradizionale inferiorità rispetto agli uomini: quello che chiedono è che venga equamente riconosciuto loro l'onore che spetta alle madri di soldati coraggiosi o di eroi della patria, e che non ci si limiti a maledire le madri dei disertori. In questo senso «le donne provano la loro superiorità nel modo più convincente accettando l'ancestrale ordine di rango tra i vari generi di esseri». Strauss trae una

²⁹⁵Come nota Strauss, questa scelta è dovuta non tanto al fatto che in assoluto non possa essere contraddetta una posizione misogina, quanto perché esse dovrebbero smentire – cosa al di là del loro potere – Euripide. Esse rispondono ad accuse generiche e Mnesiloco, che come abbiamo appreso è assolutamente in grado di difendere degnamente il proprio saggio parente e sostenere la posizione misogina, è costretto a tacere per ragioni diverse che non l'incapacità di replicare al coro: egli è ridotto al silenzio dalla sua situazione di sconfitto e soprattutto perché per convenzione non è lecito interrompere la parabasi. Il coro delle donne, che tace sull'ateismo di Euripide perché di esclusiva competenza dell'autorità maschile, prende le difese del sesso femminile contro l'accusa che lo vorrebbe causa principale di tutti i mali degli uomini, come la guerra contro Sparta e la guerra civile: è sufficiente, come segnala Strauss in nota, ricordare la ricostruzione delle cause della guerra del Peloponneso presentata da Dicoepoli negli *Acarnesi*. Il desiderio degli uomini nei confronti delle donne proverebbe, al contrario, che queste sono buone e addirittura migliori degli uomini: «se le donne sono totalmente cattive, perché gli uomini desiderano così tanto vivere con loro, tenerle per sé e vicine a sé in casa, e perché guardano perfino le donne che non sono loro mogli? (SA 227)». La dimostrazione definitiva della superiorità del genere femminile su quello maschile viene data dal confronto tra i nomi femminili e quelli maschili: non sono forse, per rifarci agli esempi presentati, le bellissime Eirene e Theoria senza dubbio preferibili a due facinorosi come Polemos e Kydaimos? Strauss sottolinea come il coro avrebbe potuto facilmente ricordare il genere dei nomi delle virtù, se non fosse per il fatto che anche i vizi hanno nomi femminili. Inoltre le donne non sottraggono denaro pubblico in grande quantità come gli uomini ma si limitano a qualche furto, se così può essere definito, a danno dei mariti.

conclusione che trova conferme in passi degli *Uccelli* e della *Lisistrata* (cfr. 208): «gli esseri superiori per natura si piegano alla legge che proclama la loro inferiorità (228)». ²⁹⁶ Un conflitto immanente al *nomos* viene così individuato come cardine dell'attacco euripideo nei confronti delle donne e degli dei. Gli individui che più rispettano la legge ancestrale e dimostrano più devozione nei confronti degli dei sono proprio quegli individui che vengono classificati dalla legge ancestrale come inferiori. Euripide può attaccare gli dei, che rappresentano la legge ancestrale, e le donne, cioè coloro che credono negli dei, prendendo le mosse dalla legge ancestrale stessa:

infatti per quanto Euripide possa essere nemico del *nomos*, egli ha il *nomos* dalla sua parte nell'affermare l'inferiorità delle donne; egli usa infatti questo accordo parziale con il *nomos* per il suo attacco radicale al *nomos*, cioè agli dei, perché il sesso femminile è per natura più devoto di quello maschile. Questo modo di ragionare ricorda quello usato dal Discorso Ingiusto. (228)

È possibile diffamare le donne con due discorsi, proprio come Fidippide può fondare il diritto di picchiare il padre con due discorsi, quello poetico e quello fisiologico. Il discorso poetico, prendendo le mosse dall'autorità del *nomos* ancestrale e quindi dagli dei tradizionali, afferma l'inferiorità della donna rifacendosi al costume consolidato; il discorso fisiologico invece può avanzare la descrizione dell'incontinente natura femminile, incapace di resistere al vino e alla libidine, senza ricorrere all'autorità degli dei. Le donne delle *Tesmoforiazusae* si scagliano contro la diffamazione implicita nel discorso fisiologico, ma non mettono in discussione il loro ruolo subordinato per come questo viene concepito dalla tradizione. Strauss, prendendo sul serio una trovata comica di Aristofane, sembra volerci mostrare il vantaggio di attaccare, in una disputa, una fazione avversaria da una posizione coperta, ovvero assumendo le stesse premesse autorevoli condivise dal nemico. ²⁹⁷

²⁹⁶Cfr. BIBARD 2005, 178: «Le donne sono superiori agli uomini nell'ordine naturale delle cose, e a loro inferiori nell'ordine della convenzione. [...] Al primo livello della natura, al suo “livello” solamente o esclusivamente sensibile, le donne sono più potenti degli uomini. Simbolicamente, esse possiedono un desiderio sessuale significativamente più grande o intenso degli uomini. Al livello superiore della natura, al livello dell'intelligenza della natura, le donne si rivelano essere inferiori agli uomini. È necessaria l'intelligenza perché le città sussistano – è necessario che gli uomini governino le città; ma è ugualmente necessario che l'intelligenza dei governanti sia conforme alla necessità politica dell'esistenza degli dei o della pietà, che condizionano l'esistenza della città».

²⁹⁷Seguendo il modello di una critica immanente (*elenchos*) come quella proposta dal Discorso Ingiusto, è possibile attaccare da una posizione coperta le autorità teologiche e politiche della città. Questo significa che una critica “fisiologica”, come quella che spiega ricorrendo a cause naturali i fenomeni straordinari ricondotti all'ira di Zeus, deve restare privata perché politicamente pericolosa, per quanto necessaria ed efficace. Come dimostrato *ad oculos* dall'argomento dell'azione delle *Nuvole*, la critica compiuta risulta dall'integrazione dei due momenti: l'autodistruzione della posizione avversaria per mezzo dell'*elenchos* e l'articolazione dell'alternativa. Se l'alternativa è politicamente pericolosa, è necessario avanzare cautelarsi adottando opinioni autorevoli condivise dall'avversario, per batterlo par-

La vittoria di Euripide (§§ 15-20). Euripide e Mnesiloco tentano per due volte, senza successo, di ingannare le donne ricorrendo a trucchi ispirati alle tragedie euripidee.²⁹⁸ Mnesiloco viene quindi messo alla gogna, sorvegliato da un arciere sciita, ed invoca gli dei in suo soccorso, ricordando così a Strauss la condizione di Prometeo nel *Prometeo incatenato* di Eschilo: «dato il fatto che il parente verrà presto liberato da Euripide senza aiuto divino, la sua somiglianza con Prometeo suggerisce che “gli dei e Zeus salvatore” [...] sono, per lo meno, molto meno potenti di quanto creda Eschilo (231)». Un breve interludio del coro, che loda Atena nemica dei tiranni,²⁹⁹ quindi Demetra e Persefone per la prima volta consapevolmente in presenza di un uomo, mostra come la situazione si stia progressivamente appianando a favore di una riconciliazione. Euripide finalmente offre alle donne un accordo, promettendo di non parlar più male di loro. Le donne accettano, confermando la disposizione d'animo che già le aveva rese dimentiche del danno che il poeta aveva loro arrecato; questi garantisce di non diffamarle più a patto che il parente venga liberato; in caso contrario non esiterà a rendere pubblico quanto già Mnesiloco ha raccontato in sede privata. Le donne, consapevoli del potere di Euripide e memori di come l'unica a contestare il discorso di Mnesiloco sia già stata screditata con facilità, accettano la proposta senza indugiare oltre: «la conoscenza del poeta degli usi delle donne, la sua abilità nel rendere pubblici questi usi e la sua abilità nell'imitare le donne gli dà un potere su di esse che lo salva (232-3)», per quanto egli debba venire a patti e concedere alle avversarie il proprio silenzio. Sembra di avere a che fare con una variante dell'apologo esiodeo del falco e dell'usignolo.

tendo dalle sue stesse assunzioni. Cfr. TM 33: «in ogni epoca esiste un potere dominante, un potere vittorioso che abbaglia la vista della maggior parte degli scrittori e che restringe la libertà di quei pochi scrittori che non desiderano diventare dei martiri. La restrizione della libertà di discussione costringe gli scrittori le cui menti non soccombono al fascino o al cipiglio dell'autorità a presentare i loro pensieri in modo obliquo. È troppo pericoloso per loro attaccare le opinioni protette apertamente o frontalmente. In una certa misura essi sono addirittura costretti ad esprimere le opinioni protette come se fossero le proprie. Ma adottare opinioni che si è certi essere false, significa rendersi più stupidi di quanto si è, o recitare la parte degli idioti [...]. Infatti dire la verità è ragionevole solo quando si parla con uomini saggi»; cfr. NRH 12.

²⁹⁸Strauss nota che le ultime due scene hanno per motivi diversi ribadito la superiorità di Euripide: nella prima infatti la cattiveria delle donne ha trovato nuovamente conferma, nella seconda il poeta è riuscito a non farsi identificare e quindi ad agire indisturbato. Le donne hanno dovuto così in primo luogo riconoscere la propria inferiorità come stabilita dal costume, o dal *nomos* ancestrale, in secondo luogo sono state smentite nei fatti perché nella tragedia *Elena* il poeta dimostra di aver difeso «la castità di una donna di cui si è malignata la mancanza di castità»; nella stessa opera l'altro personaggio femminile di rilievo «è la pietà e la giustizia incarnate, mentre il personaggio cattivo del dramma è un uomo (SA 230)»: è stata così confutata l'accusa secondo cui Euripide nasconderebbe la verità sulle donne insistendo sugli aspetti negativi della loro natura. È lecito concludere che Euripide non odia le donne; ci sono le basi di una imminente riconciliazione tra le parti.

²⁹⁹L'invocazione di Atena contro la tirannide potrebbe essere, secondo DOVER 1972, 172, espressione della speranza, da parte del poeta, che il regime democratico non venga rovesciato dalla cospirazione oligarchica in atto.

Gli dei, il nomos, le donne (§ 21). Gli ultimi tre paragrafi di questo capitolo sono occupati dalle considerazioni conclusive di Strauss. Anzitutto nelle *Tesmofoiazuse* va compreso il carattere delle accuse rivolte ad Euripide ed il loro destino: il crimine che egli avrebbe commesso nei confronti delle donne viene progressivamente oscurato dal sacrilegio commesso da Mnesiloco per essere alla fine quasi dimenticato, sebbene l'empietà del parente sia diretta conseguenza dell'empietà di Euripide; inoltre durante il dibattito emerge una seconda e ben più grave accusa a suo carico, cui però viene dato quasi nessun peso se non per delle conseguenze secondarie e del tutto collaterali. Egli ha persuaso gli uomini con le sue tragedie che gli dei non esistono; ciononostante gli uomini lo possono perseguire e condannare per la sua empietà, perché il culto degli dei è regolato da una specifica legge della città, pensata o stabilita da (o per) quella parte del *demos* che crede agli dei:

Se è vero che il poeta ha persuaso gli uomini che gli dei non esistono, solo le donne ora credono che gli dei esistano. [...] Il sacrilegio è un'offesa ancora punibile perché la città conserva il culto degli dei, anche solo per il bene delle donne; gli dei esistono di fatto per *nomos*, e in particolare per un *nomos* richiesto per il bene delle donne o fatto in virtù delle donne. Questa situazione viene tratteggiata in un certo modo nella parabasi, dove le donne si presentano come per natura superiori agli uomini ma legate al *nomos* che proclama la loro inferiorità rispetto agli uomini: gli uomini, per natura superiori, possono piegarsi al *nomos* che proclama la loro inferiorità rispetto agli dei. L'applicazione della legge sull'empietà dipende in una certa misura da quanto le donne insistano in un dato caso su quell'applicazione. Ecco che il potere di Euripide sulle donne è sufficiente a farlo sfuggire alla persecuzione da parte della città. (234)

Qui Strauss ribadisce, in modo più definito, quanto già affermato nel commento alla *Pace*. Gli dei della città, in questo caso gli dei dell'Olimpo guidati da Zeus, contrariamente agli dei naturali comuni a tutti gli uomini, barbari inclusi (Sole, Luna e Terra, a cui andrebbero aggiunte le Nuvole), esistono per *nomos*, cioè per una tradizione ancestrale o in virtù un'opinione autorevole ratificata dalla legge, come ad esempio l'opinione dei poeti più antichi e quindi più autorevoli. Ma cosa vuol dire di fatto esistere per *nomos*? Se gli dei esistono per *nomos* non hanno un'esistenza autonoma come il sole, la luna e la terra che, se anche non dovessero più essere riconosciuti come divinità, nondimeno non cesserebbero di esistere come corpi celesti. Affermare che gli dei non esistono per natura ma per *nomos*, cioè per una convenzione, equivale ad affermare che la loro esistenza dipende dagli uomini e dalle opinioni degli uomini; e infatti cos'è il *no-*

mos se non l'opinione della città che si presenta come, o che desidera essere, *the finding out of what is*, la scoperta di ciò che è?³⁰⁰ I *nomoi* sono le opinioni ancestrali e più autorevoli della città, e «le leggi che più ispirano venerazione sono fondate su tentativi, più o meno riusciti, di scoprire che cosa esiste in senso più alto, ovvero gli dei e l'anima e quindi quello che gli dei richiedono agli uomini e che cosa significhi la morte».³⁰¹ Per questa ragione il *nomos* in senso pieno, il *nomos* più venerabile, è la legge ancestrale riguardante la pietà o il culto degli dei, il “fatto” politico per eminenza con cui Socrate ed Euripide si scontrano nelle commedie che li vedono protagonisti;³⁰² quella stessa legge che, come dimostrato dalla lettura straussiana delle *Nuvole*, rappresenta il pilastro irrinunciabile della moralità o della virtù del cittadino. Mettere in discussione le opinioni autorevoli sugli dei significa entrare in conflitto con il costume ancestrale e perciò con l'autorità della città. Nel caso della filosofia, che in quanto tale trascende o cerca di trascendere la dimensione dell'opinione per accedere alla conoscenza, ovvero che in quanto tale trascende o cerca di trascendere l'elemento vitale della vita politica, si avrà sempre a che fare con una trasgressione dell'ordine politico o con una delegittimazione dell'autorità. Anche senza rendersene conto, Socrate si schiera contro la città e i suoi dei, e

300Cfr. NRH 91: «L'uomo non può vivere senza avere pensieri sulle cose prime e, si presumeva, non può vivere bene senza essere unito ai propri compagni da pensieri identici sulle cose prime, cioè senza essere soggetto a decisioni autorevoli riguardanti le cose prime: è la legge che dichiara di rendere manifeste le cose prime o “ciò che è”. La legge [...] deriva la sua forza vincolante dall'accordo o dalla convenzione dei membri del gruppo».

301LAM 68; cfr. NRH 83-84: «La vita prefilosofica è caratterizzata dall'identificazione originaria del bene con l'ancestrale. Perciò, la giusta via implica necessariamente pensieri sugli antenati e quindi semplicemente sulle cose prime. Infatti non si può identificare ragionevolmente il bene con l'ancestrale se non si assume che gli antenati erano assolutamente superiori a “noi”, e questo significa che essi erano superiori a tutti i mortali ordinari; si è portati a credere che gli antenati, o coloro che hanno stabilito la via ancestrale, fossero dei o figli di dei o almeno “abitassero presso gli dei”. L'identificazione del bene con l'ancestrale conduce all'idea che la giusta via fu stabilita dagli dei o dai figli degli dei o da allievi degli dei: la giusta via deve essere una legge divina»; MEIER 2003, 58: «La legge risponde alla domanda su ciò che è giusto, prima ancora che la filosofia la possa porre, e così facendo risponde alla domanda sull'essenza di qualcosa: Dio o l'uomo, la vita e la morte, guerra e pace, giustizia o saggezza». Va sempre sottolineato il carattere politico di questa legge, ovvero il fatto implicito nel definirne l'opinione della città: «Perché anche se una città ammette che c'è una legge superiore alla legge della città, quella legge superiore deve essere interpretata da un'autorità propriamente costituita che è o istituita dalla città o altrimenti costituisce un *commonwealth* che comprende molte città in cui il giusto è ancora il legale (CM 75)».

302Sulla natura derivativa della legge e la sua relazione con il regime, o la *politeia*, che è il fatto politico fondamentale, cfr. WPP 33-34: «C'è una varietà di tipi di legislatori umani: il legislatore ha un carattere differente in una democrazia, in una oligarchia, in una monarchia. Il legislatore è l'organo di governo, e il carattere dell'organo di governo dipende dall'intero ordine politico e sociale, la *politeia*, il regime. La causa delle leggi è il regime. Perciò il filo conduttore della filosofia politica è il regime piuttosto che le leggi. Il regime diventa il filo conduttore quando viene compreso il carattere derivativo o problematico delle leggi». In *Natural Right and History* Strauss definisce la legge come «originariamente nient'altro che il modo di vivere della comunità (NRH 84)»; più avanti in NRH 135-37, come in WPP 34, si assesta su una posizione più aristotelica che subordina la legge al regime, e per cui il significato originario di *way of life* viene assorbito dal concetto di *politeia*. Nondimeno ad essere determinante è l'opinione autorevole e condivisa che conferisce il carattere specifico a ciascuna *politeia*.

a differenza di Euripide manca totalmente dei mezzi per difendersi dall'eventuale reazione dell'autorità.³⁰³

Una città atea è impossibile (§§ 22-23). Secondo Strauss è tuttavia impossibile che il poeta possa persuadere «la città, il *demos*, che gli dei non esistono; *una città atea è ancora più impossibile* (corsivo mio)» di altre trovate fantastiche attorno a cui ruotano le commedie di Aristofane. La città atea è l'impossibile *par excellence*. Una città atea, come possiamo dedurre dalle *Nuvole*, sarebbe infatti una città in cui le leggi o i divieti più importanti sono privi di sacralità e cioè dell'unico fondamento che garantisca loro forza ed efficacia. Il divieto d'incesto e di parricidio, che non devono la loro ragionevo-

303Se quello nella cui morsa si trovano presi, seppure in circostanze diverse, personaggi comici come Socrate, Diceopoli, Trigaio ed Euripide, è il problema dell'uomo (in quanto distinto dal cittadino) al cospetto dell'autorità politica della città e degli dei, il cosiddetto problema teologico-politico, allora possiamo affermare che Aristofane lo affronta, seppure non *eo nomine*, nelle sue commedie. Cfr. BLOOM 1987, 275-76: «Socrate non entrò in collisione con la cultura, la società o l'economia, ma con la legge – cioè con un fatto politico. La legge è coercitiva. Le cose umane ricadono sui filosofi nella forma di istanze politiche. [...] la legge con cui Socrate si scontrò era quella riguardante gli dei. Nella sua espressione più interessante, la legge è legge divina. La città è sacra, è un'entità teologico-politica [...] Per i filosofi il problema è anzitutto la religione. I filosofi devono scendere a patti con la sua presenza autoritaria in città». Per la comprensione generale del problema teologico-politico, che Strauss ha affermato nel 1964 essere rimasto sin dallo studio del 1925-28 sulla critica della religione di Spinoza «*das Thema* (GS III 8)» delle sue ricerche, il riferimento principale è MEIER 2003, dove viene con chiarezza affermato che il problema teologico-politico è il problema della filosofia come forma di vita contemplativa ed impolitica la cui legittimità viene messa in discussione dalle autorità che rivendicano a sé l'obbedienza degli uomini, ovvero l'autorità teologica e/o l'autorità politica. Heinrich Meier, sviluppando l'argomento portato avanti da Strauss nel testo di una conferenza del 1948 e pubblicato postumo in MEIER 2007, dimostra come in realtà l'alternativa autentica e radicale alla vita filosofica sia l'istanza di obbedienza avanzata dalla Rivelazione nella forma di una teologia politica, e che il confronto fra «Atene e Gerusalemme» debba essere condotto a partire dalla comprensione del politico: cfr. MEIER 2013b, 24-27, inoltre SHELL 1994. Solidale con i punti fondamentali di questa lettura ci sembra l'intervento, anteriore ed ormai classico nella letteratura straussiana, di PANGLE 1983, che estende esplicitamente il problema teologico-politico anche alle epoche e civiltà che non hanno conosciuto la Rivelazione biblica, individuando quindi nella famosa sentenza di Avicenna (secondo cui la trattazione della profezia e della legge divina si trova nelle *Leggi* di Platone) la chiave di volta del pensiero straussiano: «Strauss ha negato assolutamente che il problema teologico-politico fosse un problema sorto solo con l'avvento del monoteismo o delle religioni bibliche e del Dio santo. [...] Strauss non sottovalutava, anzi evidenziava e faceva emergere, le enormi differenze fra il pensiero biblico e il pensiero dei poeti greci, ma riteneva queste differenze, in ultima analisi, secondarie. Quello che c'è di più essenziale nella *querelle* fra Platone e la Bibbia è già presente nella *querelle* fra Platone e i poeti o nella disputa silenziosa fra Socrate ed Iscomaco (ivi, 20)». Cfr. LAMPERT 2013, 17: «Se Maimonide ha portato nel suo contesto della unica vera religione rivelata le pratiche ironiche o essoteriche generate nel differente contesto di Atene, allora le differenze tra Atene e Gerusalemme per quanto riguarda la religione non sono differenze *essenziali*. [...] Muoversi dall'essoterismo di Maimonide a ritroso all'essoterismo del circolo socratico significa riconoscere che essi ebbero un'intuizione della natura delle religioni rivelate o dei monoteismi senza averne esperienza diretta»; GS II 63-64; FRADKIN 1991, 50-51; MEIER 1997, xviii-xx; MEIER 2001, xxii-xxiii; TAMER 2001, 186-190, dove quella straussiana viene definita una comprensione nomistica della religione. Per una critica di questa linea interpretativa, cfr. la celebre polemica fra Harry Jaffa e Thomas Pangle raccolta in JAFFA 2012, 57-101. Sull'argomento si vedano anche STEINTRAGER 1968; SMITH 1991; JAFFA 1994; ORR 1995, 1996; ARKES 1996; DANNHAUSER 1996; NOVAK 1996; TAMER 2001, 82-86; ALTINI 2009 (che a pp. 6-7 distingue fra teologia politica e problema teologico-politico, vedendo nel secondo piuttosto il conflitto «tra le diverse autorità “divine”, cioè tra i diversi miti o valori fondativi della società politica che, per loro natura, sono intrinsecamente arbitrari, per quanto giustificabili sul piano storico o etico»); BATNITZKY 2009; GHIBELLINI 2012.

lezza agli dei quanto ai bisogni degli esseri umani, diventano sacri se ratificati da una legge divina, cioè se esistono degli dei remuneratori e vendicatori che si prendano cura delle faccende umane; ma la città non esisterebbe se non in virtù dell'efficacia di quei divieti, condizione necessaria affinché la famiglia non venga distrutta. Per questo motivo una città atea è impossibile.³⁰⁴ Al massimo, concede Strauss, Euripide può «persuadere *alcuni uomini* della verità dell'ateismo (corsivo mio)», e ad ogni modo il suo tentativo lo avrebbe condotto alla rovina se, come Diceopoli, non fosse riuscito a spezzare il fronte dell'opposizione in due, riuscendo a vincere il favore di una delle due parti; nel caso specifico egli ottiene il consenso degli uomini sfruttandone il pregiudizio misoginico. La mossa interpretativa di Strauss è la medesima proposta nel caso della *Lisistrata*: se in quest'ultima commedia le donne sono l'equivalente comico del partito della pace, nelle *Tesmoforiazusae* le donne sarebbero l'equivalente comico degli uomini che credono agli dei. La differenza di genere corrisponderebbe allora alla «differenza tra gli uomini che negano e quelli che affermano che esistono gli dei, come illustrata dalla differenza tra Demostene e Nicia nei *Cavalieri* (234)». Coerente con la dichiarazione secondo cui egli non tratta comicamente le donne,³⁰⁵ Aristofane in quest'opera avrebbe presentato comicamente il rapporto fra gli uomini virili, degli *andres* atei, e quelli effeminati, degli *anthropoi* credenti,³⁰⁶ come li definisce Strauss, mostrando così come i primi

304Cfr. STEINTRAGER 1968, 312, 325-26; GOUREVITCH 1968, 297-99; NEUMANN 1968, 437-38: «la pietà non può essere pienamente sostituita dall'illuminismo scientifico; la natura non può essere conquistata». Viene da chiedersi se sia plausibile immaginare che Strauss voglia qui rispondere indirettamente all'ipotesi contraria esposta da Pierre Bayle, cfr. NRH 198. Quanto meno l'argomento ricavato da Aristofane contrasta la posizione, tutta moderna, dell'ateismo politico, cfr. NRH 169: «L'ateismo politico è un fenomeno distintamente moderno. Nessun ateo premoderno ha mai dubitato che la vita sociale richiedesse la credenza e il culto di Dio o degli dei. Se non ci lasciamo ingannare da fenomeni effimeri, ci renderemo conto che l'ateismo politico e l'edonismo politico si coappartengono. Essi sorsero nello stesso momento e nella stessa mente». Sull'ateismo politico di Hobbes cfr. LEIBOWITZ 2011, 139; si veda inoltre WPP 274-75 sulla posizione ambigua di Spinoza. Sulla diffidenza di Strauss nei confronti di una società interamente secolare cfr. BATNITZKY 2005; come sostiene PANGLE 2013, 9, nonostante la sua incredulità «Aristofane non era un liberale moderno; tanto meno sarebbe d'accordo con la difesa dei nuovi atei di un ateismo pubblico universale».

305Cfr. *Pace*, v. 751. In BOWIE 1993, 224-227 si sostiene che Aristofane, superando i limiti della tragedia e sintetizzando in una sola opera l'intera celebrazione delle grandi Dionisie e addirittura delle Tesmoforie, riesca a criticare le donne ancora più radicalmente di quanto non faccia Euripide. Ciò però significa che, a differenza di Strauss, Bowie ritiene che le donne non siano l'equivalente comico di determinati uomini.

306Cfr. BIBARD 2005, 180: «Strauss mostra come Aristofane, per mezzo della sua controversia implicita ma fondamentale con Euripide, presenti la sua idea di ontologia della “femminilità” e della “mascolinità”. Egli mostra che il punto di vista del poeta sul tutto è quasi lo stesso di Socrate, o che egli insegna a Socrate un punto di vista sul tutto più completo di quello che aveva il “giovane” Socrate prima di ricevere il suo insegnamento. Il poeta comico ha di conseguenza un'idea molto precisa della differenza dei sessi, differenza che costituisce un'espressione privilegiata della struttura del tutto. C'è una Tensione tra gli Uomini e le Donne come c'è una Tensione tra la Filosofia e la Politica – come c'è una tensione tra Atene e Gerusalemme. La tensione tra uomini e donne è indicata nelle *Tesmoforiazusae* a partire da una differenza di senso tra gli uomini e le donne. Il senso privilegiato degli uomini, il senso mascolino per eccellenza, è la vista; il senso privilegiato delle donne, il senso femminile per eccellenza, è l'udito. La vista sta agli uomini come l'udito sta alle donne. Intendere la voce della rivelazione è

continuino a «trattare l'empietà come un crimine» ma la puniscano solo qualora «i secondi insistano sulla punizione; si può immaginare una situazione in cui un uomo colpevole d'empietà riesca ad esercitare pressione sulla parte a lui nemica ottenendo così l'assoluzione (234-5)», proprio come ha fatto Euripide. Questi, in qualità di poeta drammatico, dimostra nelle *Tesmofoiazusae* una indiscutibile superiorità rispetto al filosofo delle *Nuvole*, perché capace di indossare maschere diverse a seconda delle circostanze, come ribadito a più riprese da Strauss. Socrate invece «si occupa a così tanto delle cose celesti da non avere perciò questa abilità (235)»; ciò non implica che Euripide, come dimostrato in apertura della commedia dalla descrizione della differenza tra udire e vedere, non coltivi l'interesse per la conoscenza della natura di tutte le cose. Ma a differenza dell'uomo teoretico egli sa parlare male e bene di uomini, donne e dei, e quindi ha potere su di loro, a tal punto che addirittura un uomo divino come Pisetero si cura di trattare con riguardo il poeta Kinesia, come insegna Esiodo. Questa commedia presenta allora il trionfo di Euripide e della sua capacità imitativa che lo salva dalla condanna capitale; il prezzo che deve pagare diventa un'inezia se paragonato al pericolo scampato. Il limite di Euripide, ovvero della sua poesia radicale in quanto distinta dalla commedia o dalla tragedia di Eschilo, viene illustrato nelle *Rane*, che presentano l'educazione politica del maestro di Aristofane.

* * *

Se l'eroe comico è un dio (§ 1). L'unicità delle *Rane* è dovuta al fatto che il suo protagonista è un dio, Dioniso, nume tutelare del teatro; sulla scena compaiono inoltre i suoi fratelli Eracle ed Eaco, quindi Plutone; Persefone è presente ma non appare. L'esordio è affidato ad un dialogo fra Dioniso e il suo schiavo incentrato sul problema di come si debba far ridere il pubblico di una commedia, ovvero sulla natura del comico o del ridicolo.³⁰⁷ Il fatto che questa commedia si apra con la domanda su ciò che deve far ridere il pubblico significa secondo Strauss che il suo esordio non ha a che fare solamente con

per le donne un destino come per gli uomini lo è il desiderio di vedere le cose così come sono. La visibilità delle cose è per gli uomini il fine, che per le donne invece è rappresentato dal rispetto della rivelazione dell'ordine divino delle cose. La filosofia o la scienza (classica) è per gli uomini quello che la religione (o la preghiera) è per le donne».

³⁰⁷Dioniso dà prova del suo gusto superiore (e quindi, per Strauss, della sua superiorità rispetto a Xantia) lasciando carta bianca allo schiavo, fatta eccezione per le espressioni di bassa lega che contraddistinguono la commedia volgare: in questo senso non fa che ribadire la stessa preferenza di Aristofane, per come questa è stata manifestata in più di una parabasi. Non è un caso dato che proprio Dioniso è il maestro di Aristofane, come già dichiarato nelle *Nuvole*.

le sofferenze di un personaggio, per quanto Xantia lamenti un forte dolore alla spalla dovuto al peso eccessivo del bagaglio che trasporta. È importante infatti notare come in questa circostanza il dolore sia posto in secondo piano rispetto alla necessità di ridere, anche se solamente per trovare sollievo dalla sofferenza. Nelle battute di Xantia sarebbe quindi racchiuso il rapporto di equilibrio fra tragedia e commedia: per Strauss infatti «il ridere presuppone la sofferenza, mentre il contrario non è vero (236)». Allo stesso modo, come visto altrove, la commedia di Aristofane dipende dalla tragedia, in particolare dall'opera di Euripide, di cui riproduce comicamente dei versi: in questo senso «la commedia è essenzialmente preceduta dalla tragedia (64)». Lo stesso eroe delle *Rane*, che in principio si preoccupa di stabilire il proprio gusto in materia di commedia, dovrà in seguito fare i conti con la natura della poesia tragica e i suoi effetti sulla città.

La passione del dio per il poeta ateo (§ 2). La prima meta della coppia è la casa di Eracle, che Dioniso imita indossando una pelle di leone e trasportando una grossa clava: tuttavia risulta ridicolo perché si è scordato di smettere gli abiti femminili che indossa usualmente. Naturalmente non è per una mancanza di travestimenti che il dio del teatro fa ricorso ad Eracle, per quanto la scena possa ricordare le circostanze in cui Diceopoli ed Euripide si sono rispettivamente rivolti ad Euripide ed Agatone.³⁰⁸ Dioniso racconta di aver preso parte alla battaglia delle Arginuse, millantando coraggio e prodezza sovrumane; durante una traversata a bordo di una nave da guerra avrebbe letto l'*Andromeda* di Euripide provando una smodata nostalgia per il tragediografo morto di recente, e avrebbe così deciso irrevocabilmente di scendere all'Ade per riportare ad Atene il suo poeta preferito, dato che tra i viventi nessuno sembrerebbe essere alla sua altezza, nemmeno Agatone. Eracle non ama Euripide e preferirebbe riportare in vita Sofocle; nessuno dei due valuta l'opportunità di riesumare Eschilo. Dioniso è entusiasta delle innovazioni poetiche di Euripide, che ad Eracle suonano disarmoniche e azzardate: «si è tentati di pensare che Eracle, che fa una magra figura negli *Uccelli*, sia la sobrietà incarnata se confrontato con l'infatuazione di Dioniso (238)», proprio come Cherefonte, nelle *Nuvole* irriducibile sodale dell'anticonformista Socrate, si schiera dalla parte dell'ordine di fronte alla follia di Filocleone nelle *Vespe*. Dioniso vuole perciò sapere la via più comoda e veloce per raggiungere l'oltretomba (questa ignoranza segnala, secondo Strauss, il disaccordo fra Eraclito ed Aristofane: Dioniso non è Ade). Eracle propone tre modi diversi per suicidarsi, ma Dioniso rifiuta perché desidera tornare ad Atene; l'eroe descrive

³⁰⁸Sulla molteplicità dei travestimenti di Dioniso in questa commedia e sul loro significato, si veda HABASH 2002.

quindi il grande lago popolato da mostri e serpenti orribili che è necessario attraversare sulla barca di Caronte per giungere in seguito presso una palude mefitica in cui annegano i criminali più ingiusti ed empì; superata la regione dei mostri e dei criminali, egli giungerà in un luogo illuminato da una luce divina, dove gruppi di beati ed iniziati lo condurranno alle porte della dimora di Plutone. Dioniso non sembra spaventato dalla terribile immagine che Eracle gli fornisce dell'oltretomba, e si aspetta di fare un viaggio confortevole.

I terrori dell'oltretomba (§§ 3-8). Dioniso si imbarca con Caronte mentre Xantia procede a terra. La traversata viene allietata dal canto di un coro composto da rane, che esordiscono ricordando la bellezza della canzone dedicata proprio a Dioniso in una festività ateniese. Le rane tuttavia non riconoscono il dio, forse a causa del travestimento, e non appena si rendono conto di infastidirlo, insistono di proposito. Dioniso le zittisce con successo gracidando più forte, ma Strauss nota che la vittoria del dio non trova alcuna conferma dato che potrebbe essere dovuta semplicemente al fatto di aver fisicamente superato con Caronte la regione abitata dalle rane.³⁰⁹ Dioniso ritrova Xantia ed entrambi affermano di aver visto i terribili criminali di cui aveva parlato Eracle: tuttavia Dioniso non ne ha incontrato nessuno durante la sua traversata. Data l'incongruenza delle indicazioni fornite, è chiaro che Eracle ha esagerato sugli orrori dell'Ade, da un lato per far risaltare maggiormente la gloria della propria impresa, e dall'altro per dissuadere Dioniso dal riportare sulla terra un poeta che non ama. In realtà l'unico "orrore" dell'oltretomba in cui Dioniso sia incappato è stato il coro di rane, ed ora il dio del teatro si dice pronto ad incontrare i mostri del regno dei morti. Xantia lo terrorizza affermando di aver visto l'Empusa, ma si tratta solo di uno scherzo.³¹⁰ Lo schiavo, rispondendo al padrone che si chiede quale dio lo voglia rovinare, spiega come il grande pericolo di Dioniso sia l'amore per Euripide, ma questo avvertimento viene subito lasciato cadere al sopraggiungere di un coro di iniziati in processione:³¹¹ la regione degli orrori è senza dubbio superata

309Secondo l'interpretazione di FORDE 1994, 278-79, il confronto tra il coro e Dioniso è parte integrante della sua educazione, dato che il celebre "canto" ai vv. 209-10 è interpretabile come un rimando al potere punitivo di Zeus, che non a caso manda le nuvole cariche di pioggia e fulmini a punire gli ingiusti. Grazie alle rane Dioniso «ha imparato qualcosa sulla commedia, egli ha imparato la quintessenziale arte ateniese del remare – ed ha imparato il ritornello delle rane. [...] egli zittisce le rane – causando loro dolore, mandandole a fondo – e si libera dal tormento. Questa è la lezione chiave che impara dalle rane, una lezione nell'esercizio del potere divino di punire i malvagi nell'Ade. Questa è la prerogativa divina *par excellence*, ma non è semplicemente una prerogativa. È una funzione necessaria degli dei dal punto di vista della città o della vita politica. È in un certo senso l'origine degli dei o del bisogno di dei».

310Per FORDE 1994 ai vv. 272-311, 493, 503-21, Xantia potrebbe essere visto come portavoce del poeta comico. «La relazione di Dioniso e Xantia assomiglia a quella di amici, più che a quella di padrone e schiavo (SA 239)», e questo solleva un sospetto a favore della tesi di Forde.

311In questa commedia si succedono due cori, senza che fra essi vi sia alcun confronto. Secondo Strauss

una volta per tutte. La processione degli iniziati è una versione comica dei misteri eleusini: i beati invocano Iacco³¹² affinché egli balli e canti con loro, e scacciano gli uomini antimusicali e i criminali politici (non c'è dubbio che Socrate rientri almeno nella prima categoria). Quando il dio e il suo schiavo rendono nota al coro la loro presenza, ma non ancora la loro identità, gli iniziati li invitano a prendere parte ai lazzi rivolti ad alcuni cittadini ateniesi, ovvero a «fare il lavoro di Dioniso (242)». Questi non avrebbe corso alcun rischio a rivelarsi sin dall'inizio, ed il goffo travestimento si dimostra efficace ma inutile. Infatti, come ipotizza Strauss, Dioniso avrebbe benissimo potuto scendere trionfante in Ade e portare via con sé Euripide con un semplice sotterfugio, senza dover nascondere la propria identità. Terminato l'intervento del coro, Dioniso si rende conto di essere giunto alle porte della dimora di Plutone e, su suggerimento di Xantia, bussa energicamente come se fosse Eracle, mentre gli iniziati continuano la celebrazione di Persefone e Demetra. Dioniso viene ricevuto da Eaco, che lo accoglie minacciando di punirlo per aver sottratto Cerbero all'Ade scatenandogli contro tutti gli orrori dell'oltretomba. Dioniso, avendo finalmente compreso l'inutilità e la pericolosità del suo travestimento, propone a Xantia di fare cambio di ruolo, credendo così di poter evitare altri guai. Immediatamente si presenta una serva di Persefone che saluta gioiosa Xantia credendolo Eracle e lo invita al ricchissimo banchetto che la sua padrona ha fatto preparare per lui; ad aspettarlo vi sono una flautista e delle ballerine. Dioniso chiede a Xantia di ripristinare i ruoli iniziali. Subito due ostesse scambiano Dioniso per Eracle e lo attaccano furibonde, memori di quando l'eroe divorò una quantità smisurata di cibo andandosene senza pagare, e lo denunciano a Cleone affinché venga punito. Dioniso è costretto ad un ennesimo, umiliante scambio di ruolo con Xantia.³¹³

Tra uomini e dei c'è solo differenza di grado (§ 9). L'ultimo scambio d'identità sembra essere una scelta saggia visto che, con il mancato arrivo di Cleone, la punizione avverrà per vie extra giudiziarie: sopraggiunge Eaco con degli schiavi a cui ordina di in-

«la dualità dei cori corrisponde alla dualità dei terrori di Ade e della beatitudine in Ade». Il coro di rane, da cui la commedia prende il nome, rappresenterebbe allora il surrogato comico di un eventuale coro di criminali che non sarebbe stato presentabile al pubblico ateniese. Un tale coro avrebbe infatti cantato i principi dell'ingiustizia, dimostrando come non vi sia alcun ravvedimento dopo la morte, né alcuna conversione alla giustizia per mezzo di castighi nell'oltretomba: per Strauss «il titolo della commedia porta la nostra attenzione su questa possibile impossibilità (SA 241)».

312 Sulla problematica relazione fra Dioniso e Iacco nella ritualità misterica che sembra congiungere i culti eleusini, dionisiaci ed orfici, cfr. BOWIE 1993, 232-234, che conclude così: «Sembrirebbe ragionevole perciò vedere Dioniso e Iacco come divinità che in un contesto eleusino possono essere identificate l'una con l'altra (ivi, 233)».

313 Il coro, che ancora non è al corrente della vera identità di Dioniso e che sorvola sulla sua codardia, lo loda come Teramene, discepolo di Euripide, un voltagabbana che sa come adeguarsi ad ogni circostanza: ciò conferma che «Dioniso è in qualche modo affine ad Euripide (SA 243)».

catenare Xantia, che confessa di non essere Eracle e suggerisce di sottoporre il suo schiavo a tortura per scoprire la verità: «questo è troppo per Dioniso; egli dichiara sinceramente di essere Dioniso, il figlio di Zeus, mentre il presunto Eracle è il suo schiavo». Xantia a maggior ragione chiede che Dioniso venga frustato, dato che essendo un dio si suppone che non debba sentire il dolore; Dioniso rilancia proponendo che anche Xantia venga frustato, dato che dichiarando di essere Eracle deve ricevere tanti colpi quanti ne riceverà egli stesso. La proposta sembra equa perché «frustandoli entrambi Eaco vedrà chi di loro due non è un dio; quello che urla per primo quando frustato non è un dio». Ma quello che verrà verificato non è tanto l'insensibilità al dolore, quanto «il *grado* di tale insensibilità; *gli dei differiscono dagli uomini non per genere ma per grado* (244, corsivo mio)». Che la differenza tra uomini e dei sia di grado e non di natura viene presentata quasi come una novità teologica: tradizionalmente gli dei e gli uomini si distinguono perlomeno per il fatto che i primi sono immortali e i secondi mortali. Strauss deduce che l'esistenza di una mera differenza di grado nell'insensibilità al dolore testimonia la mortalità sia dell'umano Xantia che del divino Dioniso. A conferma di ciò la prova della frusta si rivela un fallimento. La verifica dell'insensibilità al dolore ha infatti come risultato che Dioniso non è distinguibile sotto questo punto di vista dal suo schiavo umano.³¹⁴ Eaco propone quindi che i due vengano sottoposti all'esame di Plutone e Persefone, due dei dall'identità certa e riconosciuta, e che possono a loro volta riconoscere un loro pari smascherando l'impostore. Dioniso, non meno di Eaco, non aveva mai pensato alla «sola pietra di paragone della divinità (245)» e se ne lamenta, dimostrando di essere uno sprovveduto, oltre che sensibile alle frustate. La pietra di paragone della divinità è valida

a partire dal presupposto che nessun essere conosciuto come un dio dagli altri dei possa essere un mortale travestito da dio [...]. Ciò può implicare che solo gli dei possono sapere se un dato essere è o no un dio, o che *gli esseri umani in quanto tali non possono conoscere gli dei; deus est quem dei deum esse declarant*. (Questo ovviamente porta alla questione ulteriore della veracità degli dei presunti o autentici). (245, corsivo mio)

³¹⁴Negli *Uccelli* l'attributo dell'immortalità, rivelatosi non necessario perché qualcuno venga riconosciuto come un dio, viene sostituito dall'essere un dio per gli uomini; come vedremo più avanti, le *Rane* confermano questo teologumeno "innovativo": in realtà scopriamo che gli dei sono sempre stati mortali. Nel commento agli *Uccelli* emerge che la differenza tra dio e uomo non è una differenza di genere: «gli dei sono tutt'al più degli esseri umani (SA 188)». DOVER 1972, 44 nota tuttavia che «entrambi sentono dolore e lanciano urla, che spiegano come non dovuti ai colpi. Ma al v. 657 Xantia dice che il suo grido di dolore è dovuto da una spina nel suo piede. Questo mostrerebbe in realtà che egli non è un dio, se qualcuno avesse notato l'implicazione, ma nessuno lo ha fatto». Nemmeno Strauss.

Questo passo è di importanza decisiva all'interno di *Socrates and Aristophanes* per il fatto che la formula *deus est quem dei deum esse declarant*, che non è una citazione ma pura invenzione straussiana, sembra rispondere direttamente, proprio per l'uso del latino, alla domanda fondamentale che chiude *The City and Man*, ovvero *quid sit deus*.³¹⁵ La formula originale proposta da Strauss sembra dovuta al fatto che nel tentativo di stabilire chi fra Dioniso e Xantia sia un dio non è stato possibile giungere ad alcun risultato, e quindi è necessario rivolgersi all'autorità di Plutone e Persefone (zio e sorella di Dioniso), abbandonando l'esperimento empirico.³¹⁶ La formula però rivela immediatamente la propria circolarità, perché se gli uomini non possono stabilire con mezzi umani (come la resistenza al dolore) chi sia un dio o meno, allora è necessario che siano degli dei riconosciuti come tali a dissipare il dubbio. Solo grazie all'autorità di Plutone si potrà stabilire oltre ogni dubbio che tra i due il vero dio è Dioniso, e non Xantia; ma come sappiamo che Plutone è veramente un dio? A cosa è dovuta la sua autorità? Inoltre non possiamo tralasciare il fatto, altrettanto fondamentale, che Socrate nega che Zeus sia un dio a causa del suo infantilismo nei confronti della conoscenza. La formula *deus est quem dei deum esse declarant*, proprio a causa della sua circolarità, più che rispondere alla domanda *quid est deus?* sembra riformularla, e per il momento resta un enigma da sciogliere.

315Cfr. *De Nat. Deor.* I 60: «[Cotta:] Mi chiedi che cosa sia un dio e quale sia la sua natura [*quid aut quale sit deus*], seguirò l'esempio di Simonide: quando il tiranno Ierone gli pose questa stessa domanda, prese un giorno di tempo per rispondere; il giorno dopo, quando Ierone gli rinnovò la domanda, chiese due giorni di tempo, e siccome Simonide continuava a raddoppiare il numero dei giorni, Ierone meravigliato gli chiese il motivo del suo comportamento: "Perché" rispose Simonide "più rifletto, più la speranza mi sembra venir meno"». Cfr. GOUREVITCH 1968, 294-96; MEIER 2012, 138-41, 299-300, soprattutto 300 nota 56: qui l'autore suggerisce che Strauss sia il primo filosofo a porre la domanda *quid sit deus?* come la domanda decisiva della filosofia politica. Come aggiunge Meier, Aristotele in *An. Post.* II 89b35 formula la domanda senza però sollevarla, assieme all'altra questione *ti estin anthropos*. Va ricordato l'esempio di Paul Thiry barone d'Holbach, l'illuminista radicale che nel §26 del suo *Le bon sens* si chiede che cosa sia dio (la numerazione dei paragrafi varia a seconda delle edizioni; in questo caso cfr. l'edizione originale del 1772 e il testo critico stabilito da Jean Deprun). Sulla scelta tutt'altro che causale del numero 26 da parte di Holbach, cfr. TM 48-49; LAM 158; SPPP 223-24; si noti che lo stesso trattato *Das theologisch-politische Problem* di Heinrich Meier è diviso in 26 paragrafi. Per ulteriori suggerimenti interpretativi in merito all'utilizzo della numerologia nella scrittura esoterica si veda BEHNEGAR 2013, 40 nota 4, 41-42 note 5, 9, 11).

316Cfr. GS I 248: «Illuminati dallo Spirito, crediamo che la Scrittura derivi da Dio, con una fede che rende ogni dimostrazione superflua, che non può essere supportata da alcuna dimostrazione, dal momento che *l'autorità divina non può essere supportata da testimonianza umana* [*wenn anders die göttliche Autorität nicht auf menschliches Zeugnis gestützt werden darf*] (trad. it. di Riccardo Caporali, p. 182, modificata)». Sembra qui di avere a che fare con lo stesso concetto espresso, in termini politeistici, dalla formula *deus est quem dei deum esse declarant*. Nel caso del monoteismo biblico, il giudizio negativo rispetto all'autonomia dell'intelletto umano è enormemente rafforzato: «È curiosità irriverente, disobbedienza, ingratitudine, provocazione, cecità, ad ogni modo: peccato, quando l'uomo non si cura della rivelazione, quando si permette di sottoporre al proprio giudizio *la testimonianza che Dio dà di sé* [*die Selbst-Bezeugung Gottes*] (ivi, 250, corsivo mio; trad. it. di Riccardo Caporali, p. 184, modificata)».

La lezione politica di Dioniso (§ 10). Strauss si chiede se la sprovvedutezza con cui Dioniso ha deciso di travestirsi da Eracle per scendere nell'Ade non stia anche alla base della sua preferenza per Euripide: infatti nel «cercare di riportare indietro Euripide, il nemico degli dei, egli ha tentato senza saperlo di liberare gli uomini dal timore degli dei», anticipando in questo senso lo stesso atteggiamento dissennato, continua Strauss, con cui «parte della nobiltà francese» ha trattato favorevolmente i *philosophes* a ridosso della rivoluzione. Il suo gusto raffinato e sofisticato che lo porta a preferire su tutti un poeta particolarmente radicale tradisce la sua “classe sociale d'appartenenza”, dato che proprio l'insegnamento pubblico di quel poeta mina alla base la sopravvivenza del culto degli dei tradizionali: «Euripide mette in questione la divinità di tutti gli dei comunemente accettati (245)», e attraverso l'esame della frusta Dioniso intuisce indirettamente per la prima volta il pericolo rappresentato dall'ateismo e dall'empietà del suo tragediografo favorito. La lezione fondamentale delle *Rane*, che verrà messa a frutto nel successivo confronto fra poeti, è una lezione politica, perché Dioniso comprende di dipendere «dai suoi compagni dei per la sua salvezza (246)». ³¹⁷ Se infatti Plutone e Persefone non lo avessero riconosciuto e non avessero con la loro autorità garantito per lui, Eaco non avrebbe minimamente esitato ad infliggergli le terribili punizioni promesse. Strauss si chiede quindi se i problemi causatigli da suo amore per Euripide non stiano progressivamente illuminando Dioniso sulla pericolosità di quell'amore e quindi non lo stiano “curando” da quell'amore.

La responsabilità politica di Dioniso (§§ 11-15). Mentre gli dei dell'oltretomba stanno risolvendo il problema di Dioniso e Xantia a porte chiuse, com'è giusto che sia dato che gli uomini non possono avere accesso alla sfera dell'autorità divina in sede di deliberazione, ha luogo la parabasi delle *Rane*. ³¹⁸ Il risultato della deliberazione divina è

³¹⁷BOWIE 1993, 237 sottolinea come Dioniso sia affetto da un problema di identità, almeno nella prima parte della commedia: ovvero prima del confronto a suon di frustate che lo porterà ad essere pienamente consapevole del suo status e quindi, più tardi, a guarire dalla sua imprudente infatuazione per la poesia dell'ateo Euripide. È importante notare come un problema che riguarda la mancanza di conoscenza di sé sia essenzialmente, qui come nelle *Nuvole*, legato alla mancanza di prudenza politica e di piena comprensione delle proprie condizioni materiali di esistenza. Non è quindi un caso che il processo di maturazione di Dioniso venga accompagnato, lungo tutta la commedia, dall'immaginario che caratterizza i riti di iniziazione ai misteri.

³¹⁸La parabasi tace completamente sul poeta come nel caso di *Tesmoforiazusae*, *Lisistrata*, *Uccelli*, ma in più tace anche sul coro di iniziati, limitandosi ad una invocazione delle Muse senza però indugiare sulle faccende riguardanti le Muse e gli altri dei, mentre nel parodo era stata posta un'enfasi particolare proprio su questi temi: Strauss ritiene «la parabasi delle *Rane* [...] strettamente politica (SA 246)», perché rifletterebbe la maturazione politica dello stesso protagonista Dioniso. Il coro si rivolge poi alla città suggerendo di trattare con equità i gentiluomini e di affidarsi in particolare ai nobili, ai virtuosi, abbandonando gli uomini di estrazione ed educazione volgare, riprendendo a grandi linee le indicazioni complessive dei *Cavalieri*. Cfr. REDFIELD 1962, 117: «L'argomento di questa *parabasis* è il declino della politica come risultato dell'avvento dei nuovi politici. Proprio come il cattivo conio scalza quello

noto solo parzialmente dal resoconto che ne possiamo dedurre da una conversazione tra Xantia ed Eaco, proprio come nel caso delle *Nuvole*, in cui quanto succede a porte chiuse resta in gran parte ignoto se non per le conseguenze. Dal dialogo tra Xantia ed Eaco sappiamo anzitutto che il primo è stato definitivamente riconosciuto come schiavo, mentre a Dioniso viene riservato l'appellativo di “nobiluomo”, γεννάδας ἀνὴρ, esattamente lo stesso appellativo che Eaco in precedenza aveva usato per lodare Xantia: questo significa che la divinità di Dioniso non necessariamente è stata riconosciuta. Strauss ammette la riserva secondo cui entrambi guardano a Dioniso dal punto di vista degli schiavi, e per questo Eaco può non essere un giudice adeguato a stabilire la divinità di Dioniso. Ma non è forse vero, secondo l'adagio francese, che «per un valletto non ci sono eroi»?³¹⁹ Se Xantia o Eaco sono sufficientemente intelligenti possono aver ragione e quindi essere i migliori giudici dei loro padroni; nel caso di Xantia, egli sarebbe il conoscitore delle debolezze segrete di Dioniso. Tuttavia sin dall'inizio Strauss ha sottolineato con evidenza l'innegabile superiorità del dio rispetto al suo schiavo, in intelligenza e gusto. La questione viene lasciata in sospeso, dato che è in corso una lite tra Eschilo ed Euripide su chi dei due debba meritatamente sedere sul trono della poesia al fianco di Plutone: nel regno dei morti il primato nella tragedia è il traguardo più ambito. La fortuna ha voluto che fosse presente l'arbitro più adeguato alla sfida, il dio del teatro Dioniso, e data la scarsità di uomini saggi in grado di giudicare in materia (soprattutto nell'Ade, dove come ricorda Strauss sono in pochi ad avere buon gusto) Eschilo ed Euripide lo accettano per la sua competenza.³²⁰ Il coro introduce i due contendenti, mettendo in contrasto il grandioso ed irascibile Eschilo con il sottile ed invidioso Euripide, esprimendo una preferenza per il primo e così allineandosi con Eracle, Eaco e Xantia, per tacere dei nobiluomini presenti tra i morti. Dioniso allora è il solo personaggio della commedia ad avere una netta preferenza per Euripide, ma questo non significa che il suo punto di vi-

buono, così i nuovi politici tecnici hanno scacciato i vecchi politici d'onore. Aristofane propone un'amnistia generale – ma più ancora propone un cambiamento di spirito. Egli vuole far rivivere la vecchia politica delle grandi famiglie con la loro tradizione di servizio alla città, per mettere una fine alla fazione civile e ripristinare in città l'unità dei tempi delle guerre persiane. [...] Il conflitto tra Eschilo ed Euripide è l'espressione poetica del conflitto fra la vecchia e la nuova politica, e la vittoria di Eschilo è un rifiuto del nuovo stile di vita, un ritorno al vecchio centro morale».

319CM 136.

