

MOS MAIORUM - 1



*Cedant arma
togae:*
idee e parole
di pace
dal mondo
antico

Testimonianze,
interpretazioni,
sviluppi

a cura di
Francesca Boldrer
e Crescenzo Formicola



Cedant arma togae: idee e parole di pace dal mondo antico

Testimonianze, interpretazioni, sviluppi

a cura di Francesca Boldrer
e Crescenzo Formicola

eum

Mos Maiorum

Studi di filologia e civiltà classica

1

Collana diretta da Francesca Boldrer.

Comitato scientifico: Francesca Boldrer (Università di Macerata), Crescenzo Formicola (Università di Napoli “Federico II”), Paolo Mastandrea (Università di Venezia), Wolfgang Kofler (Università di Innsbruck, A), Sergio Audano (Centro di Studi sulla Fortuna dell’antico “E. Narducci”, Sestri Levante), Luigi Miraglia (Accademia Vivarium Novum), Bernhard Zimmermann (Università di Freiburg, D).

Comitato editoriale: Francesca Boldrer (Università di Macerata), Crescenzo Formicola (Università di Napoli “Federico II”), Sergio Audano (Centro di Studi sulla Fortuna dell’Antico “E. Narducci”, Sestri Levante), Luca Lattanzi (cultore e docente a contratto, Università di Macerata), Marco Tombolini (docente di scuola), Angelica Raggiunti (docente di scuola), Bernhard Zimmermann (Università di Freiburg, D).

In copertina: G. Gambarini, *Enea stacca il ramo d’oro* (1712-1714), Galleria dell’Eneide, Palazzo Buonaccorsi, Macerata. Per gentile concessione della Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio per le province di Ascoli Piceno, Fermo e Macerata e dei Musei Civici di Palazzo Buonaccorsi di Macerata.

Isbn 979-12-5704-054-3 (print)

Isbn 979-12-5704-055-0 (PDF)

Prima edizione: ottobre 2025

Copyright: ©2025 Autore/i

L’edizione digitale online è pubblicata in Open Access sul sito web eum.unimc.it secondo i termini della licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale: CC BY SA 4.0, <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

eum - Edizioni Università di Macerata

Palazzo Ciccolini, via XX settembre, 5 – 62100 Macerata

info.ceum@unimc.it

<http://eum.unimc.it>

Impaginazione: Oltrepagina Srl – Verona

Il presente volume è stato sottoposto a *peer review* secondo i criteri di scientificità previsti dal Regolamento delle eum (art. 3) e dal Protocollo UPI (Coordinamento delle University Press Italiane).

Indice

- 7 **Premessa**
Francesca Boldrer, Crescenzo Formicola

- 11 **Εἰρήνη, figlia di Zeus. I nomi e le forme della pace nella
riflessione di Aristotele**
Arianna Fermani

- 23 **Scenari di pace nel pensiero politico di Platone**
Federica Piangerelli

- 49 ***Cicero sagatus*: dalla toga alle armi nelle *Filippiche***
Sergio Audano

- 65 **Disordine Disastro Distruzione: Considerazioni Virgiliane**
Crescenzo Formicola

- 83 **Sul linguaggio della pace in Orazio (*pax, otium, quies*) con
un'appendice sull'*Ara Pacis, Tellus* e la simbologia del cigno**
Francesca Boldrer

- 127 **Algunas consideraciones sobre el emperador como garante de la
paz en la epigrafía latina**
Marc Mayer Olivé

- 151 **La pace universale nella teoria politica e nella storiografia
senatoria fra IV e VI secolo**
Paolo Mastandrea

- 171 **La pace nell'evoluzione dell'ordinamento internazionale**
Fabrizio Marongiu Buonaiuti

- 203 **Libri per la pace: edizioni virgiliane della Biblioteca Statale di
Macerata**
Massimiliano Stravato
- 237 **Profilo degli autori**

Federica Piangerelli*

Scenari di pace nel pensiero politico di Platone

Per un solo istante di pace
All'eterna pace rinuncerei

Anna Achmatova, *Poema senza eroe*

Abstract

Il presente contributo si propone di esplorare le diverse articolazioni della nozione di pace nel pensiero di Platone. In particolare, l'analisi assume come quadro teorico di riferimento la distinzione, presentata da Norberto Bobbio, tra “pace negativa”, intesa come assenza di guerra, e “pace positiva”, considerata, invece, come un valore in sé da progettare e custodire. Tracciando, quindi, un percorso argomentativo ancora poco esplorato, il saggio intende verificare se e in che misura queste due declinazioni della pace, colte nei loro intrecci inscindibili con le varie forme della guerra, trovino spazio nella riflessione politica di Platone.

This paper aims to explore the various interpretations of the concept of peace in Plato's philosophy. In particular, the analysis uses the distinction introduced by Norberto Bobbio between “negative peace”, which is understood as the absence of war, and “positive peace”, which is conceived as a value to be recognised and safeguarded, as its theoretical framework. By tracing an argumentative path that has so far remained largely unexplored, this essay will examine whether and to what extent these two ideas of peace, grasped in their intertwining with the various forms of war, find a place within Platonic political thought.

* Università di Macerata.

Alla voce “pace” nel *Dizionario di Politica*, Norberto Bobbio pone a tema una distinzione rilevante, ovvero quella tra “pace negativa”, intesa come assenza di guerra, e “pace positiva”, colta come un valore in sé, da progettare e custodire¹.

Nel segno di questo schema concettuale, tracciando un percorso argomentativo ancora poco esplorato, ma che, in questa sede, non pretende di essere esauritivo, proveremo a capire se e in che misura queste due declinazioni della nozione di pace trovino spazio anche nella riflessione politica di Platone.

1. *Primo scenario: la “pace negativa”*

Per intraprendere questa nostra analisi, potrebbe essere utile chiarire il senso della nozione di “pace negativa” a partire da quanto lo stesso Bobbio scrive a riguardo:

Circa la definizione di “pace”, la prima considerazione da fare è che non può essere definita se non in relazione e in stretta connessione con la definizione di “guerra”. Qui s’impone una constatazione: mentre spesso di due termini opposti l’uno viene definito per mezzo dell’altro, come “moto” (assenza di quiete) o “quiete” (assenza di moto), nel caso dei due opposti pace-guerra, è sempre il primo che viene definito per mezzo del secondo e non viceversa. In altre parole: mentre “guerra” viene definita positivamente con l’elencazione di connotati caratterizzanti, “pace” viene definita negativamente come assenza di guerra, o, più brevemente, come non-guerra².

Nel nesso oppositivo guerra-pace, quindi, la guerra è il termine “forte”, cioè quello che indica la condizione più rilevante sul piano fattuale, mentre la pace è quello “debole”, perché dipende dal primo, del quale costituisce la negazione.

Tale priorità, prosegue Bobbio, sembra essere confermata anche da un dato: la guerra, molto più di altri fenomeni sociali, ha provocato la riflessione critica, inaugurando un importante filone di pensiero, quale quello della “filosofia di guer-

¹ Bobbio 1983, pp. 764-769.

² Ivi, p. 764.

ra”, che non sembra essere compensato da una altrettanto prolifica “filosofia della pace”.

Pertanto, sulla base di queste indicazioni, per ricostruire la visione platonica di “pace negativa” possiamo sondare innanzitutto quale sia quella relativa alla guerra, tanto più che quest’ultima sembra costituire la condizione normale, se non naturale e necessaria, delle relazioni tra le città greche in epoca classica, al punto che, secondo la celebre formulazione di Bruno Keil: «La pace era un’interruzione contrattuale della guerra, e non la guerra un’interruzione dello stato di pace»³. In questa prospettiva, quindi, è la guerra e non la pace che ci permette di comprendere l’organizzazione e il funzionamento della società greca antica⁴.

1.1. *Tra guerra e sedizione*

Nelle *Leggi*, l’Ateniese, dialogando con il cretese Clinia e lo spartano Megillo⁵, presenta la guerra come una “ipotesi plausibile” per Magnesia, perché non si può escludere l’evenienza sia di una uscita in massa dalla città contro un qualche nemico sia l’irruzione dall’esterno di qualche assaltatore⁶. Per questo motivo:

- 1) Occorre essere preparati per gestirla al meglio sul piano tecnico-tattico. Viene messo a tema, infatti, un preciso percorso educativo di carattere ginnico-militare⁷, che prevede una serie di esercizi fisici «in vista della guerra»

³ Keil 1916, p. 8. Dello stesso avviso sono, per esempio, Hölkeskamp 1997, p. 482, Pritchett 1991, p. 31, Elssner 2010, pp. 354-356, Hannah 2014, de Romilly 2018. Tuttavia, come mostra Bettalli 2011, pp. 247-249, alcuni studiosi hanno problematizzato tale assunto e ridimensionato l’assoluta pervasività della guerra.

⁴ Così, per esempio, Vernant 2018, p. 2.

⁵ Nelle *Leggi*, l’Ateniese può essere considerato il portavoce di Platone, come argomenta Centrone 2021, pp. 31-34. Si inserisce qui, tuttavia, una questione ermeneutica cruciale, relativa al particolare tipo di scrittura filosofica elaborata dallo stesso Platone, per una prima disamina della quale rinviemo a Piangerelli 2021 e Migliori 2023.

⁶ Platone, *Leggi*, VII, 814A.

⁷ Platone, *Leggi*, VII, 813A ss.

(περὶ τὸν πόλεμον)⁸; questi devono essere affidati a istruttori stipendiati dalla città e rivolti a tutti i cittadini, uomini e donne⁹, affinché possano affrontare con coraggio ogni circostanza bellica¹⁰.

- 2) Bisogna interrogarsi sulla natura della guerra. L'Atenie, in particolare, riflette sulla differenza tra «due generi di guerra» (εἶδη δύο πολέμου)¹¹: «una che tutti chiamiamo sedizione (στάσις) e che di tutte le guerre [...] è la più aspra (χαλεπώτατος); l'altra [...] una specie di guerra (πόλεμος ... γένος) molto meno dura (πολὺν πρότερον), cioè quella che conduciamo contro gli stranieri e gli estranei» (*Leggi*, I, 629D1-5).

Questa stessa distinzione è già al centro di alcune pagine fondamentali della *Repubblica*¹², dove, a partire dall'assunto per cui Kallipolis entrerà inevitabilmente in guerra¹³, viene stilato un autentico “codice bellico”, che tiene conto anche delle diverse manifestazioni del conflitto¹⁴. Socrate, infatti, afferma:

A mio giudizio, il fatto che esistano i due nomi di “sedizione” (στάσις) e di “guerra” (πόλεμος), comporta che esistano anche due realtà diverse, le quali fanno riferimento a due diversi tipi di discordia (διαφοραῖν); *potrei dire che delle due, l'una coinvolge concittadini e consanguinei (τὰ δύο τὸ μὲν οἰκεῖον καὶ συγγενές)*, l'altra, invece, stranieri ed estranei (τὸ δὲ ἄλλότριον καὶ ὀθενῖον). Dunque, quando il conflitto si verifica in casa

⁸ Platone, *Leggi*, VII, 813D7. Tutte le traduzioni dei dialoghi platonici, anche se da me leggermente modificate, sono tratte da Reale 2016b.

⁹ Per un approfondimento relativo al ruolo delle donne nelle *Leggi* di Platone cfr. Fermani 2015.

¹⁰ Platone, *Leggi*, VII, 814A-B.

¹¹ Platone, *Leggi*, I, 629C5-6.

¹² Platone, *Repubblica*, V, 469B ss.

¹³ Cfr. *infra* 2.2 *Alle radici del conflitto*.