320Nel tredicesimo paragrafo Strauss delinea brevemente la griglia interpretativa che permetterà di interpretare la mancata soluzione del confronto disposto a stabilire chi tra Dioniso e Xantia fosse davvero un dio alla luce dell'esito del confronto tra Euripide ed Eschilo, che invece proclamerà il più saggio tra i poeti dell'oltretomba. Il confronto, che sarà rivelatore, fra queste due competizioni non deve fare astrazione dalla prima sfida, quella dall'esito alquanto vago tra il coro di rane ed il dio del teatro. Prendendo in considerazione anche questo primo confronto, la fallimentare prova della frusta ricopre il posto centrale, rimarcando anche formalmente il suo peso decisivo all'interno dell'economia della commedia.

sta sia parziale, perché altrimenti non sarebbe stato accettato di buon grado come giudice da entrambi i poeti. Va tenuto conto di come Dioniso possa aver moderato la sua inclinazione entusiastica per Euripide proprio a causa dei problemi creatigli dall'empietà di costui, e che inoltre la sua intenzione originaria consisteva nel voler riportare sulla terra il migliore tra i poeti defunti che fosse anche pronto ad una tale risalita. Questo ha portato all'esclusione preliminare di Sofocle; Eschilo nemmeno era stato preso in considerazione ma non essendo moderato come Sofocle potrebbe alla pari di Euripide desiderare il ritorno ad Atene.³²¹ Ad ogni modo «Dioniso è ora costretto a fare una scelta tra Eschilo ed Euripide riguardante l'eccellenza tragica (249)» e Plutone lo ha messo nella situazione di dover riportare con sé tra i vivi il vincitore della sfida. Eschilo rompe il suo sprezzante silenzio per rispondere alle accuse di Euripide: se i personaggi del primo sono selvaggi e primitivi, quelli del secondo sono sofisticati e corrotti. Dioniso cerca di contenere gli animi mettendo in guardia Euripide, per cui prova compassione, dall'ira funesta di Eschilo, e raccomandando a quest'ultimo, trattandolo quasi come una divinità, un contegno all'altezza della situazione; questi accetta la sfida solo per rispetto nei confronti di Dioniso. Il dio finalmente chiede al coro di pregare le Muse affinché egli sia in grado e all'altezza di giudicare la saggezza dei due tragediografi: a questo punto il coro è diventato imparziale proprio come «le Nuvole lo erano prima del confronto tra il Discorso Giusto e il Discorso Ingiusto (250)»; la relazione tra i due discorsi sembra riflettersi nella relazione tra Eschilo ed Euripide, allo stesso modo in cui l'imparzialità di Dioniso rispetto ai contendenti ricorda quella di Socrate e ancor più quella del leader del coro delle *Nuvole*, la nuvola Aristofane.

Oscurantismo e illuminismo (§§ 16-17). Il tono della sfida emerge sin dalla preghiera inaugurale a cui il giudice invita i concorrenti. Eschilo prende spontaneamente la parola per primo e si rivolge a Demetra, di cui si dice allievo, affinché egli sia «dego dei suoi misteri». Per contro gli dei di Euripide «non sono locali o nazionali, ma univer-

³²¹Fino a prima della morte di Euripide il trono era occupato da Eschilo, ma quando il poeta favorito da Dioniso è sceso nell'oltretomba ed ha mostrato ai numerosi criminali che lo affollano le sue audaci invenzioni drammatiche, ha preteso di scalzare il collega sull'onda del successo. Il popolo dei morti ha però chiesto al monarca Plutone di stabilire, da arbitro, chi dei due sia degno del tanto ambito primato. La maggioranza dei criminali è sufficientemente moderata da rimettersi al giudizio del dio; dopotutto in Ade non vige un regime democratico: nel regno dei morti l'autorità di Plutone è incontrastata e non dipende né dai gentiluomini né dalla marmaglia. Xantia si chiede però per quale motivo i contendenti siano proprio Eschilo ed Euripide, i portavoce delle due classi sociali del regno dei morti, mentre Sofocle, la moderazione incarnata, è escluso dalla competizione. Eaco spiega che proprio per questa sua nobiltà d'animo Sofocle ha accettato di buon grado sia il primato di Eschilo che il suo destino nell'Ades; solo in caso di sconfitta di Eschilo, Sofocle accetterebbe di sfidare Euripide per evitare che un poeta empio sieda al fianco di Plutone. Sofocle non è allora un personaggio da commedia mentre Eschilo ed Euripide sì, in quanto rappresentanti delle due possibilità estreme e opposte dell'arte tragica, e perciò legittimamente destinati alla caricatura.

sali o cosmici (250)» – sembrano gli stessi dei di Socrate: egli invoca Etere, Intelligenza ed Intuito.³²² Ad aprire la sfida è lo stesso Euripide; Eschilo mantiene un maestoso silenzio proprio come i suoi celebri personaggi. Mentre nelle *Nuvole* i Discorsi partivano dal presupposto comune dell'autorità dei poeti più antichi, Omero ed Esiodo, i due tragediografi non condividono nulla per quanto riguarda il culto degli dei, e ad Euripide non è possibile rispondere dialetticamente al rivale. Esordisce quindi denunciando il carattere oscurantista dell'opera di Eschilo, che sarebbe infatti

un millantatore, che punta ad intimidire il proprio pubblico ingenuo con un'oscurità deliberata – ad esempio, con i silenzi protratti dei suoi eroi e con l'uso di parole nuove ed oscure di dimensioni bovine. Euripide [...] sta dalla parte della chiarezza, dell'immediatezza e della razionalità. Ecco quindi il suo utilizzo del prologo e il carattere democratico dei suoi drammi. [...] egli ha insegnato al pubblico [...] a parlare, a pensare, a vedere, a desiderare ed anelare, a comprendere, ad argomentare e ad essere sospettoso introducendo argomenti domestici con cui gli uomini hanno familiarità e che capiscono, così che possano giudicare della saggezza di ciò che il poeta fa [...] egli ha rotto con l'abitudine di Eschilo di stupire il pubblico introducendo argomenti che ne trascendono l'esperienza. (251)

Dioniso appare pienamente convinto della superiorità di Euripide rispetto ad Eschilo, perché effettivamente ha educato e raffinato il gusto del pubblico, migliorandone la capacità di ragionamento e addirittura di gestione delle faccende domestiche. In riferimento allo spirito democratico della tragedia di Euripide, in cui tutti possono prendere la parola (siano essi schiavi, donne o cittadini), Strauss in nota rimanda a Pl. *Theaet.* 180c7-d5, dove Socrate distingue fra i poeti antichi, che velano poeticamente la verità sui principi primi, e i poeti moderni, più sapienti, che invece rivelarono al popolo apertamente queste verità, per essere tenuti in alta considerazione: il che coinciderebbe alla perfezione con il carattere ambizioso del tragediografo. Poco oltre, Strauss rimanda a *Tesmofo-riazusae* vv. 383-432, dove la prima accusatrice elenca le malefatte che nelle commedie di Euripide vengono attribuite alle donne; ma soprattutto a Xen. *Mem.* III 4, in riferimento stavolta all'istruzione nelle faccende domestiche di cui il dramma euripideo sarebbe veicolo: in questa sezione Nicomachide lamenta a Socrate la sua mancata elezione a stratego, carica che è stata affidata a tale Antistene, ottimo amministratore senza esperienza sul campo di battaglia. Socrate si preoccupa quindi di dimostrare come un buon

³²²La contrapposizione fra Discorso Giusto e Discorso Ingiusto, che in parte riflette quella politica tra Atene e Sparta per come sono ritratte da Tuciddide, sembra riecheggiare nella contrapposizione fra Eschilo ed Euripide. Cfr. CM 147: «Moderazione, giustizia e pietà si coappartengono; il loro nemico si definisce audacia e astuzia o intelligenza».

economista possa essere anche un buon stratego: si tratta della nota equivalenza socratica fra il governo della casa, o dell'*oikos*, e il governo della città, o della *polis*, dove la sola differenza è di numero e non di genere, perché l'arte del governo è la stessa. Questo però significa che educando gli uomini nelle faccende domestiche, Euripide allo stesso tempo li stava educando nelle faccende della città: questa osservazione è fondamentale per comprendere il significato della sconfitta, nelle *Rane*, di quello che potremmo definire l'illuminismo euripideo.³²³

Il poeta è l'educatore della città (§ 18). La replica di Eschilo è pacata e razionale: invece di insistere sulla differenza tra lui ed Euripide, che non nega perché rispondera a realtà, egli cerca il loro punto d'incontro, il terreno comune a partire da cui confutare le sue accuse. Eschilo chiede in che cosa consista l'eccellenza del poeta tragico che il rivale rivendica per sé, ed Euripide afferma che «il poeta ammirabile rende migliori gli esseri umani nelle città: se rendere gli uomini più intelligenti, come faceva Euripide, sia un bene dipende dalla risposta alla domanda se l'uomo intelligente sia necessariamente un buon cittadino». Ora la questione è la seguente: come nota Strauss, sia Eschilo che Euripide (e naturalmente Aristofane, come testimonia egli stesso quando prende la parola nelle parabasi) sono d'accordo sul criterio secondo cui va giudicata la saggezza e l'eccellenza di un poeta; tuttavia Euripide non ha mai fatto riferimento a questo criterio: «egli ha taciuto la funzione politica della poesia, proprio come Socrate era totalmente disinteressato alla città (252)». Se il filosofo può, entro certi limiti, permettersi questa indifferenza nei confronti delle faccende umane, lo stesso non può dirsi di un poeta che in quanto tale si rivolge alla città come suo educatore. Euripide dimostrerebbe imprudenza se la giustizia non si fonda sull'intelligenza. Il pubblico ingenuo e timoroso di Eschilo, ad esempio, privo dell'educazione di cui disponeva il pubblico delle *Rane*, era composto da cittadini che si sono distinti per coraggio ed onestà, non per intelligenza.³²⁴ Ma un *demos* mantenuto nell'ignoranza, il cui timore degli dei viene anzi alimentato da tragedie pompose ed oscure, possiede davvero più virtù civica di un *demos* istruito nelle faccende domestiche e capace di argomentare sottilmente nel dibattito

323In particolare riportiamo il passaggio a III 4.12: «La cura dei patrimoni privati differisce solo per quantità da quella dei beni pubblici, nel resto essi sono simili. Chi si occupa degli affari pubblici non ha a che fare con uomini diversi da quelli con cui tratta, chi amministra affari privati; chi sa avere a che fare con loro ha successo negli affari privati e in quelli pubblici, ma chi non lo sa fare non riesce in nessuna delle due attività». Cfr XS 61-64.

324Cfr. CM 97: «L'educazione dei guerrieri in virtù civica è un'educazione "musicale", un'educazione per mezzo di poesia e musica. Non tutta la poesia e musica è appropriata a rendere gli uomini buoni cittadini in generale e buoni guerrieri in particolare. Perciò la poesia e la musica che non favoriscono l'acquisizione delle virtù in questione devono essere banditi dalla città».

democratico dell'assemblea? La risposta, affermativa, viene fornita dalla sorte del Discorso Ingiusto, la cui educazione superiore non fa che condurlo ad una vita di ozio e lussi, ovvero all'abbandono ai piaceri di una vita privata, negli agi della città: la dialettica, o l'abilità nel ragionamento, diventa infatti strumento delle incontinenze sensuali del volgo, snervando lo spirito civico e la virtù patriottica che hanno contraddistinto gli onorati guerrieri di Maratona. Per queste ragioni Euripide «lungi dal rendere i cittadini migliori, ha trasformato uomini onesti e nobili in uomini assolutamente cattivi»: un tale poeta, conclude Dioniso incalzato da Eschilo, merita la condanna capitale. Non deve sorprendere che il dio sia giunto a dare una risposta del genere ai danni del suo tragediografo preferito, perché con ogni probabilità ha già assimilato parte della lezione politica appresa durante e dopo la prova delle frustate. Tuttavia, pur essendo pienamente d'accordo con il parametro di giudizio per stabilire la saggezza di un poeta, egli non è sicuro che Eschilo risponda perfettamente a quei requisiti. Il poeta eleusino rivendica «il carattere bellicoso e patriottico dei suoi drammi (252)», che alla maniera del divino Omero hanno allevato ed ispirato uomini come quel Lamaco che, negli *Acarnesi*, si presenta come lo spirito incarnato della guerra o della città – uomini che sono gli avversari per eccellenza di Aristofane. Con le sue opere Eschilo ha eccitato e fomentato lo spirito guerresco nei cittadini ateniesi, mentre le eroine corrotte e lascive di Euripide hanno ispirato desideri inconfessabili, empî ed illegali, in donne nobili, portandole a venir meno ai loro doveri di mogli e di madri.³²⁵ A sua difesa Euripide, che non nega l'accusa di non aver ispirato dei guerrieri e dei patrioti, risponde rifacendosi all'autorità della dea Afrodite, totalmente estranea alla poetica di Eschilo. Afrodite è congenere ad Eirene, dea a cui il poeta comico è molto vicino,³²⁶ e tuttavia «non è sufficiente opporre la divinità di *eros* alle istanze della città (253)». È infatti innegabile che i personaggi del dramma euripideo abbiano una cattiva influenza sull'immaginario del pubblico, soprattutto sulle donne, la cui resistenza nei confronti delle trasgressioni extraconiugali viene indebolita; l'unica attenuante rimasta ad Euripide consiste nel giustificarsi ammettendo di non far altro che mostrare la verità, esibendo in scena il potere irresistibile e indomabile del desiderio erotico. La replica di Eschilo è decisiva e anticipa l'esito del confronto in-

325Cfr. DOVER 1972, 183: «Dal punto di vista dell'epoca di Aristofane, Eschilo era il poeta della generazione che aveva sconfitto i persiani e creato l'impero ateniese, Euripide il poeta dei loro giorni più precari. Ciò permette ad Aristofane di assimilare la contesa fra Eschilo ed Euripide all'antitesi familiare fra il valore, la virtù e la sicurezza del passato, sostenuti da quello che sembrava a distanza essere l'unanimità nel conservare gli usi e le credenze tradizionali, e l'insicurezza del presente, assediata da dubbi, curiosità "malsane" ed innovazioni artistiche "irresponsabili"».

326Strauss rimanda a Pl. *Symp.* 177e1-2, dove Socrate afferma che Aristofane divide il suo tempo tra Dioniso ed Afrodite, ovvero si interessa esclusivamente di teatro, vino e amore.

sistendo sul ruolo politico della tragedia nell'educazione pubblica di cittadini presenti e futuri:

Eschilo, parlando a nome della città, nega categoricamente che questa sia una difesa valida: il dovere del poeta è quello di nascondere il male; presentando i cattivi in tutto il loro fascino, egli insegna il male, poiché egli è un maestro dei giovani; il poeta deve dire solo cose decorose. [...] Egli continua mostrando che Euripide ha degradato la tragedia e con ciò la cittadinanza ateniese; Eschilo accusa Euripide dello stesso crimine di cui il Discorso Giusto ha accusato il Discorso Ingiusto: egli ha reso i cittadini più interessati a parlare che a fare ginnastica e così ha pure distrutto la deferenza del popolo nei confronti dei suoi superiori. (253)

Euripide non è in grado di replicare all'affermazione secondo cui il poeta debba nascondere il male; la sorvola accusando il rivale di essere oscuro e quindi un inefficace maestro di virtù. Eschilo, che giustifica la grandiosità delle parole con la grandiosità delle gesta dei suoi eroi, non riesce però a rovesciare l'idea euripidea secondo cui è necessario che la tragedia sappia suscitare compassione nel pubblico, e quindi che sappia suscitare compassione in generale, senza limitarsi a fomentare un indomito ardore patriottico. Entrambi mostrano un limite decisivo: Euripide eccede nell'esibire la trasgressione e l'empietà, conferendovi un fascino inopportuno, mentre Eschilo è sordo alle istanze della compassione persistendo ostinatamente nel creare personaggi maestosi e ieratici. Lo stallo con cui si conclude questa prima parte della sfida si riflette nell'indecisione del giudice, che per quanto abbia iniziato a dubitare dell'effettiva superiorità di Euripide, non è perfettamente certo che l'educazione del pubblico dovuta alla sua sofisticata rivoluzione poetica sia del tutto nociva, perché non è persuaso dalla denuncia dal robusto tono conservatore mossa da Eschilo. La competizione prosegue con la discussione degli aspetti tecnici delle tragedie.

La necessaria moderazione dell'animosità (§ 19). Nel paragrafo diciannovesimo Strauss interrompe la narrazione e si sofferma a lungo sulla questione affrontata in questa prima parte del confronto tra i due tragediografi che si è dimostrata inconcludente come la prova della frusta nello stabilire chi fra Xantia e Dioniso fosse veramente un dio. Questo parallelo è di importanza fondamentale nell'interpretazione straussiana: da un lato abbiamo «Eschilo, che sta dalla parte della città, di Ares, e dell'ira»; dall'altro invece «Euripide, che sta dalla parte della casa, di Afrodite, e della compassione». Nessuno dei due è riuscito a confutare l'argomento dell'altro, entrambi hanno sorvolato sull'obiezione decisiva che è stata loro mossa. Non deve sorprendere che questo primo round

si sia concluso in un sostanziale pareggio, argomenta Strauss, tanto meno se pensiamo che in una sfida analoga, quella tra il Discorso Giusto e quello Ingiusto, è stato proprio quest'ultimo ad avere la meglio; inoltre la sfida è lungi dall'essere terminata. È però importante notare che «queste due contese si coappartengono: si distinguono da tutte le altre contese di questo genere dal momento che il loro oggetto trascende i veri problemi politici, perfino quelli implicati nella fondazione di Nubicuculia o nella persecuzione di Euripide (254)». Per questo motivo Strauss dedica tale attenzione al parallelo tra la contesa dei discorsi e quella dei tragediografi: il primo non può essere compreso pienamente se si trascura la terzietà di Socrate rispetto ai due sfidanti, quindi è probabile che si debba prendere sul serio la terzietà di Dioniso rispetto ad Eschilo ed Euripide, e quindi la terzietà rispetto ad entrambi dello stesso Aristofane. Dioniso, a differenza di Socrate che in circostanze simili si era semplicemente assentato, «è spettatore della contesa verbale»; va notato che il filosofo si sentiva sollevato da qualsiasi responsabilità politica e invece il dio assiste al confronto perché incaricato come giudice e arbitro della disputa. Se nel caso dei due discorsi l'Ingiusto era riuscito a trionfare ai danni del Giusto prendendo le mosse dalle contraddizioni di quest'ultimo, per quanto non fosse riuscito a rispondere all'unica obiezione efficace che gli era stata avanzata e su cui ha astutamente sorvolato, sia Eschilo che Euripide hanno buone ragioni e altrettante debolezze: «Eschilo non riconosce quanto è dovuto ad Afrodite e alla compassione; Euripide non riconosce quanto è dovuto alla città o al patriottismo bellicoso, e al bisogno di nascondere la verità nociva (254)». ³²⁷ Strauss ipotizza quindi che Aristofane riconosca in ciascuno la legittimità di istanze che non possono che essere soddisfatte forse da due tipi differenti di tragedia: il bisogno a cui risponde la tragedia di Eschilo è fondamentale, ma questo non toglie che il bisogno a cui risponde la tragedia di Euripide lo sia meno. In altre parole, secondo Strauss ciò vuol dire che

Aristofane è tanto poco un partigiano di Eschilo quanto il suo Dioniso. Eschilo, colmo d'ira e incline all'indignazione, alimenta un patriottismo bellicoso e nasconde il fascino dell'*eros* illegale. *Nessuno può dubitare seriamente che un patriottismo bellicoso e un rigido autocontrollo, per tacere qui del culto degli dei ancestrali, siano i pilastri della città.* Tuttavia [...] l'irascibilità diventa un pericolo, se non per il cittadino di sicuro per l'uomo; *ciò che edifica la città necessita di un correttivo.* (254-55, corsivo mio)

³²⁷La mutua esclusione dell'elemento edificante delle tragedie di Eschilo e della componente erotica delle tragedie di Euripide è dovuta al fatto che «Per quanto possibile il patriottismo, la dedizione al bene comune, la giustizia, devono prendere il posto di *eros*, e il patriottismo ha un'affinità maggiore con l'animosità, il desiderio di combattere, l'irascibilità [*waspishness*], l'indignazione e l'ira che non l'*eros* (CM 111)».

Come visto nelle *Vespe*, ciò che modera l'irascibilità dei giurati è la compassione e la risata: l'ardore patriottico che alimenta lo spirito civico e la disponibilità al sacrificio per il bene comune ispirati dalla poesia di Eschilo necessitano perciò di un doppio correttivo, che va individuato nella tragedia di Euripide, capace di suscitare compassione, e nella commedia di Aristofane, che modera grazie alle risate. In questo senso, secondo Strauss, Aristofane è in diretta competizione non tanto con Eschilo quanto con Euripide, dato che entrambi rappresentano una sorta di farmaco che contiene e modera gli eccessi dell'opera edificante della tragedia eschilea. Questo può anche significare, continua Strauss, che Aristofane considerasse Eschilo un poeta molto più grande di Euripide; ma questo può essere stabilito con certezza solo una volta chiusa la contesa e appreso il giudizio di Dioniso. Né tuttavia sembra possibile escludere che quanto in questa prima parte viene attribuito disgiuntamente a due tipi differenti di dramma o di poeta possa appartenere contemporaneamente all'opera di uno stesso autore. In altre parole, è verosimile pensare che il grande assente, Sofocle, riesca ad un tempo a soddisfare il bisogno della città di modelli edificanti e a moderarne gli eccessi, avendo il correttivo, che nel caso di Eschilo deve essere elaborato disgiuntamente da Euripide e Aristofane, già dentro di sé. Dopotutto lo stesso poeta comico afferma che nelle sue opere è presente sia l'elemento edificante che quello correttivo: la sua opera sarebbe secondo natura, dato che abbiamo appreso come Ares e Afrodite non siano opposti ma si coappartengano in un equilibrio dinamico in cui, se non per un'astrazione artificiale, non sono pensabili separatamente. Aristofane e Sofocle rappresenterebbero, suggerisce Strauss, l'aurea eccellenza rispettivamente nella poesia comica e nella poesia tragica, capaci di soddisfare allo stesso tempo la duplice esigenza della città, rendendo migliori i cittadini senza eccedere unilateralmente, come invece Eschilo ed Euripide; questi ultimi rappresenterebbero espressioni astratte delle due possibilità educative della poesia, l'edificante e la correttiva, restando, presi singolarmente, inferiori ad Aristofane o Sofocle.³²⁸

Il primato delle ragioni politiche (§§ 20-23). Il confronto procede concentrandosi sulle qualità compositive e liriche dei due poeti, ma ad essere risolutiva sarà la pesatura dei versi sulla bilancia: il fatto che Euripide abbia sempre fatto vanto di aver alleggerito la tronfia e pomposa tragedia eschilea preannuncia già chi sarà il vincitore di questo bizzarro faccia a faccia. Eschilo «ha provato di essere il più pesante dei due poeti

328Cfr. KASTELY 1997, 42: «La migliore educazione civica non proverrà allora da Eschilo con i suoi valori arcaici, e certamente non da Euripide con le sue esibizioni retoriche e sofistiche, ma da Aristofane con il suo apprezzamento sia per il passato che per il presente, con la sua comprensione del radicamento dei *nomoi* e dell'inevitabile realtà dell'influenza sofisticata sulla vita contemporanea».

sul piano più leggero o frivolo», ma Dioniso non sa ancora decidersi per il verdetto finale.³²⁹ Tuttavia ci sarebbe una ragione più importante per attribuire il primato di saggezza ad Eschilo: anzitutto il limite che Euripide mostra nella vicenda delle *Tesmoforiazusae*, e quindi il fatto, a quella vicenda strettamente legato, che dichiarare perfettamente saggio Euripide significherebbe «negare che gli dei esistano (257)». Ad ogni modo la sfida resta ancora in bilico; la gara poetica si è dimostrata inconcludente esattamente come la prova delle frustate a cui sono stati sottoposti Xantia e Dioniso. Da qui in avanti avremo a che fare con l'equivalente del giudizio divino pronunciato a porte chiuse da Plutone e Persefone, cioè col ricorso ad un parametro estraneo ora alla poesia come in precedenza alla teologia – l'utile della città. Non è quindi forse un caso che sia proprio Plutone ad incalzare Dioniso affinché si risolva in un giudizio definitivo, costringendolo ad agire in maniera politicamente responsabile: Dioniso «riporterà ad Atene il poeta che tra i due può consigliare bene la città, cioè che può ottenere la salvezza della città e quindi assicurare le condizioni esteriori dell'eccellenza teatrale di Atene». In realtà Dioniso, in principio, non aveva minimamente pensato alla città ed ai suoi bisogni, quanto al proprio piacere personale; la svolta decisiva è rappresentata dalla prova delle frustate, grazie a cui «si è reso conto *di dipendere dalla comunità a cui appartiene*, la comunità degli dei, e così ha acquisito un po' di serietà [...] Inoltre, Plutone lo costringe ad agire come arbitro (corsivo mio)», responsabilizzandolo e mettendolo nella condizione di riflettere sui limiti della poesia radicale di Euripide e sui «suoi difetti come educatore degli esseri umani nelle città». Dioniso matura una consapevolezza politica tale per cui realizza l'inconvenienza del riportare Euripide tra i viventi senza una giustificazione o una ragione pubblicamente difendibile, ovvero senza mostrare in modo persuasivo che la sua iniziativa contribuisce al bene comune. La prova delle frustate gli ha insegnato per la prima volta «l'importanza della comunità», a cui guarderà ora nel decidere il vincitore della contesa; il dio del teatro ha finalmente compreso «cosa voglia dire che la città è la condizione della poesia (258)». Strauss può quindi trarre le dovute conclusioni a fronte della sovrapposibilità dell'esame per stabilire la divinità di Dioniso e Xantia con la contesa fra Eschilo ed Euripide per il trono della saggezza poetica:

La contesa per la divinità non viene risolta facendo riferimento al criterio principale

329Dioniso vorrebbe restare in buoni rapporti con i due poeti, «perché ritiene l'uno saggio, l'altro piacevole» e quindi si trattiene dal nominare il vincitore, cosa che lo porterebbe ad inimicarsi il secondo classificato; probabilmente per questo stesso motivo non specifica chi dei due sia piacevole e chi saggio. Strauss tuttavia ritiene che «Dioniso ritenga Eschilo più saggio di Euripide ma Euripide più piacevole di Eschilo. Infatti [...] Eschilo ha dimostrato chiaramente di essere superiore a Euripide in pesantezza, e la pesantezza in quanto tale non è piacevole (SA 257)», per tacere inoltre della differenza fra l'elemento edificante e quello correttivo.

(l'insensibilità al dolore), ma lo è non appena viene applicato un altro criterio (il riconoscimento di un dio da parte di un altro dio). Similmente, la contesa per la supremazia nella poesia tragica non viene risolta facendo riferimento al criterio principale (l'eccellenza poetica), ma lo è non appena viene applicato un altro criterio (la bravura nel dare consulenza politica). [...] il confronto tra le due contese induce a suggerire che la contesa per la divinità venga risolta per la ragione che Dioniso è *più utile alla città* rispetto a Xantia. (259, corsivo mio)

Sembra plausibile che Strauss voglia mettere in luce come Aristofane, che comicamente aveva mostrato l'impossibilità di stabilire con le sole forze umane chi dei due fosse il dio (necessario infatti il ricorso agli dei, con inevitabile circolarità della prova), intendesse suggerire piuttosto come il riconoscimento di un dio dipenda da considerazioni politiche, ovvero abbia come fondamento le necessità e l'utilità della città, e non argomenti *stricto sensu* teologici. Dioniso non è riuscito a stabilire chi fosse il poeta più saggio fra Eschilo ed Euripide prendendo in considerazione la loro eccellenza poetica, ed ha dovuto considerare chi fosse più utile (o meno dannoso) alla città. Eaco non è riuscito a stabilire chi fosse un dio fra Dioniso e Xantia prendendo in considerazione il loro grado di resistenza al dolore, ed ha dovuto ricorrere all'autorità degli dei riconosciuti, le cui ragioni nel preferire Dioniso non sono state rivelate direttamente. Il parallelo fra le due contese fa dedurre a Strauss che Dioniso sia più utile alla città rispetto a Xantia proprio come lo è Eschilo rispetto ad Euripide. Plutone e Persefone sono pienamente consapevoli di dipendere dalla città (la comunità da cui la comunità degli dei dipende) ed hanno deliberato di conseguenza, guardando al bene della città. Di conseguenza è possibile comprendere in che cosa consista la differenza di grado fra dei e uomini, dato che una differenza di genere è stata esplicitamente negata: Zeus, per fare un esempio eccellente, verrebbe venerato come un dio perché utile alla città, perché soddisfa una necessità della comunità politica nel ruolo di punitore degli spergiuri o garante dei giuramenti. Ma è questo stesso esempio che ci riporta all'insegnamento di Socrate. Per il filosofo Zeus, lungi dall'essere un dio, nemmeno esiste: Socrate afferma che gli dei della città non sono dei. Ma allora che cosa sono? Sembra lecito, tenendo presente il criterio con cui Socrate nelle *Nuvole* riconosceva o meno la divinità degli dei tradizionali o naturali, procedere con una deduzione che Strauss non sviluppa ma di cui rende note le premesse. Se un dio è tale perché perfettamente saggio e beato, solo un altro essere perfettamente saggio e beato può riconoscerlo come tale; ma ciò significa che, prendendo le mosse dall'attributo della saggezza, gli dei si possono riconoscere esclusivamente fra

loro, dato che questo riconoscimento non è accessibile alla limitata comprensione della moltitudine. Dal punto di vista di Socrate i saggi sarebbero quindi i soli dei, per quanto mortali: «se gli dei non esistono, l'essere più divino, l'essere più risplendente, più benefico e superiore in dignità è l'uomo saggio con la propria fragile felicità»,³³⁰ e la frase *deus est quem dei deum esse declarant* non farebbe altro che riaffermare l'abisso che separa i saggi dalla moltitudine. L'enigmatica formulazione latina di Strauss sembra così accennare alla divinità della vita filosofica e relegare gli dei della città al ruolo di *instrumentum regni*.

La ragione politica della vittoria di Eschilo (§ 24). Segue la scena decisiva in cui Dioniso mette alla prova la bontà dei consigli dei due poeti tragici su un argomento di scottante attualità politica: il ruolo di Alcibiade ad Atene. Il dio è ancora una volta incapace di decidersi per l'uno, che ha parlato saggiamente, o per l'altro, che ha parlato chiaramente. Chiede infine un consiglio su come salvare la città. Euripide avanza prima una proposta inverosimile, quindi propone di invertire i ruoli nella gestione della cosa pubblica: il potere dovrebbe essere sottratto a coloro cui ci si è affidati finora, in modo da invertire la tendenza con una politica opposta ed uscire dalla situazione critica. Eschilo chiede ulteriori informazioni ed infine suggerisce «agli ateniesi di tornare alla politica di Pericle o di Temistocle (260)», ovvero di guardare al modello offerto dai bei tempi andati. Dioniso, eternamente indeciso, deve finalmente scegliere. L'attesa per il verdetto è snervante e l'ambizione sfrenata tradisce Euripide: sostiene che Dioniso non può non sceglierlo, perché ha giurato in nome gli dei di riportarlo ad Atene ed è tenuto a rispettare la solenne promessa. Il dado è tratto: «Euripide è l'ultimo uomo che possa chiedere a Dioniso, o qualsiasi altro dio o uomo, di mantenere il suo giuramento. Il dio cita un verso di Euripide che dice “la lingua giurò, non il cuore” e dichiara di scegliere Eschilo (260)».³³¹ La radicalità di Euripide gli viene ritorta contro per una questione po-

330LAM 131, corsivo mio.

331Forse l'esito della contesa è determinato più dall'irresponsabilità di Euripide che dal merito o dalla saggezza di Eschilo: come argomenta HEATH 1987, 20-21, 24, Eschilo è salutare per la città soprattutto per il fatto di appartenere ai vecchi tempi, ovvero per essere un elemento caratterizzante l'epoca a cui i cittadini di Atene sono invitati a guardare per trarne ispirazione. Riportare Eschilo tra i vivi testimonia la volontà di ripristinare il rispetto per l'ancestrale, ovvero per il principio di autorità, più che la volontà di fornire alla città un saggio consigliere. Il saggio consigliere di Atene è infatti lo stesso Aristofane, ed il suo consiglio è presentato nelle *Rane*. In REDFIELD 1962 110-111 viene messo bene in luce il peso morale della tragedia nella vita politica degli ateniesi: «ogni società in salute richiede un qualche centro morale, un qualche punto universale di riferimento; ad Atene il dramma tragico rispondeva a questa esigenza. Le tragedie non sono drammi naturalistici sulla vita contemporanea quanto formulazioni e variazioni di un limitato numero di argomenti tratti dai miti tradizionali. [...] La tragedia ateniese forniva alla comunità ateniese un mondo di discorsi morali fondamentali, e in questa maniera completava il realismo ristretto [...] del dibattito politico. Potrei definire la tragedia la vita religiosa di un popolo totalmente politico. Da qui le enormi responsabilità che venivano proposte ed accettate dai tragediografi; questi avevano perlomeno la responsabilità simbolica della costituzione morale della città».

litica, nel nome della moralità pubblica e di ciò che supporta la virtù e l'ordine della convivenza umana. In questa decisione, come nel caso della prova delle frustate, in gioco c'è «la differenza tra dei e uomini; gli dei devono essere essenzialmente differenti dagli uomini per il bene della sacralità dei giuramenti (261)»,³³² ed Euripide non può allo stesso tempo negare l'esistenza degli dei che garantiscono la punizione degli spergiuri ed aspettarsi che qualcuno, un dio per giunta, che quindi ha almeno un buon motivo per castigarlo, rispetti un giuramento che riguarda così da vicino la sua ambizione. Dioniso, proprio come le Nuvole, punisce l'uomo che mette in pericolo l'ordine pubblico perché nega l'esistenza degli dei, consapevole delle conseguenze estreme a cui si va incontro a partire da tale empia negazione; sia Dioniso che le Nuvole mostrano di fare uso di stratagemmi non irreprensibili nella loro azione punitiva.³³³ Strauss sottolinea infine come ad Euripide venga inflitta una punizione per le parole di un suo personaggio: ma allo stesso modo non dovrebbe essere punibile anche Aristofane per le affermazioni empie del suo Socrate? Se Dioniso ha ragione nel punire Euripide per le parole di Ippolito, Aristofane è quantomeno sospettabile di meritare la stessa sorte per le parole del suo Socrate.³³⁴ La giustizia di Dioniso fa forse difetto nell'identificare un autore con suoi perso-

Sulla considerazione della tragedia da punto di vista del suo effetto morale, cfr. DOVER 1972, 184-88; tuttavia quello che secondo Dover è decisivo nella sfida fra i due tragediografi è l'assimilazione di Eschilo al passato idealizzato dai conservatori e quindi la sua vicinanza all'ancestrale, cosa che gli fornisce un vantaggio decisivo sul rivale, Euripide il moderno, che perde così in termini di autorevolezza. In *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, 341, discutendo l'interpretazione fornita da John Wild della sofistica, Strauss precisa che «le “fantasie” che i sofisti difendono, elaborano o distruggono hanno origine con un tipo totalmente differente», ovvero i poeti; cfr. CM 136: «I poeti hanno una visione più ampia, rispetto ai legislatori, della vita umana in quanto conflitto fra passione e ragione [...]; essi mostrano i limiti della legge. Ma se le cose stanno così, se i poeti sono forse gli uomini che comprendono meglio la natura delle passioni che la legge dovrebbe contenere, essi sono ben lungi dall'essere meri servitori dei legislatori quanto gli uomini da cui il legislatore prudente imparerà. L'autentica “querelle fra filosofia e poesia” [...] riguarda, dal punto di vista del filosofo, non il valore della poesia in quanto tale, ma l'ordine gerarchico di filosofia e poesia». Cfr. LAMPERT 2013, 128-155.

332Cfr. TM 229: «la religione è indispensabile nella misura in cui i giuramenti sono indispensabili». Sul ruolo fondamentale giocato dai giuramenti e sul conseguente coinvolgimento, per mezzo di essi, degli dei nelle faccende umane si veda DILLON 1995. Cfr. SPPP 108, dove il governo universale degli dei è riconosciuto essere il fondamento della sacralità dei giuramenti.

333Cfr. FORDE 1994, 283: «Quello che impariamo dalle *Rane* è che gli dei, la cui stessa esistenza si fonda sulla convenzione sociale, non possono rinunciare ad adempiere a questa funzione, per cui la comunità politica fa loro affidamento. In effetti, la punizione dell'ingiustizia da parte degli dei è una precondizione della loro esistenza. Con le parole delle rane, Dioniso deve dispensare la “pioggia di Zeus”, un compito che richiede durezza eschilea. E quindi riecco la vanteria implicita nell'amore di Dioniso per Euripide: equivaleva all'affermazione di poter esistere come dio malgrado la città e i bisogni della città». Dioniso e Socrate imparano la stessa lezione, imparano a rispettare le necessità della città e a comprendere la loro dipendenza dalla città.

334Come ricorda DILLON 1995, 143, Euripide era stato portato in tribunale da un tale Hygiainon con un'accusa di empietà fondata sul famoso v. 612 dell'*Ippolito*, che viene parodiato per ben tre volte da Aristofane (*Tesmoforiazusae*, v. 275; *Rane*, vv. 101, 1471). Va notato come in realtà Ippolito rispetti il giuramento (come si evince ai vv. 656 segg.) ma è la formula shockante ad essere passata alla storia, citata di consuetudine fuori da quel contesto in cui la sua eccezionalità viene riassorbita. Per il resoconto della vicenda giudiziaria di Euripide cfr. Arist. *Rhet.* 1416a. Sul peso da attribuire alla blasfemia comica del poeta, cfr. BRELICH 1975, 109.

naggi, senza una debita contestualizzazione? O forse abbiamo a che fare con un ulteriore indizio a favore della tesi di Strauss, per cui Aristofane suggerirebbe indirettamente di condividere pienamente l'insegnamento di Socrate sugli dei?

L'educazione dell'educatore di Aristofane (§§ 25-27). Il coro prende la parola e rispone l'esito della contesa, assumendo quello che Strauss definisce un punto di vista ctonio, o eschileo, lodando il vincitore della sfida e denigrando il folle Euripide che ha perso di vista la musica ed il compito più alto della tragedia lasciandosi sviare dalle futili chiacchiere di Socrate.³³⁵ Strauss ricordando l'esito delle *Tesmoforiazusae* sottolinea come il castigo che spetta ad Euripide sia meno severo di quello meritato da Socrate, infatti il poeta potrà sempre godere del favore di una larga maggioranza di criminali che popolano l'Ade; Eschilo invece se ne va assieme a Dioniso, su invito di Plutone. A conclusione di questo commento Strauss dedica un solo paragrafo, riservando a sé meno spazio di quanto non abbia mai fatto in tutti gli altri capitoli del libro, limitandosi ad un laconico bilancio delle *Rane*, mettendo soprattutto in luce il fatto che vi sia rappresentata l'educazione politica dell'educatore di Aristofane – questa commedia racconta quasi una “preistoria” della saggezza di Aristofane – e come le *Rane* vadano contrapposte alla *Pace*, dove a differenza di Dioniso il vignaiolo Trigaio, portavoce del poeta, ascende in cielo e riesce ad avere la meglio su Zeus grazie all'escamotage di una rivolta degli dei cosmici; ciononostante va notato che l'impresa del poeta comico, in cui egli riesce ad imporre senza riserve il primato della sua saggezza, non sarebbe stata possibile senza l'incidente di Dioniso nell'oltretomba e la lezione politica che ivi il dio del teatro ha appreso: l'ascesa al cielo di Trigaio presuppone la discesa nell'Ade di Dioniso, e quindi la scoperta che gli orrori dell'oltretomba si riducono allo sgraziato gracidare delle rane. Nessuna punizione, in altre parole, spetta ai criminali e agli empi nella vita dopo la morte, e forse questo fatto ci dà un indizio sulla ragione che si nasconde dietro alla presunta follia di Trigaio che non teme di recarsi presso la dimora di Zeus a presentare le dovute

335Plutone raccomanda ad Eschilo di salvare la città, chiedendogli anche di ricordare ai mascalzoni che la affollano di raggiungere Ade in fretta, suicidandosi, se vogliono evitare di essere presi dallo stesso monarca dell'oltretomba con la violenza. Eschilo a sua volta si raccomanda che in sua assenza il suo posto sul trono della tragedia venga occupato da Sofocle e che Euripide ne sia tenuto lontano; il vincitore della sfida, nota Strauss, parla come se non dovesse mai fare ritorno. Nessuna delle due divinità risponde alle richieste di Eschilo, che quindi ha l'ultima parola sul rivale sconfitto: questi «è stato punito sufficientemente per essere stato lasciato nell'Ade dove, a dispetto delle sue speranze, Eschilo dovrà tornare prima o poi: egli morirà una seconda volta (SA 262)». Strauss a questo proposito ricorda la chiusura dell'*Economico* di Senofonte dove Iscomaco, esprimendo il punto di vista del perfetto gentiluomo, parla del governo tirannico come qualcosa che viene riservato a coloro che, come Tantalo nell'Ade, vivono per un tempo senza fine con la paura di una seconda morte: «il mito, ovvero Iscomaco, ritiene che le persone morte abbiano paura di morire molto più di coloro che non sono ancora morti (XSD 208)».

rimostranze. Si è tentati di immaginare che nelle *Rane* il poeta abbia rappresentato allegoricamente l'origine della propria saggezza, maturata nell'attraversamento appassionato e critico dell'opera tragica dell'empio e radicale Euripide, accostato tradizionalmente, sin dall'antichità, al malfamato ateo Socrate (non verrebbe quindi smentito il “debito” di Aristofane nei confronti del filosofo, riflesso nel debito di Fidippide nei confronti del proprio maestro); una saggezza che non rinunciarebbe all'ateismo (come libertà privata di pensiero, libertà rispetto alle opinioni autorevoli della città e rispetto alla legge divina che la governa) ma che al contempo sa fare prudentemente i conti con le necessità della comunità politica di appartenenza, ovvero con le condizioni oggettive di una vita votata alla beatitudine privata di una natura contemplativa o musicale.

Sesta parte
Lo spirito della legge
e il ruolo degli dei della città.
Analisi di Uccelli e Pluto

*Revocatur igitur ad theologian civilem theologia fabulosa theatra scaenica,
indignitatis et turpitudinis plena, et haec tota, quae merito culpanda
et respuenda iudicatur, pars huius est, quae colenda et observanda censeatur.*

Agostino di Ippona

In fuga dalla città irrequieta (§§ 1-4). Negli *Uccelli* gli dei sono presenti in forze: possiamo contarne sei (Iris, Prometeo, Poseidone, il triballo, Eracle, Basilea), per tacere dell'incombente Zeus. I protagonisti, due anziani ateniesi, hanno voltato le spalle alla patria: ciò che li spinge ad abbandonare Atene è la litigiosità e l'irrequietezza della grande città, e in particolare la grande eccitabilità che porta i cittadini a citarsi vicendevolmente in giudizio. I due cercano un luogo tranquillo, dove non si corra perpetuamente il rischio di venire trascinati in tribunale per essere vittime dell'isteria punitiva vista in azione nelle *Vespe*; cercano un equivalente pacifico di Atene e dato che non conoscono alcuna città del genere intendono rivolgersi a Tereo, un essere umano trasformatosi in uccello, che potrebbe conoscerne una che faccia al caso loro, poiché dall'alto egli possiede una visione complessiva della terra. Tereo, che era sposato con una concittadina di Evelpide e Pisetero, è diventato un'upupa, mentre sua moglie è diventata un usignolo: è questo il legame naturale fra i due ateniesi e il mondo degli uccelli. Per trovare la loro potenziale guida, essi devono necessariamente farsi guidare da due uccelli che hanno comperato in città e che vengono seguiti come se fossero gli uccelli degli àuguri:³³⁶ secondo Strauss, Evelpide e Pisetero, «pur avendo girato le spalle alla città, non hanno girato le spalle agli dei (160)». L'iniziativa dei due ricorda la richiesta di Strepsiade a Socrate, per lo meno per il fatto che in entrambi i casi si cerca una scappatoia dalla giustizia umana e soprattutto dai creditori. Evelpide desidera vivere in una città dove gli amici lo cerchino energicamente per invitarlo ai pranzi di nozze, piuttosto che per chiederne l'aiuto in momenti di necessità; Pisetero anela ad una città dove gli amici si sentano offesi nel caso in cui non egli non presti le dovute attenzioni alla bellezza in fiore dei loro figli adolescenti. Strauss nota come Evelpide sia interessato ai piaceri della tavola, un piacere strettamente privato, mentre al contrario Pisetero dimostri una natura molto più politica, interessato com'è ai piaceri dell'amore omosessuale. Questa distinzione fra preferenza dei piaceri erotici e dei piaceri della tavola è un classico *topos* straussiano sin da *On Tyranny*, il commento al *Gerone* di Senofonte del 1948, che viene non a caso richiamato in nota: da tipo di preferenza si può dedurre la politicità o l'impoliticità di un dato personaggio. Lo stretto legame fra la priorità accordata ai piaceri dell'amore omosessuale e l'espansività politica può essere spiegato identificando nell'attrazione che l'uomo *totus politicus* prova nei confronti della moltitudine, del *demos*, una specifica forma di *eros*: a muoverlo sarebbe infatti un desiderio per gli uomini in quanto tali, senza riguar-

336La taccola di Evelpide (prezzo: un obolo) e il corvo di Pisetero (prezzo: tre oboli, la paga giornaliera di un giurato come visto nelle *Vespe*; può darsi che Pisetero non sia in fondo estraneo ad una attività che incarna lo spirito irascibile della città) stanno indicando due direzioni opposte.

do per le differenze in termini di virtù, desiderio che trova espressione patologica nella figura del tiranno.³³⁷

Gli dei della città universale (§§ 5-6). Ad Eveltide viene in mente se non sia meglio per loro condurre la vita degli uccelli: in fondo la stessa esperienza dell'upupa, che un tempo era un uomo come i due ateniesi, sembra rappresentare la prova vivente che questa sia una strada percorribile e soddisfacente: tra i vantaggi della vita degli uccelli possiamo contare «il non aver bisogno di denaro e l'abbondanza di buon cibo (162)», ovvero le condizioni necessarie e sufficienti condurre una vita strettamente privata. Quando Eveltide sembra finalmente deciso a cambiare vita assistiamo alla svolta decisiva della commedia, perché a Pisetero balena un'idea che supera la trovata dell'amico: saranno gli uccelli a dover cambiare modo di vivere, e invece di volare senza sosta in tutte le direzioni si stabilizzeranno per fondare una città: «il cielo, la sfera celeste, il *polos*, può essere trasformato nella città (*polis*) degli uccelli».³³⁸ Ciò fa dedurre a Strauss che «la città per eccellenza, la città in accordo con il tutto o secondo natura, è la città che può essere fondata solo dagli uccelli», che insediandosi nello spazio fra la sede degli uomini e la sede degli dei, ovvero nell'aria fra il Cielo e la Terra, possono diventare «i governatori degli dei e degli uomini, i governatori universali». Strauss solleva qui il problema degli dei: in questo senso gli *Uccelli* riprende più esplicitamente rispetto ad ogni altra commedia l'interrogativo lasciato in sospeso nelle *Nuvole*, ovvero il problema riguardante la natura degli dei della città e il pensiero di Aristofane a proposito. Strauss si riallaccia ad un argomento già toccato nel capitolo dedicato alla *Pace* (144): «gli esseri umani dipendono ovviamente dagli dei; gli dei ad ogni modo, a loro volta, dipendono dal profumo dei sacrifici offerti loro dagli uomini», ma dato che quel profumo deve necessariamente attraversare i cieli abitati dagli uccelli per giungere al Cielo dimora degli dei, gli uccelli possono «distruggere gli dei per mezzo di una carestia melia (163)». Ma cosa indica l'affermazione “gli uomini dipendono ovviamente dagli dei”, se non il fatto che un divieto fondamentale come il divieto d'incesto, che tutela l'esistenza della fami-

337Cfr. OT 50-51; WPP 117-118. Il legame fra omosessualità e politica è ricorrente nell'opera di Aristofane, come confermano la condotta di Agoracrito (*Cavalieri*, v. 1242), il pericolo costituito dagli eunuchi, potenziali oratori, e per questo eliminati da Cleone (*Cavalieri*, vv. 875-880), il discorso di Praxagora all'assemblea (*Ecclesiazusae*, vv. 112-113). Infine è lo stesso poeta comico nel *Simposio* di Platone (191d6-192b5) ad argomentare a favore della superiorità in termini di forza, coraggio e ardore degli uomini che nascono dalla divisione di un essere mascolino originario e che possederebbero quindi le doti necessarie per condurre una vita pubblica di successo.

338Come apprendiamo dalla lettura straussiana della *Anabasi*, il tentativo di fondare una città in un luogo barbaro mostra la possibilità che il fondatore attuale o potenziale, come in questo caso Senofonte, abbia ridimensionato la sacralità della patria: cfr. SPPP 124-25. A conferma della specifica “ingiustizia” di Senofonte basti il fatto che egli ha preferito seguire il principe di un paese straniero che non restare fedele ad Atene.

glia e quindi della città, «deve la propria forza o sacralità alle sanzioni divine (48)»? In altre parole la città dipenderebbe dal rispetto dei vincoli sacri e dalla promessa di punizione, garantita da esseri sovrumani onniscienti, delle trasgressioni. A loro volta, argomenta Strauss seguendo Aristofane, gli dei vendicatori dipendono dal culto, ovvero dal rispetto delle leggi che lo regolano: la vita degli dei verrebbe meno con il venir meno del culto degli dei. L'immagine aristofanesca di un “digiuno melio”,³³⁹ che combina l'ateismo di Diagora, noto per la sua radicalità, con il digiuno imposto da Atene agli abitanti dell'isola di Melo, fatti morire di fame fino alla resa, sembra suggerire che l'incredulità, ovvero il deperire del culto, può distruggere gli dei, i soli garanti di una giustizia che sappia compensare le deficienze di quella umana. Come sostiene acutamente Thomas Pangle, «se il potere degli olimpi viene solo *dalla credenza* degli uomini negli olimpi, allora la fine di queste umane credenze porta alla fine del potere degli dei. What lives by opinion dies by opinion».³⁴⁰ L'unico a restare freddo di fronte all'impresa rivoluzionaria che si prospetta è Evelpide, dato che un atto di fondazione è agli antipodi rispetto al desiderio di tranquillità che aveva mosso lui e il suo vecchio compare lontano dal caos della grande città. Può darsi che Pisetero sia stato convinto in un momento di incertezza, e ad ogni modo abbiamo già avuto elementi sufficienti per dedurre come egli sia un “uomo politico” a differenza del “cittadino privato” Evelpide. Un'altra possibilità valutata da Strauss consiste nel fatto che Pisetero, animato come il compare da un desiderio di quiete, può aver in fine realizzato come non vi sia

scelta se non essere incudine o martello, o che un uomo non può essere libero a meno che *non partecipi in qualche modo del potere politico*, e che il governo esercitato dalla città tende ad espandersi fintanto che può: la vita di pace richiede sicurezza e protezione, cioè la città, e se la sicurezza deve essere completa, è necessario l'imperio universale, il governo sopra tutti gli uomini, anzi, il governo sopra tutti gli uomini e tutti gli dei, dato che la felicità dell'uomo non è solamente minacciata dal suo prossimo ma anche e soprattutto da dei invidiosi e capricciosi. (163, corsivo mio)

Possiamo da questo argomento dedurre che lo stesso Aristofane, nella misura in cui egli desidera per sé *ein bequemes Leben* (cfr. 317 nota 9), sia conscio, alla pari di Pisetero, della necessità di prendere parte al potere politico?³⁴¹ Non possiamo poi sottovalutare il

³³⁹Sul fatto che nemmeno YHWH sia indifferente all'odore che emana dagli olocausti, cfr. TABONI 1998, 136-37, nonché Gn 8:20-21: «Noè costruì un altare per il Signore. Tra gli animali e gli uccelli puri ne prese uno di ogni specie e li bruciò sull'altare come sacrificio completo offerto al Signore. Il Signore gradì quel sacrificio dal piacevole odore»; vedi inoltre Lev 1:9, 1:13, 1:17, 26:31.

³⁴⁰PANGLE 2013, 19 (corsivo mio).

³⁴¹Aristofane è pienamente consapevole della necessità dell'azione politica. Si tratta di una posizione condivisa dal Socrate di Senofonte: «vivendo fra esseri umani è necessario o governare od essere go-

fatto che egli è un cittadino dell'Atene imperiale: ciò in un certo senso soddisfa in parte la condizione secondo cui la sicurezza deve essere ottenuta estendendo il proprio dominio su tutti gli uomini.³⁴² E per quanto riguarda gli dei? Possiamo identificare nella sua poesia, comica ed edificante ad un tempo, il tentativo di riformare il pantheon, ovvero di esercitare un'influenza sugli dei al fine di ridimensionarne il potere.

I saggi imparano dai nemici (§§ 7-10). L'arrivo degli uccelli, radunati da Tereo e dalla moglie Procne, spaventa i due ateniesi, non senza ragione: il leader del coro accusa l'upupa di tradimento. Gli uomini sono nemici naturali degli uccelli e i due ateniesi devono essere giustiziati immediatamente. Di fronte al pericolo estremo Evelpide accusa Pisetero, che lo avrebbe convinto a lasciare Atene: comprendiamo così che «il piano originario [...] viene dal fertile ed irrequieto ingegno di Pisetero». Evelpide, che lo avrà allora seguito cedendo alla sua insistenza, avrebbe probabilmente preferito restarsene a casa, e la sua unica idea originale consiste nella proposta di «diventare un membro ordinario della società degli uccelli per come essa è e sempre sarà (165)»: da Evelpide non viene alcuna proposta di carattere politico o rivoluzionario. Pisetero, affrontando con coraggio e decisione il coro determinato ad uccidere i due stranieri, dimostra indiscutibili doti da condottiero. Tereo cerca di far ragionare gli uccelli spiegando come i due uomini, pur appartenendo al genere umano, per natura nemico storico della loro razza, si siano dimostrati ad essa amici per le loro idee. Infatti, secondo le parole dell'upupa, che in precedenza ha imprecato per Dioniso e per le Nuvole e che possiamo immaginare avere qualche affinità con il poeta comico (vv. 375-380), «i saggi imparano dai nemici, piuttosto che dagli amici; è dai nemici che si impara come essere cauti [...] Il bene ovviamente non è ciò che è proprio o l'ancestrale (165, corsivo mio)»;³⁴³ non diversamente deve aver imparato Socrate, da un amichevole nemico, come la verità sugli dei della città debba essere trattata con cautela, con εὐλάβεια. Gli uccelli ascoltano il piano di Pisetero senza fiatare: sanno di essere abbastanza stupidi e per questo motivo superano le ultime diffidenze nei confronti di un essere pieno d'astuzia che può consigliare loro qual-

vernati dalla forza o per sottomissione volontaria, perché i più forti sanno come usare i più deboli come schiavi. In altre parole, se non si vuole fare il martello, si deve fare l'incudine; la vita umana è necessariamente politica (XS 34)».

342La giustificazione dell'impresa di Pisetero mostra quindi un carattere apertamente ateniese: come affermano gli ambasciatori ateniesi a Sparta, in risposta agli ambasciatori di Corinto, «il motivo principale dell'espansione ateniese era la paura o la preoccupazione per la sicurezza (CM 149)». Questa affermazione va integrata con la sua immediata conseguenza, da cui va distinta ma che è ad essa inseparabile: «il desiderio di ingrandimento è naturale per l'uomo in quanto uomo [...] o ad ogni modo per la città in quanto città (CM 168)»; in altre parole gli ateniesi «erano stati costretti a costruire il loro impero per paura, per onore, e per interesse; cedendo a quella necessità hanno fatto quello che gli spartani, anzi tutti gli altri uomini, avrebbero fatto al loro posto: hanno ceduto alla natura umana (CM 172)».