¹⁴ Infatti: «Condurre le operazioni di guerra come si deve (τὰ δὲ δὴ περὶ τὸν πόλεμον ... εὖ ἀπεργασθέντα) è un compito della massima importanza (περὶ πλείστου)» (*Repubblica* (II, 374C2-3). In commento a queste pagine della *Repubblica*, Husby (2019, p. 63 ss.) ricorre alla distinzione tra *ius ad bellum* e *ius in bello*, cercando di inquadrare il ragionamento platonico nella prospettiva della “teoria della guerra giusta”. Un esame puntuale di tale spinosa questione esula dalle finalità del presente contributo, ma per primo un approfondimento rinviando all'interessante disamina proposta da Butti de Lima 2025.

si chiama “sedizione”, quando, invece, riguarda gli stranieri “guerra” (*Repubblica*, V, 470B4-7).

Tale riflessione muove da una sorta di diairesi del concetto di διαφορά¹⁵, le cui principali declinazioni, che sono di carattere ontologico prima ancora che linguistico, sono proprio la στάσις e il πόλεμος. La differenza tra questi due fenomeni dipende soprattutto dall'identità di coloro che vengono alle armi.

La prima, infatti, è la guerra più gravosa, perché vede scontrarsi soggetti che sono fratelli¹⁶ e che, non riconoscendo di essere parti di uno stesso intero, esasperano le tensioni reciproche, fino a farlo collassare dall'interno. In questo caso, la situazione assume contorni paradossali: gli antagonisti indeboliscono e disgregano quell'orizzonte politico che sarebbe loro dovere difendere e rafforzare¹⁷.

La seconda, invece, è una guerra meno dura, perché vede contrapporsi fazioni straniere le une alle altre¹⁸, che potremmo considerare come “interi diversi”, ciascuno dei quali può trovare nella guerra contro un nemico esterno anche una occasione per rinsaldare la propria compattezza interna¹⁹. Que-

¹⁵ Oltre che con “disaccordo”, “dissidio”, “contesa”, “inimicizia” e “discordia”, questo termine può essere reso anche con “differenza”, “diversità”, nonché con “vantaggio”, “guadagno”.

¹⁶ Gli aggettivi οἰκεῖος e συγγενής significano, rispettivamente, “della stessa casa”, “della stessa famiglia” e “della stessa stirpe o famiglia”, “consanguineo”.

¹⁷ Stando ad un primo nucleo semantico, il lemma greco στάσις, tra i suoi molteplici significati, presenta quelli di “guerra civile”, “ribellione”, “sommossa”, “discordia”, “fazione”, “sedizione”, “dissenso politico”, “disaccordo” e “lite”, rinviando all'immagine di un contrasto violento tra le parti di una stessa realtà. Interessanti, infatti, sono i termini στασίαρχος, cioè “capo di un gruppo o di una fazione”, e στασιαστής, ossia “sedizioso” e “ribelle”. Questa stessa idea viene suggerita anche dal corrispettivo verbo στασιάζω, che può essere reso con “insorgere”, “ribellarsi”, “rivoltarsi”, “dissentire”, “litigare”, nonché “formare un partito o una fazione”. Infatti, come indica Beekes (2010, p. 1391), il lemma στάσις deriva dal verbo ἴστημι, che può essere tradotto con “ergersi”, “innalzarsi”, “drizzarsi”, come a rimarcare la prevaricazione di una parte sulle altre.

¹⁸ Particolarmente interessante è l'aggettivo ἄλλότριος, perché, a differenza di ὁθνεῖος, non significa solo “straniero”, ma anche “di altri”, “altrui”, rinviando a qualcuno che ha una diversa appartenenza politica e che, per questo, può rivelarsi “ostile” e “nemico”.

¹⁹ Un ottimo esempio di tale dinamica è offerto nelle *Leggi*, dove, a commento della spedizione militare di Serse contro la Grecia e l'Europa intera, che scatenò la seconda Guerra Persiana, l'Ateniese afferma: «La portata dell'esercito sopraggiunto

sta forma di conflitto, quindi, pur non essendo necessariamente costruttiva, non merita di essere considerata distruttiva *tout court*.

1.2. Tra identità civica e sentimento panellenico

Nel prosieugo del ragionamento, per chiarire la differenza tra il πόλεμος e la στάσις, Socrate asserisce:

Io affermo che la stirpe greca (τὸ μὲν Ἑλληνικὸν γένος) costituisce in sé una unità etnica e familiare rispetto a quella barbara (τῷ δὲ βαρβαρικῷ), estranea e straniera. [...] Diremo, allora, che quando si scontrano i Greci con i barbari e i barbari con i Greci si ha una guerra, in quanto tali popoli sono nemici per natura (πολεμίους φύσει) e a questo tipo di ostilità spetta propriamente il nome di guerra. Ma quando lo scontro avviene fra Greci, cioè fra popoli che per natura sono amici (φύσει ... φίλους), dovremmo affermare che in tale circostanza il male della discordia ha colpito la Grecia e che questa discordia si chiama appunto sedizione (στάσις) (*Repubblica*, V, 470C1-9).

La στάσις trova una espressione lampante nelle guerre tra le città greche: queste, infatti, pur nelle loro differenze specifiche, appartengono tutte alla stessa stirpe greca, secondo una dinamica che le rende “alleate per natura”. Il teatro del πόλεμος, invece, sono gli scontri armati dei Greci contro i barbari, cioè contro tutti quei popoli stanziati oltre le aree di influenza del dominio greco e che appartengono, ciascuno, a civiltà diverse da quella ellenica: proprio questa condizione di reciproca estraneità sul piano sociopolitico rende tali fazioni “nemiche per natura”²⁰.

per terra e per mare, suscitando una profonda paura, ebbe l'effetto di rinsaldare i vincoli di obbedienza con i nostri capi e il rispetto delle leggi, cosicché, per tale ragione, sorse fra noi un saldo sentimento di amicizia» (*Leggi*, III, 698B6-C3). Per il giudizio complessivo di Platone sulle Guerre Persiane, rimandiamo a Moggi 1968.