343Cfr. MEIER 2013a 95-96; MEIER 2012 76-77, 81.

cosa di utile.³⁴⁴ Pronti come sono ad obbedire, difendere, attaccare ed uccidere, «ricordano gli opliti [...] ma non i membri dell'assemblea». L'episodio che più di ogni altro ricorda a Strauss la facilità con cui gli uccelli sono stati persuasi della bontà della causa di Pisetero si trova nella *Pace*, quando Trigaio corrompe Ermete con una bistecca e con il fantasma della congiura degli dei naturali; ecco allora che «dal punto di vista decisivo gli uccelli ricordano gli dei piuttosto che gli uomini. Non c'è da sorprendersi che possano prendere il posto degli dei (166)». Il parallelo tra uccelli, dei ed opliti ricorda un altro rapporto proporzionale che emerge dalla *Lisistrata* e dalle *Tesmoforiazuse*: gli dei stanno agli uomini come gli uomini stanno alle donne. Si tenga conto però che «le donne si presentano superiori per natura agli uomini ma legate al *nomos* che proclama la loro inferiorità rispetto agli uomini»; e cioè che «gli uomini», esseri *full of wiles*, «per natura superiori agli dei, possono piegarsi al *nomos* che proclama la loro inferiorità agli dei (234)». Se gli uomini davvero non sono inferiori agli dei allora è possibile affermare che il *nomos* ancestrale, che sottomette gli uomini agli dei, è contro natura.³⁴⁵

Che cos'è un dio? (§§ 11-12). Pisetero espone il suo piano al coro in modo diverso rispetto a quanto fatto con Tereo. Se con l'upupa si era limitato a proporre che gli uccelli si sistemassero stabilmente in una città da costruire nella regione fra il Cielo e la Terra, dominando gli uomini e distruggendo gli dei, al coro l'ateniese si preoccupa di presentare la legittimità di questa azione. Gli uccelli possono legittimamente aspirare al governo universale perché «erano in passato i re di ogni cosa, anche di Zeus, dal momento che sono più antichi perfino di Terra o semplicemente della terra (167)». In virtù del principio di autorità che identifica il bene con l'ancestrale, la maggiore anzianità degli uccelli rispetto agli dei dell'Olimpo garantisce la loro relativa superiorità. Ora gli uccelli devono stabilirsi tutti in una nuova città che occuperà lo spazio fra la dimora degli dei e la terra, fortificandolo con delle mura, e in seguito reclamare il regno su tutti gli uomini e tutti gli dei usurpato da Zeus. Nel caso in cui questi dovesse opporre resistenza, gli uccelli dovranno dichiarare una guerra santa contro di lui ed impedire il passag-

344Nondimeno gli uccelli garantiscono all'ateniese una partecipazione ai benefici che possano risultare dalla buona riuscita del piano: in fondo «non sono così stupidi da credere che egli sia indifferente al suo proprio vantaggio (SA 166)», perché sono consapevoli che in ogni azione politica, di qualsiasi portata essa sia, chi la pianifica e cerchi di realizzarla non è mai dimentico di sé o del proprio bene, come viene confermato anche da personaggi aristofaneschi insospettabili come Lisistrata o Praxagora.

345Cfr. CM 51: «La più alta forma di superiorità è la superiorità in saggezza»; SPPP 122: «In quanto essere umano, [Senofonte] era sicuramente meno potente di qualsiasi dio. Ma non avrebbe potuto essere più astuto di qualsiasi dio? Tuttavia gli dei, a differenza degli esseri umani, conoscono ogni cosa [...]; perciò sapranno capire ogni astuzia umana. Ma l'attribuzione dell'onniscienza agli dei non è parte dell'astuzia umana, dell'umana lusinga?». Sul controverso problema del *natural right* nel pensiero di Strauss, cfr. almeno McDANIEL 1998 e ALTINI 2005.

gio degli dei attraverso i territori della loro città. Inoltre, a prescindere dalla risposta di Zeus, gli esseri umani dovranno sacrificare prima agli uccelli e poi agli dei tradizionali: Pisetero non propone agli uccelli, come ha fatto con Tereo, di far morire di fame gli dei, dato che il cambiamento sarebbe eccessivamente radicale per gli uomini. Questa cautela spiegherebbe le differenze fra le due presentazioni del piano, tenendo ferma la possibilità che Tereo, più intelligente e meno pio degli uccelli, possa avere delle ragioni proprie per essere ostile a Zeus e alla sua schiatta. Il problema posto in seguito dall'upupa ha un peso decisivo e riporta il problema degli dei al centro della riflessione. Pisetero spiega che con la costruzione delle mura gli uccelli possono danneggiare gravemente gli dei, dato che sarebbero in grado di «infliggere agli dei tutti i mali che possono desiderare». Tuttavia Tereo mostra una perplessità: una volta che gli uccelli avranno acquistato un tale potere di vita e di morte sugli olimpi, come potranno essere considerati a loro volta dei dagli uomini? Pisetero non ha mai proposto che gli uccelli diventino letteralmente degli dei: il suo piano prevede che venga restituito loro il potere sovrano su uomini e dei senza farli diventare per questo delle divinità, dato che «ha sempre parlato degli dei e degli uccelli come di esseri di genere diverso; egli non ha trattato gli uccelli come dei». Secondo la proposta originaria dell'ateniese «gli esseri supremi saranno d'ora in poi degli esseri naturali di un certo tipo (168)», ma come sottolinea Strauss in righe decisive

Tereo tuttavia vuole che gli uccelli diventino *semplicemente e formalmente degli dei*. La sua questione implica che *gli uomini non riconosceranno gli uccelli come dei* dal momento che essi sono abituati ad intendere per dei solo esseri come gli dei olimpici [...]; egli solleva senza saperlo il problema di *che cosa sia un dio*. (168, corsivo mio)

Gli uomini «potrebbero continuare a riconoscere e ad adorare solo gli dei olimpici (168)» perché gli uccelli non hanno, con la loro anzianità, dimostrato ancora un potere superiore rispetto a Zeus. In questo modo viene negato che un dio sia tale in virtù della sua antichità. Pisetero suggerisce infatti agli uccelli di dimostrare il loro potere e la debolezza degli dei tradizionali affamando gli uomini fino alla morte.³⁴⁶ Ciò tuttavia non è ancora sufficiente, perché un dio deve essere capace sia di negare la vita che di farla prosperare, fiorire. «Gli uccelli non devono limitarsi ad infliggere agli uomini dei danni che nemmeno gli dei possono riparare; gli uomini considereranno gli uccelli come dei, *come vita*, solo se vedono che così facendo essi otterranno tutte le cose buone; *gli dei*

³⁴⁶La capacità di dare la morte non è affatto indifferente rispetto alle cause della pietà, o del culto degli dei, di cui rappresenta una delle ragioni fondanti costitutive: «i greci credevano che fosse loro dovere obbedire agli dei, non perché gli dei fossero buoni o perché meritassero obbedienza, ma perché erano potenti e potevano punire la disobbedienza (SOMMERSTEIN 1984, 325)». Tuttavia sono proprio il potere degli dei e la loro effettiva capacità di punire *in primis* ad essere ridicolizzati e negati da Aristofane.

devono essere filantropici». (169, corsivo mio). Anticipando il tema del *Pluto*, e incalzato da Tereo, Pisetero afferma che gli uccelli, dimostrando di non mentire mai e quindi di essere fonte di divinazioni affidabili, possono procurare la ricchezza agli uomini che li «consultano [...] per prosperare; [gli uomini] devono solo sapere che gli uccelli non li inganneranno mai per considerare gli uccelli degli dei»;³⁴⁷ gli uccelli quindi possono spodestare il sovrano degli dei dimostrandosi più efficaci nel procurare tutte le cose buone agli uomini.³⁴⁸ Ma in realtà «la sovranità degli uccelli sarà la sovranità di Pisetero», perché gli uccelli guardano a lui come al loro leader indiscusso e assoluto, in virtù della sua saggezza superiore. Per questa ragione Strauss «si chiede se la divinità degli uccelli non sia anche la divinità di Pisetero. *La sua mortalità non può più essere certamente un'obiezione alla sua divinità* (169, corsivo mio)». Pisetero ha negato *de facto* la divinità degli dei ancestrali ed è in procinto di farsi sovrano assoluto delle nuove divinità. Se l'immortalità non è un attributo essenziale di un dio, dato che gli uccelli possono essere riconosciuti come dei dagli uomini, e di conseguenza venerati come tali, in virtù di un altro attributo (la capacità di procurare tutte le cose buone), nulla sembra impedire che il loro leader Pisetero, un mortale, venga riconosciuto come il dio supremo.³⁴⁹

L'insegnamento di Prodicò e Crizia (§§ 13-16). Persuasi gli uccelli e terminata l'assemblea, Tereo chiama in casa i due ateniesi, che gli rivelano finalmente i loro nomi: scopriamo quindi che Evelpide proviene dalla stessa tribù di Socrate, e forse questo può suggerire una certa affinità tra i due, come l'amore per la vita privata e l'indifferenza per le faccende della città.³⁵⁰ Su richiesta di Pisetero, che si preoccupa del fatto che dovranno vivere con gli uccelli, Tereo si ricorda ora di una radice che, se masticata, è capace di

347Si veda a questo proposito il carattere della teologia discussa da Socrate ed Adimanto nel secondo libro della *Repubblica* di Platone in CM 97-98, dove però la domanda «che cos'è un dio» non viene sollevata: «Socrate ed Adimanto [...] partono dalla premessa implicita che gli dei esistono, o che c'è un dio e che essi sanno che cosa un dio sia. [...] Essi di sicuro sono d'accordo su questo, cioè che gli dei sono esseri sovrumani, che essi sono di bontà o perfezione sovrumana (381c1-3). Che il dio sia buono è anche la tesi della prima legge teologica. Da ciò segue che il dio non è la causa di tutte le cose ma solo di quelle buone. Questo equivale a dire che il dio è giusto. [...] La seconda legge ha due implicazioni: (1) il dio non cambia aspetto o forma (*eidòs* o *idea*), cioè non assume una varietà di forme né subisce cambiamenti della sua forma; (2) gli dei non ingannano o mentono». La benevolenza degli dei, o la loro filantropia, è come si vedrà alla fine un ingrediente della stessa divinità; cfr. Cic. *De Nat. Deor.* I 3: devozione, rispetto per il culto, religione sono «tributi che dobbiamo rendere alla maestà degli dei in purezza e castità, solo se essi sono avvertiti dagli dei e se vi è qualcosa che gli dei hanno accordato al genere umano; se, al contrario, gli dei non possono né vogliono aiutarci, se non si curano affatto di noi né badano alle nostre azioni e non vi è nulla che possa giungere alla vita umana da loro, per quale ragione dovremmo venerare, onorare, pregare gli dei immortali?».

348Cfr. TM 208: «I pagani temevano gli dei perché credevano che gli dei potessero accordare loro il bene ed il male; ed essi credevano ciò perché credevano che gli dei potessero predire il bene e male futuro delle genti».

349Cfr. LAM 120: «Epicuro era quindi un dio, se per dio si intende non un essere immortale, ma un supremo benefattore degli uomini. [...] Epicuro era un dio perché negò la divinità degli dei?».

350Cfr. OT 98: «Socrate attribuiva una maggiore importanza al sé che alla città».

far crescere le ali.³⁵¹ La parabasi ha luogo mentre gli ateniesi sono ospiti a pranzo a casa dell'upupa e gli uccelli costruiscono le mura della città: si tace completamente sul poeta e su Atene, dato che l'unico argomento di questa parabasi è la divinità degli uccelli ed il loro modo di vivere. Il coro sviluppa una cosmologia ed una teogonia che li presenta come «più antichi della terra e degli dei», ovvero come «gli esseri più antichi (170)». Essi arricchiscono decisamente il loro racconto rispetto a quello dell'ateniese. Si considerano ora in tutto e per tutto degli dei e «si descrivono come immortali, eterni, eterei, senza età, interessati all'imperituro (171)»; rispetto alla conclusione sbalorditiva secondo cui la mortalità non sarebbe un carattere essenziale della divinità, le cose sembrano ora rientrate nella tradizionale normalità. Gli uccelli possono insegnare agli effimeri mortali la verità concernente la nascita di tutte le cose celesti – ricordano sotto certi aspetti l'atteggiamento di Socrate, che per vicinanza alle figlie del principio primo di tutte le cose, Aere o Etere, guardava alle faccende umane con disprezzo o malcelata sufficienza. In questo caso però sono gli uccelli stessi, ovvero i primi esseri viventi ad essere stati generati, e quindi gli dei a cui spetta la sovranità sul mondo, a raccontare la genesi «degli dei, dei fiumi, dell'Erebo, del Caos (170)». Il loro insegnamento, che ricorda nella forma quello di Esiodo, sostituisce la ricostruzione scientifica di Prodicco, il favorito delle Nuvole assieme a Socrate, ateo radicale come quest'ultimo, come confermato da Cicerone in *De Nat. Deor.* I 118, cui Strauss rimanda in nota. Secondo la ricostruzione di Caio Cotta, l'insegnamento di Prodicco distrugge la vera religione perché distrugge la possibilità di una venerazione genuina. Prodicco affermava infatti che «era stato annoverato tra gli dei ciò che era utile alla vita umana», negando di conseguenza che gli dei

351 Questo passaggio, come nota DOVER 1972, 31, ricorda Hom. *Od.* X 303-306 dove Ermete soccorre Odisseo contro l'incantesimo di Circe indicandogli la particolare natura della radice dell'erba *moly*, in un verso che registra oltretutto l'unica ricorrenza della parola *physis* in tutta l'Odissea. Cfr. NRH 83 nota 3, 89-90; HPP 2-3: «Che cos'è la natura? Il primo greco la cui opera ci è giunta, Omero stesso, menziona la "natura" solo una volta; questa prima menzione di "natura" ci dà un suggerimento importantissimo su quello che i filosofi greci intendevano per "natura". Nel decimo libro dell'*Odissea*, Odisseo racconta di quello che gli capitò sull'isola della dea e maga Circe. Circe aveva trasformato molti dei suoi camerati in maiali e li aveva rinchiusi nei porcili. Sulla via verso la casa di Circe, nel tentativo di salvare i suoi poveri compagni, Odisseo incontra il dio Ermete che desidera proteggerlo. Questi promette ad Odisseo un'erba straordinaria che lo metterà al sicuro dalle arti magiche di Circe. Ermete "trasse un'erba dalla terra e mi mostrò la sua *natura*. Era nera alla radice, il suo fiore come il latte; e gli dei la chiamavano piombaggine. Difficile da estrarre per i mortali, ma gli dei possono tutto". Tuttavia l'abilità degli dei nell'estrarre l'erba con facilità non sarebbe d'aiuto se essi in primo luogo non conoscessero la natura dell'erba – il suo aspetto ed il suo potere. Così gli dei sono onnipotenti non perché siano di fatto onniscienti, ma perché conoscitori delle nature delle cose – delle nature che essi stessi non hanno fatto. "Natura" qui significa il carattere di una cosa, o del genere di una cosa, il modo in cui una cosa o un genere appare ed agisce, e la cosa, o il genere della cosa, non si pensa che sia fatto dagli dei o dagli uomini. Se avessimo il diritto di prendere un'espressione poetica letteralmente, potremmo dire che il primo uomo che sappiamo aver parlato della natura è stato l'astuto Odisseo che ha visto i paesi di molti uomini e ha saputo quanto i pensieri degli uomini differiscano di paese in paese o di tribù in tribù». Cfr. LAMPERT 2013, 166-67.

fossero esseri splendidi, eterei ed immortali: in realtà si tratterebbe di personificazioni mitiche.³⁵² Al di là di quanto affermino gli uccelli nella parabasi, va notato che la ragione principale a cui è dovuto il riconoscimento della loro divinità non sembra poi così distante da quanto suggerito dal sofista. Come indicato da Pisetero gli uccelli possono affermare la propria divinità dimostrando agli uomini che, se venerati, essi sono in grado di procurare tutte le cose buone, tutte le cose utili alla vita umana. A rendere singolarmente interessante il richiamo straussiano al testo di Cicerone è il fatto che esso contiene pure una sintetica formulazione dell'insegnamento di un altro celebre sofista ateo, Crizia: secondo questo allievo di Socrate «tutta la credenza negli dei immortali fu invenzione dei saggi nell'interesse dello stato, affinché la religione conducesse al loro dovere quelli su cui la ragione non aveva alcun potere».³⁵³ Secondo questo insegnamento, gli dei rappresenterebbero la miglior soluzione al problema presentato con grande enfasi nelle *Nuvole*, il problema dell'insufficienza della giustizia umana e la necessità che ven-

352Cfr. Sext. Emp. *Adv. phys.* I 18: «Prodicò di Ceo afferma: “Sole e luna e fiumi e fonti e, insomma, tutte le cose che sono utili alla nostra vita, gli antichi li reputarono divinità a causa del vantaggio che essi ne traevano, proprio come fecero gli egiziani col Nilo”. Ed egli prosegue che perciò il pane fu reputato come Demetra, il vino come Dioniso, l'acqua come Poseidone, il fuoco come Efesto, e così via ciascuna delle cose che ci sono utili».

353PEASE 1955, *ad loc.* rimanda al documento classico, per quanto ridotto a frammenti, di questa interpretazione, il *Sisifo* di Crizia, dove si sostiene che gli dei onniscienti e vendicatori siano un'invenzione di saggi conoscitori della natura umana, con lo scopo di inibire la trasgressione privata di uomini che si sentono al riparo da una punizione legale (si tenga sempre presente che una delle colpe *politiche* di Socrate consisteva proprio nell'essere stato vicino al tiranno e sofista Crizia, per tacere di Alcibiade: cfr. Aeschin. *Contra Tim.* 173): «Un tempo vi fu quando senza ordine era la vita umana e bestiale e serva della forza, quando non c'era premio per i buoni né quindi si davano castighi ai malvagi. In seguito penso che gli uomini abbiano emanate leggi per punire, affinché la giustizia sia sovrana <di tutti al pari> e consideri schiava l'insolenza. Ed era castigato chiunque se errasse. Quindi, poiché le leggi impedivano loro di commettere delitti palesi con violenza, ma occultamente agivano, allora io credo che per la prima volta un uomo astuto e saggio nella mente inventò per gli uomini il terrore <degli dei>, perché i tristi temessero anche per ciò che in modo occulto compissero o dicessero o pensassero (Sext. Emp. *Adv. phys.* I 54; Crit. B 25 1-15)». Vi allude Platone in *Leg.* 889e2-890a2: «Questi dicono innanzitutto, caro, che gli dei esistono per arte, e non per natura ma in base ad alcune leggi, e che essi sono diversi da luogo a luogo, nel modo in cui ciascun legislatore ha concordato con se stesso fissandoli per legge, e il giusto non è affatto per natura, ma gli uomini discutono continuamente tra di loro e cambiano sempre il giusto, e quel giusto che mutino e quando lo mutino, allora ciascuna di queste forme di giusto ha potere sovrano, esistendo per arte e in base alle leggi ma non per una qualche natura (trad. it. di Franco Ferrari e Silvia Poli)». Cfr. il commento a questo passo in AAPL 144; inoltre TURATO 1972, 37-41; SUTTON 1981. Sulla dottrina averroista, contrapposta a quella epicurea, per cui gli dei esistono “per istituzione” si veda GS I 77: «Poiché l'*eudaimonia* è vista nella teoria, ma la teoria resta appannaggio di pochi uomini saggi, servono particolari accorgimenti, onde suscitare nella moltitudine degli ignoranti l'interesse per una vita sociale ben ordinata. È implicita, in questa posizione, l'idea che il potere politico regoli e controlli i comportamenti esterni ma non basti, da solo, a dare ordine alla vita associata. Accorgimento in vista dell'ordine sociale, la religione ha a che fare con la vita della moltitudine: non è un prodotto spontaneo, necessario della vita della moltitudine, ma una legge imposta alla moltitudine da spiriti superiori (profeti). La religione non esiste per natura, ma per istituzione [*Stiftung*]. Su questo punto la contrapposizione tra la concezione epicurea e quella averroista appare netta (trad. it. di Riccardo Caporali, p. 20, modificata)». Nella stessa pagina, alla nota 13, Strauss aggiunge significativamente: «Il più antico rappresentante di *questa concezione della religione* è il sofista Crizia (corsivo mio, trad. it. di Riccardo Caporali, p. 20)», rimandando quindi al frammento del *Sisifo*, al fondamentale passaggio ciceroniano e infine all'altrettanto classico Arist. *Metaph.* 1074b3.

ga attribuita una sacralità inviolabile alle leggi fondamentali della comunità politica, sacralità sancita dalla cura degli dei per l'ordine delle cose umane. In altre parole, secondo Prodicò gli dei sarebbero la personificazione di ciò che è buono e utile alla vita umana, secondo Crizia l'invenzione di uomini saggi a fini politici. Questi due insegnamenti sembrano anticipare, in qualche modo, quelli che Strauss definirà, discutendo il *Pluto*, come i due ingredienti della divinità.

La teogonia degli uccelli (§ 17). Secondo il racconto degli uccelli in principio c'erano il Caos, la Notte, l'Erebo e il Tartaro; tutto il resto – ovvero il cielo, la terra, gli dei – venne dopo. La Notte depositò un uovo, senza essere fecondata, sul grembo dell'Erebo, e da esso nacque Eros dalle ali dorate. Eros, unendosi con il Caos alato di notte, nel vasto Tartaro, generò gli uccelli, che sono quindi i primi esseri dati alla luce da qualcosa. Solo successivamente, una volta che Eros ebbe mescolato i quattro “principi primi” fra loro, vennero alla luce il cielo, gli oceani, la terra e finalmente gli dei. Gli uccelli tacciono sull'origine dell'aria, ovvero l'elemento in cui si muovono e passano la loro vita: com'è possibile che esistano uccelli senza che esista l'elemento in cui possono muoversi e vivere? Gli uccelli in questo modo sembrano quindi mancare di conoscenza di sé, perché sottovalutano l'importanza dell'elemento a loro vitale.³⁵⁴ Come nota Strauss, «di sicuro uno dei punti più oscuri nell'oscuolo resoconto delle origini degli uccelli è lo status dell'aria, del principio per eccellenza stando al resoconto di Socrate (171)». Ma per la verità nemmeno lo status di Eros è chiaro: Eros non può essere un dio, perché gli dei vengono generati addirittura dopo gli uccelli, e un dio per essere tale deve essere generato da altri dei, proprio come un ateniese deve essere figlio di madre e padre ateniesi – il primo ateniese non è affatto ateniese, come argomenta Strauss richiamandosi ad Aristotele (*Pol.* 1275b22-34). Necessariamente «l'oscurità riguardante Eros è collegata all'oscurità riguardante gli uccelli», perché se gli uccelli vengono generati prima di tutte le altre cose, sono forse «gli ingredienti degli uccelli [...] radicalmente differenti rispetto a quelli di tutti gli altri esseri?». La narrazione degli uccelli si articola fra due polarità, Eros e Aere: se del primo si parla enfaticamente e apertamente (fatto salvo il problema costituito dal suo status), del principio Socratico si tace in modo addirittura paradossale. Per il coro «Eros è il primo di tutti gli esseri luminosi o splendenti e l'origine di tutti gli altri, e gli uccelli sono le primizie di Eros, quindi i più antichi di tutti gli dei [...] essi sono gli dei più beneficienti».³⁵⁵ Gli spostamenti degli uccelli, ritmando

354Cfr. ZUCKERT 1996, 137.

355ARROWSMITH 1973 ha notato acutamente la centralità dell'*eros* in questa commedia spiccatamente politica. È necessario comprendere perciò il legame irriducibile fra il desiderio, la politica e il problema

l'andamento delle stagioni, orientano i lavori e le opere degli uomini; inoltre essi sono la fonte degli oracoli e rendono superflue le divinazioni apollinee e delle Muse.³⁵⁶ «Dal momento che essi procurano ai mortali *ogni genere di felicità, non ultima la ricchezza*, li esortano a trattarli come dei (172, corsivo mio)»: la ricchezza è quindi un beneficio che gli uccelli devono necessariamente procurare affinché gli uomini possano riconoscerli come degli dei a tutti gli effetti.

La poesia e le necessità di eros (§ 18). Il diciottesimo paragrafo, che è stato considerato il passaggio chiave dell'opera,³⁵⁷ approfondisce il confronto fra la fisiologia socratica e la cosmogonia degli uccelli. Questi non si limitano a promettere una generica felicità agli spettatori, che anzi vengono invitati, qualora desiderassero vivere una vita di piaceri, a seguirli, senza doverli riverire come divinità. Essi vanno incontro alle esigenze di Evelpide: qualsiasi cosa sia per legge presso gli uomini denigrata, presso gli uccel-

degli dei: «Nessun'altra commedia di Aristofane, nemmeno la *Lisistrata*, è così pervasa, così satura del linguaggio del desiderio. *Eros, erastes, epithumia, pothos* – più e più volte viene suonata la nota del desiderio, cui viene fornita una costante dimensione visiva e l'accento che solo la grande poesia può conferire. Così, proprio al centro della commedia, nella prima grande parabasi, irradiando nel complesso l'intera opera, vi è la presenza dominante dell'Eros primordiale [...] l'antenato degli uccelli e il più antico fra gli dei, lo stesso principio incarnato da Nubicuculia (130)»; e ancora ivi, 131: «Ora, questo Eros non è solo metafisico e sessuale e materiale; è anche profondamente politico. Dopotutto questa è una commedia che identifica l'Atene imperiale con Nubicuculia, che è perseguitata da una stanchezza politica e dall'esaurimento dovuto alla guerra, e il cui grande progetto definitivo è un impero organizzato per strappare la supremazia mondiale agli dei». Sulla natura di questo *eros* politico, che contraddistingue l'amore degli ateniesi per la propria città, cfr. CM 225-226: «Tucidide parla dell'*eros* degli Ateniesi per la spedizione siciliana. Pericle ha invitato gli ateniesi a diventare amanti (*erastai*) della loro città (II 43.1). Era la comunità di amanti della propria città che desiderava adornare la propria amata con il gioiello Sicilia. [...] L'*eros* dell'ateniese per la Sicilia è il picco del suo *eros* per la sua città, e quell'*eros* è la sua piena dedizione alla sua città, la volontà di sacrificare, di dimenticare ogni cosa privata per amore della città, una volontà che trova un'espressione appropriata e quindi univoca in quanto Pericle dice nella sua orazione funebre sui genitori anziani, le vedove e gli orfani dei soldati caduti. O, come indica Alcibiade, solo la gloria dopo la morte ottiene la perfetta armonia fra il pubblico ed il privato (VI 16.5). Se l'*eros* supremo è quello per la città e se la città raggiunge il suo apice in un *eros* come quello di Atene per la Sicilia, *eros* è necessariamente tragico o, come Platone sembra suggerire, la città è la tragedia *par excellence*». Sulla natura della guerra che ha origine nel desiderio di gloria e nell'ambizione, in quanto distinte dalla necessità della sopravvivenza, cfr. TM 250-51. Si veda WPP 118 sul legame fra *eros* e politica, in un ritratto che comprende perfettamente la figura comica di Pisetero: «L'attaccamento agli esseri umani non è peculiare del governatore; è caratteristico di tutti gli uomini in quanto meri uomini. La differenza fra l'uomo politico e l'uomo privato sta nel fatto che nel caso del primo, l'attaccamento indebolisce tutti gli interessi privati; l'uomo politico è consumato dal desiderio erotico, non per questo o quell'essere umano, o per pochi, ma per la grande moltitudine, per il *demos* [...] e in linea di principio per tutti gli esseri umani. Ma il desiderio erotico vuole reciprocità: l'uomo politico desidera essere amato da tutti i suoi sottoposti. L'uomo politico è caratterizzato dall'interesse per l'essere amato da tutti gli esseri umani incurante della loro qualità»; cfr. GOUREVITCH 1968, 71. Il Socrate presocratico ignora tutto ciò; il Socrate platonico rivendica una sola conoscenza, quella riguardante la natura dell'*eros*.

356Gli uccelli si spingono a confrontare la loro prossimità agli uomini con l'altezzosa distanza in cui si mantiene Zeus, che dimora in una regione remota, ma non fanno alcun accenno ad una rivolta nei suoi confronti. Gli accenni alle Muse, ad Apollo, agli dei dell'olimpico e al poeta tragico amato dalle vespe (Frinico) sembrano confermare un'impressione già avuta in precedenza secondo cui gli uccelli sarebbero molto pii, proprio come le Nuvole e i cavalieri.

357Cfr. STAUFFER 2014.

li è invece ritenuta nobile e buona; perciò «la vita degli uccelli o con gli uccelli è la vita secondo natura. In primo luogo picchiare il padre è vile per legge, ma non presso gli uccelli. Inoltre, [...] la società degli uccelli è egualitaria ed universale (172)» perché non fa alcuna distinzione fra cittadini e stranieri, fra liberi e schiavi: le distinzioni poste dalla legge in natura perdono valore. L'aver le ali è un vantaggio notevole dato che permette agli esseri umani di soddisfare più facilmente i desideri naturali, tra cui mangiare, amare e ridere: come nota Strauss «la dottrina delle origini degli uccelli conduce alle raccomandazioni proposte dal Discorso Ingiusto, proprio come la respinta dottrina socratica conduce a pretese di estrema continenza e resistenza (172-3)». Ed ecco riemergere con nettezza la contrapposizione fra i due principi, Aere ed Eros:

Socrate afferma il primato dell'aria o dell'etere; gli uccelli affermano in pratica il primato di Eros. Socrate è portato a smascherare le cose celesti; se non prendiamo in considerazione, come dobbiamo, il suo insegnamento provvisorio o essoterico riguardante le Nuvole, vediamo che egli non lascia spazio a nulla che sia per natura *bello o nobile*. Gli uccelli, ad ogni modo, affermando il primato di Eros, assegnano un posto inattaccabile a quanto è naturalmente *aureo e gioioso*. Di conseguenza, Aristofane è *più tollerante* nei confronti di Zeus e degli altri dei di quanto sia il suo Socrate. La dottrina di Socrate è radicalmente antimusicale perché non lascia spazio ad Eros; il suo essere anerotico riflette, o corrisponde, al fatto che la sua dottrina tace su Eros. (173, corsivo mio)

La cecità socratica di fronte ad Eros è esattamente il limite dimostrato nell'incomprensione delle cose umane, ovvero l'incapacità di prendere in considerazione seriamente quell'*alogon* che sta a fondamento dei rapporti umani, l'erotismo.³⁵⁸ Disinteressandosi totalmente delle *res humanae*, il fisiologo Socrate resta tanto ignorante e indifeso di fronte alle necessità della famiglia e della città, quanto inconsapevolmente ed irresponsabilmente sprezzante delle condizioni oggettive di possibilità della propria vita contemplativa. Ma perché una dottrina che prende le mosse da *eros* dovrebbe tollerare gli dei, che danneggiano seriamente l'autostima dell'uomo e che moderano, come rappresentanti del *nomos*, il desiderio erotico? Aristofane, il perfetto seguace del Discorso Ingiusto, mostra di tollerare gli dei perché non ne nega pubblicamente l'esistenza e addirittura li difende dall'ateismo socratico: ma qual è il presupposto della sua saggezza politica, in contrapposizione all'irresponsabilità di Socrate? Dalla lettera Straussiana emerge un ne-

358Cfr. FREYDBERG 2008, 151: «*Eros* non solo mette in scacco il *logos*, ma si mostra originariamente “disimpegnato” del tutto dal *logos*. [...] *Eros* non può essere catturato dal *logos* precisamente perché *eros* anzitutto dà origine al *logos*».

cessario ed irriducibile legame fra *eros* e bellezza, tra l'*eros* e quanto per natura è “aureo e gioioso”, una dimensione erotica e musicale che trascende ciò che è nobile e bello solamente per convenzione.³⁵⁹ A distinguere Socrate da Aristofane sembra essere una diversa comprensione della natura umana; più precisamente, avremmo a che fare con la differenza fra chi prende le cose umane sul serio (in quanto “prime per noi”) e chi le trascura perché effimere, accordando il primato allo studio dei corpi celesti (che invece sono “primi in sé”). Socrate riuscirebbe sì a smascherare l'artificialità di quanto è bello e nobile per convenzione ma non avrebbe alcuna comprensione, a causa del suo estremo ascetismo, di quanto è *naturally festive and golden* – il piacere del mangiare, bere, amare, cantare e ridere in compagnia, il mondo naturale ed impolitico cantato dalla commedia; né parimenti avrebbe una qualche comprensione delle necessità dell'ordine politico nella vita sociale dell'uomo.³⁶⁰ Il poeta, prendendo per contro le mosse da *eros* e non dai principi primi o dalla natura degli astri, riconosce l'instinguibile desiderio dell'uomo per il bello, ovvero «il suo desiderio per esseri pensanti senza età ed imperituri, di indescrivibile splendore (82-3)», e al tempo stesso l'ineliminabile necessità politica del culto divino, dato che la natura erotica degli esseri umani può essere solo ridotta all'ordine dalla legge divina, cioè dalla legge di cui gli dei si fanno garanti. Il mito di conseguenza canterebbe, come fanno gli uccelli, la natura dei principi primi rendendola bella o edificante, acquietando parzialmente il desiderio umano e moderando la paura che gli uomini provano di fronte allo spalancarsi del caos che inghiotte il loro mondo. Tuttavia questa soluzione deve affrontare un inevitabile effetto collaterale, dato che l'esistenza degli dei influenza negativamente l'autostima dell'uomo, e lo porta a svalutare la natura per come essa è realmente.³⁶¹ Il paragrafo prosegue mettendo in luce il rapporto fra la poesia, *eros*, il Socrate presocratico e il Socrate platonico, ovvero poetico:

359La canzone di Tereo e Procne ricorda «la divina bellezza della musica, che rimanda ad Apollo e ai suoi cori di dei. La bellezza degli dei è affine all'amore che unisce Tereo, sua moglie e il loro figlio (SA 164)», un amore estraneo ai due vecchi ateniesi che anzi sono scappati dalla loro città e probabilmente dai loro cari. È tuttavia strana questa lode degli dei se confrontata con l'entusiasmo con cui l'upupa ha accolto il piano di Pisetero per distruggerli: forse la divina bellezza della musica ispirata da *eros* richiede una ribellione nei confronti degli dei *vendicatori*?

360L'incapacità socratica di comprendere il bello e nobile è dovuto alla sua radicale mancanza di *phronesis*, è questo è affermato esplicitamente da Strauss nel suo commento ai *Memorabili*. Cfr. XS 119-20: «Dal momento che la saggezza è interessata solo agli esseri, sembrerebbe che tale saggezza non sia interessata alle cose buone e belle in quanto tali [...] Infatti le cose buone non sono buone per tutti e sempre e le cose belle sono belle relativamente ai loro scopi, che variano, ma gli esseri sono semplicemente esseri. Ad esempio, il “che cos'è” della pietà, della giustizia, e così via, è sempre lo stesso. Il bene è anzitutto ciò che è bene per un dato individuo in queste o quelle circostanze, ma l'essere è anzitutto il “che cosa” di una classe o di una tribù di esseri. Le cose buone e nobili sono gli oggetti non della *sophia* (saggezza), ma della *phronesis* (buon senso)».

361Questa tensione fra gli dei, la natura e l'uomo (che si riflette nella relazione conflittuale fra *nomos*, *physis* e *techne*) può fornire una chiave interpretativa al frammento eracliteo secondo cui «il principio del tutto vuole e non vuole essere chiamato Zeus (CM 22)».

Se Aristofane fosse stato costretto a scegliere fra la dottrina di Socrate e la dottrina degli uccelli, egli avrebbe scelto la dottrina degli uccelli, una dottrina che, con l'aiuto di Parmenide ed Empedocle, avrebbe potuto facilmente essere affermata in termini filosofici. Questo ci permette forse di dire che *Aristofane non è semplicemente opposto alla filosofia, quanto solo ad una filosofia che, ignorando Eros, non ha alcun legame con la poesia*. Questo ci aiuterebbe a comprendere l'idoneità della risposta di Platone ad Aristofane: il solo dialogo platonico in cui Aristofane è presente come personaggio o in cui Socrate viene presentato in conversazione con dei poeti è dedicato ad Eros, e la dottrina di Socrate vi è mostrata come più profondamente erotica di quella di Aristofane o di qualsiasi altro poeta. (173, corsivo mio)

Questo passo è denso di implicazioni fondamentali per lo sviluppo dell'argomento straussiano. Anzitutto non possiamo dare per scontato che la dottrina degli uccelli sia anche la dottrina di Aristofane, perché Strauss ci chiede di immaginare il poeta costretto a scegliere fra questa e l'insegnamento di Socrate; in secondo luogo, egli non rappresenta l'alternativa alla filosofia *tout court* (come invece l'istanza morale e religiosa incarnata dalla Bibbia)³⁶² quanto l'alternativa ad una scienza naturale che neghi, per ignoranza o disprezzo, qualsiasi importanza o rilevanza alle faccende umane – e quindi, com'è il caso di Socrate, non moderi l'espressione del proprio ateismo radicale. È perciò fondamentale comprendere come Parmenide ed Empedocle, che sono autori di *poemi* sulla natura,³⁶³ sembrino soddisfare il requisito avanzato da Aristofane, presentando un insegnamento filosofico in forma poetica: ovvero soddisfacendo le istanze di *eros* e il desiderio di bellezza, nonché uniformandosi ai dettami della pietà pubblica. Platone sembra ripristinare l'equilibrio spezzato dal Socrate presocratico fra scienza ed *eros*, fra filosofia e poesia, e in ultima istanza fra pensiero e società, scrivendo dei dialoghi che vanno considerati anzitutto come delle opere d'arte in cui viene presentata la vita dell'amato maestro. In particolare nel *Simposio*, che come sottolinea Strauss è il luogo per eccellenza in cui Aristofane e Socrate si confrontano attorno ad un argomento di assoluta importanza per il poeta comico, il filosofo si dimostra pienamente consapevole dell'importan-

362Cfr. TM 133: «la Bibbia pone le istanze della morale e della religione nella loro forma più pura e intransigente»; NRH 74: «L'uomo non può vivere senza una luce, una guida, conoscenza; solo attraverso la conoscenza del bene egli può trovare il bene di cui ha bisogno. La questione fondamentale, perciò, è se gli uomini possano acquisire la conoscenza del bene senza di cui non possono guidare le proprie vite individualmente o collettivamente con gli sforzi autonomi delle loro facoltà naturali, o se essi dipendano per quella conoscenza dalla rivelazione divina. Non c'è un'alternativa più fondamentale di questa: guida umana o guida divina. La prima possibilità è caratteristica della filosofia o della scienza nel senso originale del termine, la seconda è presentata dalla Bibbia».

363Cfr. SPPP 163, 65: «Parmenide trasmette *gli insegnamenti di una dea*, ed Empedocle fa lo stesso. [...] Ad ogni modo secondo entrambi i filosofi gli dei in senso ordinario sono venuti all'essere, proprio come il cielo e la terra, e perciò svaniranno ancora (corsivo mio)».

za di *eros* riportando il fondamentale insegnamento trasmessogli dalla sacerdotessa Diotima: a fronte di questo insuperato e forse insuperabile tributo nei confronti di *eros* possiamo immaginare che, per rispondere al problema sollevato da Strauss nell'introduzione, Aristofane – diversamente da Nietzsche – non avrebbe mai attaccato il Socrate platonico.³⁶⁴ Ad ogni modo, conclude Strauss, per quanto divisi sulla concezione dei principi primi o sulla corretta valutazione delle faccende umane, «la dottrina di Socrate e la dottrina degli uccelli [...] trascendono entrambe la sfera del *nomos*, della città o della giustizia; entrambe le dottrine permettono di picchiare il padre (173)».³⁶⁵ In altri termini, sia gli uccelli che Socrate sono d'accordo con il Discorso Ingiusto nel dare la precedenza al bene o piacere privato, alla propria felicità, rispetto alle sacre istanze della città e al rispetto dell'autorità dell'ancestrale.³⁶⁶

364Tuttavia il Socrate del *Simposio* non contraddice il Socrate anerotico e antimusicale delle *Nuvole*, e infatti il sospetto nietzscheano non viene smentito: senza considerare la testimonianza di un Alcibiade forse troppo alterato per essere credibile (anche se non possiamo trascurare la possibilità che egli *in vino veritas* abbia rivelato la vera natura di Socrate), sicuramente il fatto che Socrate attribuisca a qualcun altro tutto quello che sa *in eroticis* conferma da un lato che «in un periodo anteriore della sua vita egli non ha riconosciuto adeguatamente il valore di Eros (SA 173)», e dall'altro ci lascia sospettare che egli abbia voluto utilizzare, per primeggiare tra i banchettanti, un argomento affascinante pur senza dividerne il contenuto fino in fondo – ovvero che in ultima istanza la dottrina di Diotima non sia l'ultima parola di Socrate sulla questione.

365Secondo ARROWSMITH 1973, 158 segg. la polarità *nomos-physis*, come quella di *apragmosyne* e *polypragmosyne*, è centrale negli *Uccelli*: tuttavia queste polarità non vanno interpretate rigidamente, come invece sostiene Strauss, perché «nascondono una sorgente comune, una singola *dynamis* o *daimonion*». A separare il naturale dal convenzionale, come la quiete della vita privata dall'indaffarato attivismo politico, sarebbero solamente stadi differenti di uno stesso processo di sviluppo: l'argomento di Arrowsmith sembra però testimoniare piuttosto per l'inseparabilità di *physis* e *nomos*, e non per l'impossibilità di distinguerli nel ricondurli alla medesima dinamica della natura umana. È innegabile che la natura e la convenzione risultino inestricabilmente intrecciati nell'interazione fra quiete e movimento che struttura il divenire di una città, i cui momenti vitali caratteristici possono essere individuati in (1) accumulazione e (2) dispendio; tuttavia ciò non toglie che, come Strauss non si stanca di ripetere, *physis* e *nomos* siano due termini, irriducibili ed asimmetrici, di distinzione. Ivi, 160-61, è tuttavia possibile ritrovare una formulazione brillante che appare assolutamente solidale con la posizione di Strauss: «La *physis* umana, secondo Aristofane, è costante solo nel suo nocciolo metafisico (le sue fasi si distinguono per età, giovinezza, fortuna, etc.), l'*eros* vorace che deriva dalla condanna all'incompletezza, al bisogno, la brama per una perfezione che, nella mentalità greca, era sinonimo di dio. Tradizionalmente quella *physis* era moderata ed ingentilita dal *nomos*; il *nomos* stesso rifletteva le antiche realtà della vita e della cultura greche, la dura sottomissione al lavoro, alle stagioni, alle circostanze, tanto quanto una profonda accettazione religiosa del posto umano nel ciclo naturale delle che crescono e che muoiono [...] In breve, i *nomoi* tradizionali educavano e disciplinavano il testardo, lo scontento, l'aspirante dio *eros* dormiente nella *physis* umana; se quell'*eros* restava perpetuamente inappagato (e non aveva scelta, essendo per natura insaziabile) imparava, per lo meno, a non rivoltarsi, come un animale addomesticato. Pazientemente o meno, portava il suo giogo». Sull'eventualità che gli *Uccelli* sia una parodia delle ricostruzioni proposte dai sofisti (in particolare del mito di Protagora) del processo di civilizzazione della specie umana, che dallo stato bestiale e nomade degli inizi si stanza e civilizza con la fondazione di una comunità politica ad opera di un "dio", cfr. DE CARLI 1971, 50-51.

366Ciò equivale a negare il principio di autorità e a trascendere la giustizia che su di esso si fonda, dato che ovviamente il bene non è l'ancestrale. Ma la sovranità degli uccelli non è stata legittimata esattamente dal fatto che essi sono gli esseri più antichi? Di Pisetero si potrebbe dire quanto Strauss dice di Machiavelli, TM 37: «Egli sfida gli ordini e modi consolidati, la cui principale pretesa di venerazione poggia sulla loro antichità, anzitutto richiamandosi non al bene in quanto tale ma ad una antichità ancora più antica, se non alla "più antica antichità". Infatti chi desidera introdurre nuovi ordini e modi è costretto a conservare almeno un'ombra degli ordini e modi antichi, se non è capace o non vuole usare

L'espulsione della scienza come sacrificio di fondazione (§§ 19-20). Terminata la parabasi Evelpide e Pisetero tornano in scena finalmente dotati di ali. Se il primo si preoccupa del loro aspetto verosimilmente ridicolo, il secondo invece decide di dare anzitutto un nome alla città appena fondata (*Nephekokkygia*, o Nubicuculia) e quindi di sacrificare agli dei. Pisetero chiarisce che a Nubicuculia «gli uccelli prendono il posto dei vecchi dei (173)», quindi comanda al compare di inviare un araldo presso gli olimpi, uno presso gli uomini, e infine di aiutare gli uccelli a costruire le mura: Evelpide approfitta di questa buona occasione per andarsene e non tornare mai più, maledicendo l'amico che lo ha trascinato in un'impresa quanto mai lontana dallo spirito di chi voglia vivere pacificamente una vita privata.³⁶⁷ Il sacrificio agli dei appare da subito problematico, dato che gli uccelli dovrebbero offrirlo a sé stessi: per superare la difficoltà Pisetero chiama un sacerdote umano che inizia a pregare gli uccelli olimpici, senza però soddisfare il fondatore a causa di invocazioni eccessivamente generiche. Egli caccia via il sacerdote ed inizia ad arrangiarsi, quando viene interrotto dal sopraggiungere di un primo visitatore spontaneo, un poeta indigente che ha già composto dei versi per la nuova città e che chiede poeticamente ma senza alcun pudore dei regali. Pisetero lo accontenta e lo veste con gli abiti sottratti al sacerdote: il povero poeta se ne va contento recitando altri versi dedicati a Nubicuculia. Il fondatore non è compiaciuto dalla prima visita, nonostante abbia agito conformemente alla massima per cui «si devono aiutare i poeti (174)». Prima che possa tornare al sacrificio viene interrotto da un indovino che porta un oracolo di Bacide riguardante la nuova città: a meno che Pisetero non faccia dei grandi regali all'indovino, non diventerà mai un'aquila fra le nuvole, ovvero non potrà mai diventare sovrano di un impero mondiale. L'astuto vecchio ateniese risponde a tono con un oracolo apollineo e caccia il millantatore, che evita le bastonate prospettategli dal vaticinio di Pisetero. Il sopraggiungere del terzo visitatore impedisce nuovamente al fondatore di tornare al sacrificio: in questo caso si tratta di Metone, «il famoso geometra ed astronomo», il visitatore centrale e l'unico ad essere chiamato per nome. Con un fare che ricorda a tratti il Socrate aristofanESCO ed il bizzarro Ippodamo di aristotelica memoria,³⁶⁸ Metone sarebbe giunto a Nubicuculia «al fine di “geometrizzare” l'aria con l'a-

la forza e nient'altro che la forza». Sull'uso parodistico che Aristofane fa del ricorso all'autorità dell'ancestrale, cfr. HEATH 1987, 24.

³⁶⁷Evelpide avrebbe preferito vivere come un uccello, ma la rivoluzione apportata da Pisetero alla vita degli uccelli è estranea alla sua sensibilità e contraddice apertamente la vita beata cantata dal coro nella parabasi. La sua assenza nella seconda metà della commedia ha un'importanza di rilievo, e può essere paragonata all'assenza di Demostene dalla seconda parte dei *Cavalieri*, anche se va notato che il generale ateniese è un uomo politico, mentre il vecchio amico di Pisetero un individuo privato, assolutamente impolitico, che ha subito più che supportato o incoraggiato l'impresa di fondazione.

³⁶⁸Cfr. CM 17-22.

iuto di un compasso e così impostare la pianta della nuova città. Secondo lui l'aria nel complesso è molto simile ad una stufa. Egli desidera che la piazza del mercato della nuova città assomigli ad una stella». L'ammirazione provata da Pisetero nei confronti del geometra ed astronomo ricorda a Strauss quella provata da Strepziade nell'ascoltare il modo in cui Socrate ha sottratto una pagnotta con l'astuto ed improprio uso di un compasso: e infatti «Metone si avvicina a Socrate (e ai suoi allievi) più di qualsiasi altro personaggio aristofanESCO». ³⁶⁹ Egli, quasi a confermare l'ateismo e l'ascetismo radicale di tutti i naturalisti, non menziona mai gli dei, le muse, né chiede alcun regalo, ma per quanto lo stimi Pisetero di lui non può farsene nulla, perché «ci sarebbe nei suoi confronti un'opposizione troppo forte da parte dei cittadini, che sono violentemente opposti a tutti i millantatori»). L'indovino ed il poeta non sono avversati allo stesso modo, ed il fondatore in quanto tale non può che espellere lo scienziato dalla città con le maniere forti: «la città non sa che farsene delle sottigliezze, almeno del genere di sottigliezze che Metone ha da offrire, distinte dalle sottigliezze di poeti e indovini (175)», perché infatti «la scienza naturale sovverte i costumi». ³⁷⁰ Non abbiamo in fondo visto come Agoracrito possa fare a meno di qualsiasi educazione e ciononostante, per le sue qualità naturali di capo, diventare il sovrano assoluto del popolo? ³⁷¹ La scena dei visitatori si conclude

369Sulle affinità tra la figura di Metone e quella di Ippia, cfr. VICKERS 1995, 348. Va notato che il riconoscimento della divinità degli uccelli nega la divinità degli dei dell'Olimpo, degli dei traci, e pure del Sole e della Luna: Strauss ipotizza esserci un legame fra l'espulsione di Metone e la negazione della divinità di questi dei naturali.

370LAM 148; cfr. *Moreh Nevukhim* I 17 sulla proibizione di insegnare in pubblico la scienza naturale. In nota Strauss rimanda ad Arist. *Pol.* 1277a18-20, dove Aristotele riporta un verso di Euripide («Non siano scaltri, spero, in ingegnosità ma in quel che giova alla città...») mettendo in evidenza come esista una specifica educazione destinata ai governatori. Alla luce del contesto a cui questo passo viene legato (la differenza tra i cittadini e lo scienziato), Strauss può volerci ricordare la differenza tra la virtù dell'uomo e la virtù del cittadino, tra una virtù naturale e una legata ad un regime determinato.

371Se «nella città buona, la città ringiovanita dal governatore naturale, non solo Socrate ma anche Aristofane sarebbe impossibile (SA 109)», nella città degli uccelli lo scienziato viene espulso ma i poeti sono tollerati. Perché? Sia Pisetero che Agoracrito accentrano il potere su di sé, dato che per amore del *demos* Agoracrito abolisce la democrazia estrema di Atene per diventare il tutore di Demo; entrambi sono uomini divini, ovvero riconosciuti come tali. La differenza fra le due città sta nel fatto che Atene viene ringiovanita, riportata allo spirito ancestrale di Maratona, la cui massima espressione è la poesia di Eschilo; Nubicuculia invece è nata da una rivoluzione che guarda al diritto naturale e non alla tradizione, essendo fondata sull'affermazione di superiorità di un uomo solo e sulla negazione della divinità degli dei tradizionali. Nel primo caso l'educazione che rende possibile la poesia di Aristofane viene espulsa; non è forse evidente il legame fra la poesia di Aristofane e il primato della vita secondo natura, come testimonia l'insegnamento del Discorso Ingiusto? Nel secondo caso, il comportamento di Pisetero nei confronti dei poeti e la canzone della parabasi lasciano immaginare che la commedia euripidea, ovvero sofisticata, di Aristofane possa essere tollerata. Tuttavia c'è un ulteriore elemento di distinzione che va considerato e che evidenzia una discontinuità fra gli uccelli e il loro leader umano: infatti Strauss nota che il principio in base a cui Pisetero espelle la scienza dalla città è diverso rispetto al motivo per cui il coro scarta l'insegnamento di Prodicò o tace sul principio primo riconosciuto da Socrate. Gli uccelli infatti non guardano alle necessità della città: questo implica forse che il passaggio, sopra ricostruito, dal primato dell'*eros* al primato del politico è troppo affrettato, o piuttosto che si può avere a che fare con *eros* anche restando impolitici? Sappiamo che Pisetero non è il poeta comico, e che questi ha maggiore affinità con l'impolitico Evelpide e con gli uccelli, perché sanno cantare. Que-

con l'arrivo di ultimi due personaggi, che permettono a Metone di occupare il posto centrale: ancora una volta Aristofane mostra di accordare un significato particolare agli elementi che occupano il posto centrale in una serie dispari. Il quarto è un supervisore ateniese sopraggiunto con l'intenzione di trattare Nubicuculia come una delle tante città sottomesse all'impero di Atene; ultimo un venditore di decreti che desidera offrire a Pisetero nuove leggi, a conferma del fatto che la legge o le leggi devono il loro carattere al regime che le promulga³⁷² – la democrazia ateniese le confonde con i decreti. In quanto «rappresentanti dell'imperialismo ateniese» gli ultimi due visitatori vengono allontanati dal fondatore di un impero superiore e più ambizioso. La facilità con cui l'imperialismo della città madre di Pisetero viene respinto è dovuto al fatto che egli sin da subito «si è sbarazzato dell'autorità della città di Atene (176)».

La città non esiste per natura (§§ 21-22). Segue la seconda parabasi che colma le lacune della prima, dedicata esclusivamente alla teologia degli uccelli e quindi del tutto silenziosa sulle faccende della città e sul poeta comico. Strauss ricorda che dopo la prima parabasi Pisetero aveva deciso di dare il nome alla città e di sacrificare agli dei: la necessità del nome conferma che «anche se la città buona è la città per eccellenza, la città secondo natura, essa necessita di cose convenzionali». La città fondata da Pisetero, che comprende tutti gli uomini sulla terra ed ha come dei gli uccelli, è la comunità politica che riflette la naturale unità della specie umana e che più si avvicina all'ideale contemporaneo della “società aperta”, ma nondimeno necessita per la sua fondazione di alcuni elementi decisivi che sono il frutto di convenzione, o che sono artificiali. Per implicazione deduciamo, a conferma di una tesi straussiana già esposta altrove,³⁷³ che la *polis*

sta considerazione sembra gettare luce sul fatto che la figura del poeta, senza smarrire il proprio carattere essenzialmente impolitico, può accontentare la città riconoscendo il desiderio di fondo che la percorre. È lecito supporre che a teatro si consumi l'unica azione pubblica che Aristofane voglia permettersi.

372Cfr. OT 73-74; WPP 33-34: «C'è una varietà di tipi di legislatori umani: il legislatore ha un carattere differente in una democrazia, in una oligarchia, in una monarchia. Il legislatore è l'organo di governo, e il carattere dell'organo di governo dipende dall'intero ordine politico e sociale, la *politeia*, il regime. La causa delle leggi è il regime. Perciò il filo conduttore della filosofia politica è il regime piuttosto che le leggi. Il regime diventa il filo conduttore quando viene compreso il carattere derivativo o problematico delle leggi».