²⁰ Questo passo della *Repubblica* è solitamente ritenuto in contraddizione (per esempio, cfr. Baldry 1983, p. 106; Battezzatore 1996, p. 11, n. 17) rispetto a quanto viene argomentato in una celebre pagina del *Politico* (262C-D), dove Platone sostiene che i Greci e i barbari afferiscono in pari misura all'Idea del genere umano, perché tra loro, *per natura*, non si dà alcuna differenza. Tuttavia, come abbiamo provato a dimostrare altrove (Piangerelli 2025, pp. 272-277), il ragionamento proposto in questi due dialoghi, lungi dall'essere contraddittorio, sembra

Tra i risvolti teorici di tale ragionamento si annida una posizione del tutto innovativa. Com'è stato scritto, infatti, «Platone ravvisa qui l'esigenza di riformare gli usi linguistici correnti, che indicano con il primo termine [*scil.*: πόλεμος] la guerra tra le città, e con il secondo [*scil.*: στάσις] la lotta interna alla *polis*, tra le diverse componenti politiche»²¹. Pertanto, «la concordia, costantemente invocata come indispensabile correttivo nei rapporti sempre conflittuali tra i cittadini, deve estendersi a tutti i Greci, tra i quali intercorre quel legame di affinità finora riconosciuto solo ai membri della stessa *polis*. Ogni deroga a questa attitudine pacificata deve essere classificata come *stasis*, e il nome di *polemos* va riservato alla guerra che contrappone gli Elleni a quanti sono loro estranei, i barbari»²².

Al fondo di questa tesi sembra esservi il richiamo di Platone al τὸ Ἑλληνικόν, vale a dire all'ideale identitario panellenico²³, la cui tematizzazione più compiuta si trova in un passo delle *Storie* di Erodoto. Durante la Seconda Guerra Persiana, gli Ateniesi ribadiscono la loro piena fedeltà alla “causa greca” con queste parole:

Anche se volessimo, molte e forti sono le ragioni che ci impediscono di farlo: la prima e la più grande, le statue e le dimore degli dèi bruciate e abbattute che dobbiamo assolutamente vendicare piuttosto che metterci d'accordo con chi ha compiuto tutto questo; quindi, la Grecità (τὸ Ἑλληνικόν), che ha lo stesso sangue e la stessa lingua e i santuari comuni

affrontare uno stesso tema, ossia i nessi tra i Greci e i barbari, a partire da due prospettive teoriche diverse – di tipo “politico” nella *Repubblica* e “antropologico” nel *Politico* –, quindi, proprio per questo, raggiunge risultati tra loro opposti.

²¹ Gastaldi 2000, p. 319.

²² Ivi, p. 320.

²³ Cfr. de Romilly (2018, pp. 249-254). A questo proposito è necessario ribadire un dato: la Grecia classica è costellata da una pluralità di πόλεις indipendenti le une dalle altre e non unificate in una sovrastruttura politica; questa condizione determina l'assenza di una identità nazionale in senso moderno e contemporaneo. Tuttavia, all'interno di questo panorama variegato, si possono individuare almeno – ma non solo – tre nuclei identitari che, pur nelle loro vicendevoli differenze, e, talvolta, nei loro reciproci contrasti, meritano di essere tenuti insieme, perché solo nel loro intreccio costitutivo si può cogliere l'identità prismatica e uni-molteplice dell'Ellade. Muovendoci secondo cerchi concentrici, dalla sfera più particolare a quella più generale, da quella più cogente a quella più “debole”, questi tre fattori sono la città, la stirpe e la dimensione panellenica.

degli dèi, i sacrifici e le usanze analoghe, che per gli Ateniesi sarebbe disdicevole tradire (*Storie*, VIII, 144, 2)²⁴.

Comunanza di sangue, ma soprattutto²⁵ di lingua, di santuari, di usi e costumi: attorno a questi fattori si coagula il valore della Grecità ed è su questi che Platone insiste come vessillo di una “pace comune” (κοινή εἰρήνη) tra le πόλεις²⁶, affinché possano riconoscersi nella loro comune condizione di parti di uno stesso intero, che tutte e ciascuna hanno il compito di preservare nella sua stabilità e compattezza²⁷.

Socrate, d'altronde, precisa che la stessa Kallipolis sarà una “città greca”, per cui i suoi cittadini vanteranno i caratteri del

²⁴ Traduzione di Fraschetti 2003. Come commenta Vannicelli (2003, pp. 361-362): «Questa celebre dichiarazione costituisce per noi il più antico tentativo di “autodefinizione” etnico-culturale ellenica come prodotto diretto del conflitto greco-persiano [...]. In altri termini, i Greci si trovarono allora nella situazione di doversi definire in rapporto all'impero sovranazionale persiano e all'alterità culturale in senso lato». Da ciò, dunque, emerge la spinta identitaria insita in un certo tipo di guerra, ovvero quella contro un nemico esterno e totalmente altro da “noi”. Tuttavia, dei tre poli identitari che abbiamo enucleato alla nota precedente, quello panellenico, per quanto pregnante, resta il più debole.

²⁵ Asheri (1997, p. 23), infatti, nota che «tre dei quattro ingredienti della “grecità” – la lingua, la religione, le usanze – sono culturali, ossia beni acquisiti e acquisibili attraverso la *paideusis* [scil.: l'educazione], l'assimilazione, la conversione: il quarto ingrediente, la consanguineità, ne resta per conseguenza piuttosto menomato».