373Cfr. OT 99: «la città è la comunità tenuta assieme, anzi, costituita dalla legge»; NRH 103: «la città sembrerebbe essere una unità convenzionale o fittizia. Infatti quello che è naturale viene alla luce ed esiste senza violenza. Tutta la violenza usata contro un essere costringe questo essere a fare qualcosa che va contro la propria tendenza, cioè contro la propria natura. Ma la città sta o cade con la violenza, la compulsione, la coercizione»; CM 93: «Forse Platone non riteneva la città un essere naturale. [...] La città non viene alla luce come un essere naturale», ma può essere secondo natura. Cfr. GOUREVITCH 1968, 303 nota 151: «evidentemente se la vita politica è essenzialmente convenzionale o radicata in una menzogna [...] un argomento tradizionale per la radicale differenza tra la filosofia politica classica e la filosofia politica moderna – secondo cui per gli antichi la società è naturale, mentre per i moderni è convenzionale – viene molto indebolito». È difficile infatti trovare una differenza essenziale fra quella che da Strauss viene presentata come la visione classica e, ad esempio, la distinzione spino-

reale, o meglio ogni comunità politica storica (che in quanto tale è una comunità esclusiva, una “società chiusa” opposta alla “società aperta” che ancora non è mai esistita), è necessariamente un ente artificiale, frutto dell'opera umana, tenuta assieme da quelle mura convenzionali che sono le sue leggi. I sacrifici necessari a sancire questa fondazione sono rimasti al momento inevasi, ma la cacciata di Metone dalla città sembra esserne un surrogato. L'espulsione della scienza dalla città appena fondata appare essere «intercambiabile con il sacrificio (176)».³⁷⁴ Strauss nota che «empietà e alto tradimento sono atti criminosi nella città nuova tanto quanto nelle città antiche (176-7)»; infatti chi si macchia di uno di questi crimini distrugge la città nella misura in cui gli è possibile – e non è forse un traditore colui che nega l'esistenza degli dei della città, almeno per il fatto che la sua trasgressione è destinata a ripercuotersi sulla comunità tutta? E non è in odore di tradimento chi non ritenga la propria città qualcosa di sacro per cui valga la pena di perdere la vita? Sembra improbabile che un uomo come Socrate possa pensare di sacrificare la propria vita per la città, cioè per i molti effimeri ed ignoranti, le cui pretese gli appaiono necessariamente del tutto illegittime. Senza dubbio empietà e alto tradimento sono i crimini sacrileghi di cui si macchiano rispettivamente Socrate e Diceopoli.

Essere un dio significa essere un dio per gli uomini (§ 23). Pisetero deve affrontare Iris, una dea alata che ha violato lo spazio aereo di Nubicuculia senza incontrare alcuna resistenza: in questo preciso istante l'eroe comico deve fare i conti con l'impossibilità più eclatante attorno a cui ruota l'azione, ovvero la costruzione di un muro per aria. Iris viene accusata di aver commesso un crimine capitale, ma la dea, in quanto immortale, è persuasa di non poter essere giustiziata. In una situazione del genere, nota Strauss, né Socrate né Diagora potrebbero essere d'aiuto: come risponderebbe un ateo radicale alla sfida di un dio che si presenta, per così dire, in carne ed ossa? «*Che senso*

ziana di ciò che è per natura e ciò che è per convenzione in riferimento alla natura delle “nazioni”: «La natura non crea nazioni, ma solo individui; e gli individui si distinguono per nazioni per quanto riguarda la differenza di lingua, di leggi, di costumi; solo leggi e costumi possono far sì che ogni nazione abbia un proprio spirito, un proprio modo di vivere, infine propri pregiudizi particolari [...] Le nazioni sono accidentali, prodotti accidentali di leggi particolari, che sono state pensate da determinati legislatori. Nulla di nazionale è naturale, nulla di naturale è nazionale, proprio di una nazione. [...] La nazione è istituita dalle sue leggi; le leggi risalgono al legislatore (GS I 317-18; trad. it. di Riccardo Caporali, p. 247, modificata)».

³⁷⁴Nella seconda parabasi «gli uccelli si presentano come successori di Zeus: vedono tutto e governano tutto, e i mortali si rivolgono a loro con sacrifici e preghiere (SA 176)». In realtà vedono solo quanto accade sulla terra e quindi sono inferiori allo scarabeo stercorario che riesce a levarsi sino alla dimora degli dei: essi ridimensionano di fatto i loro poteri riconoscendo che in fondo i benefici di cui sono capaci non vanno oltre il mangiare gli insetti che infestano le colture (cfr. l'utilità degli dei degli egiziani in Cic. *De nat. deor.* I 101). Essi minacciano pene severissime nei confronti dei cacciatori di uccelli, ispirandosi ai castighi riservati dagli ateniesi agli atei come il già citato Diagora e ai tiranni, e addirittura inasprendo le suddette pene, dato che un cacciatore è assolutamente più letale per gli uccelli di quanto atei e tiranni lo siano per i cittadini ateniesi.

ha negare che gli dei esistono se abbiamo a che fare con un dio che esiste? In questa situazione si può solamente agire a partire dalla premessa di Strepsiade, secondo cui gli dei esistono ma possono perdere il loro potere (178, corsivo mio)». Sembra quindi che l'incapacità di Strepsiade di comprendere letteralmente la negazione socratica dell'esistenza degli dei sia più che una trovata comica. La situazione in cui si trova Pisetero, e che lo stesso Socrate deve fronteggiare al termine delle *Nuvole* quando è lo stesso Ermete a parlare, corrisponde, in altre parole, alla situazione di chi non può dimostrare l'inesistenza di un dio. Che senso ha per un saggio negare che dio o gli dei esistano, se non è possibile provare razionalmente una affermazione del genere?³⁷⁵ La soluzione di Pisetero ricorda, come suggerito, l'approccio di Strepsiade, e sembra toccare il punto decisivo. Anziché contestare l'immortalità di Iris, l'eroe comico nega che gli uccelli debbano *obbedire* agli dei tradizionali: «noi, gli uccelli, siamo i governatori e voi dei, non importa se possiate essere uccisi o meno, dovete obbedirci. Anche se gli dei non possono essere uccisi, possono essere seriamente danneggiati (178)». L'affermazione socratica di ateismo, qualora fosse impossibile provare l'inesistenza di un dio, potrebbe efficacemente limitarsi a dimostrare che il dio in questione non sia davvero un dio e che non gli si debba obbedire, ed è già stato indicato come sia questo l'aspetto più profondo dell'ateismo socratico. Se gli dei non vengono riconosciuti più come tali, e di conseguenza non vengono più venerati, sono destinati alla rovina. Infatti essi dipendono dagli uomini, ovvero dal fumo dei sacrifici che dagli altari sale al cielo, e di cui gli dei si alimentano (in altre parole, dal culto): è proprio a causa della sospensione dei sacrifici ordinata da Pisetero che Iris stava scendendo a terra, in modo da riportare ordine tra gli uomini e ristabilire l'autorità di Zeus. L'impresa di Pisetero mostra il proprio carattere teologicamente rivoluzionario: egli nega «che gli dei olimpici siano *ancora* degli dei» perché – questo il passo decisivo – «essere *un dio* significa essere *un dio per gli uomini* (corsivo mio)». Ora sono gli uccelli a venire riconosciuti come dei dagli uomini, non più Zeus e la sua schiatta. Strauss può concludere che «proprio come non ci possono essere uomini senza

375 Ci limitiamo a suggerire come questo paradosso si ripresenti quando si ha a che fare con il Dio onnipotente ed insondabile della Bibbia di cui non è possibile dimostrare razionalmente né l'esistenza né l'inesistenza: in questo senso vanno lette le affermazioni ricorrenti di Strauss che sottolinea il fallimento dell'esclusione della possibilità della rivelazione per mezzo del compimento del "sistema" del sapere (cfr. soprattutto l'argomento di *The Mutual Influence of Theology and Philosophy*, 117) In questo caso è necessario procedere assumendo che Dio possa, alla pari del Zeus degli *Uccelli* o del *Pluto*, perdere la propria autorità sugli uomini. Affinché l'alternativa tra legge divina e filosofia possa trovare una soluzione, e non debba dipendere da una impossibile soluzione derivante dalla scienza moderna della natura, destinata a lasciare la questione *sub iudice*, il filosofo deve necessariamente procedere esaminando il fondamento dell'autorità che avanza l'istanza di obbedienza ricorrendo ad argomenti che, come argomenta MEIER 2013b, 84-85, rientrano nell'ambito di una teologia naturale sviluppata *ad hominem*.

dei», vista la necessità degli dei vendicatori come garanti dei divieti fondamentali di ogni comunità politica, «non ci possono essere dei senza uomini (179)». Un essere è un dio se gli uomini lo riconoscono come tale: la divinità degli dei dipende dagli uomini. Come si vede nei *Cavalieri*, dove «Cleone, che si spaccia di essere come Zeus, dipende assolutamente da Demo (110)», allo stesso modo negli *Uccelli* vediamo Zeus, che milita di essere il sovrano onnisciente del cielo e della terra, venire spodestato da un vecchio, astuto, irrequieto ateniese, che dichiara una guerra santa contro gli dei. Pisetero, secondo Strauss, e si tratta di una annotazione di formidabile importanza, «sostituisce silenziosamente l'idea secondo cui fa parte dell'essenza degli dei *l'essere immortali* con l'idea secondo cui fa parte dell'essenza degli dei *essere dei per gli uomini* (179, corsivo mio)». La mortalità di Pisetero non è un'obiezione contro la sua divinità perché è il *riconoscimento* ad essere decisivo:³⁷⁶ anche un βποτός può essere riconosciuto come dio. Questa “innovazione teologica” è cruciale: in un primo momento all'immortalità viene sostituito il riconoscimento; subito dopo il riconoscimento diventa l'elemento determinante dell'essere un dio. Che l'immortalità non sia più un carattere necessario a definire un dio viene provato ulteriormente dal fatto che gli uccelli, una volta sostituito Zeus e riconosciuti come dei a tutti gli effetti, temano ugualmente di essere cucinati. Strauss ipotizza che il coro, nella prima parabasi, possa aver confuso l'immortalità della specie con l'immortalità dell'individuo, errore ripetuto da Iris, che da canto suo disprezza la tracotanza folle dell'ateniese e lo minaccia agitando lo spauracchio delle folgori punitive di Zeus. Pisetero non si dimostra minimamente spaventato, pur mantenendo ferma l'esistenza degli dei: «egli [...] *sa in qualche modo* che Zeus non può ucciderlo con fulmini o altri mezzi (179, corsivo mio)».

La condizione per essere un dio (§§ 24-25). Da un araldo Pisetero apprende che la passione dei greci per la città degli uccelli ha soppiantato la passione per Sparta: «fondando la città eterea egli ha dato alla vita umana una nuova direzione molto gratificante»: c'è da chiedersi se una fondazione come quella narrata da Socrate nella *Repubblica* possa ispirare sentimenti del genere nei lettori.³⁷⁷ Gli uomini sono ora pazzi di Nubuculia e desiderano ardentemente vivere alla maniera degli uccelli, e se in precedenza guardavano a Sparta per il suo amore della legge, o per la stretta aderenza ai costumi ancestrali, ora «hanno compreso la superiorità della natura sulla legge (180)» e quindi la

³⁷⁶Cfr. GS I 170: «La legge di Mosè chiede [...] al profeta, oltre al segno, che la sua dottrina coincida pienamente con la dottrina *riconosciuta* come divina [*mit der als göttlich anerkannten Lehre*] (corsivo mio; trad. it. di Riccardo Caporali, p. 109, modificata)».

³⁷⁷Cfr. BIBARD 2005, 155: «Gli *Uccelli* sono per Aristofane quello che la *Repubblica* è per Platone».

superiorità della vita secondo natura, la vita promossa dal Discorso Ingiusto, sulla vita secondo la legge, la vita promossa dal Discorso Giusto. Vengono predisposti tre generi di ali, che corrispondono a tre generi di possibili immigrati: sono le ali dell'uccello musicale, dell'uccello profetico e dell'uccello marino. Il primo immigrato a presentarsi è un giovanotto intenzionato ad uccidere il proprio padre per ottenere l'eredità, e che vorrebbe ricevere le ali profetiche dell'aquila. Egli appare più desideroso di vivere alla maniera degli uccelli che non di mettere le ali, e afferma di amare tutte le leggi degli uccelli e in primo luogo quella secondo cui è cosa nobile beccare il proprio padre fino alla morte. Pisetero conferma che picchiare il padre è cosa nobile tra gli uccelli, ma il giovane non coglie la distinzione fra uccidere e picchiare il proprio padre. Non si rende conto che le leggi degli uccelli sarebbero totalmente inutili alla sua causa. Egli infatti vorrebbe combinare i vantaggi della vita umana con i vantaggi della vita degli uccelli, ma come Pisetero spiega prontamente esiste una antica legge delle cicogne che obbliga i giovani una volta cresciuti a prendersi cura dei genitori anziani. A queste condizioni l'immigrato vede svanire ogni interesse nel trasferirsi a Nubicuculia e Pisetero, comprendendone la naturale inclinazione alla violenza, lo arma e lo spedisce come soldato al fronte. Strauss sottolinea tuttavia come sia paradossalmente più vicino allo spirito della città il giovanotto con velleità parricide, che fra l'altro andandosene impreca per Dioniso, che non scienziati della natura come Metone o Socrate: il giovane viene dissuaso dal compiere l'odioso crimine senza eccessive difficoltà, mentre distogliere un filosofo o un naturalista dalla ricerca della conoscenza è impresa impossibile; inoltre il giovane, nonostante le intenzioni malevole, manifesta un forte interesse per la legalità, dato che cerca una città in cui il parricidio sia riconosciuto come atto legittimo e non proibito come nella vecchia *polis*, dove egli peraltro si attiene al rispetto della legge. Il parricida vive e vuole vivere nel rispetto della legalità; Metone e Socrate vivono e vogliono vivere assecondando le proprie inclinazioni naturali. La città, che non riconosce alcuna autorità al di sopra delle proprie leggi, deve necessariamente espellere Socrate e Metone, che negano implicitamente o esplicitamente la divinità degli dei della città, e come abbiamo visto nelle *Nuvole* «la riverenza nei confronti di questi dei è essenziale alla giustizia (184)». Come nota Strauss, gli uomini devono agire come Pisetero dice loro di fare, non importa quale sia la naturale condotta degli uccelli (si pensi ai galli), e quindi non devono agire come agiscono gli uccelli, proprio come in precedenza gli uomini dovevano agire come Zeus diceva loro di agire e non come agivano gli dei: «il garante supremo del diritto non può essere semplicemente soggetto al diritto, ma deve avere le mani libere

(184)», ed è necessario per questo motivo che il garante del diritto e i soggetti del diritto appartengano a specie diverse. Questo significa che anche nel nuovo ordine il parricidio e l'incesto saranno crimini proibiti agli uomini, tabù inviolabili:

Pisetero sa quello che deve a se stesso in quanto fondatore di una città, e in particolare di quella città che sarà la città comprendente tutti gli dei e gli uomini. O, dal momento che Pisetero parla come un uccello, esseri molto differenti dagli olimpi possono essere dei, ma *nessuno può essere un dio se non soddisfa certe condizioni*; in particolare deve vietare agli uomini di picchiare i loro padri e cose del genere: *un dio deve essere in armonia con i bisogni fondamentali della città*. (182, corsivo mio)

Questo passo mostra un ulteriore sviluppo delle implicazioni teologiche dell'azione di Pisetero: un dio, per essere tale, deve garantire una punizione ai trasgressori che commettano crimini sacrileghi come incesto e parricidio, crimini che distruggono la famiglia e indirettamente la città. Ma gli dei dell'Olimpo sono doppiamente carenti proprio sotto questo punto di vista, perché incapaci di punire gli uomini o proprio perché essi stessi parricidi ed incestuosi, Zeus su tutti. I resoconti tradizionali sulle loro gesta non offrono infatti il fianco alla critica distruttiva del Discorso Ingiusto? L'idea aristofanesca di una riforma del pantheon dimostra di essere assolutamente necessaria e razionale, ma quella raccontata negli *Uccelli* non è una semplice riforma: è una nuova fondazione, e Pisetero dimostra di essere «un uomo straordinario [...] dotato di una virtù sovrumana, le cui proposte sono state accettate da esseri [...] che hanno reso se stessi, in virtù di questa approvazione, membri di una società».³⁷⁸

Tre attitudini di fronte alla giustizia (§§ 26-27). Il poeta Kinesia, amante di

378LAM 62. Per comprendere l'importanza giocata dalla figura del fondatore di una nuova società o di una nuova religione nella prospettiva più ampia del problema teologico-politico in Strauss, basti ricordare che «mentre la Bibbia afferma che c'è una differenza fondamentale fra Mosè ed altri fondatori come Ciro e Romolo, *la ragione non trova questa differenza*: la fondazione mosaica era puramente umana tanto quanto tutte le altre fondazioni (TM 204, corsivo mio)», e collegare tale affermazione con la seguente: «*non c'è differenza essenziale* fra il fondatore di una repubblica, animato da spirito civico, e l'egoistico fondatore di una tirannide (TM 273, corsivo mio)». Il personaggio di Pisetero, e la distanza che da esso prende il saggio poeta comico nella persona di Evelpide, diventano assolutamente significativi qualora si accetti la riconduzione razionalistica del fatto “religioso” alla dimensione del politico, e nello specifico alla legge divina – riconduzione che porterebbe a vedere in Pisetero l'equivalente comico di un grande fondatore come Teseo, Romolo o Ciro. Cfr. sul tema MEIER 1997, xix: «L'impresa di fondare la fede nella rivelazione distingue il razionalismo dei filosofi politici platonici dal razionalismo moderno, che non meno si interessa ad una spiegazione naturalistica, che parimenti si sforza di comprendere filosoficamente la fede nella rivelazione, ma che non porta avanti l'argomento dal punto di vista del fondatore. [...] nella misura in cui il razionalismo dei platonici medievali è filosofia politica, il suo tema centrale non è quindi “fede e sapere”, ma “filosofia e legge”»; inoltre PANGLE 1983; MEIER 2003; STEINER 2013, in particolare le pp. 57 e 74, dove si fa risalire l'interpretazione straussiana dello *Judentum als bloßer Gesetzesoffenbarung* all'influenza di Moses Mendelssohn. Per la classificazione della lettura di Meier come “razionalistica”, distinta rispettivamente dalle interpretazioni “fideistica”, “decisionista” e “zetetica” del pensiero di Strauss, cfr. ZUCKERT 2009, 263-275.

Eros, è il secondo immigrato e desidera diventare un usignolo per poter volare in cielo e cogliere dalle nuvole nuovi versi. Strauss riporta una testimonianza dei frammenti della poesia lirica greca, che caratterizza Kinesia come un uomo assolutamente empio; forse per questo motivo Pisetero gli nega le ali dell'uccello musicale, cui non fa il minimo accenno, e piuttosto cerca di convincerlo a guidare i cori degli uccelli. Come nel caso del primo immigrato, anche il poeta vorrebbe combinare i pregi di entrambi i modi di vivere, e rinuncia sprezzante alla proposta dell'ateniese. A chiudere la scena degli immigrati è un sicofante, delatore degli isolani: come è chiaro sin dal principio egli desidera le ali dell'uccello marino per essere facilitato nelle denunce e nelle confische. «Pisetero non approva la sua vita e la sua professione» e cerca di convertirlo ad una vita e ad un mestiere onesti, incontrando la risoluta resistenza dell'immigrato determinato ad ottenere le ali. Il vecchio ateniese decide allora di offrirgli quelle ali che solo i discorsi edificanti sanno mettere nell'elevare l'uomo al rispetto della legge e alla decenza, ma a fronte dell'incurabilità del soggetto Pisetero decide di farlo volare via a frustate: «nel suo regno non c'è posto per le botte ai padri o qualsiasi altro genere di ingiustizia (183)». La scena dei tre immigrati trova una spiegazione nella nota apposta al termine del paragrafo successivo, dove Strauss individua un accenno, in ciascuno dei tre generi di ala, ad una determinata disposizione nei confronti della giustizia e del diritto: il parricida, il poeta e il sicofante sono coordinati con la profezia, la musica e il mare, e questi accoppiamenti sembrano indicare rispettivamente «1) una giustizia identica alla legalità, 2) una giustizia distinta dalla legalità, 3) un semplice rifiuto della giustizia (319, nota 61)». Al centro della serie trova posto un poeta, cui verrebbe accostata una giustizia extralegale, non diversa da quella di Diceopoli, maschera di Aristofane, a cui viene riconosciuta una peculiare forma di giustizia che trascende il *nomos* della città.³⁷⁹

379Dai vv. 801-8 sappiamo che Evelpide e Pisetero ritengono di assomigliare rispettivamente ad un'oca e ad un merlo, ovvero possiamo supporre che Pisetero non abbia né le ali dell'aquila, né dell'usignolo, né della rondine. Tuttavia al v. 1412 il sicofante descrive Pisetero come una rondine, e ne possiamo dedurre che, diventato governante assoluto di tutti gli dei e di tutti gli uomini, egli finalmente incarna il principio della radicale negazione della giustizia, distinguendosi così dal poeta Kinesia, che invece si presenta chiedendo le ali dell'usignolo, assimilandosi ad una forma di giustizia che trascende la legalità: si tratterebbe, questo, di un indizio ulteriore che ci permette di apprezzare la presa di distanze dello stesso Aristofane nei confronti del proprio personaggio, animato da un *eros* politico marcatamente ateniese ed imperialista. Cfr. BUKERT 1977, 267: «La Giustizia è “di Zeus”, in quanto figlia di Zeus, *Dios dika*; ma non si può comunque dire che Zeus fosse “giusto”, *dikaios*: “giusto” è colui che, nella disputa con un interlocutore equiparato, rispetta le leggi; Zeus è al di sopra delle dispute». Sembra esservi un'innegabile relazione tra il mare, ovvero l'uccello marino, e la radicale negazione della giustizia che corrisponde ad un rigetto del *nomos* tradizionale, come segnalato in ARROWSMITH 1973, 162: «con la scoperta ateniese nel tardo quinto secolo che l'uomo poteva essere liberato dalla sua dipendenza dalla terra (e perciò perfino dagli dei) e liberato dal ciclo naturale; che il suo *eros* era libero di vagare ed estendersi senza impedimento, e che il suo controllo del mare gli dava il potere di muoversi con libertà senza restrizioni nel mondo, come un dio nell'aria, sulle ali dei suoi remi; che l'energia psichica di tutti gli ateniesi poteva essere reclutata in un modo *organizzato e democratico* che ren-

Il sovrano ed il poeta (§§ 28-30). Nessun altro immigrato si è presentato alle porte della città. Eccetto Evelpide, nessun essere umano vorrebbe in realtà vivere come un uccello, visto che i tre immigrati non rinunciavano a vivere come gli uomini. Eccetto, ripetiamo, quell'Evelpide che, proveniente dallo stesso demo di Socrate, condivide con il filosofo il desiderio e la capacità di rinunciare a vivere come gli uomini. Curiosamente, nota Strauss, anche in questo caso il visitatore centrale è l'unico ad essere chiamato per nome; nella prima serie, terzo su cinque, Metone l'astronomo, nella successiva, secondo di tre, Kinesia il poeta, entrambi empi a loro modo. Infatti «poesia e astronomia sono affini perché elevate, difficili da comprendere, vanagloriose. Sono anche opposte l'una all'altra, come appare dal trattamento differente accordato dal fondatore per eccellenza al poeta da una parte e all'astronomo dall'altra». Dobbiamo poi tener presente come il poeta presentatosi nella prima serie di visitatori sia stato l'unico a ricevere dei doni. Confrontando i personaggi centrali delle due serie vediamo che Metone è stato espulso e Kinesia invitato a restare; possiamo presumere che Pisetero abbia una certa «paura dei poeti» perché potrebbero essere fonte di guai, mentre dell'astronomo nessuna: questi «non ha alcun potere (183)», per quanto la sua espulsione possa prevenire il sovrano di Nubicuculia dal problema che Pericle ha affrontato a causa della sua relazione con Anassagora. L'atteggiamento del fondatore nei confronti dei poeti veicola, secondo Strauss, il medesimo insegnamento esiodeo dell'episodio dell'usignolo e del falco, ovvero del re e del cantore: «il re può facilmente uccidere il cantore, ma non può uccidere la verità proclamata dal cantore (184)».³⁸⁰ C'è da chiedersi se lo stesso valga prendendo in considerazione il rapporto fra il cantore ed un altro falco, ovvero il re degli dei, Zeus: ma in questo caso, come dimostra l'esempio Trigaio, il dio supremo è meno temibile di qualsiasi governante umano perché incapace di punire gli uomini. A confermare ulteriormente la debolezza del padre degli dei è il nuovo visitatore: si tratta di Prometeo, «il grande amante degli uomini e nemico degli dei». Egli è sceso sulla terra proprio per comunicare all'ateniese che «Zeus è rovinato; a causa della fondazione della città nell'aria, gli uomini non sacrificano più agli dei, che perciò stanno *morendo di fame* (185, corsivo mio)». Ad aggravare la situazione gli dei barbarici minacciano di dichiarare guerra agli olimpi se questi non dovessero riportare l'ordine sulla terra e ripristinare il

deva gli imperi precedenti – tutti organizzati per rendere un uomo supremo e gli altri suoi schiavi – al confronto impotenti e addirittura obsoleti; che l'intero mondo abitabile era l'ostrica dell'ateniese e che egli poteva vivere come un dio, se non addirittura per sempre – con queste scoperte l'*eros* umano ad Atene poteva sbarazzarsi di tutte le restrizioni e la *pleonexia* non trovava orizzonte di sorta».

380Cfr. LAM 36: «Il re crede di disporre completamente del destino del cantore, ma il cantore o poeta ha un potere proprio – un potere che supera quello del re», un potere legato alla capacità di dire la verità. Vedi anche SPPP 164.

costume tradizionale che sfama gli dei. Questi dei barbarici non sono il Sole e la Luna, utilizzati astutamente da Trigaio contro Hermes e gli olimpi; sono le divinità dei triballi, un popolo della Tracia. Prometeo informa Pisetero dell'imminente arrivo di un gruppo di ambasciatori divini, composto da olimpici e triballi, inviati con lo scopo di concludere una tregua fra dei e uccelli. Il titano consiglia al sovrano di Nubicuculia di avanzare due richieste precise: la restituzione dello scettro di Zeus agli uccelli e la mano di Basilea. Il piano di Prometeo rovescia definitivamente l'intenzione originaria dell'impresa dell'ateniese, perché invece di assegnare il potere sovrano (Basilea) agli uccelli egli lo offre esplicitamente a Pisetero, che sposando la bellissima dea custode della folgore di Zeus diventerebbe «possessore di ogni cosa».

Socrate escluso dalla città secondo natura (§ 31). Il colloquio fra Prometeo e Pisetero è motivo di ulteriore delusione per gli uccelli, che si vedono definitivamente esclusi da qualsiasi partecipazione al governo della propria città.³⁸¹ La canzone che segue l'uscita di scena di Prometeo tratta di due uomini più ingiusti di Cleonimo e Oreste, ovvero lo *psicagogo* Socrate ed il suo assistente Cherefonte.³⁸² A questa canzone segue la scena dei tre ambasciatori, il cui colloquio con Pisetero aumenta ulteriormente l'indignazione del coro. Nell'ultima canzone vengono scherniti il retore Gorgia e il suo allievo ateniese Filippo, personaggio che aveva già indignato il coro delle *Vespe*. Confrontando le canzoni, Strauss nota che «di sette uomini ingiusti ivi descritti almeno tre (Socrate, Cherefonte e Gorgia) sono uomini che combinano retorica e *physiologia*». L'ostilità degli uccelli nei confronti di Socrate e Cherefonte non sorprende Strauss, soprattutto se teniamo presente che l'insegnamento teologico e cosmogonico nella parabasi intendeva soppiantare il resoconto di Prodicò, l'altro pupillo delle Nuvole: «la città, e a maggior ragione la città secondo natura, è compatibile con la poesia e anzi richiede la poesia, mentre non può tollerare l'astronomia e la *physiologia*». Che la città secondo natura, o dove si vive seguendo le indicazioni del Discorso Ingiusto, sia in armonia con la poesia viene dimostrato dal fatto che la poesia celebra ciò che vi è di naturalmente festivo e au-

381Essi possono aver ricordato, grazie a Prometeo, che «per natura odiano gli uomini ma non gli dei, e quindi il carattere innaturale della loro alleanza con Pisetero contro gli dei, un'alleanza a cui non possono più sottrarsi (SA 185-6)». Però lo stesso Prometeo è l'inventore delle arti, tra cui l'arte di cacciare e cucinare gli uccelli; infine il fatto che egli sia nemico dichiarato di ogni dio lo rende ostile necessariamente anche alle nuove divinità di Nubicuculia. Prometeo conferma perciò la propria benevolenza per gli esseri umani e l'inimicizia contro gli dei, perfino se stesso.

382BOWIE 1993, 121, 175 spiega questa immagine di un Socrate evocatore di anime ai vv. 1553-64 alla luce dell'identificazione del filosofo con la figura del *goes*, controversa figura di *μυσταγωγός* spesso perseguita dalla legge per attività illecite ed empie, in aperto contrasto con il culto ufficiale della città. La coppia Socrate-Cherefonte "circonda" l'oratore Pisandro, figura che agli uccelli ricorda Odisseo e forse lo stesso Pisetero. La serie completa è quindi costituita da sette uomini: Cleonimo, Oreste, Socrate, Pisandro, Cherefonte, Gorgia, Filippo.

reo, ovvero i piaceri naturali della vita umana; ciò non toglie che in quanto città non possa trasgredire leggi fondamentali come quelle che vietano incesto e parricidio. Infatti la rivoluzione di Pisetero, anche se «ha dimostrato di essere diretta non solo contro i vecchi dei ma anche contro i nuovi dei, e di mirare al governo universale, quindi alla divinizzazione, di un essere umano», non oltrepassa il limite imposto dalle necessità della città. L'ateismo di Socrate, d'altro canto, negando la divinità degli dei e indirettamente pure la sacralità delle leggi fondamentali, si presta ad essere confuso per un seminario di tirannide. La filosofia per questa ragione viene interpretata dal volgo come un ozio pericoloso, con velleità anarchiche e sovversive: infatti «come potremmo aspettarci che gli uccelli comprendano il carattere impolitico dell'intenzione di Socrate (186)» se il loro intelletto è paragonabile a quello degli opliti?³⁸³ Pisetero dimostra di riuscire laddove Socrate ha fallito, perché riesce a parlare agli uccelli come un uccello. Il filosofo non ha nemmeno saputo parlare da ateniese ad un concittadino.

Gli dei sono deboli, come esseri umani (§§ 32-34). La composizione dell'ambasciata divina dimostra che presso gli dei, come presso gli ateniesi, vige un regime democratico: ad accompagnare Poseidone ed Eracle vi è infatti un dio triballo.³⁸⁴ Pisetero è occupato nei preparativi di un manicaretto a base di uccelli aristocratici giustiziati, vittime del cambiamento di regime.³⁸⁵ Poseidone inizia la trattativa di pace trovando in Pisetero un interlocutore ben disposto. Questi infatti per il momento non si spinge oltre il piano che egli stesso ha presentato agli uccelli, chiedendo la restituzione dello scettro di Zeus ai legittimi sovrani del *polos*. L'unica variazione consiste nel garantire una gratificazione agli ambasciatori in caso di esito positivo della trattativa. Per il disgusto dell'aristocratico Poseidone, Eracle accetta di rinunciare ai privilegi che gli spettano in quanto figlio di Zeus. Secondo l'argomento di Pisetero, la pace fra uccelli e dei dell'Olimpo sarebbe altamente conveniente proprio a questi ultimi, perché gli uccelli sarebbero dei pu-

383Cfr. OT 41-45 sul sospetto naturale dei molti nei confronti del saggio o del filosofo. Un caso esemplare di fraintendimento delle intenzioni impolitiche di Socrate è fornito dall'insegnamento tirannico: «Quando Socrate fu accusato di insegnare ai propri allievi ad essere “tirannici”, questo senza dubbio era dovuto al fraintendimento popolare di una tesi teorica per una proposta pratica (OT 76)». La comprensione volgare di questo insegnamento è diventata popolare con i sofisti, come testimonia ad esempio l'insegnamento tirannico di Trasimaco.

384Eracle si lascia facilmente corrompere dall'offerta di un pasto, allo stesso modo in cui Ermete cede nella Pace all'omaggio e alle lusinghe di Trigaio. A pagina 187 c'è quindi un refuso: «[Herakles] gives in to Peisthetairoi as he gave in to Trygaios (corsivo mio)». “He” non può riferirsi naturalmente a “Herakles” quanto ad “Hermes”; cfr. 141, 144.

385Proprio come gli dei in cielo hanno assunto lo stesso regime dei greci sulla terra, anche gli uccelli «sono diventati, se non greci, almeno democratici. Tuttavia il regime degli uccelli è una democrazia solo di nome; di fatto è il governo del primo uomo, o piuttosto dell'unico uomo, fra gli uccelli (SA 187)» il cui potere è talmente saldo da permettergli l'atto addirittura più che cannibalesco di giustiziare e cucinare gli dei della sua città (una teofagia che presuppone il deicidio).

nitori più efficaci rispetto agli olimpici che vivono in una regione troppo remota del cielo per poter accorgersi di tutti gli atti di empietà commessi dagli uomini. Strauss rileva che «gli dei vogliono punire gli spergiuri ma non sono in grado di farlo (187)»: due uomini diversi come Pisetero e Socrate sono d'accordo «nell'affermare che gli dei non puniscono gli spergiuri; ma mentre Socrate spiega questo fatto con l'inesistenza degli dei, Pisetero lo fa risalire al loro scarso potere». Poseidone capisce che il potere degli dei può essere solo incrementato dall'alleanza con gli uccelli, che in questa commedia assumono perciò lo stesso ruolo degli «dei di Crizia».³⁸⁶ Vista la debolezza della posizione degli dei dell'Olimpo, l'alleanza può essere conclusa solo alle condizioni degli uccelli, e «la proposta di Pisetero equivale a chiedere che gli dei consegnino lo scettro agli uccelli». L'ambasciata accetta la proposta. Solo a questo punto Pisetero agisce secondo il consiglio di Prometeo, e fingendo di cercare un compromesso fra le parti, chiede in sposa Basilea lasciando Era a Zeus. Poseidone rifiuta il rilancio dell'ateniese, che indifferente torna al suo manicaretto: «questo è troppo per Eracle. Lasciando perdere tutte le pretese di divinità, descrivendo addirittura Poseidone *come un essere umano*, si rifiuta di continuare la guerra per causa di una donna (corsivo mio)», ovvero di ripetere l'errore che ha scatenato la guerra di Troia e la guerra del Peloponneso. Poseidone ricorda ad Eracle cosa è destinato a perdere in caso di deposizione e morte di Zeus.³⁸⁷ «L'immortalità degli dei [...] è ora negata dagli dei stessi: *gli dei tutt'al più sono degli esseri umani* (188, corsivo mio)». Cosa resta degli dei tradizionali nelle commedie di Aristofane (altrimenti descritti come esseri immortali, eterni, splendidi) se essi vengono privati in tale misura di potere e immortalità, al punto da rendere irrilevante la differenza tradizionale fra un olimpico ed un uomo, come ha già in parte dimostrato l'inconcludenza del confronto fra Xantia e Dioniso a colpi di frusta? Da queste righe viene confermato al di là di ogni ragionevole dubbio che Aristofane ha assimilato la lezione di Socrate: gli dei dell'Olimpo rappresentano il caso più eclatante di *boasting*. Poseidone, Eirene, lo stesso Zeus sono degli dei fintanto che gli esseri umani li riconoscono come tali; col venir meno di questo riconoscimento, ovvero dell'opinione autorevole che lo giustifica, gli olimpi, deboli e mortali non meno degli umani, si riducono a “vana chiacchiera”. La dipendenza degli dei rispetto alle opinioni dei mortali viene qui esibita con maggior fran-

386De CARLI 1972, 53. In particolare ai vv. 1606-13 e 1617-21 gli uccelli assumono il ruolo di vendicatori delle malefatte umane che nel frammento di Crizia è attribuito agli dei.

387La debolezza della posizione dell'ambasciata si accentua ulteriormente quando Pisetero addirittura confuta l'argomento di Poseidone: Eracle, non essendo figlio legittimo di Zeus, non avrebbe comunque diritto ad alcuna eredità; l'unica erede legittima di Zeus è Atena, «forse a causa del carattere incestuoso del matrimonio di Zeus (SA 188)».

chezza che altrove. Il nuovo sovrano del tutto, vinte le resistenze degli ambasciatori, ascende al Cielo, dove riceve in sposa la bellissima Basilea e prende lo scettro del potere di Zeus. Ora Pisetero «supera in splendore sia gli dei olimpici che gli dei cosmici», e gli uccelli riconoscono in questo tiranno (v. 1708) «*il più grande fra gli dei* (189, corsivo mio)». ³⁸⁸

La commedia più shockante? (§ 35). Strauss dedica sei paragrafi ad un bilancio critico della commedia a cui ha dedicato nel complesso più spazio che ad ogni altra nella terza parte del libro (40 paragrafi). Ciò può essere ben dovuto al fatto che gli *Uccelli* sarebbero la commedia «più shockante», ovvero quella che più di ogni altra «va contro le opinioni autorevoli o, più in particolare, le opinioni degli dei, degli oratori e dei poeti tragici e della maggioranza (190)», proprio come la vita filosofica di Socrate, che viene quindi riesaminata alla luce della rivoluzione di Pisetero, che ha voltato le spalle ad Atene, terra dei padri e città sacra, e allo stesso tempo agli dei, deprivandoli del loro potere sugli esseri umani e facendosi quindi sovrano assoluto di una città che comprende tutti gli uomini; ma la cosa più importante è che negli *Uccelli* un uomo sia diventato *the highest god*. ³⁸⁹

L'azione di Pisetero ci ricorda l'azione di Socrate; come Socrate, Pisetero non mostra alcun interesse per la sua patria e agisce contro gli dei. Si potrebbe perfino dire che l'azione di Pisetero sia più shockante di quella di Socrate, perché l'azione di Socrate deriva dall'assunzione apertamente incredibile secondo cui gli dei non esistano neppure e quindi è destinata al fallimento totale, mentre l'azione di Pisetero, che parte dall'assunzione contraddittoria, termina nel trionfo più glorioso. (190)

Nemmeno l'azione di Trigaio, motivata dal desiderio di una pace pubblica, è shockante

³⁸⁸Da ciò possiamo dedurre che fra il tiranno ed il fondatore più glorioso vi sia solamente una differenza di grado e non di natura, che tuttavia dal punto di vista pratico è e resta decisiva: «l'onore di un tiranno che sfrutta una città che è opera altrui è insignificante paragonato all'onore dell'uomo che fonda una città, che, per amore esclusivamente della propria gloria, deve preoccuparsi di fondare la città perfettissima o deve dedicarsi interamente al servizio della città. La "logica" dell'ingiustizia conduce dal criminale da poco, passando per il tiranno, al fondatore immortale (CM 93)». Cfr. BOWIE 1993, 170-171, dove il governo di Pisetero viene chiaramente definito tirannico e accostato a quello di Pisistrato, che sarebbe quindi richiamato nel nome dello stesso eroe comico; BERNS 1991b, 43-44, sul carattere tirannico di un governatore, anche divino, che assuma legittimamente su di sé il potere assoluto.

³⁸⁹Si potrebbe addirittura sostenere che negli *Uccelli* sia rintracciabile una sorta di evemerismo comico: cfr. Cic. *De Nat. Deor.* I 119; Sext. *Emp. Adv. phys.* I 51; si veda ARROWSMITH 1973, 154, 155: «Infatti la questione di Aristofane non è tanto la *physis* idiosincratica dell'uomo imperiale, quanto la *physis* metafisica dell'animale umano – l'animale che vuole essere dio [...] il *polypragmon* ateniese presenta il ribelle umano contro la sua condizione, che si rivolta contro la morte e il tempo e lo spazio – l'immagine aristofanesca di ciò che tutta la *physis* umana sarebbe se davvero osasse affermarsi contro i *nomoi* della società e della religione [...] un'immagine della stessa *physis* umana che porta la propria politica erotica alla sua *reductio ad absurdum*, e quindi una *paideia*, a suo modo, tanto quanto l'idealizzata città umana di Pericle, come appare nella versione di Tucidide dell'orazione funebre».

quanto la rivoluzione di Pisetero, che non ha alcuna ragione pubblicamente difendibile «di fronte al tribunale dell'opinione (190)» comune, ovvero delle opinioni autorevoli. L'ateismo socratico sarebbe ridicolo proprio perché smentito dall'apparizione di Ermes al termine della commedia; tuttavia ricordiamo come Socrate non abbia mai ritrattato la propria posizione, perché in fondo il suo ateismo non dipende dall'inesistenza degli dei. Pisetero per contro può suscitare molta più indignazione che non l'arrogante filosofo proprio perché i suoi presupposti sono credibili e condivisi: a questo punto è ancor più comprensibile il silenzio, nelle parabasi, sul poeta comico, un silenzio «molto appropriato, dato che il dramma presenta una fortunata ribellione contro tutti gli dei venerati dalla città o contro tutti gli dei antichi, o il successo di un ateniese che ha voltato *contemporaneamente* le spalle alla città di Atene e agli dei (177, corsivo mio)». È assolutamente necessario quindi che Aristofane prenda le distanze da un personaggio con cui, nonostante le profonde differenze, mostra delle affinità che possono venir fraintese da quello stesso *demos* ateniese che non riesce a comprendere l'intenzione impolitica del Socrate storico.

La città non può rinunciare agli dei (§ 36). Strauss prosegue ad analizzare le ragioni che possono aver spinto Pisetero ad una rivoluzione di tale portata, per verificare in che misura siano compatibili con il carattere di Aristofane per come questo è emerso nelle figure di Diceopoli e Trigaio. Anzitutto ricorda come in principio l'intenzione di Pisetero fosse quella di trovare una città tranquilla in cui godere dei piaceri dell'amore omosessuale, lontano dall'isteria sovrecitata dei tribunali ateniesi: ciò non spiegherebbe però il rovesciamento di Zeus se non fosse per il fatto che esiste un legame essenziale fra «la passione per il condannare e il potere degli dei. Una tale connessione è stata suggerita nelle *Vespe* (190)»; ad ogni modo Pisetero non spiega perché l'intenzione di cercare una città pacifica si sia tramutata nella rivoluzione quasi “deicida” conclusasi con un clamoroso successo. La probabile spiegazione politica viene allora articolata per la seconda volta:

Una città non può stare in pace se non è lasciata in pace dai suoi vicini; *solo una città senza vicini, una città che comprende tutti gli uomini, potrebbe stare in pace.* Ma una tale città deve avere gli dei come i propri governanti; gli dei olimpici non hanno mai provato a fondare una città del genere; [...] non ci può essere una città in pace se gli dei non sono sottomessi al governo da un uomo. Ma Pisetero sa che *non ci può essere una città senza dei.* Egli ha bisogno perciò di nuovi dei. (190-1, corsivo mio)

Le ragioni di Pisetero ricostruite da Strauss dimostrano anzitutto che il pacifismo è una

posizione inverosimile, perché l'eliminazione della possibilità della guerra è pensabile solo a partire dall'impossibile instaurarsi di un governo mondiale che unisca tutti gli uomini in una medesima unità politica,³⁹⁰ guidata da dei o uomini divini, come ad esempio l'alato Pisetero. In secondo luogo, riprendendo l'argomento sviluppato a pagina 163, sarebbe necessario sottomettere anche gli dei tradizionali, invidiosi e capricciosi, di fatto dei tiranni orgogliosi, che possono essere fonte di disordine e conflitto, riconoscendone di nuovi: per usare termini contemporanei, il governo di uno stato mondiale dovrebbe soppiantare le religioni esistenti e sostituire ad esse una nuova *world religion*. In precedenza Strauss aveva sottolineato come anche la città secondo natura, la città o stato mondiale comprendente tutti gli uomini, avesse bisogno di elementi convenzionali per esistere, come ad esempio un nome. Il fatto qui acquisito, ovvero che un dio sia un dio per gli uomini, combinato con la necessità che nella città mondiale si debbano riconoscere nuovi dei, implica l'inclusione dei nuovi dei o della nuova religione mondiale fra le "cose convenzionali" necessarie alla vita dell'unità politica. L'affermazione di Strauss può essere finalmente tradotta così: "non ci può essere una città senza che gli uomini riconoscano un dio o degli dei", ovvero l'autorità sacra ed indiscutibile di una legge divina che vieti parricidio ed incesto. In altre parole, veniamo nuovamente messi di fronte al fatto che una città atea è impossibile. Zeus, come Strauss ha già affermato nel commento alle *Tesmofoforiazusae*, esiste «in virtù o dell'opinione, o dell'istituzione, o della convenzione o della legge»,³⁹¹ cioè viene venerato come dio fintanto che sussiste il comune

390Una interessante versione di questo argomento a favore dello stato universale (ma non omogeneo) può essere ritrovata in un paragrafo centrale della prima versione del *Restatement on Xenophon's Hiero* nell'edizione critica del testo originale inglese, pubblicato per la prima volta in traduzione francese nel 1954 e poi in versione rivista e ridotta nel 1959 da Strauss stesso, ad opera di Emmanuel Patard. Va notato che questo paragrafo viene omissso da Strauss nella versione del *Restatement* inserita nel volume *What is Political Philosophy?*: cfr. TARCOV 2011, 49 nota 11; NADON 2013, 90-91. Parte dello stesso *Restatement* è dedicata a negare la possibilità e la necessità dello stato omogeneo ed universale, muovendo sia dalle premesse di Kojève che dalle premesse dei classici.

391LAM 62. Il passo va letto nel contesto: «Antifone dice che la legge o i costumi della città derivano dalla convenzione in quanto distinta dalla natura. Questo non significa necessariamente che le leggi o i costumi siano semplicemente il prodotto di una "opinione collettiva"; ciò non esclude la possibilità che le leggi o i costumi siano originariamente opera di un uomo straordinario ritenuto dotato di una virtù sovrumana, le cui proposte sono state accettate da esseri umani che hanno reso se stessi, in virtù di questa approvazione, membri di una società. [...] Zeus "esiste", perché altrimenti non si potrebbe parlare di lui, distinguerlo da Crono, Era, e così via; ma in che senso "esiste"? Egli esiste in virtù dell'opinione, o dell'istituzione, o della convenzione o della legge (cfr. *Leg.* 904a9-b1 con Antifone B 44 A 2 riga 27-28), mentre l'uomo, per esempio, non esiste in virtù della legge o dell'opinione, ma per natura o in realtà. [...] Mentre il fondamento dell'arbitrarietà (la costituzione naturale dell'uomo come animale razionale) è naturale o, come detto in precedenza, mentre quanto è convenzionale trova posto entro il naturale, di sicuro il prodotto dell'atto arbitrario che stabilisce questa o quella convenzione non è naturale. In altre parole, l'uomo produce "uno stato nello stato": i "mondi" fatti dall'uomo hanno uno status fondamentalmente differente dal "mondo" e dalle sue parti»; cfr. CM 14-16. Non possiamo a priori scartare questa posizione perché risalente ad un sofista, dato che «nulla impedisce ad un sofista di insegnare occasionalmente e forse abitualmente la verità (NRH 116)».

convenire attorno ad un *nomos* che stabilisce o ratifica che cos'è dio, che cos'è giusto, che cos'è nobile. Nel momento in cui dovesse venire meno l'opinione autorevole che riconosce la legittimità del culto degli dei dell'Olimpo, questi sarebbero destinati alla rovina dal famigerato digiuno melio. Smentendo l'opinione tradizionale in favore degli olimpi, ovvero distruggendo il culto antico ed istituendone un altro, Pisetero, in qualità di fondatore di una nuova comunità politica, stabilisce le nuove divinità della città universale: dato che «gli dei sono ritenuti formare una specie differente da quella degli uomini» e che «gli dei sono esseri a cui gli uomini guardano (191)», gli uccelli offrono la soluzione adeguata al problema costituito dalla necessità di una riforma del pantheon in vista del governo del tutto, colmando le lacune mostrate dagli dei greci.

Il limite della commedia è il limite della città (§§ 37-39). In fondo è questo l'*escamotage* che permette ad Aristofane di attenuare lo shock causato dagli empi eventi narrati in questa commedia: il trionfo di Pisetero è il trionfo di un ateniese, o dello spirito imperiale della città,³⁹² e sua la gloria riecheggia la gloria di Atene.³⁹³ Lo shock iniziale per la sbalorditiva empietà del glorioso Pisetero viene ulteriormente ridimensionato dallo sviluppo dell'argomento straussiano. Non solo esso sarebbe moderato dal carattere

392Pisetero può essere visto come l'indicazione del poeta alla città negli anni cruciali della spedizione in Sicilia: l'empia audacia di Alcibiade viene superata dall'anziano protagonista degli *Uccelli*, che a differenza dello spregiudicato ex allievo di Socrate riesce a soddisfare la propria sete di dominio con un trionfo inaudito grazie ad un supporto differente – gli uccelli piuttosto che gli ateniesi. Quello di Aristofane può essere quindi letto come il suggerimento a non proseguire una politica espansiva verso occidente (come già indicato dalla ribellione delle triremi nei *Cavalieri*) perseguendo contemporaneamente Alcibiade con l'accusa di aver mutilato le erme: per il poeta una tale condotta da parte degli ateniesi è «impossibile e manca allo stesso tempo di grandezza (SA 192)». Per una interpretazione leggermente differente, cfr. ARROWSMITH 1973, 140: «Dietro ai rapporti fra Pisetero e gli uccelli dobbiamo cogliere non una serie di allusioni attuali alla spedizione siciliana, ma l'intero processo per cui la fantastica città imperiale di Atene si è trasformata da una tradizionale *polis* greca, i cui valori erano radicati nel suolo attico e in un senso di *sophrosyne* appreso dalla dura esperienza di una cultura di povertà, nella mostruosa città-tiranno dell'Ellade: l'epifania politica di un titanismo organizzato, il caos organizzato in guerra con il cielo e lo stesso destino dell'uomo». L'ipotesi che Pisetero altro non sia che una parodia dello stesso Alcibiade, innominato nella commedia, viene esplorata estesamente da VICKERS 1989, il quale ricorda una legge del 415 che vietava ai poeti di trattare comicamente i cittadini ateniesi a teatro chiamandoli per nome; cfr. anche SOMMERSTEIN 1986, HALLIWELL 1991, VICKERS 1995, TREVETT 2000.

393In nota Strauss rimanda a due passi del *Minosse* platonico (318e6-319b2 e 320e2-321a1) in cui emergerebbe la tensione fra pietà e patriottismo; egli commenta questi passi in LAM 72-73: «Socrate si richiama, dai poeti tragici ateniesi che hanno originato il mito secondo cui Minosse era cattivo, ad Omero ed Esiodo, i poeti più antichi, e così prova che Minosse e quindi le sue leggi sono buone. Da Omero Socrate ha imparato che Minosse era il solo dei figli di Zeus educato dallo stesso Zeus nella sua arte, la nobile arte della sofistica, che può essere identica all'arte legislativa e di certo è identica all'arte regale; l'educazione ha avuto luogo in una caverna, anche se nella caverna di Zeus. [...] è empio per un essere umano parlare male di Minosse, cioè di un eroe che è stato figlio di Zeus; il dio può offendersi più per questo motivo che per uno che parli male del dio stesso. La prova [della bontà di Minosse] è seguita da un resoconto di come il mito della cattiveria di Minosse abbia avuto origine: Minosse dichiarò una guerra giusta contro Atene, sconfisse Atene, e costrinse gli ateniesi a pagare “quel famoso riscatto”: spedire quattordici giovani ateniesi ad intervalli regolari a Creta come una specie di sacrificio umano; perciò Minosse divenne odioso a “noi”, gli ateniesi, e ci prendiamo la nostra vendetta attraverso i poeti tragici che lo presentano come cattivo».

ateniese dell'impresa rivoluzionaria; questa anzi si sarebbe infine dimostrata essere «ridicola perché [...] manifestamente impossibile», in primo luogo per il semplice fatto che Zeus si farebbe beffe della millanteria di Pisetero, e poi perché è manifestamente impossibile fondare una città (con relative mura) per aria.³⁹⁴ Come nella *Pace* si ammette tacitamente che la tregua (nei fatti la pace di Nicia) è solo un intervallo fra le guerre, anche negli *Uccelli* quello di Pisetero sarebbe solo un interregno e non un rovesciamento definitivo, con lo scettro del potere destinato a tornare nelle mani di Zeus: «tutti sanno che Zeus non può essere detronizzato. Tuttavia, Zeus stesso temeva di poter essere detronizzato». Ad ogni modo il problema non sembra affatto risolto: infatti, prosegue Strauss, possiamo altrettanto legittimamente dire che “tutti sanno che Zeus esiste”, eppure «Socrate non lo sapeva, e la sua negazione dell'esistenza di Zeus non era semplicemente ridicola, ma anche shockante (192)». È il fatto allora di essere inserita in un contesto irriducibilmente ridicolo (il problema di Strepsiade con i creditori e l'inetto tentativo di disfarsene) a disattivare lo shock, o a ridimensionarlo: dobbiamo perciò comprendere l'impresa di Pisetero, o la deposizione di Zeus e il venir meno del culto tradizionale degli dei olimpici, nello stesso modo in cui Strauss propone di comprendere l'ateismo socratico, alla luce dell'impossibilità della cornice in cui ha luogo:

Se un poeta dovesse presentare una società che nega l'esistenza di tutti gli dei e permette di picchiare il padre e l'incesto e tuttavia è felice, egli shockerebbe chiunque; ma se egli mostrasse allo stesso tempo che quella società richiede anche il soddisfacimento di *condizioni impossibili* [...], egli shockerebbe molto meno. Egli shockerebbe in qualche modo perché il messaggio che il suo dramma trasmetterebbe sarebbe ambiguo. Egli infatti suggerirebbe che l'abolizione degli dei è tanto impossibile quanto l'abolizione della povertà e così via; ma egli suggerirebbe anche che l'abolizione degli dei sarebbe desiderabile quanto l'abolizione della povertà o, in altri termini, che *gli dei sono un male, anche se un male necessario*. Ciò ridurrebbe la pietà a “soportare le cose divine come qualcosa di necessario”; non sarebbe compatibile con l'amore per gli dei. (192, corsivo mio)

394Secondo BOWIE 1993 in questa commedia Aristofane metterebbe a fuoco il carattere irriducibile delle tensioni che animano le faccende della città, o i *pragmata* da cui Pisetero ma soprattutto Evelpide vorrebbero fuggire. La fondazione della una nuova città infatti moltiplica ed esaspera quella stessa litigiosità e coercizione da cui Atene sembra essere, più di ogni altra città, affetta. In altre parole, secondo Bowie Aristofane qui non starebbe suggerendo una fuga dal politico, come suggerisce il suo Evelpide, quanto la sua ineluttabilità, d'accordo quindi con l'interpretazione complessiva di Strauss: «Per evitare il dominio di coloro che sono più avidamente coinvolti nei *pragmata*, gli ateniesi devono sopportare il fardello e restare essi stessi *polipragmones*. [...] Così, in Nubicuculia tanto quanto ad Atene, ci sono dominatori e dominati, coercizione da parte di *pragmata* e *nomoi*: solo così gli dei vengono superati e il potere viene conquistato. [...] La fondazione di Nubicuculia non è solo una fantastica impossibilità per ragioni fisiologiche e fisiche, ma non è nemmeno una soluzione ai problemi che si suppone debba risolvere: piuttosto, diventa la riaffermazione dei problemi in forma differente (ivi, 176-177)».