²⁶ La Guerra di Corinto (395-386 a.C.), che, insieme alla Guerra del Peloponneso (431-404 a.C.), contribuisce a lacerare l'Ellade “dall'interno”, si conclude con la cosiddetta “pace del Re”, un provvedimento che, per la prima volta, stabilisce la κοινή εἰρήνη tra tutti i Greci. Questa condizione, però, almeno fino al 338 a.C., anno della battaglia di Cheronea che sancisce l'avvento dell'egemonia macedone sulla Grecia, resta solo una dichiarazione programmatica. Tuttavia, malgrado tale mancanza di concretezza politica e militare, la sempre maggiore diffusione di tale idea, con i rispettivi tentativi di realizzarla, attestano quanto «il bisogno di pace, stabilità e sicurezza, all'interno così come all'esterno, era molto diffuso: anche se la guerra nel IV secolo divenne più che mai la condizione normale – o forse proprio per questo –, essa non rappresentava comunque certamente (più) la condizione ideale» (Hölkeskamp 1997, p. 539).

²⁷ Anche se con un linguaggio “rigido”, spiega bene tale concetto Curi (2024, p. 55): per Platone, «la differenza fra elleni e barbari rinvia [...] ad una sua profonda e caratterizzante diversità fra coloro che sono – o si riconoscono come – fratelli, e coloro che non lo sono o agiscono come se non lo fossero. È questo il dato originario, sul quale si sostiene l'altrimenti elusiva definizione della “razza” ellenica: non si è “fratelli” in quanto si appartiene tutti alla stessa razza ma, al contrario, questa è definita come l'insieme di coloro che sono, o si sentono, fratelli».

φιλόπολις e del φιλέλλην²⁸. Infatti, nel nome dell'amore per la propria patria (che è la Grecia intera oltre che la loro singola città), questi, qualora dovessero combattere contro altri Greci, riconoscendo in loro i propri "amici e parenti" «non insisteranno nelle divisioni (διοίσονται)»²⁹ né vorranno distruggerli, renderli schiavi o dare alle fiamme le loro terre, ma puniranno i pochi facinorosi responsabili dei disordini, costringendoli a pagare il fio delle loro colpe. La soluzione più equa prevede che i vincitori si limitino a depredare il raccolto dei vinti, «pensando che lo stato di guerra non può durare in eterno (οὐκ αἰεὶ πολεμῆσόντων) e che prima o poi si dovrà giungere ad accordi di pace (ὥς διαλλαγῆσομένων)»³⁰. A questo accorato appello contro la στάσις funge da controcanto un riferimento più stringato al comportamento che gli abitanti di Kallipolis dovranno tenere verso i barbari: questo dovrà essere del tutto analogo a quello che i Greci hanno gli uni verso gli altri³¹.

Da tali osservazioni spicca nitido l'intento di Platone di denunciare il rovinoso ed empio stato di "guerra fratricida" e di "discordia contro natura"³² in cui sono coinvolte le πόλεις greche nel panorama a lui contemporaneo per contrapporvi una situazione differente, volta a promuovere strategie più costruttive, che mirino alla difesa e al rafforzamento dell'unità interna alla Grecia. Pertanto, in queste pagine della *Repubblica*, possiamo leggere il tentativo del Filosofo di veicolare un messaggio prescrittivo "in negativo" più che "in positivo", "dissuasivo" più che "esortativo", che potremmo riassumere nella formula "il greco *non deve* muovere guerra al greco" più che "il greco *deve* muovere guerra al barbaro"³³. Di conseguenza, i passaggi relativi allo scontro tra i Greci e i barbari non meritano di essere considerati come «l'asserzione scientifica di una necessità o, ancora meno, come l'indicazione di una con-

²⁸ Platone, *Repubblica*, V, 470D ss.

²⁹ Platone, *Repubblica*, V, 471A4.

³⁰ Platone, *Repubblica*, V, 470E1-2.

³¹ Platone, *Repubblica*, V, 471A-B.

³² In quanto tale, la στάσις deve essere evitata a qualsiasi livello possa ingenerarsi, ossia tanto nel più ristretto piano civico quanto nel più ampio senario panellenico.

³³ Di questo avviso è, per esempio, anche Ostwald 1996, pp. 112-113.

dizione ideale»³⁴, perché sembrano limitarsi a prendere atto di una possibilità iscritta nell'ordine umano degli eventi e che, in quanto tale, non deve essere né provocata né giustificata. Se la guerra è inevitabile, allora è necessario che si orienti contro il nemico più opportuno alle condizioni politiche date³⁵.

³⁴ Berti 2008, p. 260.