Le ultime due proposizioni del paragrafo appena riportato,³⁹⁵ viste alla luce dell'analisi fin qui condotta, suggeriscono la risposta di Aristofane a Socrate: certo, gli dei della città non sono nemmeno dei e non esistono per natura, ma esistono per una convenzione fondamentale di cui la città non può fare a meno. Se dovessimo riassumere in una formula l'insegnamento che Aristofane ha trasmesso a Socrate, ovvero la lezione offerta dalla poesia alla filosofia, essa potrebbe essere efficacemente racchiusa in una semplice affermazione: *gli dei sono un male necessario*.³⁹⁶ Ma come dobbiamo allora giudicare il successo di un personaggio tracotante come Pisetero? L'approvazione totale o parziale da parte del poeta di un piano di un suo personaggio corrisponde al successo totale o parziale dello stesso piano, ovvero dall'esito della commedia. Sappiamo che Aristofane non voleva semplicemente far ridere: se questo fosse stato il suo solo scopo, non avremmo modo di motivare la scelta per il successo di Pisetero e il fallimento di Socrate, dato che il successo di Socrate sarebbe stato altrettanto divertente e ridicolo. Aristofane però, come dichiara egli stesso, e come Strauss non si stanca di ripetere, vuole anche insegnare le cose giuste e soprattutto comunicare con i pochi saggi in un linguaggio cifrato che

395In nota Strauss rimanda a Thuc. II 64.2, dove Pericle, nel suo ultimo discorso, afferma ciò che segue: «Ma quello che viene dagli dei bisogna sopportarlo con rassegnazione, quello che viene dai nemici virilmente: questa era infatti una volta l'abitudine della nostra città e ora, per quanto sta in voi, deve essere mantenuta»; inoltre ad Arist. *Rhet.* 1391b1-3: «I fortunati sono più arroganti e più sconsiderati degli altri, a causa della buona fortuna; però vi è un ottimo carattere che consegue alla buona fortuna, cioè il fatto di essere amanti degli dei ed essere in certo modo disposti verso il divino». Confrontando questi due passi, sembra che Strauss voglia indicare come gli uomini amino gli dei solo quando la sorte si mostra loro favorevole: in altre parole gli dei non sono amati a prescindere dai benefici che da loro possono eventualmente provenire. Si noti la formulazione riguardante la giustizia in CM 83: «La differenza fra Trasimaco e Socrate allora è meramente questa: per Trasimaco la giustizia è un male non necessario mentre per Socrate essa è un male necessario». Parafrasando le righe straussiane citate sopra, un tale atteggiamento “ridurrebbe la giustizia a sopportare le leggi come qualcosa di necessario; non sarebbe compatibile con l'amore per la giustizia o le leggi”; in altre parole, non si tratterebbe di un atteggiamento morale quanto piuttosto di una forma di prudenza utilitaristica dell'agire, di una cautela nell'espressione. Cfr. NRH 95: «La questione controversa è se il giusto *sia* buono (buono per natura) o se la vita in accordo con la natura umana *richieda* la giustizia o moralità (corsivo mio)»; la necessità dell'insegnamento essoterico deriva dal fatto che accettando la seconda delle due soluzioni, ci si vede costretti per ragioni di salute civica ad sostenere in pubblico la prima soluzione. È verosimile perciò che il capitolo III di *Natural Right and History* esponga il problema della giustizia e il capitolo IV la soluzione classica di questo problema della vita filosofica nella città (ovvero i tratti comuni degli insegnamenti essoterici dei filosofi classici): su questa possibile pista interpretativa cfr. UMPHREY 1994, 286, 290-92; si veda, sul peculiare carattere “storico” dell'opera del 1953, ZUCKERT 2013b, 167.

396Cfr. BIBARD 2005, 152-3: «Sebbene non appaia chiaramente, non è affatto ovvio che l'ateismo sia la soluzione migliore secondo Aristofane. Negli *Uccelli* appare piuttosto che l'ateismo è necessario per quelli che sanno, mentre, più vicino in molti sensi ad Evelpide che non a Pisetero, il poeta lo rifiuta in generale: l'ateismo implicito nell'attitudine di Pisetero è molto meno grave dell'ateismo implicito nell'attitudine di Socrate. Se Pisetero rovescia l'autorità degli dei, egli crede agli dei, mentre Socrate non si prende la briga di rovesciare un'autorità di esseri che nemmeno crede che esistano. La serietà della possibilità dell'ateismo di Socrate è ben più grave della comicità dell'impossibile rovesciamento degli dei di Pisetero. Da questo punto di vista, gli *Uccelli* costituiscono la risposta di Aristofane al problema identificato nelle *Nuvole* e lì rimasto senza risposta. [...] Gli *Uccelli* sono al centro del commentario straussiano del *corpus* di Aristofane dal punto di vista più importante: dal punto di vista del rapporto fra filosofia, poesia e filosofia politica».

trascende la volgare comicità che ammalia e intrattiene i molti. Alla luce di questa distinzione, possiamo comprendere allora come il successo di Pisetero e la catastrofe del pensatoio siano, oltre che sommamente ridicoli o edificanti, anche istruttivi, veicolo di un insegnamento della massima importanza attorno al problema degli dei della città. La rovina del *phrontisterion* è un fatto edificante perché la pubblica dichiarazione di ateismo da parte di Socrate «è semplicemente shockante o insopportabile e perciò disapprovata da Aristofane in particolare (193)». D'altro canto la rivoluzione di Pisetero non sembra da meno, perché sfiora l'empio ateismo incarnato dalla negazione socratica. Per questo motivo «la differenza fra l'azione di Socrate e quella di Pisetero getterà luce sulla differenza fra Socrate ed Aristofane (192)»: rovesciando il giudizio espresso in precedenza, ora Strauss afferma che è la fondazione di Nubicuculia ad essere apertamente impossibile e quindi molto meno shockante di quanto in fondo non sia la verosimile negazione pubblica dell'esistenza degli dei pronunciata dall'irresponsabile Socrate. Allora per quanto l'azione di Pisetero si spinga fino a sostituire il pantheon tradizionale con quello nuovo, popolato dagli uccelli, essa resta entro i limiti di tolleranza della città: la rivoluzione dell'ateniese «presuppone non solo l'esistenza degli dei olimpici ma anche la necessità della città che guarda agli dei»; egli «si oppone al picchiare il padre ed espelle l'astronomo; differendo radicalmente da Socrate, Pisetero agisce *secondo i bisogni fondamentali della città* (corsivo mio)», ovvero rispettando il divieto di parricidio e di incesto e, soprattutto, la credenza negli dei vendicatori, garanti della giustizia. Strauss conclude questo penultimo paragrafo stabilendo, una volta per tutte, il limite insuperabile della scrittura comica di Aristofane: il poeta rispetterebbe senza eccezioni «l'impossibilità di negare con successo i bisogni fondamentali della città (193)», proprio perché sa che la città è la condizione oggettiva di possibilità della poesia, ovvero della sua *eudaimonia*.

La scomparsa di Evelpide (§ 40). È possibile ora guardare alle conclusioni delle commedie alla luce di questo paradigma: il successo dei personaggi delle opere di Aristofane è sempre modellato attorno alle necessità fondamentali della città; per contro, i fallimenti mostrano l'eccedenza del piano o dell'azione rispetto a quel limite, o la trasgressione di un divieto cardine del consorzio umano. Perciò nelle *Nuvole* la sventura tocca sia Socrate che Strepsiade, perché entrambi si rendono protagonisti di azioni distruttive della famiglia e della città. Nei *Cavalieri* assistiamo sia al successo del piano di Demostene che al declino della sua figura; il piano dell'ateniese viene premiato nella misura in cui porta al successo di Agoracrito, ed è contemporaneamente limitato dalla

critica vivente dell'educazione rappresentata dal salsicciaio stesso. L'esito delle *Vespe* è altresì ambivalente, dati il fallimento dell'iniziazione alla vita mondana di Filocleone e la fortuna di Bdelicleone nel togliere una volta per tutte il padre dai tribunali. Gli *Acarnesi* e la *Pace*, dove l'eroe comico è il poeta stesso o un portavoce del poeta, si concludono con il pieno successo del piano del protagonista che curiosamente prevede, come già segnalato, in un caso un'azione contro la città ma secondo la volontà degli dei e nell'altro un'azione contro gli dei ma a favore della pace pubblica di tutta la Grecia. Il successo di Pisetero, che volge contemporaneamente le spalle agli dei e alla patria, va infine letto alla luce della figura di Evelpide, andatosene nel bel mezzo dei lavori di costruzione delle mura. I due protagonisti degli *Uccelli* sembrano parimenti freddi nei confronti degli dei; il pacifico Evelpide sembra addirittura affascinato dal piano proposto dall'audace Pisetero di sostituire gli olimpi con gli uccelli. Tuttavia egli, a differenza del suo intraprendente compare, «resta un *apragmon*, facilone e amante della vita tranquilla e ritirata in un luogo privato» e preferirebbe vivere come un uccello piuttosto che dominare su tutti gli uomini e su tutti gli dei. Come confermato dai passi segnalati da Strauss, Evelpide è un campagnolo, e quindi ancor più affine ad Aristofane di quanto non sia lo stesso Pisetero. Ecco che con la sua scomparsa esattamente al centro della commedia «il poeta esprime discretamente il suo dissenso nei confronti di Pisetero – un dissenso non fondato su considerazioni di giustizia» quanto, possiamo supporre, su una diversa percezione della vita buona, o a partire dalla preferenza per la vita privata e il godimento dei beni naturali offerti dalla campagna. Ad ogni modo gli *Uccelli* mostrano il successo dell'idea di Pisetero e non quello dell'idea di Evelpide; questi, come Socrate, è «cieco al bisogno di vita politica». Premiando un disegno mosso da una sfrenata ambizione politica, Aristofane allora paga il proprio tributo alla città adempiendo alle proprie responsabilità nei suoi confronti: se «la differenza fra i due eroi degli *Uccelli* corrisponde alla differenza fra il poeta e il suo ruolo di cittadino, fra la saggezza e la città (194)», possiamo affermare che la controparte del poeta, reimmergendosi in un prudente anonimato al momento più opportuno, ovvero al centro della commedia analizzata nel capitolo centrale di *Socrates and Aristophanes*, lascia la scena alla fulgida gloria immortale che spetta all'uomo politico *par excellence*, quel fondatore divino e tirannico con cui Aristofane, in ultima istanza, ha ben poco da spartire.³⁹⁷

397Il carattere impolitico di questo presunto portavoce del poeta sarebbe condiviso dal filosofo Strauss: cfr. BLUHM 2002, 22. Si può dire allora che in questa commedia vengano messe a confronto le due figure della *polypragmosyne* e dell'*apragmosyne*, incarnate rispettivamente da Pisetero ed Evelpide: cfr. ARROWSMITH 1973, 126 segg., e ivi, 129: «In termini politici, la *polypragmosyne* è la vera essenza e spirito dell'impresa ateniese, la sua dinamica di *pleonexia*, la *hybris* espansiva di energia e potere in un

Il trionfo dell'ingiustizia (§ 1). Nel *Pluto* o *Ricchezza* il dio Pluto è protagonista; sono inoltre presenti la sua controparte Penia, quindi Ermes ed Esculapio. L'apertura è affidata allo schiavo Karione³⁹⁸ che lamenta la follia del padrone Cremilo il quale, recatosi a Delfi per avere un responso divino, appreso l'oracolo si è messo a seguire un cieco incontrato per strada fuori dal tempio senza dare alcuna spiegazione. Apprendiamo che Cremilo si era progressivamente convinto che moderazione e prosperità divergono completamente perché egli, uomo pio e giusto, è povero, mentre gli uomini ingiusti ed empì sono ricchi. Consapevole di non essere un'autorità in merito e di non poter fare affidamento sul suo solo intelletto, ha deciso di recarsi al tempio di Apollo per avere una risposta non tanto per se stesso, ormai vecchio e al termine della propria vita, quanto per amore del figlioletto che è ancora in tempo per cambiare modo di vivere. La risposta del dio è stata chiara: Cremilo si sarebbe dovuto unire al primo passante incontrato fuori dal tempio e convincerlo a seguirlo fino ad Atene; il cieco con cui i due sono giunti quasi fino a casa è appunto il primo uomo incontrato fuori dal tempio. Strauss evidenzia la divergenza fra il giusto Cremilo e il corrotto Strepsiade: se il primo, per amore del figlio, decide di recarsi a Delfi per avere un parere del dio, il secondo si rivolge a Socrate e alla sua scuola per frodare i creditori.

L'invidia e la gelosia degli dei (§§ 2-3). Karione è esterrefatto dall'ingenuo letteralismo con cui il suo padrone ha interpretato l'oracolo, che a suo dire avrebbe un significato totalmente diverso e più ragionevole: il figlio di Cremilo dovrebbe seguire «la pratica comune del paese dell'epoca attuale (284)».³⁹⁹ Essendo l'epoca attuale un'epoca di totale corruzione, il dio non può che aver consigliato di adeguarsi alla pratica comune di un'epoca corrotta. L'interpretazione dello schiavo è plausibile nella misura in cui Apollo non ha detto esplicitamente di perseverare nella pratica della giustizia. Ad essere corretta è però l'interpretazione letterale dell'oracolo, ma ciò diventa evidente solo una volta svelata l'identità del cieco sconosciuto. I due infatti scoprono che l'uomo è il dio

popolo animoso; un *eros* o una libido, una *libido dominandi*».

398 Strauss ci fornisce una definizione di che cosa voglia dire essere schiavi: Karione è un «essere umano il cui corpo non è sotto il controllo del governante (naturale) del corpo, ma di colui che ha comperato il corpo (SA 283)», posto che il governante naturale del corpo sia l'intelletto, o l'anima.

399 Cfr. Xen. *Mem.* I 3.1: «La Pizia appunto è solita rispondere che si agisce con devozione quando si agisce secondo la legge dello stato»; IV 3.16: «Tu conosci la risposta del dio che sta a Delfi: quando uno gli domanda in che modo si potrebbero compiacere gli dei, egli risponde: "Seguendo la legge della città"».

Pluto, e sono sorpresi in primo luogo dall'aspetto terribilmente trasandato del dio che sembra un mendicante cieco, povero e sporco. Questi fa risalire la sua misera condizione all'invidia di Zeus per gli uomini: «quando Pluto era ancora giovane, minacciò di andare solo dai giusti, dai saggi, dagli onesti; per evitarlo, Zeus lo accecò in modo che fosse incapace di distinguere i valorosi: a tal punto Zeus è invidioso dei valorosi (284)». La rivelazione di Pluto suona assurda alle orecchie di Cremilo, dato che Zeus viene onorato a causa degli uomini valorosi, essendo «l'esperienza della virtù umana [...] il seminario del culto divino». Il pio e giusto anziano deve accettare il fatto che il padre degli dei sia invidioso non tanto dei ricchi e dei potenti, quanto paradossalmente «dei giusti, dei saggi, degli onesti, cioè di coloro che gli uomini onorano autenticamente (285)». ⁴⁰⁰ Possiamo dedurre che Zeus sia invidioso dell'onore che viene loro riconosciuto, e Pluto ammette ai due uomini che se dovesse mai riacquistare la vista, gratificherebbe esclusivamente i giusti ed eviterebbe gli ingiusti, contraddicendo così apertamente la volontà del padre degli dei. Padrone e schiavo, una volta a conoscenza della vera identità del cieco mendicante, non vogliono a nessun costo lasciarlo andare, e Cremilo dichiara di far parte di quegli uomini da cui Pluto si recherebbe spontaneamente se potesse vedere; tuttavia il dio ha una concezione assolutamente negativa degli uomini che entrano in possesso della ricchezza, perché con il suo possesso essi perderebbero ogni inclinazione alla virtù e si lascerebbero dominare dal vizio. Il suo argomento conferma la saggezza del provvedimento di Zeus: se la ricchezza corrompe, è giusto che Pluto diventi cieco, così che egli, amante dei buoni e dei giusti, se ne tenga alla larga il più possibile. Il padre degli dei lo ha accecato «non per invidia dei valorosi o per ingiustizia, ma per amore dei valorosi o per giustizia». Cremilo nega risolutamente che la ricchezza corrompa necessariamente chi ne entra in possesso e si offre di curare Pluto. Il dio rifiuta e Karione lo descrive come «un *essere umano* per natura miserabile; per natura Pluto sembra preferire le cose cattive a quelle buone, o la natura sembra essergli nemica (285, corsivo mio)». Riferendosi a lui come ad un essere umano, lo schiavo nega che fra Pluto ed un uomo vi sia differenza di grado. Si ripete la circostanza che ha visto coinvolto Dioniso nelle *Rane* (in quel caso Eaco lo aveva definito “nobiluomo”); sappiamo però quanto poco possa essere affidabile il giudizio di uno schiavo in questioni divine. In realtà non è la natura ad essere nemica della ricchezza, quanto Zeus che Cremilo sembra non teme-

400Cfr. Arist. *Metaph.* 982b32-983a4: «Ma se c'è qualche verità nelle affermazioni dei poeti e se la divinità è, per sua natura, invidiosa, giustamente la sua invidia si dovrebbe esercitare soprattutto in questo caso, e tutti gli uomini eccellenti dovrebbero essere sventurati. Ma è inconcepibile che la divinità sia invidiosa, anzi si deve prestar fede al proverbio secondo cui “Molte menzogne dicono i cantori”».

re, almeno non tanto quanto Pluto. Cremilo «adorava Zeus perché credeva nella giustizia di Zeus» ma ora è palese che Zeus «manca del potere *che viene dalla giustizia*»; il padre degli dei «possiede solo il potere *che viene da Pluto*; egli perderà quel potere una volta che Pluto potrà nuovamente vedere, una volta che la giustizia e la giustizia soltanto condurrà alla ricchezza (286, corsivo mio)». Cremilo dimostra così il superiore potere di Pluto (della ricchezza) rispetto a Zeus:

gli uomini sacrificano a Zeus e lo pregano *solo per amore di Pluto*, e sacrificano a Zeus solo per mezzo di Pluto; per mezzo della ricchezza, se non per amore della ricchezza, viene agli uomini ogni cosa splendida, pregiata o graziosa. Di fatto, la sola ricchezza è l'unica causa di qualsiasi cosa gli uomini facciano e di come essi se la passino. Di qualsiasi altra cosa gli uomini possono averne abbastanza, ma di ricchezza mai. Pluto [...] si rende progressivamente conto che la ricchezza non ha solamente un cattivo effetto sugli uomini o che gli uomini non sono semplicemente cattivi. [...] la ricchezza non corrompe tutti gli uomini. (286, corsivo mio)

L'argomento di Cremilo è sufficientemente ragionevole da togliere ogni parvenza di giustizia all'atto di Zeus, ma non è tale da privare Pluto dalla sua inveterata paura di una punizione divina. Cremilo sottolinea la proverbiale codardia dei ricchi, ovvero del medesimo dio Pluto; questa considerazione permette a Strauss di identificare l'impossibilità attorno a cui ruota il meccanismo comico di questa commedia: «*plutos* è sia la ricchezza pura e semplice, una qualità o un accessorio degli esseri umani, sia un dio, un essere autosussistente o, se vogliamo, un essere che letteralmente parla (286)». ⁴⁰¹ Per vincere questa ultima resistenza, Cremilo assicura a Pluto l'appoggio di Apollo, nonché il sostegno da parte di numerosi uomini disposti a schierarsi dalla loro parte contro Zeus: si tratta di altri poveri contadini giusti e pii come Cremilo che potrebbero finalmente prosperare una volta restituita la vista alla ricchezza. Karione viene quindi mandato raccogliere questo esercito di giusti (il coro) che gli darà man forte nella ribellione contro Zeus. Cremilo si rivolge a Pluto come alla divinità suprema e lo rassicura, spiegandogli di essere un uomo mediamente onesto che non si spingerebbe mai all'estremo del vizio ma che soprattutto, come ogni altro essere umano, direbbe sempre la verità a Pluto. «Lungi dal rendere gli uomini semplicemente ingiusti con la sua presenza, Pluto li rende giusti almeno in qualche modo: tutti sono sinceri nel dire a Pluto di amarlo sopra ogni altra cosa. Perfino Zeus ha detto a Pluto la vera ragione per cui lo ha accecato (287)».

401DOVER 1972, 47 sottolinea come i greci usassero attribuire delle qualità, come la salute, la ricchezza o la povertà, usando l'equivalente del nostro "con", quasi personificando la qualità stessa che quindi si accompagnava al suo possessore: «è questo l'idioma che sta alla base dell'intera trama del *Pluto*».

Le contraddizioni degli dei (§§ 4-5). I due paragrafi seguenti sono dedicati ad una lunga digressione concentrata sugli eventi finora narrati. In primo luogo Strauss si sofferma ad analizzare le conseguenze estreme della pietà “ingenua” di Cremilo, che obbedisce letteralmente all'oracolo di Apollo e segue il primo uomo che incontra fuori dal tempio di Delfi. Un'interpretazione allegorica o sofisticata del vaticinio come quella suggerita da Karione avrebbe condotto il figlio di Cremilo sulla via dell'ingiustizia o della consuetudine di un'epoca corrotta. L'interpretazione letterale invece porta Cremilo a restituire la vista al dio della ricchezza, in modo tale che «la pratica della giustizia diventa premiante come mai prima d'ora; l'interpretazione apparentemente più stupida o assurda dell'oracolo si dimostra essere quella vera»: da questo l'anziano contadino può dedurre che Apollo voglia assecondare la sua intenzione di guarire Pluto dalla cecità impostagli da Zeus, ovvero che voglia assecondare un piano di ribellione nei confronti della volontà del padre degli dei, iniziativa che ricorda da vicino quella di Trigaio nella *Pace*. Però restituire la vista a Pluto significa privare tutti gli altri dei, e non solo Zeus, del loro effettivo potere sugli uomini, dato che gli uomini pregano e sacrificano solo per desiderio di ricchezza, e non c'è dubbio che un tale esito sia estraneo alla volontà di Apollo. L'incontro fra Cremilo ed il dio della ricchezza potrebbe essere quindi frutto di un caso non previsto dall'oracolo: la stessa cecità di Pluto «ci ricorda la cecità del Caso. (Si può dire perciò che ripristinando la vista di Pluto Cremilo abolisca il caso) (287)». Strauss cerca di comprendere la misura dell'imprudenza del consiglio delfico: secondo una prima congettura, Apollo non poteva prevedere che Cremilo avrebbe interpretato così letteralmente il suo oracolo, ovvero non avrebbe fatto i conti con la sua semplice ed onesta devozione; la caduta degli dei in questa commedia sarebbe dovuta solamente all'imprudenza di un dio, mancanza che ricorda l'avventatezza di Dioniso che nelle *Rane* scende in Ade travestito da Eracle compromettendo irrimediabilmente il suo piano: la semplice pietà dell'anziano contadino porta «alla distruzione della pietà (288)». ⁴⁰² Strauss valuta una seconda ipotesi: Apollo potrebbe aver previsto che il primo uomo in cui Cremilo sarebbe incappato fuori dal tempio sarebbe stato il dio Pluto; infatti in questo caso l'oracolo avrebbe inteso semplicemente dire che «ciò di cui Cremilo necessita per restare giusto è la ricchezza (288)», e così possiamo ridimensionare l'imprudenza di Apollo, il quale solamente non avrebbe previsto tutte le possibili conseguenze dell'in-

⁴⁰²SMITH 1989, 152 nota 53 parla, riferendosi anche a quest'affermazione, di un'interpretazione «idiosincrasica» di Aristofane da parte di Strauss, che impedirebbe a quest'ultimo di leggere la scena dell'oracolo delfico per quello che è, e di rovesciare completamente il senso del ruolo del responso apollineo nell'economia della commedia.

contro con Pluto. Da questo punto di vista ciò di cui manca Apollo, che ricorda in questo senso l'imprudente Socrate nel suo relazionarsi con Strepsiade, è una sufficiente conoscenza dell'uomo che a lui si è rivolto; forse nel *Pluto* abbiamo a che fare con una lezione politica a spese di Apollo e degli altri dei (ovvero una critica al *nomos* o al costume ancestrale che gli dei rappresentano) eccetto Pluto. Ciò non toglie che l'anziano abbia ragione nel considerarsi un uomo giusto e devoto; egli, come tutti i contadini, viene generalmente rispettato e amato come qualcuno che si guadagna autonomamente e onestamente di che vivere, senza dipendere dalle fatiche altrui, ed in questo consisterebbe l'esser giusti: nel vivere del proprio lavoro. Si tratterebbe di una forma volgare di giustizia, «un genere rozzo di giustizia, ben lungi dall'essere immune da grandi tentazioni». Queste tentazioni si fanno sentire energicamente in un padre di famiglia povero ma giusto, che a fronte della più grave contraddizione dell'esistenza umana, che vede gli ingiusti prosperare a spese dei giusti,⁴⁰³ dubita che la strada della virtù sia il modo giusto di vivere per il figlioletto, ovvero giunge a pensare che gli dei siano «opposti alla pratica dell'ingiustizia». Per contro, il dio Pluto ha una visione della giustizia più ristretta e pessimista: questo dio filantropo, a suo modo prometeico, che ama la giustizia, è convinto di corrompere gli uomini con la sua presenza. La natura, è costretto a concludere, gli è ostile, come è ostile alla giustizia; «tutti gli uomini sono cattivi (288)» perché tutti gli uomini sono vulnerabili al fascino del vizio se in possesso della ricchezza. Il punto di vista di Cremilo è diverso e meno intransigente, dato che prende le mosse da un presupposto meno pessimista: non tutti gli uomini sono corrotti dalla ricchezza, e si può essere giusti e ricchi allo stesso tempo. Non è necessario perciò imporre agli esseri umani delle restrizioni eccessive come quelle imposte da Zeus, la cui immagine viene drasticamente ridimensionata alla luce delle rivelazioni di Pluto:

Zeus è invidioso dei giusti, e quindi loro nemico, e perciò rende praticamente impossibile perfino a uomini comunemente giusti di diventare ricchi: *Zeus non è nemmeno comunemente giusto. Zeus è invidioso dei giusti perché desidera essere giusto ma sa di non poter essere giusto.* Quello che Pluto dice di Zeus è più credibile di quello che egli dice sugli uomini, dato che quando ha osservato l'invidia di Zeus per i giusti egli ancora poteva vedere, mentre la sua opinione secondo cui tutti gli uomini sono cattivi è nata quando egli era già cieco. (288, corsivo mio)

Sappiamo che la sovranità di Zeus ha origine in un atto di somma ingiustizia, un parricidio

⁴⁰³Secondo ZUMBRUNNEN 2006, 323, che rintraccia nelle ultime commedie questioni di scottante attualità economica, sociale e politica, «prendendo in prestito il linguaggio contemporaneo possiamo dire che in queste opere tarde Aristofane ha esplorato la possibilità di una radicale redistribuzione economica ed il suo intrecciarsi con questioni di riconoscimento nella, e per mezzo della, politica democratica».

dio; Zeus è in fondo un orgoglioso tiranno a cui resta preclusa la vera giustizia ed il genuino riconoscimento in termini di onore che ne consegue.⁴⁰⁴ Ciononostante Cremilo non conclude di doversi adeguare alla condotta di Zeus: egli è giusto ma povero e desidera diventare ricco restando giusto; l'unica soluzione consiste nell'agire contro la volontà di Zeus curando la cecità del dio della ricchezza, consapevole dell'inclinazione naturale di Pluto che, amante dei giusti, se potesse vedere di nuovo realizzerebbe pienamente il desiderio di ogni uomo onesto rendendolo ricco e perciò felice, procurandogli il possesso di ciò che ognuno ama più di ogni altra cosa.

La rivolta contro Zeus (§§ 6-7). Karione raduna il coro di contadini e spiega loro, senza specificare che dovranno vedersela eventualmente con l'ira di Zeus, che potranno finalmente vivere senza dover lavorare e godendo dei piaceri della vita: Cremilo infatti ha portato a casa il dio Pluto per far diventare ricchi tutti gli uomini onesti. Ogni dubbio residuo da parte degli anziani viene superato da un giuramento di Karione, e Cremilo esce ad accogliere il coro di contadini che vengono salutati come «i salvatori del dio (289)». Questi assumono un atteggiamento bellicoso, nonostante non sappiano quale nemico dovranno fronteggiare: come degli opliti disciplinati non mettono in discussione la parola di Cremilo in cui ripongono la loro fiducia, né proferiscono commento alcuno. Solo l'amico Blepsidemo mostra delle perplessità, ma si lascia persuadere senza difficoltà da Cremilo, a cui crede sulla parola senza aver nemmeno visto il dio di persona. Questa circostanza dimostra secondo Strauss che a garantire della veridicità di affermazioni riguardanti gli dei è la statura morale di chi le proferisce: «le affermazioni riguardanti gli dei [...] dipendono nella loro credibilità dall'onestà di chi parla», e infatti lo stesso Cremilo ha creduto alla divinità di Pluto senza sottoporla a verifica, confidando esclusivamente sulla sua «evidente giustizia (290)».⁴⁰⁵

Dalla povertà viene ogni bene (§§ 8-9). Segue la scena centrale e decisiva della commedia in cui Cremilo e Blepsidemo vengono affrontati da un'emissaria di Zeus, ovvero Penia, la Povertà, la controparte femminile di Pluto, l'unico ostacolo sovrumano che cerca di impedire la riuscita del loro empio piano. Penia, dall'aspetto di vecchia ri-

404Cfr. MEIER 2013, 97: «Gli dei iracondi non soddisfano infine i criteri della teologia naturale»; OT 91: «La somma forma di giustizia è prerogativa di coloro che possiedono la massima autosufficienza che sia umanamente possibile», una autosufficienza che trascende il rapporto di dipendenza degli dei nei confronti degli uomini.

405Questa garanzia della veridicità delle affermazioni riguardanti gli dei ricorda uno dei tre elementi della certezza dei profeti registrati da Spinoza: cfr. *Tractatus theologico-politicus*, II: «Tutta la certezza dei profeti era dunque fondata su questi tre elementi: 1. essi immaginavano le cose rivelate con grandissima vivacità, pari a quella con la quale noi siamo soliti essere affetti dagli oggetti nello stato di veglia; 2. sul segno; 3. infine, e soprattutto, avevano l'animo incline soltanto all'equità e al bene».

pugnante, accusa i due di avere un piano illegale, empio ed audace, restituire la vista a Pluto contro la volontà di Zeus: «essi osano fare quello che nessun dio o uomo ha mai osato fare – ci chiediamo se la loro audacia sorpassi quella di Pisetero – di conseguenza ella minaccia di distruggerli». Cremilo ribatte chiedendo come essi possano arrecarle un qualche danno nel «procurare una grande beatitudine a tutti gli esseri umani: un essere che ostacola la via verso la felicità universale riceve quanto si merita se viene espulso in primo luogo dalla Grecia e quindi dall'intero pianeta (291)». Il punto è decisivo:

Penia agisce ingiustamente, senza considerare se essa sia un essere umano o un essere sovrumano; un'azione che giova a tutti gli esseri umani (o a tutti gli esseri umani eccetto uno) ma che danneggia gli dei è giusta. *Se un dio agisce da nemico della razza umana, egli viene giustamente trattato come un nemico*. Penia a quel punto sostiene di essere la sola responsabile di tutte le cose buone che gli uomini possiedono, cioè che Cremilo le fa un torto, perché egli come tutti gli altri esseri umani è sempre stato avvantaggiato da lei. (291-92, corsivo mio)

In primo luogo viene stabilito oltre ogni dubbio che secondo Cremilo essere giusti significa fare del bene agli esseri umani, compreso se stessi, senza danneggiare nessuno (o quanto meno limitandosi a danneggiare chi ostacoli il benessere dell'umanità); in secondo luogo questa giustizia rende legittima una ribellione senza riserve nei confronti di Zeus, qualora dovesse impedire il raggiungimento di una effettiva e possibile beatitudine universale. Ora, questa beatitudine universale, la felicità dei giusti che potranno finalmente arricchirsi, è realmente possibile per il semplice fatto che esiste il dio Pluto: di conseguenza Penia dovrà confutare l'argomento di Cremilo. Per questa ragione deve presentarsi come la più grande benefattrice dell'umanità: lei sola è la responsabile di tutte le cose buone che gli uomini possiedono, è la povertà l'origine di tutti i beni, non la ricchezza. Cremilo in precedenza ha affermato qualcosa di simile, ma c'è una differenza sensibile: egli infatti guarda alla soddisfazione del desiderio di ricchezza, e quindi alla ricchezza effettiva degli uomini, mettendo l'accento sul fatto che il Pluto guarito renderebbe felici i giusti. Penia, d'altro canto, sottolinea il fatto che se Pluto rendesse felici i giusti, farebbe di conseguenza diventare giusti tutti gli uomini, che diventati ricchi non avrebbero più alcuna necessità di praticare un'arte e temprarsi lavorando; gli uomini, per quanto giusti, diventerebbero degli oziosi buoni a nulla, cioè (e forse questo è il punto decisivo) dei pessimi cittadini.

La condizione necessaria e sufficiente della giustizia (§§ 10-11). Penia propone di risolvere la questione argomentando, senza perciò ricorrere alla forza. Ciò può benis-

simo essere dovuto al fatto che non è riuscita a spaventare i due uomini con il suo aspetto terrificante; ma ad ogni modo nel *Pluto* «il risultato dell'azione più audace mai intrapresa da dei o uomini non dipende dalla forza [...] ma dall'argomento». Cremilo giustifica il suo piano ricordando la terribile contraddizione dell'esistenza umana, la prosperità degli ingiusti e la miseria dei giusti, che fa apparire le faccende umane governate da un genio folle o maligno: ripristinare la vista di Pluto significherebbe invece riportare la giustizia sulla terra. Se la ricchezza non fosse più in larga misura dovuta al caso,⁴⁰⁶ tutti gli uomini sarebbero giusti e devoti: un risultato del genere sarebbe «ovviamente la cosa migliore per la razza umana (292)». Penia non accusa Cremilo di ipocrisia o di falsa devozione, né mette in dubbio che lui ed il suo compare siano effettivamente in grado di restituire la vista a Pluto; né tanto meno contesta l'idea di fondo secondo cui «i giusti dovrebbero essere agiati e gli ingiusti vivere in miseria». Ciò che Penia contesta è la desiderabilità di un mondo in cui Pluto possa vedere nuovamente e premiare i giusti: infatti «se tutti gli uomini fossero ricchi, nessuno praticerebbe le arti o un qualsiasi genere di saggezza (293)». Ad occuparsi delle *technai* non sarebbero di certo gli schiavi, come propone Cremilo, dato che se tutti sono ricchi, nessuno avrebbe bisogno di esercitare il commercio degli schiavi e, peggio ancora, sarebbero gli stessi uomini liberi come Cremilo e i suoi amici contadini a doversi fare carico dei compiti assolti dagli schiavi. Inoltre la cessazione di ogni tipo di arte comporterebbe l'assenza dei prodotti degli artigiani. Come già affermato dallo stesso Cremilo, «tutte le arti e le invenzioni intelligenti sono dovute a Pluto, cioè al desiderio di ricchezza, che significa all'assenza di ricchezza» ovvero alla povertà. È impossibile, per Cremilo o per chiunque altro, negare l'eterna verità contenuta in questo argomento: «la ricchezza», ciò che un uomo ama più di ogni altra cosa, «è dovuta al lavoro umano, che a sua volta è dovuto al bisogno umano o alla povertà (293)». L'anziano ribatte sottolineando come le amenità prodotte dagli artigiani non vengano fruite dagli stessi, che restano miserabili ed infelici, ma Penia si difende

406Per spiegare quest'assunzione sembra opportuno riportare un commento di DOVER 1972, 208: «confrontata con l'agricoltura, i mestieri e il commercio al dettaglio, la parte giocata dai cittadini ateniesi nella manifattura e il commercio marittimo basato su Atene era di importanza minore, e [...] il progresso tecnologico nella manifattura era per gli standard moderni di fatto molto lento. Per queste ragioni i greci tendevano ad associare la ricchezza e la povertà molto più alla fortuna che alla gestione o all'impresa. La gente diventava povera a causa del cattivo tempo, delle malattie delle piante e degli animali, dell'azione del nemico o della perdita di un carico in mare; a causa di multe paralizzanti talvolta imposte per reati politici ed amministrativi, o a causa degli obblighi morali e sociali ad aiutare parenti e amici che dovevano pagare tali multe; o per essere raggirati, in questioni di eredità, prestiti o altri doveri contrattuali, da gente che sta dalla parte del torto ma ingegnosa nel rimandare il giorno della resa dei conti. Dal momento che le prove documentali giocavano un piccolo ruolo nei procedimenti legali e le testimonianze sotto giuramento un ruolo molto grande, l'organizzazione di false testimonianze [...] era più praticabile di quanto non potrebbe essere oggi; da qui l'idea fondamentale del *Pluto* che un uomo diventa ricco per disonestà e resterà povero se è onesto».

efficacemente distinguendo fra povertà e miseria: se quest'ultima è la pura e semplice indigenza, ovvero l'incapacità di provvedere al proprio sostentamento, la povertà non è altro che la frugale condizione in cui un uomo può vivere dignitosamente del proprio lavoro, contando sulla propria abilità e sulla propria fatica.⁴⁰⁷ il povero secondo Penia è l'uomo sobrio e giusto che pensa agli affari propri e sa badare a se stesso, ovvero un uomo come lo stesso Cremilo. Proprio per questo l'argomento di Penia ha un difetto fondamentale, perché «dimostrare che la povertà sia preferibile alla miseria non significa dimostrare che la povertà sia preferibile alla ricchezza (293)».

L'astrazione dalla classe media (§ 12). Nella seconda parte del confronto, quella centrale, Penia pone rimedio alla debolezza mostrata dal suo primo argomento: «se non può negare che i ricchi vivano meglio dei poveri, ella afferma ora di rendere gli uomini migliori – migliori nello spirito e nell'aspetto – di Pluto». In altre parole Penia dimostra che la povertà è migliore della ricchezza perché è condizione necessaria e sufficiente della virtù. Essa rende gli uomini virtuosi secondo il modello proposto dal Discorso Giusto, ovvero «buoni combattenti per la loro città, e onesti o moderati, mentre la ricchezza fa emergere le qualità opposte». In questo senso Penia conferma il pregiudizio contro la ricchezza condiviso dallo stesso Pluto, che non riuscirebbe ad evitare di corrompere gli uomini a cui si accompagna. Strauss nota tuttavia che la povertà non può contare fra i suoi effetti la giustizia, nonostante la moderazione e l'onestà siano qualità ascrivibili agli uomini giusti. Il punto però è decisivo perché permette di fatto a Cremilo di obiettare come in realtà sia la povertà, e non la ricchezza, la causa più verosimile del crimine. I due si confrontano quindi prendendo come esempio gli oratori, che secondo Penia diventano disonesti una volta arricchitisi e tramano alle spalle della comunità, mentre da poveri sono «giusti nei confronti del *demos* e della città». Questo argomento, per quanto ignori il fatto che, come osserva Strauss, agli oratori capita di essere disonesti anche prima di essersi arricchiti, è l'unico che trova entrambi d'accordo perché entrambi condividono come presupposto l'astrazione dalla classe media e dalla relativa virtù che non è semplicemente frutto della necessità come lo sono le arti.⁴⁰⁸ Si tratta del-

407«Un greco era ricco se poteva vivere senza dover lavorare, povero se non aveva abbastanza di che vivere senza lavorare. Da questo punto di vista la maggior parte della popolazione in Grecia era “povera” dal momento che doveva lavorare (AUSTIN, VIDAL-NAQUET, citato in BOWIE 1993, 289)»

408Sui limiti dell'argomento di Penia, cfr. SOMMERSTEIN 1984, 317-19, dove vengono articolate delle repliche verosimili che non vengono però pronunciate da Cremilo: ad esempio, gli schiavi se non possono essere più comperati possono essere ottenuti in guerra; difficilmente gli uomini potranno essere cittadini coraggiosi e valorosi se il loro standard di vita è molto basso; il possesso di denaro non preclude il lavoro reso necessario dall'assenza di beni; una città ricca può difendersi con dei mercenari, e così via; cfr. inoltre *ivi*, 329-30, dove invece vengono ricostruite le risposte effettive, ed efficaci, dell'eroe comico. Il fatto però che gli argomenti di Penia siano così deboli depone a sfavore della lettura ironica

la classe che secondo Aristotele, come argomentato in *Pol.* 1295b1-34 e segnalato in nota da Strauss, riesce ad obbedire più facilmente alla ragione, e che quindi può governare ed essere governata senza essere viziata dall'invidia o dal disprezzo: per contro, la società presa in considerazione da Penia e Cremilo sarebbe composta da schiavi e padroni ma non da uomini liberi, i soli tra cui possa svilupparsi quel sano legame di *philia* che costituisce il tessuto della comunità politica autentica. Ad ogni modo, a partire da questa comune astrazione, l'argomento di Penia è il più coerente e riesce a rispondere all'obiezione di Cremilo che non si capacita del fatto che, se davvero la povertà conduce alla virtù, nonostante tutto gli uomini la fuggono: in realtà, replica la donna, dalla povertà ci si allontana come dalla casa paterna, ovvero dalla sede in cui necessariamente si deve sostare per il raggiungimento della maturità.

La povertà degli dei (§ 13). L'anziano non replica alcunché, dando così l'impressione che la seconda parte del confronto sia stata vinta da Penia; ma tuttavia c'è spazio per un terzo ed ultimo argomento di carattere puramente teologico. Cremilo, convinto in principio della giustizia di Zeus, ha cambiato idea una volta appresa la causa della cecità di Pluto; ciononostante egli ritiene che il padre degli dei, anche se privo di giustizia, possa contare sulla propria ricchezza. Ciò gli permette di concludere che Penia stia accusando anche il padre degli dei di non essere saggio, dal momento che essendo ricco preferisce evidentemente la ricchezza alla povertà, ovvero alla virtù. Penia è costretta ad una innovazione teologica, la seconda nel *Pluto*: dopo aver saputo per bocca del dio della ricchezza che il padre degli dei è invidioso degli onori che spettano agli uomini giusti, apprendiamo ora che Zeus è povero; in questo modo, tenendo ferma la valutazione negativa della ricchezza come presupposto della deduzione di Penia, la giustizia e la saggezza di Zeus restano al sicuro.⁴⁰⁹ L'innovazione di Penia non è priva di conseguenze problematiche: ad esempio è costretta in seconda battuta a dimostrare che Zeus, pur non essendo ricco, nemmeno è povero, perché altrimenti dovrebbe ammettere che la virtù

del *Pluto*: al riguardo cfr. KONSTAN, DILLON 1981, 378 nota 10; MCGLEW 1997, 50-51. Per restare invece all'argomento di Strauss, potremmo ipotizzare che gli argomenti di Cremilo e Penia, che fanno entrambi astrazione come già ricordato dalla classe media o dalla virtù che non è frutto di necessità, prendano per scontato l'umanità facendo astrazione dalle nature elette, toccate da Eros, che è figlio di Poros e Poenia.

⁴⁰⁹Strauss in nota ricorda la figura di Anfiteo negli *Acarnesi*, che nonostante fosse immortale era povero ed affamato, e ci rimanda in nota a Arist. *Rhet.* 1391b1-3, dove viene confermata la stretta affinità tra buona sorte, arroganza e sconsideratezza («I fortunati sono più arroganti e più sconsiderati degli altri, a causa della buona fortuna; però vi è un ottimo carattere che consegue alla buona fortuna, cioè il fatto di essere amanti degli dei ed essere in certo modo disposti verso il divino»): ne consegue che per ridimensionare queste qualità negative in Zeus è quanto meno d'uopo smentirne la ricchezza, essendo politicamente pericolose ulteriori ritrattazioni.

del padre degli dei è frutto di necessità come la virtù volgare degli uomini poveri.⁴¹⁰ Inoltre non è possibile conciliare la povertà del padre degli dei con il suo potere regale: se Zeus non è ricco «non è verosimile che sia molto potente, e questa conclusione è confermata dal fatto che la cura di Pluto può essere affatto impedita solo dal discorso di Penia (294)». L'unico modo di provare la povertà di Zeus senza comprometterne apertamente il potere consiste nel sottolineare la frugalità dei premi destinati ai vincitori delle competizioni olimpiche, ma questo a parere di Cremilo non è altro che un segno della tirchieria del padre degli dei. Penia è offesa dalla blasfemia di questa supposizione, ma Strauss suggerisce che «dal momento che non si confuta una tesi provando che è blasfema, lo scambio riguardante Zeus finisce in un pareggio (295)».⁴¹¹

Le ragioni del Buon Senso (§§ 14-15). L'importanza di questo confronto viene sottolineata dall'analisi straussiana che occupa i quattro paragrafi successivi. Prendendo in considerazione, scrive Strauss, i primi due argomenti, dato che il terzo si concentra su qualcosa a cui gli esseri umani senza un aiuto sovranaturale non possono avere alcun accesso (perché «la filosofia politica è limitata a quanto è accessibile alla mente umana»),⁴¹² Penia ha ragione: «il suo argomento è l'equivalente comico dell'argomento razionale: chi può dubitare che la ricchezza non abbia origine senza il lavoro umano, che si presenta sotto la spinta della necessità?».⁴¹³ Ciononostante questo argomento perde nei fatti, dato che alla fine il progetto di Cremilo trionferà. Se in tutte le altre commedie «le cause vittoriose sono le cause che meritano di essere vittoriose», e «se una causa non merita di essere vittoriosa, [...] non è semplicemente o inequivocabilmente vittoriosa (295)», allora potremmo avere a che fare con un caso shockante simile a quello delle

410A questo punto Strauss rimanda in nota a Xen. *Mem.* I 6.10, un passaggio chiave nella discussione fra Socrate e l'unico uomo che Senofonte definisce sofista, ovvero Antifone, che contesta l'atteggiamento di estrema continenza di Socrate soprattutto per quanto riguarda il denaro. Il filosofo risponde alla critica del sofista spiegando che «la sua continenza riguardante i piaceri del corpo deriva dalla sua consapevolezza di un piacere più duraturo, ovvero il piacere che accompagna il credere di aver successo nella propria opera o che si sta crescendo in virtù (cfr. IV 8.6). Egli riconduce la differenza fra se e Antifone all'opinione di Antifone per cui la lussuria e la stravaganza siano la felicità, mentre egli sostiene che non aver bisogno di nulla è divino e aver bisogno del meno possibile è quanto di più vicino al divino. Forse qui Socrate cita implicitamente da uno degli scritti di Antifone (XS 28)». Può questo passaggio voler suggerire che l'argomento del "nuovo" Socrate può essere lo stesso di Penia? Non possiamo però astrarre dal suo interlocutore, l'edonista Antifone: è necessario allora assumere che si tratti di un argomento *ad hominem*, almeno in una certa misura? Su come una ineluttabile necessità abbia portato i filosofi a sviluppare alla perfezione l'arte della scrittura, si veda TM 52, 119, 247-249.

411Per lo stesso motivo, l'indignazione a fronte della nascosta blasfemia di Machiavelli non è ancora un argomento filosofico contro la sua tesi che identifica il dio della Bibbia come un tiranno spietato. Cfr. WPP 41; TM 49-52. Sulla "teodicea" proposta da Penia, cfr. KONSTAN, DILLON 1981, 384-86.

412WPP 13.

413Cfr. DOUGLAS OLSON 1990, 235-36: «Ad ogni modo l'ideologia sociale che [Penia] offre funziona come efficace controbilanciamento intellettuale alle costanti denunce delle gravi condizioni delle classi lavoratrici [...] I lavoratori poveri sono necessari, non sono straordinariamente infelici o disperatamente impoveriti e giocano un ruolo fondamentale nel supportare e sostenere lo stato».

Ecclesiazusae, dove lo sgradevole trionfo delle donne non veniva in alcuna maniera controbilanciato, se non dal risvolto comico e grottesco della vicenda: proprio come nelle *Ecclesiazusae* avevamo a che fare con la bruttezza della moderazione, nel *Pluto* dobbiamo fare i conti con la bruttezza del Buon Senso, dato che nonostante abbia pienamente ragione Penia resta ripugnante. Ma «perché il Buon Senso è repulsivo? [...] Che cos'è che trasforma la Ragione in Irrazionalità? Il punto più forte del suo argomento [...] era che la ricchezza è dovuta al lavoro umano», ma a contraddire questa affermazione altrimenti innegabile, e concessa in linea di principio pure da Cremilo, vi è la premessa impossibile della stessa commedia, il perno della vicenda: l'esistenza del dio Pluto, ovvero il fatto che, come abbiamo già visto, la ricchezza sia un essere sovrumano la cui compagnia, e non il lavoro, rende ricchi e felici gli esseri umani. L'argomento di Penia «è reso manifestamente assurdo dalla mera esistenza di Pluto. Essa è repulsiva alla luce di Pluto (296)». Il punto è davvero fondamentale, perché ci porta al cuore del problema degli dei. Prosegue infatti Strauss:

affermando che la povertà è preferibile alla ricchezza, Penia in effetti sta dicendo che ogni cosa è buona così com'è; il piano di Cremilo implica che la vita umana com'è ora sia molto imperfetta e perciò necessiti un cambiamento radicale; *questa imperfezione è resa manifesta dal fatto che ci sono gli dei.* (296, corsivo mio)

Fuor di metafora: il Buon Senso riconosce la bontà dell'ordine naturale delle cose. La condizione iniziale di scarsità è buona perché spinge gli uomini al lavoro, a migliorarsi, ad emanciparsi dalla barbarie a favore della civiltà. Come appreso in precedenza, la credenza nell'esistenza degli dei, esseri imperituri di incredibile splendore, altera la percezione che l'uomo ha di sé e del suo posto nel tutto di cui fa parte. Strauss, mostrando come l'esistenza di Pluto contribuisca a rendere ancor più insopportabile lo *status quo*, sembra voler suggerire che in fondo lo *status quo* appare imperfetto e davvero migliorabile solo alla luce di standard immaginari.

Cosa rende dio un dio (§ 16). Il fatto è che il dio di fronte a cui Penia o il Buon Senso appaiono ripugnanti è un dio del tutto particolare, un dio che non invidia gli uomini valorosi e giusti come fa Zeus; un dio che, diverso dagli altri perché assolutamente filantropo, una volta che la sua vista viene guarita fa sempre quello che gli altri dei fanno solo raramente: Pluto «rende il lavoro umano del tutto superfluo, e per questo stesso fatto rende tutti gli uomini giusti (296)» dato che realizza con la sua sola presenza i desideri umani di ricchezza e prosperità. Strauss fornisce quindi un'analisi più approfondi-

ta della relazione fra gli dei e le necessità umane:

la produzione di ricchezza richiede l'esercizio delle arti, ma l'esercizio delle arti è solo la condizione necessaria della ricchezza. Il benessere umano necessita di buona fortuna in aggiunta al lavoro umano; richiede quindi la divinazione, i sacrifici e preghiere in aggiunta alle arti. Mentre la disponibilità [*helpfulness*] degli altri dei ci ricorda il carattere fortuito del Caso, la disponibilità di Pluto è universale e necessaria. Non possiamo rimproverare gli uomini se adorano Pluto come l'unico dio, o almeno come il dio supremo, una volta che diventano coscienti del suo potere. Pluto, possiamo dire, è diverso da tutti gli altri dei perché egli solo è la disponibilità stessa, un bene [*goodness*] che non può far altro che trasmettersi universalmente. [...] In un senso *egli è la divinità stessa – ciò che rende dio un dio*. (296, corsivo mio)

Il passo appena riportato è di importanza fondamentale, anche se non è l'ultima parola di Strauss sul problema degli dei. È possibile sintetizzare quanto finora guadagnato. Un dio è un essere in accordo con le necessità fondamentali della città e a cui gli uomini riconoscono il carattere della divinità; ora, con la formulazione più esplicita e diretta del libro, Strauss definisce il carattere della divinità: *ciò che rende dio un dio è una disponibilità illimitata di beni messa al servizio della giustizia*; Pluto libera gli uomini dalla necessità di lavorare e dalla necessità della divinazione premiando sistematicamente i giusti e punendo gli ingiusti.⁴¹⁴ Egli incarna la condizione necessaria e sufficiente di una ricchezza che viene garantita dalla sua semplice presenza, e abbiamo visto come gli uomini amino la ricchezza più di ogni altra cosa, compresa la famiglia, e siano disposti a tutto per amor di guadagno: la ricchezza rende gli uomini felici.⁴¹⁵ Penia, per difendere la giustizia di Zeus che ha accecato Pluto e reso di conseguenza necessario il lavoro, il culto e la legge (dal momento che molti crimini vengono commessi per amore del guadagno), deve negare che la presenza di Pluto porti il vero bene; Pluto necessariamente corrompe la virtù di chi lo incontra. Penia, per dirla con Strauss, deve negare la divinità di Pluto; deve, come Socrate, dimostrare che Pluto “nemmeno esiste”, ma lo fa a partire dalla premessa secondo cui la natura umana sarebbe incapace di virtù se non per stretta necessità. C'è da chiedersi dove avrebbe condotto il suo argomento se non avesse fatto astrazione dagli uomini la cui virtù non matura esclusivamente per necessità.⁴¹⁶

414 Il superamento della cecità di Pluto implica il superamento della necessità della divinazione, della preghiera e dei sacrifici, ovvero del tradizionale culto degli dei: cfr. l'insegnamento socratico in Xen. *Mem.* I 1.6-9, richiamato da Strauss in nota; XS 5-6.

415 Come nota DOUGLAS OLSON 1990, 227 segg. la visione della natura umana sottesa alla commedia è coerentemente e radicalmente economica; ovvero fa astrazione dal desiderio di gloria e onore e quindi specificamente dallo spirito civico come potrebbe essere inteso da un Glaucone.

416 L'astrazione di Penia e Cremilo ricorda l'astrazione di Demo nei confronti dei cavalieri, che non fanno parte della plebe e sono esclusi dalla sua casa. Nei *Cavalieri* Aristofane si schiera dalla parte dei gen-

Physis e techne (§ 17). Nel paragrafo diciassettesimo Strauss tenta di fornire una ricostruzione socratica o fisiologica (che quindi non assume come premessa l'esistenza degli dei) della condizione umana originaria, che con un linguaggio moderno chiameremmo "lo stato di natura", riproducendo però la medesima astrazione condivisa da Cremilo e Penia nel loro scambio, l'astrazione da quella virtù che non è frutto di necessità.

Penia è il bisogno che dà origine alle arti o che richiede le arti. Questo implica che il bisogno in se stesso, il bisogno senza le arti, è cattivo o costituisce una privazione, cioè è repulsivo. Diciamo provvisoriamente che Penia è la natura umana senza le arti, ma che di fatto punta alle arti. La natura umana di per se stessa è cattiva, ma diventa buona o viene soccorsa dall'arte e dalla legge. Se la legge è un fardello, anche la natura è un fardello [...] Pluto rende le arti superflue; egli prende il posto delle arti. Sotto il suo governo assolutamente benevolo, i bisogni verranno soddisfatti senza sforzo alcuno così che tutti gli uomini saranno di fatto giusti. Non verrà usata alcuna violenza contro la natura. Grazie a Pluto, la natura non sarà un nemico, nemmeno un nemico vinto. (297)

In aperta contraddizione con il tipico resoconto teologico e cosmologico deducibile da una coerente articolazione del principio di autorità che identifica il bene con l'ancestrale, Strauss segue il Buon Senso ed afferma che la natura umana delle origini, la natura umana senza le arti, è povera, repellente, cattiva, perché esposta e bisognosa.⁴¹⁷ Sono le *technai* a produrre le amenità che rendono la vita umana piacevole e buona; ed è l'umanità primitiva a tendere spontaneamente verso le *technai*. Allo stesso modo i *nomoi* tradizionali, nell'ordinare e disciplinare la comunità in vista del bene comune, tengono assieme e tutelano come mura invisibili gli uomini che altrimenti vivrebbero dispersi come bruti, incapaci di affrancare la famiglia dall'incesto e dal parricidio.⁴¹⁸ Nel mondo

tlemen, e per questo è escluso a sua volta dalla casa di Demo. In questo senso Penia e Cremilo fanno astrazione sia dai *gentlemen* che dal poeta. Ne segue che anche il filosofo è compreso nell'astrazione in oggetto, essendo congenere al poeta. Ciò viene confermato dal fatto secondo cui nella città del popolo, o città volgare, poesia e filosofia non trovano spazio. Si può affermare con sicurezza che il *Pluto* fa astrazione da *gentlemen*, filosofi, poeti, nonostante sotto un altro aspetto fondamentale i poeti ed i filosofi siano contrapposti ai *gentlemen* e a loro volta poeti e filosofi vadano distinti.