³⁵ Rispetto a quanto viene argomentato nelle *Leggi* (VII, 813C ss.), dove il *focus* è puntato sui contenuti tecnici della guerra, in questi passi della *Repubblica* «l'analisi è governata [...] da un criterio valutativo, teso a rintracciare, e a criticare, il grado di efferatezza raggiunto dal *polemos*. L'obiettivo della discussione non è comunque quello di cancellare il conflitto: l'assenza di aggressività appare compatibile solo con gli scenari mitici di una primitiva età dell'oro [...] Si tratta piuttosto di regolamentare l'uso della violenza, di fissarne i limiti» (Gastaldi 2000, p. 308). In tal senso, allargando il ragionamento anche ad altri dialoghi, oltre al *Lachete* (182B-C), dove si discute intorno al valore dell'esercizio delle armi, e al *Simposio* (221B), dove è descritto il comportamento di Socrate nella ritirata dalla battaglia di Potidea, centrale è il mito di Prometeo narrato nel *Protagora* (320C ss.). In un tempo primigenio, gli esseri umani, non possedendo ancora «l'arte politica (πολιτικὴν), di cui l'arte della guerra è parte (ἥς μέρος πολεμική)» (*Protagora*, 322B4-5), perivano perché erano incapaci sia di contrastare gli assalti delle bestie feroci sia di non commettere ingiustizie gli uni agli altri. Pertanto, preoccupato per le sorti dell'umanità, Zeus le donò la giustizia (δίκη) e il rispetto (αἰδώς), stabilendo per legge di uccidere come un male per la città chi avrebbe disprezzato questi valori. Per volontà divina, dunque, venne imposto un ordine salvifico, fondato sull'intreccio tra la politica, alimentata dall'amicizia tra i cittadini, e la guerra, intesa come un mezzo indispensabile per respingere le minacce esterne alla città e rinsaldarne la coesione interna. Il valore strumentale della guerra viene ribadito anche nel *Politico* dove la strategia (στρατηγία) è presentata come un'arte ausiliaria della politica, che è la «signora della terribile e grande arte della guerra nel suo complesso (δεινῆς καὶ μεγάλης τέχνης συμπάσης τῆς πολεμικῆς δεσπότιν)» (*Politico*, 305A4-5). Infatti, mentre la strategia ha una funzione operativa, perché sa «come si deve condurre la guerra contro ciascuno di coloro con cui avessimo deciso di combattere (τῆς ὡς πολεμητέον ἐκάστοις οἷς ἂν προελώμεθα πολεμεῖν)» (*Politico*, 304E5), solo la politica ne ha una direttiva, perché sa «deliberare con scienza se si debba fare la guerra o se si debba fare la pace in via amichevole (τὴν δὲ εἴτε πολεμητέον εἴτε διὰ φιλίας ἀπαλλακτέον οἷαν τε καὶ ἐπιστήμονα διαβουλεύσασθαι)» (*Politico*, 304E9-10). Nel loro insieme, tali osservazioni toccano un punto nevralgico. Se è vero che il conflitto è ineliminabile, è altrettanto vero che deve essere subordinato alla politica (di cui rappresenta uno strumento) e iscriversi in un ordine politico disciplinato dalla giustizia, che funge da autentico *discrimen* tra una sfera descrittiva e una prescrittiva. Di conseguenza, la guerra, che in sé resta un dato di fatto, merita di essere problematizzata, mettendo in tensione il piano fenomenologico con quello normativo.

2. Secondo scenario: la “pace positiva”

Stando a quanto abbiamo argomentato finora, al πόλεμος, inteso come un conflitto meno aspro e più tollerabile, funge da controaltare una “pace negativa”, che si caratterizza come una “tregua dalle ostilità” e una “pausa dalla guerra” e che, proprio per questa sua portata provvisoria, non sembra essere foriera di particolari beni per le collettività interessate³⁶; alla στάσις, invece, considerata la più temibile di tutte le guerre, dovrebbe contrapporsi con forza un modello di pace che, da semplice sospensione del combattimento, si presenta come un autentico valore in sé, da progettare e custodire con ogni mezzo: si innesta qui, infatti, lo slittamento concettuale da una concezione “negativa” della pace ad una prettamente “positiva” ed è a questo punto che si apre il secondo scenario di questa nostra analisi.

In questo nuovo corso del ragionamento – che non si oppone al precedente, ma, pur differenziandosene, lo prosegue e lo completa – è opportuno chiarire quali siano le principali articolazioni della “pace positiva” così come vengono concettualizzate da Bobbio.

Stando ad una prima prospettiva di ordine tecnico-giuridico, lo studioso argomenta che «“fare la pace” significa non soltanto cessare dalle ostilità o non fare più la guerra, ma anche instaurare uno stato giuridicamente regolato, che tende ad avere una certa stabilità»³⁷. In questo caso, quindi, vengono prese in considerazione le condizioni formali in base a cui una guerra può dirsi conclusa in modo duraturo, al punto di orientare i rapporti futuri tra tutte le parti in campo.

³⁶ A ribadire quanto la pace rappresenti, per lo più, un intervallo e una parentesi dalle ostilità è anche il vocabolario greco. Per esprimere tale condizione, infatti, accanto al generico termine ειρήνη (“pace”), troviamo altre parole significative come: σπονδή (“accordo”, “trattato”, “tregua”, “armistizio”), συμβασις (“accordo”, “patto”, “trattato”), συνθήκη (“patto”, “accordo”, “convezione scritta”, “trattato”), ὁμολογία (“accordo”, “patto”, “pace”, “armistizio”), ἀνοκωχή (“sosta”, “cessazione”, “tregua”), ἐκεχειρία (“sospensione delle ostilità”, “armistizio”) e συμμαχία (“alleanza militare”, che rinvia comunque alla μάχη, cioè alla “battaglia”, al “combattimento”, alla “lotta”).

³⁷ Bobbio 1983, p. 766.

Stando, invece, ad una curvatura di tipo teologico-filosofico, si profila una immagine della pace ancora più nobile, perché intende la «“vera” pace, non una pace qualunque, non la pace dettata dal vincitore, ma la pace con giustizia»³⁸. Nello specifico, Bobbio scrive: «Il concetto teologico-filosofico di pace è positivo nel senso che, rifiutando la definizione di pace come assenza di guerra, la caratterizza come uno stato di cose portatore di un valore positivo, com'è il valore della giustizia, che rende, esso solo, questo stato di cose desiderabile»³⁹.

Al di là dei distinguo lessicali, questa definizione presenta una più profonda portata prescrittiva e persuasiva, perché non dice solo ciò che la pace è, ma stabilisce anche come la pace *dovrebbe essere* affinché possa essere considerata un bene in sé e per sé.

Pertanto, assumendo come criterio di riferimento proprio quest'ultima formulazione, possiamo scandagliare i testi platonici nel tentativo di capire se anche in essi si sedimenti una analoga visione di “pace positiva”.

2.1. *Né pacifismo né bellicismo*

Per addentrarci lungo questo itinerario concettuale, possiamo riprendere e approfondire una questione che è già emersa *en passant* nello scenario precedente: Platone sembra difendere una tesi che non può essere considerata né pacifista⁴⁰ né bellicista⁴¹. Esplicative, in questo senso, sono alcune riflessioni proposte nelle *Leggi*⁴², nell'ambito del confronto tra l'Ate-

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Con “pacifismo” intendiamo quell'atteggiamento teorico-pratico che 1) condanna la guerra come mezzo idoneo a risolvere le controversie internazionali e 2) considera la pace perpetua tra gli stati come l'unico fine possibile e desiderabile (Bobbio 1983, p. 772).