417Cfr. NRH 150, nota 24: «Non ci si aspetterebbe ragionevolmente molta virtù o molta giustizia da uomini che vivono abitualmente in condizioni di estrema scarsità al punto da dover combattere gli uni contro gli altri costantemente solo per poter sopravvivere. Se ci dev'essere giustizia fra gli uomini, ci si deve preoccupare che essi non siano costretti costantemente a pensare alla mera autoconservazione e ad agire nei confronti del prossimo nel modo in cui la maggior parte degli uomini agisce in tali condizioni. Ma tale preoccupazione non può essere una provvidenza umana. La causa della giustizia è infinitamente rafforzata se la condizione dell'uomo in quanto uomo, e quindi specialmente la condizione dell'uomo al principio (quando egli ancora non poteva essere corrotto da false opinioni) non era di scarsità. C'è un'affinità profonda fra la nozione della legge naturale e la nozione degli inizi perfetti: l'epoca aurea o il Giardino dell'Eden. [...] il governo di Dio era accompagnato dall'abbondanza e dalla pace; la scarsità porta alla guerra»; si veda inoltre TM 165.

418Alla frase «La natura umana di per se stessa è cattiva, ma diventa buona o viene soccorsa dall'arte e

in cui Zeus ha accecato Pluto, ovvero nel mondo in cui la ricchezza è dovuta in gran parte al caso ed in piccola parte al merito, il nostro mondo, la natura è un nemico da conquistare, una matrigna da cui le *technai* strappano, usandole violenza, i frutti della terra ed ogni altro bene. Il lavoro e la fatica sono una necessità irriducibile; gli uomini non possono sempre essere giusti, perché costretti di tanto in tanto a trasgredire la legge dal loro istinto di autoconservazione o dal loro desiderio. Penia rende necessaria l'economia e quindi la politica, che come abbiamo appreso sono inseparabili ed interdipendenti: l'*oikos* non può fare a meno della *polis*, e l'esistenza della *polis* implica l'eterno ricorso di guerra e pace. In altre parole, la ricchezza pressoché universale procurata dal dio è l'impossibile, miracolosa condizione di possibilità del superamento del politico, il

dalla legge» Strauss appone una nota che rimanda a pagina 42 e 86 di *The City and Man*, in cui troviamo conferma di questa concezione della natura umana, lungi dall'essere tipicamente moderna, nelle opere di Platone e Aristotele (cfr. BURNS 2011, 122 nota 84). Nella prima pagina (dal capitolo *On Aristotle's Politics*) abbiamo anzitutto a che fare con la difesa da parte di Aristotele della perfetta felicità raggiunta nella vita contemplativa contro le opinioni diffuse dai poeti, secondo cui gli dei proverebbero invidia nei confronti degli uomini (*Metaph.* 982b32-983a4). Una posizione del genere, che vediamo espressa comicamente nel teologumenon di Nicia nei *Cavalieri*, verrebbe ripresa, secondo Strauss, in un'epoca successiva a quella in cui ha vissuto Aristotele, ma non si tratta ancora della modernità: può darsi che qui il riferimento sia alla gnosi, da intendere come il più potente movimento di ribellione contro la concezione greca della *physis* (cfr. la lettera di Strauss ad Hans Jonas citata in LAZIER 2008, 53-54). In seguito viene discussa proprio l'obiezione della scienza moderna, che distruggendo il fondamento delle cause finali sembra poter sottrarre ogni supporto all'idea che esista una vita buona secondo natura; tuttavia questa obiezione non regge per il fatto che le cause finali erano già state negate dai materialisti classici che purtuttavia non hanno smesso di parlare di una vita buona secondo natura. Il passaggio più interessante è però quello in cui, parafrasando lo stagirita, Strauss afferma che la natura umana è schiava in molti modi, e perciò è possibile, a partire dai classici, sostenere che «la vera madre dell'uomo non è la natura». Tuttavia una conclusione del genere non è peculiarmente moderna; a distinguere la modernità dai classici è il diverso atteggiamento politico di fronte alla condizione umana così compresa. Per i moderni «La scienza cessa di essere un'orgogliosa contemplazione e diventa l'umile e caritativa ancella devota al sollievo della condizione umana». Nella seconda pagina (dal capitolo *On Plato's Republic*), Strauss sta commentando le ragioni e le modalità dell'attacco da parte di Glaucone nei confronti della giustizia, un attacco nobile perché legittimato dal suo stesso essere giusto, dal fatto che il fratello di Platone crede davvero nella giustizia e quindi vuole mettere Socrate nella condizione di proporre una autentica lode della pura giustizia. Il punto d'interesse in questa circostanza consiste nel fatto che sia Socrate che Glaucone, volendo “dedurre” rispettivamente l'arte e la giustizia, sono per così dire retrocessi al livello della natura, ovvero in una dimensione che non presupponga l'arte o la giustizia. Priva di *technè* e *nomos*, la natura umana appare così cattiva e insostenibile. Proprio come viene sostenuto in SA 297. Cfr. BRUELL 2011a; TM 249: «La necessità fa gli uomini non solo virtuosi ma anche buoni. Gli uomini in generale non hanno un'inclinazione naturale per la bontà. Perciò possono essere resi buoni e mantenuti buoni solo dalla necessità. Tale necessità viene esercitata sugli uomini originariamente dalla natura inumana, dal terrore originario. Ma la bontà semioriginaria è inseparabile dall'essere indifesi e dal bisogno. Gli uomini sono allora costretti a formare delle società in cui vivere in pace e sicurezza. La sicurezza garantita dalla società rimuoverebbe la necessità di essere buoni se la necessità primaria di essere buoni non fosse sostituita da una necessità ad essere buoni che viene dalla legge, cioè dalla punizione o dalla minaccia di punizione – da una necessità che ha origine negli uomini. Gli uomini che vivono in società possono essere resi buoni e tenuti buoni solo da una tale costrizione che causa una paura originantesi negli altri uomini»; CM 235: «Nei tempi più antichi, alle origini, non c'era *nomos* perché non c'erano città; non c'era alcuna punizione in senso stretto; [...] Ha sicuramente avuto luogo un progresso nelle arti (e quindi nel potere e nella ricchezza), ma sarebbe sbagliato credere che quel progresso sia semplicemente un progresso in clemenza. Il progresso dell'arte è accompagnato da un progresso del *nomos* – di una legge che fa violenza alla natura, anche solo col nascondere la natura».

trascendimento della condizione umana per come la conosciamo da sempre.⁴¹⁹

La guarigione di Pluto (§§ 18-21). Non essendoci momentaneamente medici in città, Cremilo decide di portare il dio nel tempio di Esculapio. Il dio guarisce Pluto nel suo tempio secondo il rito tradizionale, in condizioni di silenzio ed oscurità che favoriscono più l'ascolto (o la tradizione) che non l'osservazione (o la scienza). Pare che il dio della medicina abbia curato Pluto senza saperlo, ma ciononostante Esculapio dimostra di essere giusto e benevolo, dato che punisce un sicofante disonesto (Neoclide) e cura un malato benintenzionato (Pluto). I due dei mostrano una certa affinità, ed Esculapio è addirittura superiore a Pluto nella misura in cui la salute è un bene superiore alla ricchezza. Strauss nota che sia Karione che la moglie di Cremilo (questa addirittura lo accoglie come si fa con uno schiavo nuovo) parlano di Pluto come di un essere umano, probabilmente traditi dall'aspetto trasandato del dio, o impressionati dalla divinità di Esculapio; ancora una volta ci chiediamo se uno schiavo ed una donna siano i giudici migliori delle cose divine, o se altrimenti non abbiamo a che fare con un sottile suggerimento del poeta che insinua un dubbio sull'effettiva divinità della ricchezza.⁴²⁰ Pluto, guarito, sulla strada verso casa «si inchina con riverenza prima al sole e poi non di fatto

419Cfr. DOUGLAS OLSON 1990, 225: «Con la sua amara denuncia dell'attuale ordine mondiale e con la sua visione del rovesciamento delle classi sociali ed economiche superiori della città, il *Pluto* sembra perciò a prima vista (e forse non solo) un'opera teatrale destabilizzante, che lavora ad infiammare il risentimento nei confronti delle iniquità sociali che documenta così visivamente. Nascosto dietro questa superficie apparentemente rivoluzionaria dell'argomento e dell'azione, vi è un coerente tentativo poetico di spiegare e giustificare lo stato del mondo reale, e in particolare la posizione dei poveri lavoratori senza possedimenti terrieri della città. L'ultima commedia sopravvissuta di Aristofane non è socialmente dirompente, quanto invece un testo essenzialmente conservatore, i cui scopi più profondamente ideologici non sono necessariamente identici con i suoi apparenti interessi superficiali».

420Cfr. Arist. *Eth. Nic.* I 1096a5-7: «La vita dedicata alla ricerca del guadagno, poi, è di un genere contro natura, ed è chiaro che non è la ricchezza il bene da noi cercato: essa, infatti, ha valore solo in quanto "utile", cioè in funzione di altro (trad. it. di Claudio Mazzarelli)». Secondo il punto di vista filosofico, la ricchezza non può essere identificata come il bene supremo: «un possesso è un bene solo condizionatamente, cioè solo se il possidente sa come usarlo o sa usarlo bene. In questo caso, anche il possesso semplicemente migliore non sarebbe identico al bene più grande. Mentre la gente in generale tende ad identificare il miglior possesso con il bene più grande, Socrate distingue chiaramente fra le due cose. Secondo lui, il bene più grande è la saggezza, mentre l'educazione è il bene più grande per gli esseri umani, ed il miglior possesso è un buon amico. L'educazione non può essere semplicemente il bene più grande, perché gli dei non ne hanno bisogno. L'educazione, cioè l'educazione più eccellente, che è l'educazione alla saggezza, è il bene più grande per gli esseri umani, cioè per gli esseri umani in quanto tali, per gli uomini nella misura in cui non trascendono l'umanità nell'approssimarsi al divino: solo Dio è semplicemente saggio (OT 84-85)»; cfr. AAPL 7: «Ci sono due generi di cose buone: umano e divino. I beni umani sono: salute, bellezza, forza fisica e quella ricchezza illuminata dal buon senso. Anche i beni divini sono quattro: buon senso, moderazione o temperanza, giustizia, che è una mescolanza di buon senso e moderazione con il coraggio, in fine coraggio. L'ordine è in entrambi i casi è discendente». Assumendo la superiorità dei beni divini su quelli umani, notiamo che la ricchezza illuminata dal buon senso è ultima nella serie aggregata, e che la ricchezza non illuminata da buon senso, il primo bene nella serie dei divini, nemmeno è considerata un bene (cfr. *The Spirit of Sparta or The Taste of Xenophon*, 512: «il coraggio preso da solo è a malapena distinguibile dalla follia»). Possiamo affermare, in pieno accordo con la Grande Tradizione, che per il filosofo, essendo la saggezza il bene supremo e la filosofia il bene più grande per gli esseri umani, a poter essere riconosciuto come divino, in verità e secondo natura, è solo il *nous*, il dio di Aristotele: cfr. SPPP 165; GOUREVITCH 1968, 77.

ad Atena, ma alla sua terra (298-99)»: Strauss, rimandandoci ai passi conclusivi del commento alla *Lisistrata*, intende qui sottolineare la frattura, o il dualismo, tra Pluto, la disponibilità incarnata, e Atena, la negazione della vita incarnata; ci viene fatto notare che in questa commedia l'esclamazione “per il cielo” ricorre più frequentemente che in ogni altra, e sembra di avere a che fare con una sostituzione in cui il cielo prende il posto di Zeus, allo stesso modo in cui “la terra di Atena” sostituisce Atena stessa.⁴²¹ Non è un accidentale, in fondo, che Pluto il filantropo manifesti un carattere prometeico una volta presa conoscenza del proprio potere supremo. In questa circostanza, afferma Strauss, «il Pluto vedente agisce come un portavoce del poeta. Come il poeta, Pluto rende gli uomini migliori o giusti, e come il poeta non può fare a meno di condividere i beni di cui gode, che possiede (299)», con gli esseri umani con cui entra in contatto: il poeta non può fare a meno di far ridere il proprio pubblico. La casa di Cremilo, che assieme alla moglie sta preparando il banchetto per ringraziare il dio, trabocca di ricchezze, e perfino gli schiavi sono diventati giusti e ricchi, nonostante il loro status resti invariato. Pluto lascia intatti i rapporti tradizionali all'interno dell'*oikos*.

L'abolizione della vita politica (§ 22). Segue una scena in cui si succedono sei visitatori, che come di consueto ci permettono di verificare le reazioni degli ateniesi a fronte della rivoluzione implicata dalla guarigione di Pluto. Il primo visitatore è un uomo giusto, che aveva ereditato una certa somma dal padre e che aveva aiutato gli amici bisognosi, fino al punto da ritrovarsi a sua volta in estrema povertà. Evitato e scansato per tredici anni da coloro che credeva amici, senza serbare rancore per la sua sorte, grazie a Pluto ora è ricco e felice. La forma di giustizia per cui si è distinto in passato, quella che in precedenza abbiamo definito la giustizia del patriota o di Polemarco, è ora resa impossibile perché inutile: se i giusti sono ricchi, è impossibile fare del bene agli amici ed mostrare di conseguenza gratitudine; nel caso in cui gli amici siano ingiusti, saranno castigati con divina giustizia. Il secondo visitatore è un sicofante, che è stato mandato in rovina da Pluto e che, credendosi giusto perché rispettoso delle leggi della città, è a dir poco contrariato nei confronti del dio che ha promesso di rendere ricchi tutti gli uomini giusti, di cui sente di far parte. Il sicofante minaccia quindi un'azione legale contro il primo visitatore, l'uomo giusto, e Karione, colpevoli di essersi indebitamente appropriati della sua legittima ricchezza. I due non condividono l'ideale di *polypragmosyne* che per il sicofante è la vera giustizia, ovvero la dedizione totale alla città e la stretta aderenza

⁴²¹Idea, questa, confermata da KONSTAN, DILLON 1981, 384, dove si sottolinea inoltre come nel *Pluto* le imprecazioni abbiano principalmente come oggetto Zeus.

alle sue leggi; egli ha passato «la vita ad accorrere in assistenza alle leggi stabilite accusando i trasgressori, perché secondo la legge chiunque voglia può fare l'accusatore; egli dichiara di vivere totalmente per la città». In un certo senso si può affermare che secondo la visione del sicofante nell'età di Zeus, che ha preceduto l'avvento dell'età di Pluto, «il giusto, cioè l'uomo di senso civico, era premiato dalla legge», ma secondo il primo visitatore, che incarna l'ideale di giustizia condiviso da Cremilo ed esaltato nella commedia aristofanesca da figure come Diceopoli, Bdelicleone, Trigaio, Evelpide, gli uomini giusti «si guadagnano da vivere non con l'azione politica ma con l'agricoltura, il commercio o le arti; non sono degli impiccioni (300)». Giusta è la vita dell'*apragmon*, dell'uomo che bada agli affari propri e che vive con semplicità in campagna, lasciando che delle faccende politiche si occupi la nobiltà inurbata e beneducata formata dai *gentlemen*.⁴²² Questo è un ideale che agli occhi del sicofante non appare degno di un uomo; a parte Penia, il secondo visitatore è l'unico personaggio della commedia che rifiuta in toto il nuovo ordine e che resta convinto della giustizia del vecchio regime. Va notato come grazie a Pluto le stesse istituzioni tipiche della democrazia ateniese vengano soppresse: anzitutto la ricchezza diffusa tra i giusti, che badano essenzialmente agli affari propri, abolisce i tribunali, le corti di giustizia, i sicofanti, le cause legali; le eventuali punizioni, come quella a cui stiamo assistendo, vengono prese in carico direttamente dal dio che aliena le proprietà degli ingiusti. Il sicofante minaccia di contrastare in futuro il potente dio che ha abolito la democrazia: infatti «se tutti gli uomini sono giusti, non ci sarà più bisogno di leggi e quindi di un corpo legislativo (300)» come l'assemblea, né grazie a Pluto «ci sarà più alcun bisogno di un governante umano (301)», cioè del consiglio, dei magistrati, dei generali: la giustizia come legalità, o la giustizia di Cefalo e Trasimaco, diventa impossibile. La rivoluzione innescata dall'iniziativa di Cremilo è più radicale di quella di Pisetero, perché è la stessa vita politica ad essere superata.

422Cfr. WPP 113: «le leggi devono essere applicate o necessitano di interpretazione. La piena autorità sotto la legge dovrebbe perciò essere data a uomini che, grazie alla loro buona educazione, sono capaci di “completare” le leggi (*Memorabili* IV 6.12) o di interpretarle equamente. L'autorità “costituzionale” dovrebbe essere data a uomini equi (*epieikeis*), cioè a gentiluomini – preferibilmente un patriziato urbano che derivi il proprio reddito dalla coltivazione dei propri possedimenti. È vero che è almeno in parte una questione di casualità – la casualità della nascita – se un dato individuo appartenga o meno alla classe dei gentiluomini e perciò abbia un'opportunità di essere educato nel modo appropriato. Ma in assenza del governo assoluto del saggio da una parte, e dall'altra di *un grado di abbondanza* che è possibile solo sulla base di un progresso tecnologico illimitato con tutti i suoi terribili rischi, l'alternativa apparentemente giusta all'aristocrazia esplicita o mascherata sarebbe la rivoluzione perpetua, cioè il caos perpetuo in cui la vita non sarebbe solo povera e breve, ma anche brutale (corsivo mio)». Non si può non notare che lo stato di abbondanza ottenuto dal progresso tecnologico illimitato, e pensato come alternativa o complemento al governo assoluto del saggio, viene simulato proprio nel *Pluto*. Per BIBARD 2005, 198 è tuttavia possibile chiedersi se oggi, nell'età della globalizzazione e della tecnologia, almeno parte dell'umanità non stia vivendo «la situazione descritta nel *Pluto* di Aristofane».

La liberazione dell'eros (§ 23). Il terzo visitatore è una donna anziana che si comporta grottescamente come una ragazzina e che si rivolge a Cremilo per rimediare all'ingiustizia di cui è vittima. Il suo fidanzato, un giovanotto poverissimo che riusciva a mantenere la madre e le sorelle offrendo i propri favori alla donna anziana di cui si dichiarava perdutamente innamorato, una volta diventato ricco grazie all'intervento di Pluto le ha restituito tutti i regali accompagnandoli con delle battute sarcastiche sulla sua età avanzata. Stando all'atteggiamento assunto dal ragazzo a seguito della guarigione di Pluto, si può dubitare della sua giustizia; tuttavia va riconosciuto che nell'età di Zeus egli ha sempre tenuto una condotta onesta: il suo torto consiste solo nell'aver violato una promessa di amore eterno pronunciata per stretta necessità. Proprio in quel frangente arriva il quarto visitatore, il giovane. Cremilo riesce a condurre entrambi al cospetto di Pluto. Non c'è dubbio che solo un'estrema necessità possa spingere un giovane uomo a convivere con una donna anziana, e il ragazzo ora diventato ricco non sarebbe più in grado di sopportare un rapporto del genere: l'eventuale penale non sarà allora eccessivamente severa. Questa scena, che vede come protagonisti i due visitatori centrali, ricorda molto da vicino il trionfo delle megere al termine delle *Ecclesiazusae*, anche se la situazione è capovolta: confrontando la condizione della vecchia che riesce a conquistare i favori del giovane nel regime di Praxagora con la condizione della vecchia che perde i favori del suo fidanzato nel regime di Pluto, percepiamo l'indiscutibile superiorità dell'ordine di Pluto.

Mentre Praxagora sacrifica spietatamente l'ineguaglianza naturale all'eguaglianza legale (o la superiorità naturale alla superiorità legale di chi è naturalmente inferiore), Pluto abolisce l'ineguaglianza convenzionale e così ripristina l'ineguaglianza naturale in tutto il suo potere [...] Sia Praxagora che Pluto liberano *eros* dalla servitù nei confronti della ricchezza; tuttavia mentre Praxagora ottiene ciò facendo ancor più violenza ad *eros* di quanta ne abbia mai fatta la ricchezza, Pluto libera *eros* dalla servitù nei confronti della ricchezza senza sottometterlo ad una qualsiasi altra servitù. (302)

La conseguenza di questo argomento è che la ricchezza, ovvero la distribuzione dei beni, in gran parte dovuta al caso e ad ogni modo regolata dalla convenzione, «disturba l'ordine naturale (302)»; sopra ogni altra cosa, la proprietà privata e l'ereditarietà dei beni impediscono una redistribuzione ciclica dei possessi che sia conforme alle qualità naturali degli esseri umani, ovvero le doti fisiche (forza, bellezza) e mentali (intelligenza, memoria). Ma solo in un mondo governato dalla giustizia di Pluto e non dalla giustizia di Zeus è pensabile l'eliminazione dell'ineguaglianza convenzionale che soffoca e re-

prime l'ineguaglianza naturale esaltata dall'*eros*. Mettendo l'accento su *eros*, viene finalmente superata l'astrazione che era culminata nel resoconto del paragrafo diciassettesimo, per cui la virtù appariva esclusivamente frutto della necessità o del bisogno. «Penia [...] è bisogno, ma *eros* non è semplicemente bisogno; le arti possono essere figlie di Penia, ma *eros* no. Nelle parole di Diotima, Eros scaturisce dall'accoppiamento di Povertà e Ricchezza (302)». Il resoconto della natura umana e della sua situazione originaria del paragrafo diciassettesimo era una razionalizzazione dell'argomento di Penia, che faceva astrazione dalla classe media; questa astrazione è analoga all'astrazione nei confronti di *eros*, ovvero dalla ricchezza originaria che, nell'unirsi alla povertà, genera un desiderio che non è semplicemente bisogno. Prendendo in considerazione *eros* possiamo distinguere fra la virtù che è frutto di necessità (la virtù volgare) e la virtù che è dono di natura, una natura benedetta dall'*eros*: quest'ultimo, come abbiamo visto, non presuppone solo la mancanza, che potremmo qui identificare con il vuoto che si genera nel ciclo naturale del metabolismo che consuma i beni per cui prova appetito. La ricchezza da cui nasce Eros può essere, nella visione di Aristofane, ciò che è *naturally festive and golden*, il bello a cui le anime musicali attingono e nei cui confronti provano un desiderio che non è semplice bisogno, ed allo stesso tempo la perfetta felicità di una vita dedicata alla ricerca della conoscenza, la vita filosofica, animata dall'*eros* socratico.

La destituzione degli dei (§§ 24-26). Il quinto visitatore è Ermes, il quale vorrebbe parlare con Cremilo, non con Pluto che sembra nemmeno ritenere un dio; egli riesce però solo a parlare con lo schiavo Karione. Zeus vuole punire l'empio Cremilo, la sua famiglia ed i suoi amici, perché restituendo la vista a Pluto gli uomini non fanno più sacrifici agli dei, che quindi stanno morendo di fame piegati da un digiuno melio. La situazione però è irreversibile «dal momento che gli dei non si sono presi cura degli uomini: sono stati ingiusti come gli amici dell'uomo giusto, cioè più ingiusti di chiunque altro sia comparso nel dramma (302-3)». Karione riesce a trovare una sistemazione al dio, che desidera vivere con gli uomini nella casa di Cremilo. In altre parole, nota Strauss, Ermes «sta disertando i propri simili, per così dire la sua patria, dal momento che *la vera patria è il luogo in cui si sta bene*. Se la giustizia è farsi gli affari propri e nient'altro, Ermes è giusto (303, corsivo mio)»: l'ideale del v. 1151, che qui Strauss formula parafrasando il ciceroniano *Patria est, ubicumque est bene* (*Tusc.* V 37.108), è in aperto contrasto con lo spirito civico, il senso di appartenenza alla propria comunità politica che tradizionalmente è la terra dei padri.⁴²³ Tuttavia la sua situazione di ristrettezza

⁴²³Si veda in OT 96-99 l'argomento in base a cui il bene privato viene dimostrato essere superiore al

dimostra che egli è stato davvero ingiusto, ed è costretto a trovare un impiego per vivere. La soluzione di compromesso consiste nell'assegnargli un compito presso le competizioni ginniche e musicali che nell'era di Pluto, dato che gli uomini avranno anche troppo tempo libero, saranno sempre più necessarie.⁴²⁴ Il fatto che uno schiavo possa affrontare e risolvere il problema di un dio supplicante, e che questi debba infine accettare di buon grado di servire gli uomini, dimostra come «il regno di Pluto sia il regno dell'uomo (302)». Il sesto ed ultimo visitatore è un sacerdote di Zeus Salvatore: anch'egli come Ermes cerca Cremilo e non Pluto, di cui non parla come un dio. Naturalmente anch'egli è affamato, rovinato dalla cessazione totale e definitiva dei sacrifici agli dei: gli altri uomini, resi giustamente ricchi da Pluto, non hanno più nulla da chiedere alle divinità e lasciano deserti i templi. Il sacerdote, assieme alla terza visitatrice, viene quindi reimpiegato con un nuovo ruolo nel nuovo ordine e messo a capo della processione che condurrà Pluto, ora completamente silenzioso come Eirene, dove viene custodito il tesoro di Atena. Apprendiamo inoltre che i due ex fidanzati si incontreranno, presumibilmente per l'ultima volta, la sera stessa. «La relazione fra il giovane e la sua repellente fidanzata ci ricorda il rapporto di Cremilo con Penia, e quindi con l'età di Zeus (303-4)»: questo rapporto secondo Strauss giustifica la presenza del sacerdote di Zeus e della vecchia nella processione conclusiva. Entrambi infatti ricordano la superata perversione di *eros* da parte della legge (Zeus) e della ricchezza (quindi, indirettamente, Penia), ovvero la perversione delle differenze naturali da parte delle differenze convenzionali. Nell'età di Zeus si aveva a che fare con «una disgraziata dipendenza fondata sulla coercizione e piacevole solo per una parte (304)», ossia la dipendenza del sacerdote nei confronti degli dei, o dell'uomo in quanto tale nei confronti della legge, e del giovane nei confronti della vecchia, o della natura nei confronti della ricchezza. Amaramente, questa commedia ci ricorda che l'età di Pluto è solo l'invenzione di un poeta.

Le tre necessità della città (§ 27). Nei quattro paragrafi conclusivi Strauss propone, come di consueto, un bilancio della più tarda commedia aristofanea pervenutaci.

bene comune, ovvero come a partire da Socrate una determinata comprensione del cosmopolitismo (dimensione riservata di fatto ai filosofi) sia giustificabilmente superiore al patriottismo. La prima parola che segue il detto di Teucro citato da Cicerone è “Socrate”; cfr. OT 129 nota 35, SPPP 115.

⁴²⁴L'umanità nell'età di Pluto sembra anticipare l'umanità senza serietà morale, lavoro e guerra che appare alla Fine della Storia o all'unificazione politica del mondo: cfr. SCHMITT 1972, 138-39: «Se i diversi popoli, religioni, classi e altri gruppi umani della terra fossero così uniti da rendere impossibile e impensabile una guerra fra di loro, se la stessa guerra civile, anche all'interno di un impero comprendente tutto il mondo, non venisse più presa in considerazione, per sempre, neppure quanto a semplice possibilità, se cadesse perfino la distinzione di amico e nemico, anche come pura eventualità, allora esisterebbe soltanto una concezione del mondo, una cultura, una civiltà, un'economia, una morale, un diritto, un'arte, uno svago ecc. non contaminate dalla politica ma non vi sarebbe più né politica né Stato (trad. it. di Pierangelo Schiera)»; MEIER 2012, 15-16; MEIER 2013a, 47-51.

In un certo senso, il *Pluto* presenta il ritorno di Atene ai fasti, alla ricchezza e alla prosperità dei tempi antichi,⁴²⁵ come d'altronde fanno tutte le altre commedie (*Ecclesiazusae* escluse) che presentano la beatitudine desiderata prodursi per una concatenazione di eventi «miracolosa, impossibile o ridicola (304)». Tuttavia il passo più importante del ventisettesimo paragrafo è quello conclusivo:

Il *Pluto* presenta la detronizzazione di Zeus come necessaria affinché la giustizia possa essere premiata con la ricchezza e quindi affinché tutti gli uomini siano giusti. [...] La fine del regno di Zeus non è la fine del *governo divino*, infatti Pluto prende il posto di Zeus. Va da se che le altre due condizioni necessarie della città – *la proibizione del parricidio e dell'incesto* – vengono, per lo meno, lasciate intatte dalla transizione dal governo di Zeus a quello di Pluto. (304, corsivo mio)

Dato il tono particolarmente enfatico di queste righe, i paragrafi conclusivi del *Pluto* sembrano proporre un bilancio dell'analisi complessiva delle commedie di Aristofane. È possibile identificare definitivamente i vincoli sacri o le tre necessità (*requirements*) fondamentali della città: (1) *governo divino*; (2) *divieto di incesto*; (3) *divieto di parricidio*. Che cosa si intende però precisamente per governo divino? La credenza nell'esistenza di divinità che si preoccupano della giustizia umana, che premiano o castigano la condotta degli uomini in questa vita o nell'aldilà, nella vita sulla terra o nella vita dopo la morte. Questa è la condizione più importante per l'esistenza della città: come abbiamo visto, sia il divieto di incesto che di parricidio, come d'altronde la sacralità dei giuramenti, devono la loro forza e la loro rispettabilità alla credenza negli dei vendicatori.⁴²⁶

425Cfr. DOUGLAS OLSON 1990, 224: «Entro la seconda decade del IV secolo avanti Cristo, la vita ad Atene era diventata sempre più difficile. La guerra del Peloponneso, l'impero e il tributo per cui essa è stata combattuta, erano stati perduti da lungo tempo. Quella perdita, combinata con la guerra e le interruzioni commerciali che continuarono nel IV secolo avanti Cristo, lasciarono la popolazione della città sempre più povera, e sempre più polarizzata lungo linee economiche e sociali. Quasi in tutto il resto della Grecia simili pressioni sfociarono in violenti disordini. Ad Argo, per esempio, 1200 ricchi cittadini vennero bastonati a morte da una folla furibonda, che chiedeva la cancellazione del debito e una redistribuzione delle terre. Tali accessi non si verificarono ad Atene, ma sembra chiaro che il clima politico e sociale in cui il *Pluto* venne messo in scena fosse altamente instabile».

426In Xen. *Mem.* IV 4.19-25 Socrate, che sta parlando con il sofista Ippia della questione della giustizia e della legalità, introduce quattro leggi non scritte, che come suggerisce Ippia non possono che essere state date agli uomini dagli dei, essendo riconosciute ovunque come valide. La prima legge obbliga a venerare gli dei, la seconda a rispettare i genitori, la terza vieta l'incesto, la quarta ordina di mostrare gratitudine ai benefattori. Si tratta nei primi tre casi degli stessi requisiti fondamentali della città individuati in *Socrates and Aristophanes*, e che come si è visto devono la loro ragionevolezza ai bisogni della città, ma la loro forza e sacralità alle punizioni divine. In questo passo dei *Memorabili* si intendono per leggi divine quelle leggi i cui trasgressori vengono necessariamente puniti, a differenza di quanto succede con delle leggi semplicemente umane, e che perciò raramente vengono trasgredite. Il fatto è che le prime tre leggi non garantiscono in alcun modo la punizione divina dei loro trasgressori, punizione che consiste nella conseguenza naturale di un'azione umana. Per tacere delle prime due leggi (nonostante quello che sembra sostenere Ippia), nemmeno il divieto di incesto sembra essere una legge divina nel senso sopra inteso, dato che la conseguenza naturale dell'unione di un genitore con un figlio è la stessa che risulta dall'unione di due coniugi con grande differenza d'età; uomo e donna, per

Come si è appreso, è proprio prendendo in dovuta considerazione l'indomabile potenza erotica degli uomini che è necessario non ripetere l'errore di Socrate e sopravvalutare la razionalità dei molti.⁴²⁷ Materialmente la famiglia non si può espandere nella città se incesto e parricidio non vengono stigmatizzati come crimini sacrileghi, ovvero come trasgressioni punibili dagli dei vendicatori. È necessario che la credenza nell'esistenza di dei vendicatori non venga intaccata o corrotta nei suoi elementi fondamentali: introdurre, ad esempio, delle nuove divinità come le Nuvole contribuisce a perfezionare la credenza e non ad indebolirla. Negare l'esistenza di Zeus come fa Socrate è imprudente. Gli uomini, per poter credere nel carattere sacrilego dell'incesto e del parricidio, devono credere ad un giudizio divino che assegni castighi e ricompense, a quello cioè che per noi europei secolarizzati corrisponde al mito lontano del paradiso e dell'inferno, dell'anima e del suo destino immortale.⁴²⁸

La liberazione della saggezza (§ 28). Nell'età di Pluto, che succede all'età di Zeus,⁴²⁹ «non c'è spazio per l'educazione alla giustizia e all'urbanità [...] non c'è spazio nel nuovo ordine per le arti o i mestieri»: tutti gli uomini diventano giusti perché la remunerazione della giustizia è assicurata dall'azione del dio della ricchezza. Non assistiamo perciò a nessuna rigenerazione, nessun ringiovanimento, nessun ritorno alla bellezza

generare una prole sana, devono essere nel fiore degli anni, e quindi l'incesto non è in quanto tale necessariamente punito dal suo esito (si pensi all'incesto tra fratello e sorella): cfr. XS 111-13. Non vi è quindi nessun supporto naturale, al di fuori della giustizia umana, per i tre requisiti fondamentali della città.

427Cfr. *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, 342-343; SPPP 88.

428Cfr. DOVER 1972, 112: «La morale popolare era risolutamente dell'idea che l'ingiusto, lo spergiuro, il debitore insolvente, anche se dovessero fuggire l'identificazione e la punizione umane, ciononostante dovrebbero fare i conti con gli dei; o, dovessero morire sicuri e felici, i loro discendenti pagherebbero la pena dopo di loro; o ancora [...] sarebbe la loro anima a pagare la pena nell'aldilà. Criticare le genealogie divine avanzate dai poeti e attribuire il funzionamento dell'universo a forze fisiche impersonali disinteressate al comportamento umano significava abolire le paure creative ed aggressive che si riteneva costringessero gli uomini ad obbedire alla legge»; ARENDT 1968, 128-35.

429Al governo di Zeus subentra il governo di un'altra divinità coadiuvata da un essere umano, quasi a voler riflettere l'intervento riformatore del poeta stesso nella materia mitologica vivente. Come sottolinea PANGLE 2013, 21 nel caso della *Pace*, degli *Uccelli* e del *Pluto*, il titolo della commedia indica la divinità che sostituisce Zeus o, nel caso delle *Nuvole*, che entra nel gruppo degli dei della città. Si tratta delle commedie in cui viene avanzata una radicale critica del pantheon tradizionale che viene quindi rinnovato o rivoluzionato dal poeta comico stesso. È importante sottolineare come il trionfo di un dio contro l'*ancien regime* di Zeus confermi la necessità della "religione" come elemento costitutivo dell'ordine delle cose umane: cfr. MEIER 2013, 105-6. Le Nuvole e gli uccelli sono divinità nuove, che rispettivamente integrano il pantheon tradizionale o lo sostituiscono completamente; in entrambi i casi le nuove divinità formano anche il coro della commedia. Nel caso di Pluto ed Eirene abbiamo a che fare con il trionfo di due piani pubblicamente difendibili mirati al rovesciamento di Zeus; questo non è certo il caso degli *Uccelli*, dove l'empietà di Pisetero, «quel super-Alcibiade [...] interessato a diventare il solo governatore di tutti gli dei e gli uomini (SA 305)», è sopportabile solo perché riflette gloriosamente lo spirito imperialista ateniese. Egli, a differenza del pio Cremilo, non agisce in obbedienza ad un oracolo di Apollo; paradossalmente il letteralismo del contadino porta ugualmente alla caduta degli dei. In un certo senso nel *Pluto* «la rovina degli dei olimpici è causata da questi stessi dei, dalla loro inettitudine piuttosto che dall'azione prometeica di un essere umano (SA 304-5)».

per una umanità che si arricchisce ma che non torna allo spirito di Maratona, ai bei vecchi tempi lodati dal Discorso Giusto, alla tonicità fisica ed integrità morale vanto delle generazioni passate. L'età di Pluto sarà quindi allo stesso tempo l'età di Esculapio, dove mai come prima sarà necessario l'intervento miracoloso del dio della medicina, data la necessaria e sistematica assenza di nuovi apprendisti della sua arte e la permanenza naturale dell'invecchiamento e della morte. Nell'età di Pluto «non ci sarà più un governo umano, e quindi il desiderio di governare svanirà. Tuttavia i crimini non vengono commessi solo per il desiderio di ricchezza. I crimini vengono commessi anche a causa di *eros*. L'incesto è uno di questi». Il governo di Pluto non ha dissolto la famiglia, perché dopo il rovesciamento di Zeus l'*oikos* di Cremilo trabocca di ricchezze e le relazioni ad esso interne vengono perfettamente conservate, come dimostra il fatto che gli schiavi restino tali: l'incesto resta quindi un crimine sacrilego anche dopo il tramonto di Zeus. Pluto è saldamente a capo dell'amministrazione della giustizia, in grado di punire all'istante i criminali con la povertà: a maggior ragione, «nel nuovo ordine nessuno commetterà alcun crimine a causa di *eros* o per qualsiasi altro motivo (305)» e gli uomini saranno giocoforza perfettamente giusti, se è vero che tutti amano la ricchezza sopra ogni altra cosa. Al tramonto di arti e mestieri corrisponde però la totale emancipazione dell'*eros* rispetto alla legge e alla convenzione, e «considerando la relazione fra *eros* e la musica, o la saggezza in generale», si può affermare che nel nuovo ordine «non c'è spazio per i mestieri volgari o per il governo, ma tanto più per *eros* e la saggezza (306)». L'abolizione della povertà allora mette in risalto la più decisiva di tutte le forme di disuguaglianza naturale: se il grande numero sarà felice e soddisfatto per la giusta amministrazione dell'abbondanza da parte di Pluto, anche coloro eletti dalla natura non soffriranno più di alcuna restrizione. La ricchezza diffusa toglie lo sperone alla necessità: ma se è vero che i molti non sono più spinti a perfezionarsi e probabilmente sono destinati ad un appiattimento universale, i pochi eletti risalteranno fra di essi con ancor maggior distinzione, e fra migliaia di mediocri appariranno come superuomini. La rivoluzione del *Pluto* esibirà definitivamente l'abisso che si spalanca fra i saggi e la moltitudine, la differenza naturale più importante dal punto di vista pratico.⁴³⁰

430 Notevole la vicinanza dell'età di Pluto con l'idea dell'ultimo uomo e la profezia del superuomo. Se l'argomento del *Pluto* vale come un'obiezione contro il desiderio prometeico di realizzare l'età di Pluto con le sole forze umane – ricordiamo che a governare gli uomini è un dio, e questo aspetto non va affatto sottovalutato – potremmo vedere in Aristofane un avversario di quella modernità che cerca di liberarsi dello sperone della necessità, o di conquistare il caso. Cfr. WPP 129, 131: «Lo stato per mezzo di cui l'uomo può dirsi ragionevolmente soddisfatto è, allora, lo stato in cui l'umanità dell'uomo svanisce, o in cui l'uomo perde la sua umanità. È lo stato dell'ultimo uomo di Nietzsche. [...] Guerrieri e lavoratori di tutti i paesi, unitevi, finché siete ancora in tempo, per prevenire l'avvento del "regno della libertà". Difendete con tutta la vostra forza, se deve essere difeso, "il regno della necessità"».

I due ingredienti della divinità (§ 29). Il padre degli dei, nota quindi Strauss, è molto meno potente sia del Pluto guidato da Cremilo che degli uccelli guidati da Pisetero; l'impresa di Cremilo ricorda poi da vicino quella di Trigaio per liberare Eirene, che proprio come Pluto deve la propria potenza all'avvedutezza di un essere umano che riesce ad emanciparne il potenziale liberandola dal vincolo imposto dalla volontà di Zeus. Pluto ed Eirene sembrano inoltre complementari: al primo manca la bellezza ma non la vita; la seconda è splendida (anche se non per tutti) ma resta fino all'ultimo il dubbio che si tratti solamente di una statua. Strauss si produce quindi in un passo che sembra essere l'ultima parola sulla questione degli dei, ma che invece risulta piuttosto enigmatico:

In modi diversi Pluto ed Eirene sono ciascuno, presi separatamente, *la divinità stessa*. Una volta che la vista di Pluto è stata ripristinata, egli diventa necessariamente ed universalmente vantaggioso [*helpful*], prendendo il posto fino a prima occupato dalle arti, dal *nomos* e dal caso, o diventando per così dire l'unione delle arti, del *nomos* e del caso. Questo significa ad ogni modo che *Pluto è solo un ingrediente del divino*. Proprio come la liberazione di Eirene è contrastata da Polemos, la liberazione di Pluto è contrastata da Penia. Polemos e Penia agiscono in nome di Zeus o secondo la volontà di Zeus, esplicita od implicita. [...] L'irriducibile opposto di quell'ingrediente del divino, il cui equivalente comico è Pluto piuttosto che Eirene, è Atena *pammachos*, che viene celebrata alla fine della *Lisistrata*, piuttosto che Polemos. (306, corsivo mio)

Il fatto che Strauss parli di due ingredienti complica non poco la via verso una soluzione del problema degli dei. Per ottenere un dio dobbiamo combinare i due ingredienti rappresentati rispettivamente da Pluto e Atena, come in una ricetta; questo vuol dire che presi singolarmente Pluto o Atena non sono pienamente degli dei? Dipendono quindi l'uno dall'altra, inseparabili per quanto distinguibili? Forse il politeismo è reso necessario dall'incompletezza delle divinità prese singolarmente, che possono essere riconosciute come tali solo se coesistenti? Si tratta di un problema superato nel monoteismo? Ma come va compreso il fatto che si tratti di due ingredienti opposti? Come possono convivere in un unico dio? Si è tentati di osservare che da un lato questa duplicità di ingredienti ricorda la virtù dell'uomo di stato come presentata nella *Lisistrata*, dall'altro i due insegnamenti sofisticati riportati in Cic. *De nat. deor.* I 118;⁴³¹ ma soprattutto i due ingredienti rimandano chiaramente a due aspetti ricorrenti attribuiti agli dei nelle comme-

⁴³¹Secondo BONAZZI 2010, 141 la spiegazione dell'origine degli dei di Prodicò e quella del Sisifo sarebbero contrapposte, presupponendo due principi esplicativi divergenti: «Diversamente da Prodicò, l'autore di questi versi [del *Sisifo*] rintraccia l'origine della credenza negli dei non nell'utile, ma nella paura».

die: gli dei sono al tempo stesso giudici e benefattori degli uomini. In mancanza di indicazioni esplicite non resta che provare a sviluppare l'argomento straussiano, cercando di individuare la sintesi più plausibile, se una sintesi è desiderabile e possibile. Secondo Strauss, l'azione di Pluto consiste nell'abolizione della casualità con cui la ricchezza normalmente si accompagna agli uomini, ovvero dell'irregolarità con cui gli dei favoriscono gli uomini. Come si è visto, ciò implica l'eliminazione della necessità delle arti e soprattutto l'eliminazione della necessità della legge. Con quest'ultima eliminazione infatti si rende superflua l'esistenza degli dei vendicatori, che infatti vanno in rovina a causa dell'abolizione del culto. Soprattutto rende inutile il sacrificio di sé per il bene comune, come quello reso necessario dalla condizione della città presentata nella *Lisistrata*. Il punto è che il Pluto onnisciente è un'invenzione di Aristofane che incarna unilateralmente uno dei due ingredienti della divinità, rendendolo intellegibile.⁴³² L'altro ingrediente è rappresentato dagli antagonisti di Pluto ed Eirene, i terribili Penia e Polemos, emissari di Zeus, che in quanto personificazioni rendono meno insopportabili rispettivamente la povertà e la guerra. Guardando principalmente al *Pluto* ed alla *Pace*, come Strauss suggerisce di fare, il dualismo di ingredienti della divinità sembra dividersi in ricchezza e pace da una parte, povertà e guerra dall'altra. Tuttavia a rappresentare la piena espressione dell'ingrediente da contrapporre alla disponibilità incarnata di Pluto, più che Penia, è la bellicosa Atena della *Lisistrata*, la figlia vergine di Zeus che l'ha generata “partorendola” dalla testa senza la partecipazione del sesso femminile. Perché Strauss vede in Atena e non piuttosto in Zeus la rappresentazione poetica del secondo ingrediente della divinità? Penia e Polemos agiscono in nome del padre degli dei, obbediscono ai suoi ordini. È molto forte la tentazione di vedere nella polarità Pluto/Eirene – Penia/Polemos la personificazione di quanto gli uomini più desiderano e di quanto gli uomini più detestano: pace e ricchezza, guerra e povertà. Invece Strauss sostiene che a contrapporsi siano Pluto ed Atena; nello specifico l'elemento reso perfettamente visibile dal Pluto comico, guarito, e quello da Atena *pammachos* invocata alla fine della *Lisistrata*, in cui come si è visto rappresenta splendidamente l'incarnazione del *denial of life* implicato dalla innaturale coincidenza di *physis* e *nomos*. Allora, riducendo ai minimi termini,

432Va senz'altro notato l'utilizzo del termine “ingrediente” da parte di Strauss nel definire ciò che compone l'essenza della divinità. Questo fa pensare anzitutto al fatto che il dio possa essere un “corpo misto”, e perciò in quanto tale soggetto a corruzione. In *Socrates and Aristophanes* Strauss utilizza il termine “ingrediente” riferendosi agli ingredienti della commedia di Aristofane, agli ingredienti che compongono il nome di Fidippide e quindi Fidippide stesso, e agli ingredienti di cui sono composti gli uccelli. Altrove, come in SPPP 168, egli parla dei «due ingredienti della cultura moderna», ovvero l'insegnamento di Platone e l'insegnamento dei profeti. In questo caso è fuori ogni dubbio l'instabilità dell'aggregato che ne risulta. Anche la divinità degli dei è soggetta a questa instabilità?

possiamo ipotizzare che a contrapporsi siano da una parte ciò che gli uomini amano più di ogni cosa, il benessere, la felicità resa possibile dall'abbondanza illimitata, e dall'altra parte il *nomos*, che in diversi modi frustra o differisce l'appagamento del desiderio erotico degli umani. Atena è la fulgida rappresentazione della vittoria del *nomos* sulla natura, cioè la vittoria dell'elemento grazie a cui gli dei esistono, dato che «gli dei esistono di fatto per *nomos* (234)». La vittoria del *nomos* è necessariamente la vittoria del politico, della *polis*, e quindi l'affermazione dell'eterno ricorso di guerra e pace: ecco perché è Atena *pammachos* ad incarnare il trionfo della legge o della città sovrumana sulla natura umana, che dall'affermazione degli dei viene necessariamente ridimensionata (un cittadino, come dimostrano il trionfo di Diceopoli e l'incidente di Lamaco, è un individuo mutilato, e la concentrazione sulla distinzione fra *nomos* e *physis* permette di riguadagnare integralmente l'idea dell'uomo naturale).⁴³³ Gli dei rappresentano il *nomos* e in questo senso adempiono alla necessità di dover essere in armonia con i bisogni della città che richiede governo e giustizia, ma ciò non sembra ancora sufficiente affinché gli uomini possano riconoscerli come dei e venerarli di conseguenza. È a questo punto che, ipotizziamo, l'altro ingrediente, *helpfulness*, può essere introdotto ed armonizzato con l'azione coercitiva della legge: come sostiene Strauss commentando gli *Uccelli*, gli uomini riconoscono gli esseri che si fanno garanti del diritto (cioè dell'ordine politico della città) «come dei, come vita, solo se vedono che così facendo essi otterranno tutte le cose buone; gli dei *devono* essere filantropici (169, corsivo mio)». In altre parole, per citare l'efficace formula ciceroniana del barone d'Holbach, *nisi deus homini placuerit, deus non erit*: gli uomini accettano di venerare gli dei come sovrani e di riconoscerli come giudici solo a fronte di una promessa di beneficenza.⁴³⁴ Nell'argomento delle *Nuvole* la credenza negli dei dimostra di giocare un ruolo decisivo, per quanto non privo di effetti collaterali, nella costituzione e nel mantenimento dell'ordine delle cose umane. Commentando la *Politica* di Aristotele, Strauss sostiene che «La legge, il più importante strumento per l'educazione morale dei “molti”, deve essere supportata da opinioni ancestrali, [...] da miti che parlano degli dei come se fossero esseri umani [...] Gli dei, per come sono intesi in questi miti, non esistono di per sé, ma solo “per legge”». ⁴³⁵ Coerentemente, sulla scorta del commento straussiano alle commedie di Aristofane, possiamo

433È appunto lo scopo della nobile menzogna il confondere la distinzione tra natura e legge o *nomos*: i cittadini devono «dimenticare la verità sulla propria educazione o il vero carattere del loro divenire cittadini da meri esseri umani o da quello che possiamo definire esseri umani naturali. È sicuramente finalizzata a confondere la distinzione fra natura e arte e fra natura e convenzione (CM 102)»; cfr. NRH 151.

434Cfr. Cic. *De nat. deor.* I 116, 122.

435CM 22.

affermare che sia città che gli dei della città esistono *nicht von Natur, sondern durch Stiftung*, ovvero si coappartengono nell'elemento della convenzione (cfr. Pl. *Leg.* 889e3-5). Il governo di splendidi dei antropomorfici è il complemento necessario del *nomos* che deve affermare la propria sacralità nel limitare irreversibilmente la libertà erotica originaria della natura umana. Per usare le parole di Heinrich Meier, «gli dei hanno promosso la socialità degli esseri umani per mezzo dell'ordine da essi sanzionato»⁴³⁶ e per questa ragione gli uomini, che sono portati naturalmente ad amare «quelle cose da cui credono di ricavare beneficio»,⁴³⁷ amano gli dei (e, per mezzo di essi, il *nomos*) per la felicità miracolosa che promettono e per l'ordine che da essi viene corroborato, nonostante il sacrificio originario da cui questo stesso ordine emerge. Nella misura in cui gli uomini non possono fare a meno della città, non possono fare a meno del culto degli dei o della pietà. Nemmeno Socrate può fare a meno degli dei della città: se gli uomini possono temerli o amarli, il filosofo deve sforzarsi di tollerarli, perché la città può essere ostacolo ma allo stesso tempo e soprattutto è la condizione materiale della sua felicità.⁴³⁸

Lo spirito della legge (§ 30). L'ultimo paragrafo conferma l'idea secondo cui gli dei sono il supporto necessario e complementare della legge perché garantiscono, in questa o nell'altra vita, di riparare ai torti e ai sacrilegi commessi dagli uomini che restano altrimenti impuniti dalla giustizia umana. Lo spirito della legge, che trionfa nel *Pluto* grazie all'azione necessaria ed universale di un dio che potremmo definire onnisciente (una volta guarito), consiste proprio nel voler garantire «*la ricompensa dei giusti e la punizione degli ingiusti* (307, corsivo mio)». Il compimento dello spirito della legge, che dissolve la legge stessa nel giudizio del dio, il quale diventa niente meno che un tiranno benefico,⁴³⁹ culmina nella necessaria giustizia di tutti gli uomini, essendo elimina-

436MEIER 2013, 218. cfr. Arist. *Metaph.* 1074b1-5: «Da parte di antichi pensatori, vissuti in remotissime età, è stato tramandato ai posteri sotto forme mitiche che questi corpi celesti sono dei e che la divinità contiene in sé l'intera natura. E le altre cose sono state aggiunte in tempi posteriori sempre in forma mitica *per suscitare persuasione nelle masse e indurle al rispetto delle leggi e delle comuni utilità* (corsivo mio)».

437XSD 200.

438Cfr. GS I 77: «Dal momento che l'*eudaimonia* viene vista nella teoria, ma la teoria è faccenda solo dei pochi saggi, sono perciò necessari accorgimenti per il governo dei molti non saggi nell'interesse di una vita comune ordinata. Con ciò si presuppone che il governo che regoli e controlli solamente le azioni esteriori sia insufficiente all'ordine della vita sociale. La religione è una misura d'ordine della vita sociale; è relativa alla vita della moltitudine; non è un prodotto spontaneo, necessario, della vita della moltitudine [...] non esiste per natura, ma per istituzione [*Stiftung*] (trad. it. di Riccardo Caporali, p. 20, modificata)».

439Il dio Pluto, una volta guarito, sembra davvero incarnare quell'intelligenza vivente che governa gli uomini dando a ciascuno, secondo giustizia, ciò che è buono per lui (la ricchezza). Che si tratti di un tiranno è dovuto al fatto che nell'era di Pluto le istituzioni democratiche si dissolvono: perciò sembra plausibile affermare che Pluto realizzi alla perfezione la tirannide benefica immaginata nel *Gerone* di Senofonte. È interessante notare, richiamando un'affermazione di SOMMERSTEIN 1984, 323 («Quello che Praxagora ha fatto è stato rendere [...] capace ogni maschio ateniese [...] di vivere la vita di Dicepoli

ta ogni convenienza della trasgressione: «se la giustizia viene premiata manifestamente, o se non c'è opportunità per l'ingiustizia – in altre parole se la giustizia è la condizione necessaria e sufficiente della ricchezza – tutti gli uomini saranno giusti (307)». Con ciò è quindi smentito il pregiudizio misantropico secondo cui la ricchezza è necessariamente un vizio, ovvero secondo cui tutti gli uomini sono naturalmente inclini alla corruzione; Cremilo sa invece che non tutti gli uomini vengono necessariamente corrotti da Pluto, perché ci sono individui, come lui stesso ed i suoi amici contadini, che possono desiderare di essere ricchi e diventarlo senza per questo smettere di essere giusti. Cremilo può legittimamente ribellarsi alla volontà di Zeus e alla sua forma di giustizia senza contraddirne il principio guida che fa necessariamente perno sulla natura umana, o sul naturale desiderio di ogni essere umano per quello che crede essere il bene supremo, la ricchezza:

La legge non si aspetta che gli uomini facciano ciò che è giusto semplicemente perché è giusto e che evitino ciò che è sbagliato semplicemente perché è sbagliato, *infatti si affida a ricompense e punizioni*. Di conseguenza, l'ordine stabilito da Pluto o Cremilo è fondato sulla premessa secondo cui quello che tutti gli uomini per natura cercano non è la legalità o la giustizia ma la ricchezza, e quindi che il desiderio di ricchezza, per non dire l'amore del guadagno, non è in quanto tale cattivo. [...] *La giustizia è necessaria, cioè non è desiderabile per se stessa*; il piacere della vita per gli uomini deriva meno dalla loro consapevolezza della loro giustizia che dall'*eros*, dalla musica e da cose del genere. (307, corsivo mio)

Aristofane sembra volerci suggerire che, per dirlo in termini sicuramente impropri ma forse non del tutto fuorvianti, dagli uomini non ci si può aspettare un atteggiamento genuinamente morale perché la morale, o l'amore per la giustizia, è semplicemente innaturale: la legge è necessaria ma per natura un uomo non può desiderarla come un bene in sé, e ne sopporta o tollera pazientemente il peso coercitivo per paura, in vista di un riconoscimento, per devozione nei confronti degli dei o perché sa che ne va dell'esistenza stessa della comunità politica, quindi per un senso di responsabilità critico.⁴⁴⁰ Quest'ultimo è senza dubbio il caso del poeta comico, il quale educa ad una giustizia più umana senza voler mettere in discussione la necessità di un potere coercitivo quale quello del

o di Trigaio», ovvero una vita in cui vi è universale disponibilità di cibo, vino e sesso) come le *Ecclesiastusae* ed il *Pluto* mostrino *ad oculos* l'impossibilità di superare il politico per via economica, sia questa soluzione tentata con mezzi puramente umani (da Praxagora) o divini (da Cremilo).

440Cfr. CM 81: «nessun uomo è giusto per amore della giustizia, [...] a nessuno piace la giustizia in quanto tale»; ciò non toglie che se gli uomini non amano la giustizia per se stessa, per natura, possono farlo per educazione, ovvero perché allevati ed ispirati da una determinata retorica che nasconde l'aspetto essenzialmente coercitivo del *nomos*.

theios nomos, pur ridimensionandone le istanze alla luce di una profonda comprensione della *ratio rerum humanarum*. Se nel *Pluto* trionfa lo spirito della legge, ciò è possibile perché vengono moderate le pretese che una visione eccessivamente intransigente della giustizia avanza sugli esseri umani. Aristofane ne propone quindi una versione più prosaica, meno affascinante, che sicuramente non troverebbe l'accoglienza entusiastica di uno spirito nobile come quello di Glaucone o di Adimanto che chiedevano a Socrate di mostrare loro una giustizia assolutamente pura, degna della loro ambizione.⁴⁴¹ Questa commedia «presenta l'equivalente comico di questa visione della giustizia presentandola nella prospettiva di contadini poveri capaci di una giustizia rozza (307)», assumendo il punto di vista volgare, o basso, che è caratteristico della stessa prospettiva comica simulata dal poeta. Tale giustizia, pensare agli affari propri e quindi ad arricchirsi senza arrecare danno agli altri, conducendo una vita privata distante dal clamore e dalla litigiosità della vita pubblica, ovvero il modello comicamente presentato nelle commedie aristofanesche, prende drasticamente e polemicamente le distanze dall'ideale omerico della *kalokagathia* forse rasentando, come potrebbe essere ancora oggi obiettato (riprendendo la famosa conclusione dello studio sociologico di Victor Ehrenberg dedicato alla commedia di Aristofane) quella che per noi è la problematica mentalità del *petit-bourgeois*.⁴⁴² Per Strauss, invece, l'invenzione comica del *Pluto* è «perfettamente compatibile con il più zelante desiderio di insegnare ciò che è giusto in piena serietà (307)», ovvero con il compito pubblico del poeta, educatore della città e moderatore delle sue ambizioni.⁴⁴³

441Cfr. CM 85: «Essendo un intelligente amante della giustizia, Glaucone è del tutto insoddisfatto per la finta confutazione di Socrate dell'affermazione di Trasimaco secondo cui l'ingiustizia è preferibile alla giustizia o che la giustizia presa in sé è un male, anche se un male necessario [...]. Essendo coraggioso e magnanimo, disprezzando la stessa suggestione di una giustizia calcolata e calcolante, egli desidera sentire Socrate lodare una giustizia che sia di per sé degna di scelta, senza considerazione alcuna per le sue conseguenze o i suoi scopi».

442Cfr. EHRENBURG 1957, 526-27. Da notare che l'autore scrive questa nota conclusiva nel 1942 avendo negli occhi il disfacimento delle istituzioni tradizionali ed il drammatico trionfo del totalitarismo che marciò indisturbato sulle ceneri di una società civile atomizzata, dissolta nella moltitudine massificata; si veda inoltre DOUGLAS OLSON 1990, 232: «Sebbene il *Pluto* sembri superficialmente invocare una radicale rivalutazione dell'ordine politico della città, a livello pratico propone solamente un (teoricamente piuttosto incoerente) ritiro dagli affari pubblici».

443Come nota SAXONHOUSE 1980, 68 in un bilancio critico delle ultime due commedie sopravvissute di Aristofane, «con questa dissoluzione dell'ideale omerico, la società ateniese è lasciata senza un'affermazione potente che giustifichi la vita politica. I [...] drammi suggeriscono tutti la vanità dell'affanno politico, ma non trovano facili risposte nel ritirarsi nella famiglia particolare. Non vengono offerte delle soluzioni, ma solamente illuminate delle tensioni»; cfr. inoltre l'interpretazione di DOUGLAS OLSON 1990, 241-42, secondo cui questa commedia in particolare doveva, oltre ad illuminarle, provvedere a stemperare per quanto possibile le tensioni sociali della sua epoca: «Il sistema politico è totalmente corrotto, ma al di sotto del messaggio di superficie ovviamente gratificante secondo cui "i farabutti devono essere cacciati dalla città", non c'è una reale alternativa al di là di un quietismo e di un ritiro dal vortice della politica quotidiana. [...] Lungi dall'essere la produzione disorganizzata e scorata di un uomo anziano in una società decadente, allora, il *Pluto* è un sofisticato capolavoro finale di Aristofane»; cfr. KONSTAN, DILLON 1981, 394 sulla strategia conservatrice di Aristofane.

Settima parte
La filosofia politica
o la seconda vita di Socrate.
Analisi della *Conclusion*

*so wüsste ich nichts, was mich über Plato's Verborgenheit
und Sphinx-Natur mehr hat träumen lassen als jenes glücklich erhaltene petit fait:
dass man unter dem Kopfkissen seines Sterbelagers keine „Bibel“ vorfand,
nichts Ägyptisches, Pythagoreisches, Platonisches, — sondern den Aristophanes.*

Friedrich Nietzsche

La contesa tra poesia e filosofia (§1). La conclusione del libro, che ne rappresenta la quarta ed ultima parte, consta di sei paragrafi. Strauss stila un bilancio delle esplorazioni condotte in oltre 300 pagine senza alterare sensibilmente il suo consueto stile laconico, a tratti addirittura enigmatico, come testimonia l'ultima riga dell'opera. Ad ogni modo nel primo paragrafo della quarta parte viene confermato quanto registrato in questo studio: l'analisi delle commedie è stata necessaria per capire il senso, la profondità e le ragioni della critica che il poeta comico ha rivolto a Socrate ed alla sua forma di vita nelle *Nuvole*. Una critica che ha come nucleo la questione degli dei ed il pensiero del filosofo e del poeta a riguardo. Il problema degli dei, o altrimenti il problema della legge divina, della moralità pubblica, infine, più precisamente, il problema di ciò che la città considera come sacro e che la città onora, sta al cuore del contrasto antico «fra poesia e filosofia in quanto tali – fra due forme di saggezza, ciascuna delle quali rivendica la supremazia (311)». In nota Strauss rimanda a due luoghi platonici, *Resp.* 607b5-c3 e *Leg.* 967c5-d1 dove vengono riportate, a testimonianza dell'antica rivalità fra poeti e filosofi, gli epiteti con cui i primi usavano appellarsi a coloro che indagavano la natura delle cose prime o di tutte le cose (“cagne che abbaiano a vuoto” o “cagna che strilla e latra contro il padrone” sono i due insulti affini che ricorrono in entrambi i luoghi). Praticamente la stessa riga della *Repubblica* appena richiamata viene citata direttamente da Strauss in *The City and Man* per caratterizzare «l'autentica “querelle tra filosofia e poesia”»⁴⁴⁴ dal punto di vista della filosofia. È possibile affermare, sicuri del fatto che la presentazione comica di Socrate sia il «documento più importante a noi disponibile sull'antico disaccordo ed opposizione fra poesia e filosofia [...] per come questa contesa appare dalla parte della poesia (311)», che la *Repubblica* di Platone sia la risposta per eccellenza alle *Nuvole* di Aristofane. Non sarà quindi un caso che proprio in quel dialogo il Socrate platonico presenti il filosofo come il solo uomo che, diventando re, può eliminare il male dal mondo degli uomini e governare la città giusta per eccellenza, *kallipolis*.⁴⁴⁵

Il primo limite di Socrate (§2). Strauss prosegue articolando in tre paragrafi successivi i limiti che il Socrate comico dimostra rispetto alla saggezza del poeta comico, Aristofane. Il secondo paragrafo è il più lungo ed articolato della conclusione. Anzitutto Socrate viene presentato come il *greatest antagonist* di Aristofane che risulta nettamente

444CM 136.

445Per una discussione dell'interpretazione straussiana della *Repubblica*, cfr. almeno BLOOM 1968 e 1977; HALL 1977; BENARDETE 1978; GIORGINI 1991; ROBERTSON 1999; SMITH 2000; ALTINI 2000, 188-196; WALLACH 2001; FARNESI CAMELLONE 2007, 191-212; FUSSI 2011, 196-252.

inferiore al poeta in termini di *self-knowledge* e *prudence*. Come già visto, si tratta in entrambi i casi di limiti dovuti all'indifferenza irresponsabile, dove la responsabilità ha a che fare con l'autoconservazione e non con la morale in senso stretto, del filosofo naturalista nei confronti della città, ovvero delle condizioni oggettive (politiche, ma anche morali e “religiose”) della sua stessa forma di vita. Il filosofo non distoglie lo sguardo dalla Terra, dal Sole e dalla Luna, e non vede la città. Il filosofo non vede che la città lo nutre, seppur indirettamente, e al contempo non vede che la città ha delle necessità ben precise. Su tutto la città necessita di giustizia, e il supporto di questa giustizia sono gli dei. La legge ancestrale, il *theios nomos*, diventa quindi il problema fondamentale, il problema più urgente, del filosofo che affronti seriamente le condizioni oggettive di possibilità della filosofia. Per contro, «vedendo la necessità di giustizia, il poeta vede di fatto le sue limitazioni. In altre parole, egli rispetta le necessità fondamentali della città senza affatto guardare ad esse come la città guarda ad esse (312)». Non è un caso che Strauss usi qui letteralmente il verbo “vedere” (*seeing*), perché la questione centrale sta proprio nel fatto che lo sguardo del filosofo è rivolto altrove, e la sua carenza non è anzitutto morale quanto cognitiva. E infatti il filosofo manca di prudenza (di *phronesis* da intendere non in senso aristotelico ma come *prudence*, come *cautela* spinoziana) perché manca in ultima istanza di *self-knowledge*. La prudenza di Aristofane si mostra per contro nel linguaggio che come abbiamo visto fornisce la migliore difesa o maschera alla saggezza: il linguaggio della comicità. Egli ricopre i propri personaggi, i propri portavoce, se stesso, di ridicolo, evitando così di apparire *boastful* nell'insegnare ciò che è buono e giusto alla città e al contempo evitando di esibire direttamente la propria saggezza trascendente, una saggezza extramorale che nel caso di Diceopoli volta le spalle alla città e che nel caso di Trigaio volta le spalle agli dei: ed è esattamente questa forma superiore di prudenza ad essere testimonianza della perfetta *self-knowledge* acquisita dal poeta.⁴⁴⁶ Discutendo la comicità totale della commedia aristofanesca Strauss reintroduce

446In questo contesto, sottolineando l'assenza di un qualsiasi personaggio nella commedia aristofanea che non agisca in modo risibile, «tanto meno chi è il buon senso incarnato (SA 312)», Strauss rimanda in nota ad una fonte moderna, il *Misanthrope* di Molière, nello specifico alla figura di Filinte, l'amico filosofo di Alceste, ed alla «critica di Rousseau di questo personaggio nella sua *Lettre à d'Alembert* (SA 320 nota 2)». Si tratta del secondo riferimento al pensatore ginevrino in *Socrates and Aristophanes* ed al primo ad una commedia moderna. L'intenzione di Rousseau è dimostrare come Molière, per far ridere il *parterre*, abbia perso l'occasione di rendere più verosimili i caratteri dei suoi personaggi, e spiega in che modo il poeta avrebbe dovuto caratterizzare l'amico saggio del protagonista: «il filosofo Filinte avrebbe dovuto contemplare tutti i disordini della società con flemma degna di uno stoico, e prendere cappello al minimo male che lo colpisse direttamente. In effetti, trovo che queste persone, così imperturbabili riguardo alle ingiustizie pubbliche, sono sempre quelle che più alzano la voce al minimo torto che viene fatto loro, osservando scrupolosamente la loro filosofia solo quando non devono applicarla a loro stesse. Rassomigliano a quell'irlandese che non voleva uscire dal letto, benché fosse stato appiccato il fuoco alla sua abitazione. Gli gridavano: “La casa brucia”. “Che me ne importa –

il problema del rapporto fra commedia e tragedia, nonché fra commedia e filosofia. Come testimoniato in modo esemplare dal ruolo marginale ma significativo giocato dal personaggio di Sofocle nelle *Rane*, dove Eschilo ed Euripide si sono sfidati al cospetto del dio della commedia Dioniso, una poesia tragica che non sia astrattamente unilaterale come quella proposta dai due rivali in Ade appartiene ad una dimensione irriducibilmente non comica. La tragedia perfetta di Sofocle trascende la commedia perfetta di Aristofane: ciò però non significa che quanto trascenda il comico sia *ipso facto* tragico. Strauss sottolinea, ad esempio, il caso decisivo dell'insegnamento socratico *indoor*. La filosofia non è totalmente comica, ma non per questo è tragica. Tuttavia è necessario tener fermo che, come mostrato nel caso degli *Acarnesi* e delle *Tesmoforiazusae* per limitarci ai fatti più evidenti, la commedia dipenda dalla tragedia, nel proporre parodie di opere euripidee di successo. Questa dipendenza comica riflette un rapporto reale che, nell'integrazione reciproca dei due punti di vista, presenta la vita umana nella sua totale complessità. La poesia drammatica, imitando la vita, la riflette mostrandone i limiti. Strauss prosegue l'argomento riprendendo un tema decisivo nell'opera, l'opposizione tra *physis* e *nomos*, ripensandola quindi alla luce del rapporto complesso fra i due registri della poesia drammatica, la tragedia e la commedia: «La commedia aristofanea presuppone certamente la tragedia; essa costruisce sulla tragedia; in questo senso, ad ogni modo, essa è superiore alla tragedia (312)». La superiorità di quest'ultima è dovuta al fatto che, spiega Strauss,

Essa evoca per noi, entro i limiti di quella possibilità che deve rispettare, una falsità semplicemente piacevole: una vita senza guerra, tribunali, terrori causati dagli dei e dalla morte, povertà e coercizione o restrizione o *nomos*. La falsità indica la verità; la verità è l'inevitabile sofferenza, coeva all'uomo, che è causata sia dalla *physis* che dal *nomos*. Quella dura verità è indicata ma anche offuscata da quello che gli esseri umani dicono sugli dei; tuttavia il potere ostile degli dei – distinto dalla durezza dovuta al *nomos* in senso stretto e alla *physis* – può facilmente essere superato. (312)

Entro i limiti del rispetto dei requisiti fondamentali della città, il poeta elabora una visione fantastica, una fiaba, che in quanto tale non fa che confermare l'aspetto irriducibilmente doloroso della realtà. La coercizione imposta dal *nomos* sugli esseri umani, sulla loro spontaneità erotica, e nondimeno la sovrana indifferenza di una *physis* che, come

rispose – sono un pignone». Alla fine le fiamme arrivarono a lui. Solo allora balza dal letto, si mette a correre, a gridare, ad agitarsi; comincia a capire che talvolta è necessario badare alla casa in cui abitiamo, anche se non ci appartiene (53-54, ed. Lupi)». Non sembra improbabile che a Rousseau anche il Socrate comico potesse ricordare l'irlandese dell'aneddoto: l'edificio dove risiedono va in entrambi i casi in fiamme.

abbiamo visto, senza le arti e le leggi è una dura matrigna a cui ogni bene deve essere strappato con il lavoro, rappresentano le due dimensioni che definiscono la condizione umana sulla terra. La commedia non si riduce tuttavia al momentaneo sollievo procurato dalla comicità dei suoi personaggi e delle sue vicende: come nota sottilmente Strauss, oltre alla sofferenza procurata dalle convenzioni e dalla stessa natura umana, il terrore degli dei è causa di ulteriori pene per gli esseri umani. E tuttavia la commedia è in grado di liberare i suoi spettatori o lettori saggi almeno da questo peso: il potere ostile degli dei viene vinto grazie alla dimostrazione *ad oculos* dell'impotenza degli dei. L'ateismo esoterico di Aristofane è la dottrina che libera i saggi dall'autorità più sacra della città, l'autorità della legge divina che viene compresa come risposta alle più urgenti necessità della comunità politica. Ma appunto come Strauss ha approfonditamente dimostrato l'ateismo di Aristofane resta esoterico per il fatto che è esibito comicamente, reso innocuo e smorzato nella sua espressione pubblica. Nella cornice della commedia, agli occhi della moltitudine, l'empietà degli eroi comici assume anzi un potere educativo, paragonabile all'effetto ottenuto dalla tragedia. Argomenta infatti Strauss: «sia la tragedia che la commedia presentano la trasgressione di leggi sacre, la tragedia presenta tali trasgressioni come atti di *hybris*, e la commedia le presenta come atti di *alazoneia* (312)». Agli occhi della moltitudine il più grande spaccone è proprio il poeta comico, l'inventore delle audaci e trionfanti trasgressioni dei suoi eroi; in questo senso l'oggetto per eccellenza della commedia, ovvero ridicolo al massimo grado, è e merita di esserlo esattamente Aristofane: abbiamo già visto come Strauss sostenga che per il volgo è impossibile non ridere dello stesso Aristofane. Tuttavia, come ci viene ricordato prontamente, nell'importante undicesimo paragrafo del commento alla *Pace* è stato dimostrato come la millanteria per eccellenza sia quella attribuibile agli dei, ovvero a Zeus, il padre degli dei e sovrano del tutto, che lungi dall'essere come ci viene presentato, *doesn't even exist*. Il poeta comico, in ultima istanza, si farebbe educatore e moderatore degli eccessi della moltitudine facendola ridere, in ultima istanza, di se stesso, mentre, rivolgendosi tra le righe ai saggi, ride degli dei e di quanto la città ha di più sacro.

Il secondo limite di Socrate (§3). In questo paragrafo il dettato straussiano si fa più enigmatico che altrove. Leggiamo, come è ragionevole attendersi, che Socrate si distingue da Aristofane e dai poeti in generali per «la sua inettitudine nel giudicare gli esseri umani e nell'averci a che fare. L'uomo che soprattutto si preoccupa delle cose celesti ha una conoscenza davvero inadeguata dei modi e delle anime dei vari tipi di uomini». Ed è per questo motivo, continua Strauss, che non è il «sofista-filosofo», per quanto si

tratti di un esemplare di caratteristiche tali che lo distinguono dai molti “sofisti-filosofi”, bensì il poeta ad essere capace, in virtù della sua conoscenza dei modi e delle anime dei vari tipi di uomini, a porre e risolvere la questione riguardante «la divinità degli dei (313)». La frase decisiva (*Zeus, far from being a god, doesn't even exist*) è una risposta implicita alla domanda sulla divinità degli dei. Socrate nega che Zeus sia un dio e che esista, perché sa che Zeus non esiste per natura e che Zeus non può essere un dio ed un modello di beatitudine a causa della *childiness* mostrata nell'essere indifferente al *learning*. Il limite di Socrate, come abbiamo visto, consiste nella sua incapacità di comprendere i bisogni della città e il ruolo della convenzione, e quindi di comprendere che seppure Zeus non esista per natura, esiste tuttavia per convenzione, perché il suo culto è regolato da un *nomos* (o da un'opinione autorevole ratificata dal *nomos*) a cui la città non può assolutamente rinunciare. Per questa ragione, prosegue Strauss, l'ignoranza di Socrate sulle faccende umane richiede che la sua conoscenza delle cose celesti venga integrata dalla saggezza di Aristofane. Le cose celesti devono venir comprese alla luce del tutto rappresentato dalla città, nonostante la città sia solo una parte di quel tutto ordinato che è il *kosmos*. Strauss sostiene che «la città è il solo tutto all'interno del tutto o la sola parte del tutto la cui essenza possa essere interamente conosciuta». ⁴⁴⁷ Il poeta, conoscitore dell'anima dei vari tipi di uomini e dei limiti o delle necessità della città, sembra essere in possesso della conoscenza di quel “tutto” che è alla portata dell'intelletto umano. Ma logicamente le faccende umane, che sono prime per noi, dipendono in ultima istanza

447CM 29; cfr. il passo celebre al termine della lezione centrale intitolata *The Classical Solution* nella serie *What is Political Philosophy?* In WPP 39: «La filosofia tende appassionatamente alla conoscenza del tutto. Il tutto è la totalità delle parti. Il tutto ci elude ma noi conosciamo parti: possediamo una conoscenza parziale delle parti. La conoscenza che possediamo è caratterizzata da un dualismo fondamentale che non è mai stato superato. Da una parte troviamo la conoscenza dell'omogeneità [...] Dall'altra troviamo la conoscenza dell'eterogeneità, e in particolare dei fini eterogenei; la forma più alta di questo genere di conoscenza è l'arte dello statista e dell'educatore. L'ultimo tipo di conoscenza è superiore al precedente per questa ragione. In quanto conoscenza dei fini della vita umana, è conoscenza di ciò che rende la vita umana completa o intera; è perciò conoscenza di un tutto. La conoscenza dei fini dell'uomo implica la conoscenza dell'anima umana, e l'anima umana è la sola parte del tutto che è aperta al tutto e perciò più affine al tutto di qualsiasi altra cosa esista. Ma questa conoscenza [...] non è conoscenza *del* tutto». Vale la pena notare che la città è una parte del tutto, una parte artificiale, creata dall'uomo, che esiste per *nomos* o convenzione. Da questo punto di vista sembra che Strauss sia d'accordo con i moderni nell'affermare che *we know what we make*. Sull'autonomia rispetto a qualsiasi cosmologia della giustificazione dialettica della vita filosofica come vita buona e giusta, cfr. GOUREVITCH 1968, 289-90; ZUCKERT, ZUCKERT 2008, 38; MEIER 2013b 24-25; sull'ipotesi che la cosmologia platonica fosse in gran parte accomodata alle necessità dell'insegnamento essoterico, o che essa stessa fosse parte dell'insegnamento essoterico, cfr. KOCHIN 2002, nonché la testimonianza storica dell'illuminista radicale John Toland che nel suo *Clidophorus*, seconda parte dell'opera quadripartita *Tetradymus* del 1721, sembra confermare punto su punto le tesi straussiane di *Persecution and the Art of Writing*; cfr. Plut. *Nicia* XXIII 5: «Più tardi la dottrina di Platone, rifulgendo grazie alla vita dell'uomo e al fatto che egli subordinò le leggi fisiche ai superiori principi divini, liberò questi studi da ogni accusa e aprì a tutti la via della scienza». In altre parole, secondo questa linea interpretativa, è possibile leggere nella scienza naturale presentata in certi scritti essoterici un'esposizione accomodata al «comprensivo schema teocosmologico implicato nel principio di autorità (TM 165)».

dalle cose celesti, che sono prime in sé. Aristofane non nega questo rapporto di priorità ontologica, come lo potremmo definire in termini attuali. Consapevole della distinzione fra *physis* e *nomos*, il poeta sa che l'uomo costruisce un mondo umano sulla terra, una caverna, ovvero la città, e che ciò è possibile solo con il favore di determinate condizioni di partenza che non possono essere costruite dall'uomo, ma che all'uomo si presentano come “date”. L'obiezione più decisiva che Aristofane muove alla filosofia del suo *greatest antagonist* sottolinea l'incapacità dello sguardo presocratico di comprendere le necessità erotiche e politiche degli uomini, il disprezzo con cui gli abitanti del pensatoio disconoscono qualsiasi legittimità, anche solo strumentale, alla “caverna” delle convenzioni, e la conseguente tendenza a trascurare pure tutto quanto c'è di naturalmente ed umanamente festivo ed aureo. Una filosofia che si è presentata in forma poetica, come quella dei già citati Parmenide ed Empedocle, si è mostrata invece rispettosa delle necessità della città, come sembra suggerirci Strauss. Egli sospetta «una connessione fra il dualismo dei due ingredienti del divino e dualismi come quello di Amore ed Odio o di Movimento e Quietè (313)», rimandando alle indicazioni fornite nel paragrafo diciottesimo del commento agli *Uccelli*. In quelle circostanze veniva illustrata la possibilità che Aristofane potesse tollerare una filosofia presentata in termini poetici, ovvero una filosofia che prendesse sul serio i limiti della città. In altre parole quella che sarebbe stata poi la filosofia politica platonica.⁴⁴⁸

Il terzo limite di Socrate (§§4-5). Il bilancio dei limiti del Socrate comico o presocratico si conclude con l'accento sulla sua totale incomprendenza dell'*eros*. Socrate è anerotico; dato che «la famiglia è la cellula della città (313)» egli non può comprendere la città perché gli resta precluso l'accesso alla dimensione elementare dei rapporti umani, che in primo luogo si presentano come rapporti familiari. Come è già stato riportato, l'uomo viene al mondo come figlio di un padre e di una madre, che sono i suoi primi “amici”; nascendo l'uomo entra immediatamente in uno schieramento di “amici” con-

448I dualismi filosofici appena richiamati non sono tuttavia attribuibili alle dottrine di Empedocle e Parmenide, quanto ad Empedocle e Tucidide, almeno il Tucidide presentato in *The City and Man*. Strauss sta forse alludendo alla possibilità che alcuni scrittori presocratici, anche tra coloro i quali non necessariamente vengono riconosciuti tradizionalmente come filosofi (ad esempio Tucidide), abbiano esposto il loro pensiero essotericamente, accomodando l'insegnamento sulla natura dei principi primi alle idee dominanti sugli dei o quanto la città ritiene essere più sacro? Quest'ipotesi è stata diffusamente esplorata da Seth Benardete: cfr. BENARDETE 2000, 415-417, in particolare p. 416: «Il recupero di Platone da parte di Strauss fornì la possibilità di raccogliere nell'ovile della filosofia più di quanto la filosofia avesse mai sognato»; JANSSENS 2011 concorda con la tesi di Benardete per cui la lezione straussiana permette di ricondurre molti più autori nell'orbita della filosofia di quanto la tradizione non ammetta, come è il caso di Senofonte, Machiavelli, Maimonide ed Aristofane che tradizionalmente vengono ritenuti essere anzitutto, rispettivamente, un generale in pensione, un segretario di stato, un rabbino ed un commediografo, e non dei filosofi.

trapposto ad uno schieramento di “nemici”. Cieco di fronte al bisogno di una famiglia, il filosofo del *phrontisterion* non è minimamente portato a volgersi alla città, di cui la famiglia naturalmente ha bisogno. L'assenza di erotismo spiega inoltre il fatto che Socrate non abbia sensibilità musicale, o sia antimusicale: «non ama il bello in nessuna forma, incluso l'uso bello del brutto; egli è il grande smascheratore (313)». Abbiamo visto che Socrate «non lascia spazio a nulla che sia per natura bello o nobile (173)», e se da un lato sembra che la *skepsis* filosofica smascheri il bello o il nobile come qualcosa di artefatto o essenzialmente dovuto all'arte, alla convenzione, dall'altro sembra ora necessario fare i conti con il fatto che fra le cose *naturally festive and golden* vada contato il ridere in compagnia, ovvero l'effetto naturale della commedia. Certo, la bellezza potrà anche essere prodotto dell'arte, essendo la natura umana senza le arti e le leggi *penia*, ovvero repellente, tuttavia una bellezza prodotta dall'arte di un individuo graziato dall'*eros*, come ad esempio Aristofane, scaturisce da una nobiltà naturale, la saggezza o l'eccellenza del poeta comico. Socrate, come visto nelle *Nuvole*, guarderebbe all'imitazione e non all'imitato, ovvero: non sarebbe in grado di comprendere la superiore saggezza del poeta, il vero modello delle *Nuvole*, di cui Aristofane si fa leader e portavoce. Il che, paradossalmente, per il fatto che entrambi appartengono alla stessa specie di uomo, per quanto a sottospecie differenti, ci porterebbe a concludere che Socrate non riesce a comprendere o vedere in primo luogo nemmeno la bellezza naturale della sua stessa vita, della vita filosofica. La radicale mancanza di *self-knowledge* del filosofo attaccato da Aristofane è forse conseguenza di una determinata forma di *hybris*? Strauss sostiene, citando Arist. *Rhet.* 1383b3-8, che «l'arroganza e l'impazienza di Socrate con la stupidità non possono essere scambiate per ira o indignazione (313)». Nel passo aristotelico vengono discusse le ragioni per cui gli uomini diventano fiduciosi, ovvero insensibili ai pericoli: l'essere fiduciosi infatti è il contrario che essere timorosi. Si tratta probabilmente di un suggerimento riguardante la causa dell'estrema, e sconsiderata, sicurezza di sé ostentata dall'arrogante Socrate, che Aristofane in fondo rimprovera per non essere sufficientemente accorto nel mantenere segreto, o accessibile ai pochi, il proprio insegnamento: questa sicurezza non può senza alcun dubbio essere dovuta al fatto che Socrate si senta dalla parte del giusto, ovvero dalla parte degli dei, perché egli è il grande *debunker* delle cose celesti. Ma essendo l'ira e l'indignazione alimentate, come sostiene Aristotele, dal percepire il favore degli dei, è necessario escludere che Socrate provi ira e indignazione nei confronti di Strepsiade, o dei non-filosofi in generale. L'unica ragione del sovrano disprezzo filosofico nei confronti della moltitudine potrebbe essere già

stato indicato in precedenza da Strauss: è l'autosufficienza di Socrate a renderlo indifferente, ad esempio, rispetto alle offerte delle Nuvole o allo sdegno iniziale di Fidippide, o ancora alla guerra con Sparta e alle vicende giudiziarie di Atene. La felicità del filosofo è piena e puramente concentrata su se stessa. Socrate vive davvero come un dio epicureo, indisturbato ai margini della società umana. Si tratta tuttavia ancora di un'autosufficienza opaca a se stessa, come dimostra Aristofane, nel momento in cui sottopone il suo amico/rivale ad un primo, epocale, processo comico. Ed è solamente la comprensione della *ratio* che governa le cose umane a rendere prudente il filosofo e a chiarire su quali basi possa fiorire la sua perfetta *eudaimonia*.

La vita filosofica (§6). Nel paragrafo finale di quello che Strauss, confidandosi a Kojève, considerava il proprio *real work*,⁴⁴⁹ il filosofo tedesco espone in sette punti le eccellenze che, in aperto contrasto con il ritratto aristofaneo, caratterizzano il Socrate di Senofonte e Platone. Nei dialoghi socratici abbiamo a che fare con un filosofo che si distingue per saggezza pratica (possiede il *greatest practical wisdom* o il *greatest longing for it*); capacità politica (Socrate è *the only truly political Athenian*); rispetto delle necessità della città e di tutte le sue leggi; spirito civico e patriottico (è il miglior cittadino ed un soldato modello); maestria nel giudicare e trattare con gli esseri umani; spiccata sensibilità musicale ed erotica; pazienza ed urbanità nei confronti della stupidità. Strauss afferma letteralmente che le differenze fra il Socrate platonico e senofonteo ed il Socrate aristofaneo riguardano «pressoché tutti» gli aspetti menzionati nei paragrafi precedenti. In realtà sembra che il Socrate reso bello e giovane da Platone e Senofonte risponda punto per punto a tutte le critiche avanzate dal poeta comico nei confronti della sua caricatura, tanto che «si può avere facilmente l'impressione che Platone e Senofonte abbiano presentato il loro Socrate in consapevole contraddizione rispetto alla presentazione di Aristofane»,⁴⁵⁰ mostrando anzi come la saggezza del filosofo, che riguarda le cose cele-

449Lettera a Kojève del 29 marzo 1962, OT 309: «In aggiunta sto preparando per la pubblicazione tre lezioni sulla città e l'uomo, incentrate sulla *Politica*, la *Repubblica* e *Tucidide*. Solo dopo che queste cose saranno state ultimate, sarò in grado di iniziare con il mio vero lavoro, un'interpretazione di Aristofane».

450Cfr. XSD 163-64: «Iscomaco, diciamo, è il sostituto di Senofonte per il Fidippide di Aristofane. Il Socrate di Aristofane aveva completamente corrotto un giovane che era già mezzo corrotto dall'equitazione e che era il figlio di un contadino; il Socrate di Senofonte conduce un giovane che è il figlio di un contadino gentiluomo, e che rischia di perdersi in frivolezze, di nuovo all'agricoltura o lo salva dalla corruzione insegnandogli, tra le altre cose, i rudimenti dell'agricoltura. A differenza del Socrate di Aristofane, che non è altro che un insegnante, il Socrate di Senofonte è in primo luogo un allievo, non di oziosi chiacchieroni, cioè di sofisti stranieri o di studiosi della natura, ma del gentiluomo più perfetto d'Atene. Quel gentiluomo perfetto gli insegna, senza saperlo, *i rudimenti del giusto tipo di filosofare*. Mentre l'allievo del Socrate di Aristofane disprezzava il suo padre contadino, il maestro del Socrate di Senofonte ammira il proprio padre contadino. *L'Economico* è quindi in una maniera propriamente sottomessa una risposta comica all'attacco comico di Aristofane a Socrate (corsivo mio)».

sti, sia superiore alla saggezza del poeta sulle cose umane proprio perché il filosofo fa della conoscenza dell'anima «il cuore della cosmologia (314)» – per contro, il Socrate presocratico l'anima nemmeno la nominava. Di fronte alla saggezza del Socrate platonico e senofonteo, la saggezza poetica necessita di essere integrata in quel tutto che solo la filosofia è in grado di comprendere ed articolare; il rapporto di superiorità viene invertito. Il problema di Strauss è che sembra impossibile, o per lo meno arduo, capire quanto la nuova identità di Socrate sia dovuta alla poesia; se sia in altre parole una deformazione pari a quella caricaturale e ridicola cui il maestro del *phrontisterion* è stato sottoposto dal trattamento comico di Aristofane. Probabilmente l'unica verità storica sostenibile riguardante il pensiero di Socrate è quella offerta dall'incrocio delle informazioni fornite dalle tre fonti che Strauss ha preso in considerazione, secondo l'argomento dell'*Introduzione*: su un punto Aristofane, Senofonte e Platone concordano, ovvero sull'interesse esclusivo del “giovane” Socrate per le scienze naturali. In altre parole, Strauss ci fa tornare al principio: di certo Socrate, prima di interessarsi alle faccende umane, di porre la domanda decisiva sulla natura del vero *gentleman*, era stato semplicemente un filosofo, non un filosofo politico, ovvero era rimasto totalmente indifferente alla città. Come viene argomentato altrove,

La filosofia [...] era inizialmente esclusivamente interessata alle cose naturali. Così, all'inizio, lo sforzo filosofico si interessava solo negativamente, solo accidentalmente, delle cose politiche. Lo stesso Socrate, il fondatore della filosofia politica, era famoso come filosofo prima che svoltasse per la filosofia politica. Lasciati a se stessi, i filosofi non scenderebbero ancora nella “caverna” della vita politica, ma rimarrebbero fuori in quelle che consideravano “le isole dei beati” – la contemplazione della verità.⁴⁵¹

Che cosa ha generato allora la svolta dalla filosofia alla filosofia politica? Il primo indizio è naturalmente Aristofane, ovvero la sua critica pubblica della vita filosofica esposta nelle *Nuvole*, le cui ragioni profonde sono state esposte estendendo l'analisi alle altre commedie. In questo senso, all'origine della filosofia politica starebbe la polemica antica fra poesia e filosofia, ed in ultima istanza la polemica naturale fra filosofia e città, dove però la parte della città è stata assunta non da un cittadino qualunque, ma dall'educatore della città nelle cose buone e giuste, un poeta comico, le cui significative, acute riserve sono già state ampiamente articolate. Strauss ci lascia tuttavia di fronte ad un bivio: o il Socrate politico è frutto di una *politica filosofica* ad opera dei suoi due allievi più celebri, Platone e Senofonte, che avrebbero riabilitato la sua figura e dato alla filoso-

451WPP 92.

fia una dimensione ed un potere pubblico che prima le mancava e che avrebbe acquistato una caratterizzazione classica per i secoli a venire,⁴⁵² oppure «un profondo cambiamento» ha interessato proprio la figura storica di Socrate, che si sarebbe letteralmente convertito dall'indagine delle cose celesti all'indagine delle cose umane. «L'esposizione più chiara e ponderata a me nota di questa possibilità», afferma Strauss in chiusura, «si trova ne *La vita filosofica* di Muhammad b. Zakariyya al-Rāzi (314)». ⁴⁵³ È perciò necessario prendere in considerazione questa fonte per capire l'allusione straussiana. Nel *Kitāb al-Sīrah al-Falsafīyah* al-Rāzi si produce in una autodifesa dall'accusa, mossagli da «persone di speculazione, discernimento e successo (I 1, ed. Butterworth)», di aver abbandonato la vita filosofica per come questa è stata incarnata dal modello dei filosofi, Socrate. Nello specifico gli accusatori rimproverano ad al-Rāzi di interagire con il volgare e di lasciarsi coinvolgere dalle necessità della vita. Socrate, per contro, viene rappresentato come un perfetto asceta, lontano dalla vita politica e dai piaceri dei sensi, che non dissimulava il proprio pensiero ed esprimeva con chiarezza la propria opinione attorno alla verità sia con la moltitudine che con le autorità. Come al-Rāzi precisa, il suo modo di vivere non è conforme a quello del filosofo per eccellenza. Gli accusatori, in seconda battuta, denunciano alcuni fra i caratteri dannosi della condotta socratica: «essa va contro il corso della natura e contro l'approvvigionamento per la coltivazione e la procreazione e conduce alla rovina del mondo ed alla perdizione delle genti e alla loro distruzione (I 2)». ⁴⁵⁴ Al-Rāzi procede quindi con la propria apologia, rispondendo alle accuse

452Cfr. WPP 126-27: «In che cosa consiste allora la politica filosofica? Nel soddisfare la città: i filosofi non sono atei, non dissacrano tutto ciò che è sacro alla città, riveriscono ciò che la città riverisce, non sono sovversivi, in breve essi non sono avventurieri irresponsabili ma buoni cittadini e addirittura i migliori cittadini. Questa è la difesa della filosofia che era richiesta sempre e dovunque, qualsiasi possa essere stato il regime. [...] Questa difesa della filosofia di fronte al tribunale della città venne realizzata da Platone con un successo clamoroso [...] Gli effetti sono durati fino al presente, attraverso tutte le epoche, eccetto quelle più oscure. [...] l'azione politica dei filosofi in nome della filosofia ha ottenuto un pieno successo. Ci si chiede ogni tanto se non abbia avuto troppo successo»; *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon*, 535: «[gli scrittori filosofici del passato] nascosero la verità al volgo anche perché consideravano il volgo incapace di assimilare la verità: la larga maggioranza degli uomini, pensavano i filosofi del passato, verrebbe privata dello stesso fondamento della sua moralità se dovesse perdere le sue credenze».

453Sul *Libro della vita filosofica* di al-Rāzi cfr. BUTTERWORTH 1993; MHIRE 2009 esplora l'ipotesi che il cambiamento sia avvenuto nella figura storica di Socrate, come argomentato nell'apologia di al-Rāzi. Sul rapporto fra Strauss e la filosofia araba del medioevo, indagata soprattutto nella figura di Al Farabi come fonte ed autorità, seconda solo ad Aristotele, di Maimonide, cfr. soprattutto BRAGUE 1998, TAMER 2001,

454Cfr. *Zur Genealogie der Moral* III 7 per la spiegazione più esauriente dell'ideale ascetico come condizione di possibilità della filosofia: «Che cosa significa dunque l'ideale ascetico in un filosofo? La mia risposta è – la si sarà capita da un pezzo: alla sua vista il filosofo sorride come a un *optimum* delle condizioni della più alta e ardita spiritualità – con esso egli *non* nega “l'esistenza”, in esso anzi afferma la *sua* esistenza e *soltanto* la sua esistenza, e ciò forse a tal grado che non gli resta lontano il sacrilego desiderio: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, f i a m !...* (trad. it. di Sossio Giarnetta)». Al-Rāzi riconosce la tendenza delle anime virtuose ad una vita moderatamente ascetica (II 27).

e mostrando cosa di quanto viene attribuito a Socrate appartenga al proprio modo di vivere. Non è possibile qui analizzare ed approfondire tutte le ambiguità dell'enigmatico *Kitāb al-Sīrah al-Falsafīyyah*, e ci limiteremo a sottolineare quei passaggi a cui Strauss sembra alludere nella frase conclusiva di *Socrates and Aristophanes*.⁴⁵⁵ Si tratta infatti di passi in cui al-Rāzi illustra un profondo cambiamento avvenuto nella vita di Socrate, che da ascetico filosofo della natura ed eremita si è trasformato in un cittadino e soldato modello ed in un padre di famiglia, oseremmo dire, tradizionale. Infatti, argomenta al-Rāzi, la condotta di vita tipicamente socratica che i suoi accusatori prendono come riferimento per scagliarsi contro di lui non esaurisce la vita di Socrate. Quell'ascetismo pericoloso «lo interessa sin dall'inizio e per un lungo periodo della sua vita (II 4)», ed era dovuto «alla sua grande meraviglia per la filosofia (II 5)», fatto che lo aveva portato a disprezzare tutto il resto e a dedicarsi letteralmente anima e corpo alla ricerca della conoscenza. Col tempo, però, sembra argomentare al-Rāzi, come qualcuno che si riprenda dallo stato di ebbrezza o dalla travolgente passione che infuoca le prime fasi di un innamoramento,⁴⁵⁶ Socrate avrebbe moderato il proprio modo di vivere diventando padre, battendosi in guerra contro il nemico, partecipando alle festività pubbliche; in una parola, contenendo quegli aspetti che portano alla rovina del mondo ed alla perdizione delle genti (con una sola riserva: il Socrate maturo non modera la propria franchezza di fronte al volgo ed alle autorità). Seguendo l'argomento del *Kitāb al-Sīrah al-Falsafīyyah* sembrerebbe che l'equivalente della svolta per la filosofia politica sia dovuto ad un movimento spontaneo, interno allo stesso pensiero di Socrate e della filosofia; una maturazione autonoma della *self-knowledge* del filosofo inscritta fisiologicamente nella *vita contemplativa* stessa.⁴⁵⁷ Tuttavia non dobbiamo dimenticare

455 Come evidenziato in MHIRE 2009, le accuse rivolte ad al-Rāzi sono ambigue: da un lato gli si rimprovera di non vivere come il maestro dei filosofi, dall'altro si rimprovera lo stesso Socrate di condurre una vita rovinosa per il mondo e le genti. In questo senso al-Rāzi viene accusato di ipocrisia, ovvero di dichiararsi filosofo ma di non vivere alla maniera ascetica di Socrate; secondo Mhire quest'accusa coglie nel segno per il fatto che riconoscerebbe l'ironia della maniera di vivere di al-Rāzi.

456 «Senza dubbio, all'inizio di questioni eccitanti ed appassionanti, si preferisce rivolgersi ad esse, essere eccessivi nell'amarle e nel perseguirle, e odiare coloro che vi si oppongono finché, una volta penetrate profondamente, le questioni diventano ben ferme, l'eccessività nei loro riguardi declina e si ritorna alla moderazione (II 5)».

457 Cfr. MHIRE 2009, 3: «La descrizione di Rāzi della svolta socratica suggerisce che si sia trattato di una semplice questione di età e così di maturazione naturale. Il che significa che ad un certo punto Socrate è cresciuto, lasciandosi alle spalle perciò le sue selvagge ma alla fine futili passioni giovanili a favore di una vita più responsabile da *gentleman*». Tuttavia, nota giustamente Mhire, al-Rāzi dichiara che la differenza fra il Socrate giovanile e il Socrate maturo è solo una questione di quantità e non di qualità: ovvero che la natura della vita filosofica sia rimasta la stessa. La maturazione sarebbe dovuta non tanto ad un esaurirsi della spinta erotica verso la conoscenza, ma all'indagine filosofica che si ripiega su se stessa e si mette in questione. Socrate non avrebbe fatto altro che seguire la propria passione dominante per la conoscenza nell'indagare la vita filosofica, ovvero la passione per la conoscenza. Il risultato di questa indagine sul significato umano della filosofia porta all'attraversamento critico delle faccende umane e alla scoperta della differenza irriducibile tra filosofi e non filosofi. La svolta socratica

lo sforzo particolare che è stato richiesto per rivolgere la filosofia verso le cose umane: la filosofia originariamente distoglie lo sguardo dalle cose umane per le cose divine o naturali; [...] *la filosofia deve essere costretta a tornare verso le cose umane* da cui si è originariamente allontanata. [...] *La filosofia ha dovuto essere costretta a diventare interessata alle cose politiche.*⁴⁵⁸

Se, come sembra, Strauss propende più per l'origine eteronoma della svolta socratica che per l'origine autonoma della stessa, seguendo fino in fondo questa ipotesi perveniamo alla seguente conclusione: la filosofia originariamente non è capace di conoscenza di sé per la stessa natura del suo oggetto principale, le cose divine o naturali, i corpi celesti, la causa o le cause prime del tutto. La filosofia in quanto tale non prende in considerazione il filosofo, e come un faro non sa illuminare la propria base. Solo una necessità esterna, lo scontro con un'istanza non filosofica, può costringere il filosofo a riflettere sulle condizioni della filosofia, della vita filosofica. In questo senso, la prudenza dei filosofi politici classici è dovuta ad una costrizione alla conoscenza di sé, delle proprie condizioni di possibilità oggettive, ovvero della vita filosofica nel solo contesto in cui è materialmente possibile, la città delle scienze e delle arti. Ma appunto la città non è naturalmente portata alla filosofia; la città, anzi, come è stato ampiamente mostrato da Strauss nella lettura dei *Cavalieri* e degli *Uccelli*, è profondamente indifferente se non ostile alla filosofia. La vita filosofica non è necessaria alla città e la città non sopporta qualcosa di perfettamente inutile e pericoloso, tanto meno qualcuno che si ponga come fine della città e riduca la città a proprio mezzo di sostentamento. La massima autorità cittadina, la legge ancestrale, la legge divina, rappresenta quell'istanza ultima che ha il potere di richiamare all'ordine il filosofo. L'autorità della legge divina costituisce quindi il tribunale di fronte a cui il filosofo, per giustificarsi e difendersi di fronte alla messa in

consisterebbe perciò nell'acquisto della piena consapevolezza di questo fatto di natura, e nel trarne le estreme conseguenze. Ma come si spiega l'incapacità da parte del filosofo di comprendere la propria condizione? E che cosa avrebbe deviato il filosofo dalle cose celesti alle condizioni del filosofare? Mhire, sulla scorta delle indicazioni fornite da al-Rāzi, spiega come segue: «la libertà illusoria dalla città che Socrate cercava era possibile solo perché, nel vedersi in primo luogo in disparte e separato dalla città, egli assumeva già l'istanza implicita della città in riferimento al proprio status all'interno del tutto. La prima filosofia di Socrate si fondava sulla nozione secondo cui separandosi dalla città e dal suo *nomos* egli avrebbe avuto accesso ad una conoscenza altrimenti inaccessibile (ivi, 9)». L'errore dei presocratici impolitici consisterebbe nell'assumere implicitamente la posizione della città, ovvero nel pensarsi come si pensa la città, come un tutto a sé stante, non a sua volta parte di un tutto in cui è ricompreso e da cui dipende: «L'implicazione teoretica dell'autocomprensione universalizzata della città è l'imperialismo: progressismo e imperialismo sono entrambi movimenti pratici che devono i loro orientamenti all'idea che la supremazia finale del bene possa generare il bello. La filosofia presocratica e l'imperialismo ateniese sono intrecciati indissolubilmente (ibidem)». La causa efficiente del ripiegamento della filosofia su se stessa sarebbe allora lo scontro fra l'universalismo della *skepsis* e l'universalismo della *polis*, con il primo destinato a soccombere politicamente per la maggiore forza del secondo.

458CM 13-14, 18 corsivo mio.

questione della legittimità della vita filosofica, deve presentare il proprio argomento pubblico.⁴⁵⁹ Ma la legge divina è in quanto tale un'autorità politica, è anzi l'autorità teologico-politica per eccellenza, l'autorità con cui, per parafrasare Allan Bloom, i filosofi devono fare i conti e con cui i filosofi devono “scendere a patti”. La difesa e la giustificazione della vita filosofica di fronte all'autorità teologico-politica della legge divina che governa la città, un'apologia ed una fondazione che richiedono al contempo una perfetta conoscenza di sé e la conoscenza delle cose umane da parte dell'accusato, rappresentano l'articolazione interna della filosofia politica nel suo senso più profondo. *Quid est deus?* è la questione «coeva alla filosofia e per cui la filosofia deve diventare filosofia politica».⁴⁶⁰

459Si spiega così la costrizione, già ampiamente compresa da Strauss negli anni '30, che Platone impone ai filosofi con il suo concentrarsi sulla dimensione pubblica o politica della vita filosofica, ovvero con il rimetterla ad una autorità superiore, quella della città o della legge divina. Cfr. GS II 122-23: «La differenza fondamentale tra Platone e Aristotele si mostra solo nel modo in cui essi si *comportano* nei confronti della teoria intesa come la più alta perfezione dell'uomo. Aristotele la rende completamente libera; anzi: egli la lascia libera nella sua libertà naturale. Platone al contrario *non permette* ai filosofi “ciò che a loro viene ora permesso”, cioè la vita nell'attività filosofica intesa come persistenza nella contemplazione della verità. Egli li “*costringe*” a preoccuparsi degli altri e a vegliare su di loro, in modo che lo stato sia a tutti gli effetti uno stato, veramente uno stato (*Repubblica*, 519d-520c). Il filosofo, che si è *innalzato* come tale sul mondo sensibile, giungendo alla contemplazione del Bello, del Giusto e del Bene, e che nella contemplazione vive e *vuole* vivere, viene ora nuovamente *costretto* nello stato, nuovamente *vincolato* allo stato dal comandamento del fondatore dello stato, che pensa soprattutto all'ordine del tutto e non alla felicità delle parti. Il filosofo, in quanto tale, è sottomesso allo stato, egli deve giustificarsi di fronte allo stato, egli non è affatto sovrano (trad. it. di Carlo Altini, p. 272, modificata)».

460MEIER 2012, 138; cfr. BRUELL 2011b, 95-96; MEIER 2013, 15-17.

Bibliografia – Fonti primarie

Leo Strauss

Edizioni degli scritti di Leo Strauss citati nella dissertazione.

I titoli sono ordinati secondo la data di pubblicazione originale indicata se necessario fra parentesi quadre (i volumi dell'edizione Meier vengono citati secondo l'ordine del piano editoriale). Per una bibliografia completa degli scritti straussiani si rimanda a quella compilata da Heinrich Meier ed accessibile online al seguente indirizzo (ultimo accesso 10/9/2014):

https://leostrausscenter.uchicago.edu/files/pdf/Strauss_Bibliographie_3-5-09.pdf

- *Gesammelte Schriften Bd. 1. Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, unter Mitwirkung von Wiebke Meier herausgegeben von Heinrich Meier, J.B. Melzer, Stuttgart-Weimar 1996.
- *Gesammelte Schriften Bd. 2. Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, unter Mitwirkung von Wiebke Meier herausgegeben von Heinrich Meier, J.B. Melzer, Stuttgart-Weimar 1997.
- *Gesammelte Schriften Bd. 3. Hobbes' Politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, herausgegeben von Heinrich und Wiebke Meier, J.B. Melzer, Stuttgart-Weimar 2001.
- *The Spirit of Sparta or The Taste of Xenophon*, «Social Research», 6:4, 1939, pp. 502-536.
- *Farabi's Plato*, in S.W. Baron (edited by), *Louis Ginzberg: Jubilee Volume on the Occasion of His Seventieth Birthday*, American Academy for Jewish Research, New York 1945, pp. 357-393.
- *On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy*, «Social Research», 13:3, 1946, pp. 326-367.
- *On the Intention of Rousseau*, «Social Research», 14:4, 1947, pp. 455-487.
- *On Tyranny. Revised and Expanded Edition. Including the Strauss-Kojève Correspondence [1948 e 1954]*, Edited by Victor Gourevitch and Michael S. Roth, The University of Chicago Press, Chicago-London 2000.
- *On Collingwood's Philosophy of History*, «The Review of Metaphysics», vol. 5, n. 4, June 1952, pp. 559-586.
- *Persecution and the Art of Writing [1952]*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1988.
- *Natural Right and History [1953]*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1965.
- *Restatement on Xenophon's Hiero [1954]*, Critical Edition by Emmanuel Patard, «Interpretation», Fall 2008, vol. 36, n. 1, pp. 29-78.
- *Thoughts on Machiavelli [1958]*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1978.
- *What is Political Philosophy? And Other Studies [1959]*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1988.
- *History of Political Philosophy [1963 1a ed.]*, Third Edition, edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, The University of Chicago Press, Chicago-London 1987.

- *The City and Man* [1964], The University of Chicago Press, Chicago-London 1978.
- *Socrates and Aristophanes* [1966], The University of Chicago Press, Chicago-London 1980.
- *Liberalism Ancient and Modern* [1968], Foreword by Allan Bloom, The University of Chicago Press, Chicago-London 1995.
- *A Giving of Accounts* [1970], in Kenneth H. Green (edited by), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, State University of New York Press, Albany 1997, pp. 457-466.
- *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the Oeconomicus* [1970], Preface by Allan Bloom, Foreword by Christopher Bruell, with a new, literal translation of the Oeconomicus by Carnes Lord, St. Augustine's Press, South Bend 1998.
- *Xenophon's Socrates* [1972], Editor's Note by Allan Bloom, Foreword by Christopher Bruell, St. Augustine's Press, South Bend 1998.
- *The Argument and the Action of Plato's Law* [1975], The University of Chicago Press, Chicago-London 1975.
- *The Mutual Influence of Theology and Philosophy*, «The Independent Journal of Philosophy», 3, 1979, pp. 111-118.
- *On the Interpretation of Genesis*, «L'Homme – Revue Française de Anthropologie», 21, 1, janv-mars 1981, pp. 5-20.
- *Studies in Platonic Political Philosophy* [1983], with an Introduction by Thomas L. Pangle, The University of Chicago Press, Chicago-London 1983.
- *On Plato's Symposium*, edited and with a Foreword by Seth Benardete, The University of Chicago Press, Chicago-London 2001.
- *Reason and Revelation*, in Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Theological-political Problem*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2007, pp. 141-179.

Traduzioni italiane consultate ed utilizzate delle opere di Leo Strauss:

- *Pensieri su Machiavelli*, traduzione italiana di G. De Stefano, Giuffrè, Milano 1970;
- *Liberalismo antico e moderno*, traduzione italiana di S. Antonelli, C. Geraci, Giuffrè, Milano 1973.
- *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, a cura di Pier Franco Taboni; con il saggio di Arnaldo Momigliano: *Ermeneutica e pensiero politico classico in L. Strauss*, Argalia, Urbino 1977;
- *Diritto naturale e storia*, traduzione italiana di Nicola Pierri, Il Melangolo, Genova 1990;
- *Scrittura e persecuzione*, presentazione di Giuliano Ferrara, traduzione italiana di Giuliano Ferrara e Fiammetta Profili, Marsilio, Venezia 1990;
- *Gerusalemme e Atene: studi sul pensiero politico dell'Occidente*, introduzione di Roberto Esposito, Einaudi, Torino 1998;
- *Storia della filosofia politica*, a cura di Leo Strauss e Joseph Cropsey, edizione italiana a cura di Carlo Angelino, 3 voll., Il Melangolo, Genova 1993-2000;
- *Filosofia e legge: contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*, a cura di Carlo Altini, Giuntina, Firenze 2003;
- *La critica della religione in Spinoza: i presupposti della sua esegesi biblica*

- (*sondaggi sul Trattato teologico-politico*), a cura di Riccardo Caporali, Laterza, Roma-Bari 2003;
- *Le Leggi di Platone: trama e argomentazione*, a cura di Carlo Altini, traduzione italiana di Antonio Stefano Caridi, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006;
 - *Sulla tirannide*, con Alexandre Kojève, a cura di Victor Gourevitch e Michael S. Roth, edizione italiana a cura di Gian Franco Frigo; traduzione di Davide De Pretto, Adelphi, Milano 2010;
 - *La città e l'uomo. Saggi su Aristotele, Platone e Tucidide*, a cura di Carlo Altini, traduzione italiana di Irene La Scala, Marietti, Genova 2010.