⁴¹ Con “bellicismo” ci riferiamo a quella posizione teorico-pratica che 1) esalta la guerra, intendendola come l'unico fattore di progresso morale, sociale, tecnico e politico e 2) considera giusto e auspicabile l'assoggettamento del più debole (*ibidem*).

⁴² Platone, *Leggi*, I, 625C ss.

niese e il cretese Clinia. Quest'ultimo sostiene che la costituzione di Creta è stata elaborata «in vista della guerra» (πρὸς τὸν πόλεμον)⁴³ e a partire precisa constatazione: «Ciò che la maggior parte degli uomini chiama “pace” (εἰρήνην) è solo un nome vuoto: per natura, infatti, tra tutte le città si dà una continua guerra (πόλεμος) non dichiarata» (*Leggi*, I, 6262-5). Ad una tesi di tal fatta, radicalmente bellicista, l'Ateniese controbatte:

Il sommo bene non è né la guerra né la sedizione (ὁ πόλεμος οὔτε ἡ στάσις) – anzi, l'averne bisogno di esse è un fatto di per sé deprecabile –, ma la pace (εἰρήνη) accompagnata da una reciproca benevolenza (φιλοφροσύνη). [...] Non sarà mai un buon politico quello che presta attenzione solo e prima di tutto alla guerra esterna né un legislatore accorto colui che non emanerà in vista della pace le norme relative alla guerra (μὴ χάριν εἰρήνης τὰ πολέμων) piuttosto che in vista della guerra le norme relative alla pace (τῶν πολεμικῶν ἕνεκα τὰ τῆς εἰρήνης) (*Leggi*, I, 628C7-628E1).

Il bene e il fine ultimo della costituzione è e resta la pace, anche se la tesi di Clinia non sembra essere rigettata *tout court*, ma, in un certo senso, viene ridiscussa in chiave critica. Infatti, pur non condividendo l'idea della guerra come scopo politico, subito oltre l'Ateniese riconosce la pervasività del conflitto e proprio sulla base di questo stato di cose ragiona intorno alla differenza tra il πόλεμος e la στάσις di cui abbiamo detto sopra⁴⁴: «alla *tesi della guerra* fa seguito il *problema della guerra*»⁴⁵.

La pace, dunque, per quanto rappresenti la principale regola che il legislatore è chiamato a seguire, non può imporsi in maniera incondizionata: la totale assenza di ostilità, infatti, appartiene solo ai tempi mitici di una ancestrale età dell'oro⁴⁶. Con maggiore realismo, si rivela più efficace distinguere le varie manifestazioni della guerra, per cercare di evitare l'insorgenza di quella più dannosa e aggressiva, ossia della στάσις.

⁴³ Platone, *Leggi*, I, 625D7.

⁴⁴ Cfr. *supra* 1.1 *Tra guerra e sedizione*.

⁴⁵ Joly 2010, p. 61.

⁴⁶ Cfr., per esempio, Platone, *Protagora*, 320C-322D; *Politico*, 271D-272D; *Repubblica*, II, 370C-372D; *Leggi*, IV, 713A-714B.

Qualsiasi sforzo teso in questa direzione può essere considerato un tentativo di difendere e promuovere un ordine politico volto al benessere e alla sicurezza della collettività.

2.2. *Alle radici del conflitto*

A fronte di questa tesi, possiamo procedere nella nostra analisi delineando una possibile “genealogia del conflitto”, che ci permetterà, da un lato, di cogliere alcune tra le principali cause della guerra e, dall’altro, di individuare quei fattori su cui lavorare per progettare strategie efficaci in vista della pace sociale.

Centrali, a questo riguardo, sono quelle pagine del secondo libro della *Repubblica*⁴⁷ in cui Socrate, per capire che cosa siano la giustizia e l’ingiustizia, progetta il modello teorico di una città a partire dalle sue fondamenta.

In principio, la πόλις si presenta in una forma elementare e primitivistica, contemplando nella sua struttura diverse classi di lavoratori (dai contadini, agli artigiani, ai mercanti), ciascuna delle quali è preposta solo al soddisfacimento delle necessità primarie, a garanzia di uno stile di vita sobrio e frugale, ma tutt’altro che ascetico. Degli abitanti di questa città, infatti, si dice: «Loro stessi e i loro figli, sdraiati su letti fatti da uno strato di mirto e smilace, banchetteranno, brindando a vino, mentre, inghirlandati, leveranno inni agli dèi, in sintonia di cuore, non generando più figli di quanto le risorse permetteranno e sforzandosi di evitare la povertà e la guerra (πενίαν ἢ πόλεμον)» (*Repubblica*, II, 372B4-C1). In virtù di tale condotta equilibrata, questi trascorreranno la loro esistenza in pace (ἐν εἰρήνῃ) e in buona salute, e, com’è prevedibile, moriranno avanti negli anni, lasciando ai loro eredi un’altra vita analoga a questa⁴⁸.

In una città di questo tipo, tuttavia, mancano quelle strutture di potere più evolute che legittimano un ragionamento

⁴⁷ Platone, *Repubblica*, II, 372A ss.

⁴⁸ Platone, *Repubblica*, II, 372D.

più approfondito intorno a principi morali come la giustizia e l'ingiustizia, la cui comparsa è strettamente connessa ai processi di sviluppo sociale, economico e politico. Insieme al progresso, infatti, si propaga anche una inevitabile corruzione dei costumi, per cui ai bisogni essenziali si sostituiscono via via desideri superflui, nel dilagare di una prosperità senza limiti, alimentata dalla pretesa di beni sempre più effimeri. In queste circostanze, si diffonde il "morbo della sovrabbondanza", che porta la città a gonfiarsi oltremodo, rendendola eccessivamente lussuosa e, proprio per questo, malata⁴⁹.