Fonti classiche, antiche e moderne – edizioni e traduzioni consultate ed utilizzate:

Bibbia:

- *Parola del Signore. La Bibbia*, traduzione interconfessionale in lingua corrente, Alleanza Biblica Universale, Elle Di Ci, Leumann 1985.

Erodoto e Tucidide

- *Storie / La guerra del Peloponneso*, traduzione di Augusta Izzo D'Accini, note di Daniela Fausti [Erodoto]; traduzione di Claudio Moreschini, revisione di Franco Ferrari, note di Giovanna Daverio Rocchi [Tucidide]; con un saggio introduttivo di Domenico Musti, BUR, Milano 2008.

Eschilo:

- *Le tragedie*, prefazione e traduzione di Carlo Carena, Einaudi, Torino 1980.

Sofocle:

- *Le tragedie*, a cura di Giuseppina Lombardo Radice, Einaudi, Torino 1982.

Euripide:

- *Le tragedie*, a cura di Anna Beltrametti; traduzione di Filippo Maria Pontani; con un saggio di Diego Lanza; fotografie di Mimmo Jodice, Einaudi, Torino 2002.

Sofisti:

- *Testimonianze e frammenti*, introduzione, traduzione e commento a cura di Mario Untersteiner, 3 voll., La Nuova Italia, Firenze 1967.

Aristofane:

- *Le commedie*, a cura di Raffaele Cantarella, Einaudi, Torino 1972;
- *Le commedie di Aristofane*, a cura di Giuseppe Mastromarco, vol. I, UTET, Torino 1983;
- *Le commedie di Aristofane*, a cura di Giuseppe Mastromarco e Piero Totaro, vol. II, UTET, Torino 2006;
- *Le commedie*, traduzione scenica, testo greco integralmente rinnovato e appendice critica di Benedetto Marzullo, Newton Compton, Roma 2003;
- *Clouds*, edited with introduction and commentary by K. J. Dover, The Clarendon Press, Oxford 1968;

- *Le donne alle Tesmoforie*, a cura di Carlo Prato; traduzione di Dario Del Corno, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 2001;
- *Gli uccelli*, a cura di Giuseppe Zanetto; introduzione e traduzione di Dario Del Corno, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 2005;
- *Le rane*, a cura di Dario Del Corno, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 2006;
- *Le nuvole*, a cura di Giulio Guidorizzi; introduzione e traduzione di Dario Del Corno, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 2007;
- *Donne al parlamento*, introduzione, traduzione e commento di Andrea Capra, Carocci, Roma 2010;
- *Acarnesi*, introduzione, traduzione e commento di Diego Lanza, Carocci, Roma 2012;
- *Birds, Peace, Wealth: Aristophanes' Critique of the Gods*, translated by Thomas L. Pangle and Wayne Ambler, Paul Dry Books, New Jersey 2013.

Platone:

- *Opere complete*, a cura di G. Giannantoni, 9 voll., Laterza, Roma-Bari 1982-1984;
- *Tutte le opere*, con un saggio di Francesco Adorno, a cura di E.V. Maltese, premesse, traduzioni e note di Umberto Bultrighini, Giovanni Caccia, Laura Caliri, Raffaella Falchetto, Augusta Festi, Gino Giardini, Rosa Maria Parrinello, Enrico Pegone, Alessandra Riminucci, Stefania Rubatto, Daniela Tavernasio, Newton Compton, Roma 2009 (2a ed.);
- *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates, Crito*, edited with notes by John Burnet, Oxford University Press, Oxford 1924;
- *La Repubblica*, traduzione di Franco Sartori; introduzione di Mario Vegetti; note di Bruno Centrone, Laterza, Roma-Bari 1997;
- *Gorgia*, prefazione, saggio introduttivo, traduzione e commento di Giovanni Reale; appendice bibliografica di Matteo Andolfo, Rusconi, Milano 1998;
- *Leggi*, introduzione di Franco Ferrari; premessa al testo di Silvia Poli; traduzione di Franco Ferrari e Silvia Poli; note di Silvia Poli, BUR, Milano 2005.

Senofonte:

- *Memorabilia and Oeconomicus: Symposium and Apology / with an english translation by E. C. Marchant / with an english translation by O. J. Todd*, William Heinemann Ltd, London / Harvard University Press, Cambridge 1968;
- *La tirannide*, a cura di Gennaro Tedeschi, con una nota di Luciano Canfora, Sellerio, Palermo 1986;
- *Memorabili*, con un saggio di Antonio Labriola; introduzione, traduzione e note di Anna Santoni, BUR, Milano 1989;
- *Ciropedia*, introduzione di Domenico Musti; premessa, traduzione e note di Antonella Lucia Santarelli, Newton Compton, Roma 1997;
- *L'amministrazione della casa (Economico)*, a cura di Carlo Natali, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2003.

Aristotele:

- *Opere*, a cura di Gabriele Giannantoni, 11 voll., Laterza, Bari 1973;
- *Etica Nicomachea*, introduzione, traduzione, note e apparati di Claudio Mazzarelli, Bompiani, Milano 2005;

- *Politica*, a cura di Renato Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2007.

Diogene Laerzio:

- *Vite dei filosofi*, a cura di Marcello Gigante, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1987.

Sesto Empirico:

- *Contro i fisici / Contro i moralisti*, introduzione di Giovanni Indelli; traduzione e note di Antonio Russo; riviste e integrate da Giovanni Indelli, Laterza, Bari 1990.

Plutarco:

- *Vite parallele. Nicia / Crasso*, introduzione [a Nicia] di Luciano Canfora; introduzione [a Crasso] di Albino Garzetti; traduzione e note [di entrambe le opere] di Daniela Manetti; con contributi di Barbara Scardigli e Mario Manfredini, BUR, Milano 1987;
- *Vite parallele. Pericle / Fabio Massimo*, introduzione [a Fabio Massimo] di Roberto Guerrini; traduzione e note [di entrambe le opere] di Anna Santoni; con il saggio *Plutarco biografo* di Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff; introduzione [a Pericle] di Philip A. Stadter; con contributi di Barbara Scardigli e Mario Manfredini, BUR, Milano 1991.

Cicerone:

- *De natura deorum. Liber primus*, edited by Arthur S. Pease, Harcard University Press, Cambridge-Massachusetts 1955.
- *La natura divina*, introduzione, traduzione e note di Cesare Marco Calcante, BUR, Milano 2000;
- *Tuscolane*, introduzione di Emanuele Narducci; traduzione e note di Lucia Zuccoli Clerici, BUR, Milano 2004.

Mosè Maimonide:

- *The Guide for the Perplexed [Moreh Nevukhim]*, translated from the original Arabic text by Michael Friedlander, George Routledge & sons, London 1904.

Muhammad b. Zakariyya al-Rāzi:

- *The Book of the Philosophic Life*, translated by Charles E. Butterworth, «Interpretation», Spring 1993, vol. 20, n. 3, pp. 227-236.

Jean Calvin:

- *Istituzione della religione cristiana*, a cura di Giorgio Turn, UTET, Torino 1971.

Baruch Spinoza:

- *Trattato teologico-politico*, introduzione, traduzione, note e apparati di Alessandro Dini, Bompiani, Milano 2010.

John Toland:

- *Tetradymus, containing [...] II. Clidophorus; or of the EXOTERIC AND ESOTERIC PHILOSOPHY, that is, of the External and Internal Doctrine of the ancients: the one open and public, accomodated to popular Prejudices and established Religions; the other private and secret, wherein, to the few capable and discrete, was taught the real TRUTH stripped of all disguises [...]*, J. Brotherton and W. Mea-

dows, London 1720.

Paul Thiry d'Holbach:

- *Il buon senso*, in appendice le osservazioni di Voltaire, a cura di Sebastiano Timpanaro, Garzanti, Milano 2005.

Jean-Jacques Rousseau:

- *Il contratto sociale*, a cura di Roberto Gatti, BUR, Milano 2005;
- *Lettera sugli spettacoli*, a cura di F.W. Lupi; presentazione di Elio Franzini, Aesthetica, Palermo 2003.

Heinrich Heine:

- *Sämtliche Werke*, herausgegeben von Ernst Elster, 7 Bde., Bibliographisches Institut, Leipzig-Wien, 1890.

Friedrich W. Nietzsche:

- *Opere di Friedrich Nietzsche*, edizione italiana diretta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1964 segg.;
- *Al di là del bene e del male*, introduzione, traduzione e note di Sossio Giametta, BUR, Milano 2000;
- *Genealogia della morale*, a cura di Sossio Giametta, BUR, Milano 1997.

Bibliografia secondaria

- Adorasio 2007: Chiara Adorasio, *Leo Strauss lettore di Hermann Cohen: dalla filosofia moderna al ritorno agli antichi*, Giuntina, Firenze 2007.
- Alfieri 1984: Luigi Alfieri, *Apollo tra gli schiavi: la filosofia sociale e politica di Nietzsche, 1869-1876*, Franco Angeli, Milano 1984.
- Altini 2000: Carlo Altini, *Leo Strauss: linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Il Mulino, Bologna 2000.
- Altini 2004/2005: Carlo Altini, *Storia della filosofia, storiografia e storicismo in R.G. Collingwood, L. Strauss e A. Momigliano*, «Anuari de la Societat Catalana de Filosofia», XVI, 2004/2005, pp. 21-50.
- Altini 2005: Carlo Altini, *La crisi filosofica e politica del diritto naturale nel dibattito tra Helmut Kuhn e Leo Strauss*, Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze, IX-X, 2003-2004, Firenze University Press, Firenze 2005, pp. 227-246.
- Altini 2009: Carlo Altini, *Introduzione a Leo Strauss*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Alter 2004: Robert Alter, *The five books of Moses: a translation with commentaries*, Norton, New York, London 2004.
- Anastaplo 1999: George Anastaplo, *Leo Strauss at the University of Chicago*, in Kenneth L. Deutsch, John A. Murley (edited by), *Leo Strauss, the Straussians, and the American regime*, Rowman & Littlefield, Lanham 1999, pp. 3-30.
- Anderson 1991: Carl A. Anderson, *The Dream-Oracles of Athena, Knights 1090-95*, «Transactions of the American Philological Association (1974-), Vol. 121 (1991), pp. 149-155.
- Anderson 2003: Carl A. Anderson, *The Gossiping Triremes in Aristophanes' Knights, 1300-1315*, «The Classical Journal», Vol. 99, No. 1 (Oct. - Nov., 2003), pp. 1-9.
- Arendt 1977: Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, introduction by Jerome Kervin, Penguin Books, New York 1977.
- Arendt 1976: Hannah Arendt, *The Origin of Totalitarianism*, A Harvest Book, Hartcourt Inc, Orlando etc. 1976.
- Arkes 1996: Hadley Arkes, *Athens and Jerusalem: The Legacy of Leo Strauss*, in Novak 1996 (eds.), pp. 1-23.
- Armada, Górniesiewicz 2011 (eds.): Pawel Armada, Arkadiusz Gornisiewicz (edited by), *Modernity and what has been lost: considerations on the legacy of Leo Strauss*, St. Augustine's Press, South Bend 2011.
- Arrowsmith 1973: William Arrowsmith, *Aristophanes' Birds: The Fantasy Politics of Eros*, «Arion», New Series, Vol. 1, No. 1 (Spring, 1973), pp. 119-167.
- Bailey 1936: Cyril Bailey, «Who played Dicaeopolis?», in *Greek poetry and life: Essays presented to Gilbert Murray*, Oxford 1936, pp. 231-240.

- Batnitzky 2005: Leora Batnitzky, *Leo Strauss's Disenchantment with Secular Society*, «New German Critique», No. 94, Secularization and Disenchantment (Winter, 2005), pp. 106-126.
- Batnitzky 2006: Leora Batnitzky, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Batnitzky 2009: Leora Batnitzky, *Leo Strauss and the "Theologico-political Predicament"*, in Smith 2009 (ed.), pp. 41-62.
- Behnegar 2013: Nasser Behnegar, *Reading "What is Political Philosophy?"*, in Major 2013 (ed.), pp. 22-42.
- Benardete 1978: Seth Benardete, *Leo Strauss's The City and Man*, «Political Science Reviewer», 8 (1978), pp. 1–20.
- Benardete 2000: Seth Benardete, *Strauss on Plato*, in Id., *The Argument of the Action: Essays on Greek Poetry and Philosophy*, Edited and with an Introduction by Ronna Burger and Michael Davis, The University of Chicago Press, Chicago and London 2000, pp. 407-417.
- Berland 1986: K.J.H. Berland, *Bringing Philosophy Down from the Heavens: Socrates and the New Science*, «Journal of the History of Ideas», vol. 47, n. 2 (Apr.-Jun. 1986), pp. 299-308.
- Berns 1991a: Laurence Berns, *The Prescientific World and Historicism: Some Reflections on Strauss, Heidegger, and Husserl*, in Udoff 1991 (ed.), pp. 169-181.
- Berns 1991b: Laurence Berns, *The Relation Between Philosophy and Religion: Reflection on Leo Strauss' Suggestion Concerning the Source and Sources of Modern Philosophy*, «Interpretation», fall 1991, vol. 19, n. 1, pp. 43-60.
- Berns 1999-2000: Laurence Berns, *Heidegger and Strauss: Temporality, Religion, and Political Philosophy*, «Interpretation», Winter 1999-2000, vol. 27, n. 2, pp. 99-104.
- Bibard 2005: Laurent Bibard, *La sagesse et le féminin: science, politique et religion selon Kojève et Strauss*, L'Harmattan, Paris 2005.
- Bloom 1968: Allan Bloom, *The Republic of Plato*, Basic Books, New York 1968.
- Bloom 1974: Allan Bloom, *Leo Strauss: September 20, 1899-October 18, 1973*, «Political Theory», vol. 2, n. 4. (Nov. 1974), pp. 372-392.
- Bloom 1977: Allan Bloom, *Response to Hall*, «Political Theory», vol. 5, n. 3 (Aug. 1977), pp. 315-330.
- Bloom 1987: Allan Bloom, *The closing of the American mind: How Higher Education has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, Simon and Schuster, New York 1987.
- Bluhm 2002: Harald Bluhm, *Die Ordnung der Ordnung: das politische Philosophieren von Leo Strauss*, Akademie Verlag, Berlin 2002.
- Bonazzi 2010: Mauro Bonazzi, *I sofisti*, Carocci, Roma 2010.

- Bowie 1988: E.L. Bowie, *Who Is Dicaeopolis?*, «The Journal of Hellenic Studies», vol. 108 (1988), pp. 183-185.
- Bowie 1993: A.M. Bowie, *Aristophanes: Myth, Ritual, and Comedy*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Brague 1998: Remi Brague, *Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss's "Muslim" Understanding of Greek Philosophy*, «Poetics Today», vol. 19, n. 2, Hellenism and Hebraism Reconsidered: The Poetics of Cultural Influence and Exchange II (Summer, 1998), pp. 235-259.
- Brelich 1975: Angelo Brelich, «Aristofane: commedia e religione», in Marcel Detienne (a cura di), *Il mito: guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari 1975, 104-18.
- Brown 1983: Christopher Brown, *Noses at Aristophanes, "Clouds" 344?*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», New Series, vol. 14, n. 2 (1983), pp. 87-90.
- Bruell 1974: Christopher Bruell, *Thucydides' View of Athenian Imperialism*, «The American Political Science Review», vol. 68, n. 1 (Mar. 1974), pp. 11-17.
- Bruell 1983: Christopher Bruell, *Strauss on Xenophon's Socrates*, «Political Science Reviewer», 13 (Fall 1983), pp. 99-153.
- Bruell 2011a: Christopher Bruell, *On the Place of the Treatment of Classical Philosophy in the Plan of the Work as a Whole*, «Klesis – Revue de Philosophie», Autour de Leo Strauss, n.19, 2011, pp. 85-91.
- Bruell 2011b: Christopher Bruell, *The Question of Nature and the Thought of Leo Strauss*, «Klesis – Revue de Philosophie», Autour de Leo Strauss, n.19, 2011, pp. 92-101.
- Burkert 1977: Walter Burkert, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, con una prefazione di Giampiera Arrigoni: Walter Burkert e la religione greca in Italia, 2a ed. italiana con aggiunte dell'autore, a cura di Giampiera Arrigoni, Jaca Book, Milano 2003.
- Burns 2011: Timothy Burns, *Leo Strauss on the Origins of Hobbes's Natural Science*, «Klesis – Revue de Philosophie», Autour de Leo Strauss, n.19, 2011, pp. 102-128.
- Burnyeat 1985: Myles F. Burnyeat, *Sphinx Without a Secret*, «New York Review of Books», vol. 32, n. 9, 30, May 1985.
- Butterworth 1993: Charles E. Butterworth, *The Origins of al-Razi's Political Philosophy*, «Interpretation», spring 1993, vol. 20, n. 3, pp. 237-258.
- Campioni 1979: Giuliano Campioni, *Individuo e comunità nel giovane Nietzsche*, in Aa Vv, *Nietzsche*, Franco Angeli, Milano, pp. 145-177.
- Canfora 2014: Luciano Canfora, *La crisi dell'utopia: Aristofane contro Platone*, Laterza, Roma-Bari 2014.
- Capra 2010: Aristofane, *Donne al parlamento*, introduzione, traduzione e commento di Andrea Capra, Carocci, Roma 2010.
- Chen 2008: Jianhong Chen, *Between Politics and Philosophy: A Study of Leo*

Strauss in Dialogue with Carl Schmitt, Vdm, Saarbrücken 2008.

- Ciccarelli 2009: Pierpaolo Ciccarelli, *Filosofia e politica in Heidegger: l'interpretazione fenomenologica di Leo Strauss*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», XI, 2009, 1, pp. 25-58.
- Colmo 1990: Christopher Colmo, *Reason and Revelation in the Thought of Leo Strauss*, «Interpretation», fall 1990, vol. 18, n. 1, pp. 145-162.
- Colmo 1992: Christopher Colmo, *Theory and Practice: Alfarabi's Plato Revisited*, «The American Political Science Review», vol. 86, n. 4 (Dec. 1992), pp. 966-976.
- Compton-Egle 1999: Gwendolyn Compton-Egle, *From Country to City: The Persona of Dicaeopolis in Aristophanes' "Acharnians"*, «The Classical Journal», vol. 94, n. 4 (Apr.-May, 1999), pp. 359-373.
- Cropsey 1990: Joseph Cropsey, *On Ancients and Moderns*, «Interpretation», fall 1990 vol. 18, n. 1, pp. 31-52.
- Dallmayr 1987: Fred Dallmayr, *Politics against Philosophy: Strauss and Drury*, «Political Theory», vol. 15, n. 3 (Aug., 1987), pp. 326-337.
- Dallmayr 1994: Fred Dallmayr, *Leo Strauss Peregrinus*, «Social Research», 61:4 (Winter 1994), 877-906.
- Dannhauser 1996: Werner J. Dannhauser, *Athens and Jerusalem or Jerusalem and Athens?*, in Novak 1996 (ed.), pp. 155-171.
- David 1984: E. David, *Aristophanes and Athenian Society of the Early Fourth Century B.C.*, E.J. Brill, Leiden 1984.
- Davies 1990: Malcolm Davies, *"Popular Justice" and the End of Aristophanes' "Clouds"*, «Hermes», 118. Bd., H. 2 (1990), pp. 237-242.
- De Carli 1971: Edoardo De Carli, *Aristofane e la sofistica*, La Nuova Italia, Firenze 1971
- De Ste. Croix 1972: G.E.M. de Ste. Croix, *The Origins of the Peloponnesian War*, Duckworth, London 1972.
- Deutsch, Nicgorski 1994 (eds.): Kenneth L. Deutsch, Walter Nicgorski (edited by), *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, Rowman and Littlefield, Lanham 1994.
- Deutsch, Soffer 1987 (eds.): Kenneth L. Deutsch, Walter Soffer (edited by), *The Crisis of Liberal Democracy: A Straussian Perspective*, SUNY Series in Political Theory. Contemporary Issues edited with an introduction by Kenneth L. Deutsch and Walter Soffer, Foreword by Joseph Cropsey, State University of New York Press, Albany 1987.
- Dillon 1995: Matthew Dillon, *By Gods, Tongues, and Dogs: The Use of Oaths in Aristophanic Comedy*, «Greece & Rome», vol. 42, n. 2 (Oct., 1995), pp. 135-151.
- Dorion 2010: Louis-André Dorion, «The Straussian Exegesis of Xenophon: The Paradigmatic Case of Memorabilia IV 4», in Vivienne J. Gray (edited by),

Oxford Readings in Classical Studies. Xenophon, Oxford University Press, Oxford 2010, pp. 283-323.

- Dorion 2011: Louis-André Dorion, *The Rise and Fall of the Socratic Problem*, in Morrison 2011 (ed.), pp. 1-23.
- Douglas Olson 1990: S. Douglas Olson, *Economics and Ideology in Aristophanes' Wealth*, «Harvard Studies in Classical Philology», vol. 93 (1990), pp. 223-242.
- Douglas Olson 1991: S. Douglas Olson, *Dicaeopolis' Motivations in Aristophanes' Acharnians*, «The Journal of Hellenic Studies», vol. 111 (1991), pp. 200-203.
- Douglas Olson 1996: S. Douglas Olson, *Politics and Poetry in Aristophanes' Wasps*, «Transactions of the American Philological Association (1974-)», vol. 126 (1996), pp. 129-150.
- Dover 1968: Aristophanes, *Clouds*, edited with introduction and commentary by K.J. Dover, The Clarendon Press, Oxford 1968.
- Dover 1972: K.J. Dover, *Aristophanic Comedy*, B.T. Batsford Ltd, London 1972.
- Edmunds 1980: Lowell Edmunds, *Aristophanes' Acharnians*, in Henderson 1980 (ed.), pp. 1-42.
- Edmunds 1987a: Lowell Edmunds, *Il Socrate aristofaneo e l'ironia pratica*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», New Series, vol. 26, n. 2 (1987), pp. 7-21.
- Edmunds 1987b: Lowell Edmunds, *The Aristophanic Cleon's "Disturbance" of Athens*, «The American Journal of Philology», vol. 108, n. 2 (Summer, 1987), pp. 233-263.
- Ehrenberg 1957: Victor Ehrenberg, *L'Atene di Aristofane: studio sociologico della commedia attica antica*, La Nuova Italia, Firenze 1957.
- Farnesi Camellone 2007: Mauro Farnesi Camellone, *Giustizia e storia: saggio su Leo Strauss*, Franco Angeli, Milano 2007.
- Ferrari 1997: G.R.F. Ferrari, *Strauss's Plato*, «Arion», Third Series, vol. 5, n. 2 (Fall, 1997), pp. 36-65.
- Fisher 1993: N.R.E. Fisher, *Multiple Personalities and Dionysiac Festivals: Dicaeopolis in Aristophanes' "Acharnians"*, «Greece & Rome», Second Series, vol. 40, n. 1 (Apr. 1993), pp. 31-47.
- Foley 1982: Helene P. Foley, *The "Female Intruder" Reconsidered: Women in Aristophanes' Lysistrata and Ecclesiazusae*, «Classical Philology», vol. 77, n. 1 (Jan. 1982), pp. 1-21.
- Foley 1988: Helene P. Foley, *Tragedy and Politics in Aristophanes' Acharnians*, «The Journal of Hellenic Studies», vol. 108 (1988), pp. 33-47.
- Forde 1994: Steven Forde, *The Comic Poet, the City, and the Gods: Dionysus' Katabasis in the Frogs of Aristophanes*, «Interpretation», spring 1994, vol. 21, n. 3, pp. 275-286.
- Fradkin 1991: Hillel Fradkin, *Philosophy and Law: Leo Strauss as a Student of*

- Medieval Jewish Thought*, «The Review of Politics», vol. 53, n. 1, Special Issue on the Thought of Leo Strauss (Winter, 1991), pp. 40-52.
- Freydberg 2008: Bernard Freydberg, *Philosophy and Comedy: Aristophanes, Logos and Eros*, Indiana University Press, Bloomington 2008.
 - Friedman 2003: Richard E. Friedman, *Commentary on the Torah: With a New English Translation*, HarperOne, S. Francisco 2003.
 - Fussi 2006: Alessandra Fussi, *Retorica e potere. Una lettura del Gorgia di Platone*, ETS, Pisa 2006.
 - Fussi 2011: Alessandra Fussi, *La città nell'anima: Leo Strauss lettore di Platone e Senofonte*, ETS, Pisa 2011.
 - Germino 1966: Dante Germino, *Second Thoughts on Leo Strauss's Machiavelli*, «The Journal of Politics», vol. 28, n. 4 (Nov., 1966), pp. 794-817.
 - Germino 1991: Dante Germino, *Blasphemy and Leo Strauss's Machiavelli*, «The Review of Politics», vol. 53, n. 1, Special Issue on the Thought of Leo Strauss (Winter, 1991), pp. 146-156.
 - Ghibellini 2012: Alberto Ghibellini, *Al di là della politica: filosofia e retorica in Leo Strauss*, Genova University Press, Genova 2012.
 - Giorgini 1991: Giovanni Giorgini, *Leo Strauss e la "Repubblica" di Platone*, «Filosofia Politica», anno V, n. 1, giugno 1991, pp. 153-160.
 - Given 2009: John Given, *When Gods Don't Appear: Divine Absence and Human Agency in Aristophanes*, «The Classical World», vol. 102, n. 2 (Winter, 2009), pp. 107-127.
 - Goldberg 1976: Sander M. Goldberg, *A Note on Aristophanes' ΦΡΟΝΤΙΣΤΗΡΙΑ*, «Classical Philology», vol. 71, n. 3 (Jul. 1976), pp. 254-256.
 - Gomme 1938: A.W. Gomme, *Aristophanes and Politics*, «The Classical Review», vol. 52, n. 3 (Jul. 1938), pp. 97-109.
 - Gourevitch 1968: Victor Gourevitch, *Philosophy and Politics, I*, «Review of Metaphysics», 22:1 (Sept. 1968), pp. 85-84; Id., *Philosophy and Politics, II*, «Review of Metaphysics», 22:2 (Dec. 1968), pp. 281-328.
 - Green 1993a: Kenneth Hart Green, *Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, State University of New York Press, Albany 1993.
 - Green 1993b: Kenneth Hart Green, *Religion, Philosophy, and Morality: How Leo Strauss Read Judah Halevi's "Kuzari"*, «Journal of the American Academy of Religion», vol. 61, n. 2 (Summer 1993), pp. 225-273.
 - Green 2013: Kenneth Hart Green, *Leo Strauss and the Rediscovery of Maimonides*, University of Chicago Press, Chicago 2013.
 - Gunnell 1978: John G. Gunnell, *The Myth of the Tradition*, «The American Political Science Review», vol. 72, n. 1 (Mar. 1978), pp. 122-134.
 - Gunnell 1985: John G. Gunnell, *Political Theory and Politics: The Case of Leo*

- Strauss*, «Political Theory», vol. 13, n. 3 (Aug. 1985), pp. 339-361.
- Gunnell 1991: John G. Gunnell, *Strauss before Straussianism: Reason, Revelation, and Nature*, «The Review of Politics», vol. 53, n. 1, Special Issue on the Thought of Leo Strauss (Winter 1991), pp. 53-74.
 - Habash 2002: Martha Habash, *Dionysos' Roles in Aristophanes' "Frogs"*, «Mnemosyne», Fourth Series, vol. 55, fasc. 1 (2002), pp. 1-17.
 - Hall 1977: Dale Hall, *The Republic and the "Limits of Politics"*, «Political Theory», vol. 5, n. 3 (Aug. 1977), pp. 293-313.
 - Halliwell 1991: Stephen Halliwell, *Comic Satire and Freedom of Speech in Classical Athens*, «The Journal of Hellenic Studies», vol. 111 (1991), pp. 48-70.
 - Harriot 1982: R.M. Harriott, *The Function of the Euripides Scene in Aristophanes' "Acharnians"*, «Greece & Rome», Second Series, vol. 29, n. 1 (Apr., 1982), pp. 35-41.
 - Heath 1987: Malcolm Heath, *Political Comedy in Aristophanes*, Hypomnemata 87, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987.
 - Henderson 1980: Jeffrey Enderson, *Lysistrata: the Play and its Themes*, in Henderson 1980 (ed.), pp. 153-218.
 - Henderson 1980 (ed.): Jeffrey Henderson (edited by), *Aristophanes: Essays in Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 1980.
 - Jaffa 1994: Harry V. Jaffa, *Leo Strauss, the Bible, and Political Philosophy*, in Nicgorski, Deutsch 1994 (eds.), pp. 195-201.
 - Jaffa 2012: Harry V. Jaffa et. al., *Crisis of the Strauss Divided: Essays on Leo Strauss and Straussianism, East and West*, Rowman & Littlefield, Lanham 2012.
 - Janssens 2005: David Janssens, *A Change of Orientation: Leo Strauss's "Comments" on Carl Schmitt Revisited*, «Interpretation», Fall/Winter 2005, vol. 33, n. 1, pp. 93-104.
 - Janssens 2008: David Janssens, *Between Athens and Jerusalem: Philosophy, Prophecy, and Politics in Leo Strauss's Early Thought*, State University of New York Press, Albany 2008.
 - Janssens 2011: David Janssens, *The Philosopher's Ancient Clothes: Leo Strauss on Philosophy and Poetry*, in Armada, Górniesiewicz 2011 (eds.), pp. 53-71.
 - Jedrkiewicz 2006: Stefano Jedrkiewicz, *Bestie, gesti e "Logos". Una lettura delle "Vespe" di Aristofane*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», New Series, vol. 82, n. 1 (2006), pp. 61-91.
 - Kastely 1997: James L. Kastely, *"The Clouds": Aristophanic Comedy and Democratic Education*, «Rhetoric Society Quarterly», vol. 27, n. 4 (autumn 1997), pp. 25-46.
 - Kochin 2002: Michael Kochin, *Morality, Nature, and Esotericism in Leo Strauss's "Persecution and the Art of Writing"*, *The Review of Politics*, vol. 64, n. 2 (spring 2002), pp. 261-283.
 - Konstan, Dillon 1981: David Konstan, Matthew Dillon, *The Ideology of Aristophanes' Wealth*, «The American Journal of Philology», vol. 102, n. 4

- (Winter 1981), pp. 371-394.
- Konstan 1985: David Konstan, *The Politics of Aristophanes' Wasps*, «Transactions of the American Philological Association (1974-)», vol. 115 (1985), pp. 27-46.
 - Konstan 2011: David Konstan, *Socrates in Aristophanes' Clouds*, in Morrison 2011 (ed.), pp. 75-90.
 - Kopff 1977: E. Christian Kopff, *Nubes 1493ff.: Was Socrates murdered?*, GRBS 18, 1977, pp. 113-22.
 - Kremer 1994: Mark Kremer, *Aristophanes' Criticism of Egalitarianism: An Interpretation of The Assembly of Women*, «Interpretation», spring 1994, vol. 21, n. 3, pp. 261-274.
 - Lampert 1978: Laurence Lampert, *The Argument of Leo Strauss in "What is Political Philosophy?"*, «Modern Age», 22:1 (Winter 1978), pp. 38-46.
 - Lampert 1996: Laurence Lampert, *Leo Strauss and Nietzsche*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1996.
 - Lampert 2005: Laurence Lampert, *Nietzsche's Challenge to Philosophy in the Thought of Leo Strauss*, «The Review of Metaphysics», vol. 58, n. 3 (Mar. 2005), pp. 585-619.
 - Lampert 2009: Laurence Lampert, *Strauss's Recovery of Esotericism*, in Smith 2009 (ed.), pp. 63-92.
 - Lampert 2013: Laurence Lampert, *The enduring importance of Leo Strauss*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2013.
 - Lastra 2000: Antonio Lastra, *La naturaleza de la filosofía política: Un ensayo sobre Leo Strauss*, Res publica, Murcia 2000.
 - Lazier 2008: Benjamin Lazier, *God interrupted: Heresy and the European Imagination Between the World Wars*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2008.
 - Leibowitz 2011: David Leibowitz, *The Section on Hobbes in Natural Right and History: The Meaning of Hobbes's Claim to be the Founder of Political Philosophy*, «Klesis – Revue de Philosophie», *Autour de Leo Strauss*, n.19, 2011, pp. 129-141.
 - Levine 1991: David Lawrence Levine, *Without Malice but with Forethought: A Response to Burnyeat*, «The Review of Politics», vol. 53, n. 1, Special Issue on the Thought of Leo Strauss (Winter, 1991), pp. 200-218.
 - Littlefield 1968: David J. Littlefield, *Metaphor and Myth: The Unity of Aristophanes' «Knights»*, «Studies in Philology», vol. 65, n. 1 (Jan. 1968), pp. 1-22.
 - Losurdo 2002: Domenico Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico: biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
 - Ludwig 2007: Paul W. Ludwig, *A Portrait of the Artist in Politics: Justice and Self-Interest in Aristophanes' Acharnians*, «The American Political Science Review», vol. 101, n. 3 (Aug. 2007), pp. 479-492.

- MacDowell 1983: Douglas M. MacDowell, *The Nature of Aristophanes' "Akharnians"*, «Greece & Rome», Second Series, vol. 30, n. 2 (Oct. 1983), pp. 143-162.
- Major 2013 (ed.): Rafael Major (edited by), *Leo Strauss's Defense of the Philosophic Life: Reading "What is Political Philosophy?"*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2013.
- Mansfield 1975: Harvey C. Mansfield Jr., *Strauss's Machiavelli*, «Political Theory», vol. 3, n. 4 (Nov. 1975), pp. 372-384.
- Martelli 1983: Michele Martelli, *Filosofia e società nel giovane Nietzsche, 1870-1873*, QuattroVenti, Urbino 1983.
- McDaniel 1998: Robb A. McDaniel, *The Nature of Inequality: Uncovering the Modern in Leo Strauss's Idealist Ethics*, «Political Theory», vol. 26, n. 3 (Jun. 1998), pp. 317-345.
- McGlew 1997: James McGlew, *After Irony: Aristophanes' Wealth and Its Modern Interpreters*, «The American Journal of Philology», vol. 118, n. 1 (spring 1997), pp. 35-53.
- McShea 1963: Robert J. McShea, *Leo Strauss on Machiavelli*, «The Western Political Quarterly», vol. 16, n. 4 (Dec. 1963), pp. 782-797.
- Meier 1996: Heinrich Meier, *Die Denkbewegung von Leo Strauss: die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1996
- Meier 1997: Heinrich Meier, *Vorwort des Herausgebers*, in Leo Strauss, *Gesammelte Schriften Bd. 2. Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, unter Mitwirkung von Wiebke Meier herausgegeben von Heinrich Meier, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1997, pp. IX-XXXIV.
- Meier 2001: Heinrich Meier, *Vorwort des Herausgebers*, in Leo Strauss, *Gesammelte Schriften Bd. 3. Hobbes' Politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, herausgegeben von Heinrich und Wiebke Meier, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2001, pp. VII-XXXVIII.
- Meier 2003: Heinrich Meier, *Das theologisch-politische Problem: zum Thema von Leo Strauss*, J.B. Metzler, Stuttgart 2003.
- Meier 2007: Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Theological-political Problem*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2007.
- Meier 2011: Heinrich Meier, *Über das Glück des philosophischen Lebens: Reflexionen zu Rousseaus Rêveries in zwei Büchern*, C.H. Beck, München 2011.
- Meier 2012: Heinrich Meier, *Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie. Mit einem Rückblick: Der Streit um die Politische Theologie*, Metzler, Stuttgart-Weimar 2012.
- Meier 2013a: Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen": zu einem Dialog unter Abwesenden*, J.B. Metzler, Stuttgart 2013.
- Meier 2013b: Heinrich Meier, *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*, C.H. Beck, München 2013.

- Melzer 2006: Arthur M. Melzer, *Esotericism and the Critique of Historicism*, «The American Political Science Review», vol. 100, n. 2 (May 2006), pp. 279-295.
- Mhire 2009: J.J. Mhire, *The Comedy of the Socratic Turn: An Analysis of al-Razi's "The Philosophical Way of Life"*, paper presented at the annual meeting of the Southern Political Science Association, Hotel Intercontinental, New Orleans, LA, Jan. 7, 2009 [ultimo accesso: 2014-09-12]
http://citation.allacademic.com/meta/p283435_index.html
- Minowitz 2009: Peter Minowitz, *Straussophobia: Defending Leo Strauss and Straussians Against Shadia Drury and Other Accusers*, Rowman & Littlefield, Lanham 2009.
- Momigliano 1967: Arnaldo Momigliano, «Ermeneutica e pensiero classico in Leo Strauss», in *Che cos'è la filosofia politica?*, a cura di P.F. Taboni, Argalia, Urbino 1977, pp. 7-21.
- Morrison 2011 (ed.): Donald R. Morrison (edited by), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge University Press, New York 2011.
- Nadon 2013: Christopher Nadon, *Philosophic Politics and Theology. Strauss's "Restatement"*, in Major 2013 (ed.), pp. 80-97.
- Neumann 1968: Harry Neumann, *Socrates and the Tragedy of Athens*, «Social Research», 35:3 (autumn 1968), pp. 426-444.
- Neumann 1969: Harry Neumann, *Socrates in Plato and Aristophanes: In Memory of Ludwig Edelstein (1902-1965)*, «The American Journal of Philology», vol. 90, n. 2 (Apr., 1969), pp. 201-214.
- Newiger 1980: Hans-Joachim Newiger, *War and Peace in the Comedy of Aristophanes*, in Henderson 1980 (ed.), pp. 219-237.
- Novak 1996 (ed.): David Novak (edited by), *Leo Strauss and Judaism: Jerusalem and Athens Revisited*, Rowman & Littlefield, Lanham 1996.
- Novak 1996: David Novak, *Philosophy and the Possibility of Revelation: A Theological Response to the Challenge of Leo Strauss*, in Novak 1996 (ed.), pp. 173-192.
- Nussbaum 1980: Martha Nussbaum, *Aristophanes and Socrates on Learning Practical Wisdom*, in Henderson 1980 (ed.), pp. 43-98.
- O'Regan 1992: Daphne E. O'Regan, *Rhetoric, Comedy, and the Violence of Language in Aristophanes' Clouds*, Oxford University Press, New York-Oxford 1992.
- Orr 1995: Susan Orr, *Jerusalem and Athens: Reason and Revelation in the Work of Leo Strauss*, Rowman & Littlefield, Lanham 1995.
- Orr 1996: Susan Orr, *Strauss, Reason and Revelation: Unraveling the Essential Question*, in Novak 1996 (ed.), pp. 25-53.
- Pangle 1983: Thomas L. Pangle, «Introduction», in Leo Strauss, *Studies in Platonic political philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1983, pp. 1-26.

- Pangle 2006: Thomas L. Pangle, *Leo Strauss: An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2006.
- Pangle 2013: Thomas L. Pangle, «Introduction. Divine Comedy: Aristophanes' Critique of Zeus», in Aristophanes, *Birds, Peace, Wealth: Aristophanes' Critique of the Gods*, translated by Wayne Ambler & Thomas L. Pangle, Paul Dry Books, Philadelphia 2013, pp. 1-24.
- Papageorgiou 2004: Nikolaos Papageorgiou, *Prodicus and the Agon of the Logoi in Aristophanes' "Clouds"*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», New Series, vol. 78, n. 3 (2004), pp. 61-69.
- Parker 1991: L.P.E. Parker, *Eupolis or Dicaeopolis?*, «The Journal of Hellenic Studies», vol. 111 (1991), pp. 203-208.
- Pease 1955: M. Tulli Ciceronis, *De natura deorum. Liber primus*, edited by Arthur S. Pease, Harcard University Press, Cambridge-Massachusetts 1955.
- Peterman 1986: Larry Peterman, *Approaching Leo Strauss: Some Comments on "Thoughts on Machiavelli"*, «Political Science Reviewer», 16 (1986), pp. 317-251.
- Piccinini 2007: Irene Abigail Piccinini, *Una guida fedele: l'influenza di Hermann Cohen sul pensiero di Leo Strauss*, Trauben, Torino 2007.
- Pippin 2003: Robert Pippin, *The Unavailability of the Ordinary: Strauss on the Philosophical Fate of Modernity*, «Political Theory», vol. 31, n. 3 (Jun. 2003), pp. 335-358.
- Pohlenz 1953: Max Pohlenz, *Nomos und Physis*, «Hermes», 81. Bd., H. 4 (1953), pp. 418-438.
- Redfield 1962: James Redfield, *Comedy, Tragedy, and Politics in Aristophanes' "Frogs"*, Chicago Review, vol. 15, n. 4 (summer-autumn, 1962), pp. 107-121.
- Robertson 1999: Neil Robertson, *Leo Strauss's Platonism*, «Animus» 4 (1999), pp. 34-43.
- Romer 1994: F.E. Romer, *Atheism, Impiety and the Limos Melios in Aristophanes' Birds*, «The American Journal of Philology», vol. 115, n. 3 (autumn, 1994), pp. 351-365.
- Rosen 1991: Stanley Rosen, *Leo Strauss and the Quarrell Between the Ancient and the Moderns*, in Udoff 1991 (ed.), pp. 155-168.
- Rothwell 1995: Kenneth S. Rothwell Jr, *Aristophanes' "Wasps" and the Sociopolitics of Aesop's Fables*, «The Classical Journal», vol. 90, n. 3 (Feb.-Mar. 1995), pp. 233-254.
- Saxonhouse 1980: Arlene W. Saxonhouse, *Men, Women, War, and Politics: Family and Polis in Aristophanes and Euripides*, «Political Theory», vol. 8, n. 1 (Feb. 1980), pp. 65-81.
- Schmitt 1972: Carl Schmitt, *Le categorie del politico: saggi di teoria politica*, a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera, Il mulino, Bologna 1972.
- Scholtz 2004: Andrew Scholtz, *Friends, Lovers, Flatterers: Demophilic Courtship in Aristophanes' "Knights"*, «Transactions of the American

- Philological Association (1974-)), vol. 134 n. 2 (autumn 2004), pp. 263-293.
- Serpa 1972 (ed.): Aa. Vv., *La polemica sull'arte tragica*, a cura di Franco Serpa, Sansoni, Firenze 1972.
 - Sharpe 2010: Matthew Sharpe, «On Plato as Origin and Periagoge in Strauss and Arendt», in Tony Burns, James Connelly (edited by), *The Legacy of Leo Strauss*, Imprint academic, Exeter 2010, pp. 119-140.
 - Shell 1994: Susan Shell, *Taking Evil Seriously: Schmitt's "Concept of the Political" and Strauss's "True Politics"*, in Nicgorski, Deutsch 1994 (eds.), pp. 175-193.
 - Sheppard 2006: Eugene R. Sheppard, *Leo Strauss and the Politics of Exile: The Making of a Political Philosopher*, Brandeis University Press, Waltham 2006.
 - Slater 1997: Niall W. Slater, *Waiting in the Wings: Aristophanes' "Ecclesiazusae"*, «Arion», Third Series, vol. 5, n. 1 (spring-summer 1997), pp. 97-129.
 - Smith 1989: Nicholas D. Smith, *Diviners and Divination in Aristophanic Comedy*, «Classical Antiquity», vol. 8, n. 1 (Apr. 1989), pp. 140-158.
 - Smith 1991: Steven B. Smith, *Leo Strauss: Between Athens and Jerusalem*, «The Review of Politics», vol. 53, n. 1, Special Issue on the Thought of Leo Strauss (Winter, 1991), pp. 75-99.
 - Smith 2000: Steven B. Smith, *Leo Strauss's Platonic Liberalism*, «Political Theory», vol. 28, n. 6 (Dec., 2000), pp. 787-809.
 - Smith 2007: Steven B. Smith, *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*, The Chicago University Press, Chicago-London 2007.
 - Smith 2009: Steven B. Smith, *Philosophy as a Way of Life: The Case of Leo Strauss*, «The Review of Politics», vol. 71, n. 1, Political Philosophy in the Twentieth Century (Winter 2009), pp. 37-53.
 - Smith 2009 (ed.): Steven B. Smith (edited by), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2009.
 - Sommerstein 1977: Alan H. Sommerstein, *Aristophanes and the Events of 411*, «The Journal of Hellenic Studies», vol. 97 (1977), pp. 112-126.
 - Sommerstein 1984: Alan. H. Sommerstein, *Aristophanes and the Demon Poverty*, «The Classical Quarterly», New Series, vol. 34, n. 2 (1984), pp. 314-333.
 - Sommerstein 1986: Alan H. Sommerstein, *The Decree of Syrakosios*, «The Classical Quarterly», vol. 36, n. 1 (1986), pp. 101-108.
 - Sorensen 2003: Kim A. Sorensen, *Revelation and Reason in Leo Strauss*, «The Review of Politics», vol. 65, n. 3 (summer 2003), pp. 383-408.
 - Sorensen 2006: Kim A. Sorensen, *Discourses on Strauss: Revelation and Reason in Leo Strauss and his Critical Study of Machiavelli*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2006.
 - Sourvinou-Inwood 2003: Christiane Sourvinou-Inwood, *Tragedy and Athenian Religion*, Lexington Books, Lanham 2003.

- Stauffer 2007: Devin Stauffer, *Reopening the Quarrel between the Ancients and the Moderns: Leo Strauss's Critique of Hobbes's "New Political Science"*, «The American Political Science Review», vol. 101, n. 2 (May 2007), pp. 223-233.
- Stauffer 2014: Devin Stauffer, «Leo Strauss's Unsocratic Aristophanes?», in Jeremy Mhire, Bryan-Paul Frost (edited by), *The Political Theory of Aristophanes: Explorations in Poetic Wisdom*, State University of New York Press, Albany 2014, pp. 331-351.
- Steiner 2013: Stephan Steiner, *Weimar in Amerika: Leo Strauss' Politische Philosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013.
- Steintrager 1968: James Steintrager, *Political Philosophy, Political Theology, and Morality*, «Thomist: A Speculative Quarterly Review», 32:3 (July 1968), pp. 307-332.
- Stella 2013: Massimo Stella, «The Plaything of Things, ou les Nuées selon Leo Strauss», in *Comédie et philosophie: Socrate et les présocratiques dans les «Nuées» d'Aristophane* sous la direction d'André Laks et Rossella Sietta Cottone; Études de littérature ancienne, 21, Éd. Rue d'Ulm, Paris 2013, pp. 207-223.
- Steward 1965: Douglas J. Stewart, *Aristophanes and the Pleasures of Anarchy*, «The Antioch Review», vol. 25, n. 1, Special Greek Issue (spring 1965), pp. 189-208.
- Sutton 1981: Dana Sutton, *Critias and Atheism*, «The Classical Quarterly», New Series, vol. 31, n. 1 (1981), pp. 33-38.
- Taboni 1998: Pier Franco Taboni, *La città di Caino e la città di Prometeo: una lettura con Leo Strauss*, Quattro venti, Urbino 1998.
- Tamer 2001: Georges Tamer, *Islamische Philosophie und die Krise der Moderne: das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes*, Brill, Leiden 2001.
- Tanguay 2000: Daniel Tanguay, *Strauss, disciple de Nietzsche? A propos d'une hypothèse récente sur le sens "caché" de l'œuvre de Leo Strauss*, «Les Études philosophiques», n. 1, Philosophie allemande (Janvier Mars 2000), pp. 105-132.
- Tanguay 2003: Daniel Tanguay, *Leo Strauss: une biographie intellectuelle*, Grasset, Paris 2003.
- Tarcov 1983: Nathan Tarcov, *Philosophy & History: Tradition and Interpretation in the Work of Leo Strauss*, «Polity», vol. 16, n. 1 (autumn 1983), pp. 5-29.
- Tarcov 1991: Nathan Tarcov, *On a Certain Critique of "Straussianism"*, «Review of Politics», vol. 53, n. 1, Special Issue on the Thought of Leo Strauss (Winter, 1991), pp. 3-18.
- Tarcov 2011: Nathan Tarcov, *Philosophy as the Right Way of Life in Natural Right and History*, in Armada, Górniesiewicz 2011 (eds.), pp. 43-52.
- Tarcov 2013: Nathan Tarcov, *Leo Strauss's "On Classical Political Philosophy"*, in Major 2013 (ed.), pp. 65-79.
- Trevett 2000: Jeremy Trevett, *Was There a Decree of Syrakosios?*, «The

- Classical Quarterly», vol. 50, n. 2 (2000), pp. 598-600.
- Turato 1972: Fabio Turato, *Il problema storico delle Nuvole di Aristofane*, Antenore, Padova 1972.
 - Udoff 1991 (ed.): Alan Udoff (edited by), *Leo Strauss: Toward a Critical Engagement*, Lynne Rinner Publisher, Boulder & London 1991.
 - Umphrey 1991: Stewart Umphrey, *Natural Right and Philosophy*, «The Review of Politics», vol. 53, n. 1, Special Issue on the Thought of Leo Strauss (Winter 1991), pp. 19-39.
 - Velkley 2011: Richard L. Velkley, *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy: On Original Forgetting*, The University of Chicago Press, Chicago 2011.
 - Vickers 1989: Michael Vickers, *Alcibiades on Stage: Aristophanes' "Birds"*, «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte», Bd. 38, H. 3 (3rd Qtr., 1989), pp. 267-299.
 - Vickers 1995: Michael Vickers, *Alcibiades at Sparta: Aristophanes Birds*, «The Classical Quarterly», New Series, vol. 45, n. 2 (1995), pp. 339-354.
 - Yol Jung 1967: Hwa Yol Jung, *Leo Strauss's Conception of Political Philosophy: A Critique*, «The Review of Politics», vol. 29, n. 4 (Oct. 1967), pp. 492-517.
 - Wallach 2001: John R. Wallach, *Smith, Strauss, and Platonic Liberalism*, «Political Theory», vol. 29, n. 3 (Jun. 2001), pp. 424-429.
 - Ward 1987: James F. Ward, *Political Philosophy & History: The Links between Strauss & Heidegger*, «Polity», vol. 20, n. 2 (Winter 1987), pp. 273-295.
 - Wildberg 2006: Christian Wildberg, *Socrates and Euripides*, in Sara Ahbel-Rappe, Rachana Kamtekar Malden (edited by), *A companion to Socrates*, Blackwell, Oxford 2006. pp. 21-35.
 - Yomtov 2014: Yuri Yomtov, «Entre Socrates et Nietzsche», in *Leo Strauss. À quoi sert la philosophie politique?* Coordonné par François Coppens, David Janssens et Yuri Yomtov, Presses Universitaires de France, Paris 2014, pp. 67-84.
 - Zuckert 1984: Michael Zuckert, *Rationalism & Political Responsibility: Just Speech & Just Deed in the "Clouds" & the "Apology" of Socrates*, «Polity», vol. 17, no. 2 (Winter 1984), pp. 271-297.
 - Zuckert 1996: Catherine H. Zuckert, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, The University of Chicago Press, Chicago 1996.
 - Zuckert 2008: Catherine H. Zuckert, «Jewish, Yes, but Heideggerian?», in Samuel Fleischacker (edited by), *Heidegger's Jewish Followers: Essays on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas and Emmanuel Levinas*, Duquesne University Press, Pittsburgh 2008, pp. 83-105.
 - Zuckert 2009: Michael Zuckert, *Straussians*, in Smith 2009 (ed.), pp. 263-286.
 - Zuckert 2013a: Catherine H. Zuckert, «Political Philosophy and History», in Major 2013 (ed.), pp. 43-64.

- Zuckert 2013b: Michael Zuckert, *Strauss on Locke and the Law of Nature*, in Major 2013 (ed.), pp. 153-172.
- Zuckert, Zuckert 2006: Catherine and Michael Zuckert, *The truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2008.
- Zumbrunnen 2004: John Zumbrunnen, *Elite Domination and the Clever Citizen: Aristophanes' "Archarnians" and "Knights"*, «Political Theory», vol. 32, n. 5 (Oct. 2004), pp. 656-677.
- Zumbrunnen 2006: John Zumbrunnen, *Fantasy, Irony, and Economic Justice in Aristophanes' Assemblywomen and Wealth*, «The American Political Science Review», vol. 100, n. 3 (Aug. 2006), pp. 319-333.

Ringraziamenti

Desidero ringraziare di cuore anzitutto il mio tutor, il Prof. Gian Luigi Paltrinieri, che per molti anni ha seguito il mio studio universitario e dottorale con generosità, attenzione ed acuta sensibilità filosofica; quindi tutte quelle persone, docenti e ricercatori, che mi hanno aiutato nel mio lavoro. La mia riconoscenza va ai Proff. Mario Ruggenini e Giuseppe Goisis; ai Dott.ri Giampiero Chivilò, Dino Costantini, Umberto Lodovici, Carlo Altini, Mauro Farnesi Camellone, Giulio De Ligio, Ryan Scheerlinck, Hannes Kerber, Mingfeng Yu, Ferdinand Deanini, Devin Stauffer. Mein besonderer Dank geht an Prof. Dr. Heinrich Meier, der mich durch die dunkelsten Labyrinthe des straussischen Denkens geführt hat, und der meine Forschung im entscheidenden Moment gefördert hat. Concludo ricordando i miei amici più sinceri e soprattutto la mia famiglia per l'affetto incondizionato e l'inesauribile pazienza: und muss ich mich nicht verbergen, gleich Einem, der Gold verschluckt hat, – dass man mir nicht die Seele aufschlitze?

Estratto per riassunto della tesi di dottorato

Studente: Marco Menon matricola: 820034

Dottorato: FILOSOFIA

Ciclo: XXVII

Titolo della tesi:

L'educazione politica del filosofo. Leo Strauss lettore di Aristofane

Abstract:

Per verificare la possibilità e la necessità della filosofia politica Leo Strauss torna alle sue origini, concentrandosi sulle commedie di Aristofane ed in particolare sulla critica che il poeta comico muove a Socrate nelle "Nuvole". Da questo processo comico alla vita filosofica Socrate impara a prendere sul serio le necessità fondamentali della città e a fare i conti con l'autorità della legge divina, che conferisce sacralità all'ordine pubblico. Per mezzo di questa ricerca genealogica, Strauss riesce a dedurre gli elementi necessari di ogni filosofia politica, che deve difendere e giustificare la vita filosofica di fronte al tribunale dell'autorità teologico-politica della città. La filosofia politica classica rappresenta quindi la risposta ad una critica e consiste in un insegnamento essoterico che deve essere allo stesso tempo protrettico (come invito alla filosofia) ed edificante (come sostegno dei dogmi morali della comunità politica).

To verify the possibility and the necessity of political philosophy, Leo Strauss returns to its roots, focusing on the comedies of Aristophanes and in particular on the criticism that the comic poet raises against Socrates in the "Clouds". Thanks to this first trial to the philosophical way of life, Socrates learns to take seriously the basic needs of the city and to deal with the authority of the divine law, which gives sanctity to the political order. By means of this genealogical research, Strauss is able to deduce the necessary elements of every political philosophy, which is meant to defend and justify the philosophical way of life in front of the court theological-political authority of the city. Classical political philosophy is the answer to a critique and consists of an exoteric teaching which must be at the same time protreptic (as an invitation to philosophy) and uplifting (as moral support of the tenets of the political community).

Firma dello studente