A causa di questa crescita improvvisa, si impone l'esigenza di trovare nuovi territori da abitare, perché quelli di un tempo sono ormai insufficienti per contenere e nutrire l'intera cittadinanza. Per far fronte a questa penuria, la soluzione è una e inevitabile:

Quindi saremo costretti a strappare una parte del territorio dei vicini, se vorremo avere abbastanza terreno da mettere a pascolo e a coltura? Ma non è vero, forse, che anche le genti confinanti avrebbero bisogno dei nostri territori, quando come noi si abbandonassero ad una illimitata ricerca di ricchezze (ἐπὶ χρημάτων κτήσιν ἄπειρον), andando oltre i limiti dello stretto necessario? ... E a questo punto, faremo guerra contro di loro (πολεμήσομεν)? ... Proprio così (*Repubblica*, II, 373D7-E3).

E poco oltre Socrate aggiunge: «Non diciamo se la guerra (πόλεμος) abbia buone o cattive conseguenze, ma limitiamoci a constatare che la guerra trae origine proprio da quelle condizioni che, quando si verificano, sono altresì responsabili per le città di mali privati e pubblici (ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ)» (*Repubblica*, II, 373E4-7).

A questo livello dell'analisi, dunque, Platone sospende il giudizio sulla portata morale del conflitto e si limita a riconoscere che la sua insorgenza, ineludibile perché legata ad una spinta di progresso, rende necessario l'allestimento di un eser-

⁴⁹ La città, infatti, inizia a popolarsi di professionisti legati, a vario titolo, ad uno stile di vita opulento: cuochi raffinati, poeti e artisti, esperti in cosmesi femminile, acconciatori, barbieri, balie, nutrici, pedagoghi nonché medici per curare tutte le malattie derivanti da uno stile di vita così insalubre (*Repubblica*, II, 373B-D).

cito di soldati professionisti, dedicati unicamente alla difesa militare della πόλις.

Ma, da questa parabola di genesi e sviluppo della città, emergono anche almeno due delle principali cause della guerra: la povertà e soprattutto la πλεονεξία, ovvero l'“aspirazione ad avere più del dovuto”, intesa nella duplice accezione di “bramosia di potere” e “avidità di guadagno”⁵⁰, che si traduce in un pericoloso e incontrollabile istinto alla sopraffazione⁵¹.

2.3. *Alcune strategie per prevenire il conflitto*

Dopo avere preso atto delle possibili ragioni che trascinano la città nel conflitto, Socrate propone di riflettere sulla terapia da somministrare a questa πόλις malata, per modellare una terza città, che sia sana come la prima, ma capace di gestire la complessità organizzativa della seconda. Si apre qui una lunga indagine che condurrà alla fondazione teorica di Kallipolis, con le sue tre classi sociali: quella dei filosofi-governanti, con ruoli di comando, quella dei guerrieri-difensori, con funzioni militari, che è subordinata alla precedente, e quella dei produttori-commercianti, che viene governata, difesa e sorve-

⁵⁰ Platone pone l'accento su una questione cruciale: la ricchezza non solo non è un male, ma, da un certo punto di vista, è (quasi) indispensabile per evitare le guerre, tra le cui possibili cause annoverano anche la povertà; ad essere nocivo, piuttosto, è l'atteggiamento con cui la si esperisce e l'uso che se ne fa. Il denaro, infatti, è pericoloso per quanti sono incapaci di utilizzarlo in maniera virtuosa e misurata, perché, da mezzo di sostentamento, tendono a considerarlo il fine delle loro azioni e della loro intera esistenza. Pertanto, la ricchezza, il denaro e gli scambi commerciali in sé non si prefiggono scopi dannosi, ma, affinché questi non si ingenerino, richiedono una attenta gestione e regolamentazione politica. Per una analisi relativa ai fondamenti teorici della “politicizzazione dell'economia” nel pensiero platonico rinviando a Helmer 2010, pp. 167-26, 271-290 e Taccola 2019. Invece, sulla πλεονεξία come “figura antropologica dell'eccesso”, si veda Vegetti 2018.

⁵¹ A questo proposito, anche nel *Fedone* (66C6-D2) leggiamo: «Tutte le guerre si originano per brama di ricchezze (διὰ γὰρ τὴν τῶν χρημάτων κτῆσιν πάντες οἱ πόλεμοι γίνονται), e le ricchezze noi dobbiamo di necessità procacciarcele a causa del corpo, in quanto siamo asserviti alla cura del corpo». Inoltre, l'emblema di una città che per l'incapacità di gestire le proprie innumerevoli ricchezze ha intrapreso una rovinosa guerra di conquista, che ha causato la sua completa distruzione, è Atlantide. Cfr. Platone, *Timeo* (24D-25D) e *Crizia* (120D-12C).

gliata dalle prime due e che ha il compito di sostentare economicamente la città.

Sapendo che la guerra, nella forma del πόλεμος non solo è ineludibile, ma, per certi versi, agisce come un motore di sviluppo⁵², proviamo a capire quali possano essere alcune strategie efficaci per prevenire la στάσις e far sì che Kallipolis si muova all'interno di un assetto politico, etnico e familiare, privo di pericolose conflittualità, il cui terreno di elezione è dato dalla singola πόλις, prima ancora che dall'Ellade intera.

a. *Prima strategia*

Una prima strategia riguarda i custodi di Kallipolis, ossia la classe dei governanti insieme a quella dei guerrieri. Infatti, affinché questi possano esercitare le loro funzioni solo in vista del bene pubblico, senza degenerare in un cieco dispotismo sotto le spinte della πλεονεξία⁵³, viene introdotta una regola essenziale: non possono disporre di alcuna proprietà privata, come terre, case e denaro, ma sono chiamati a condurre una vita "in comune"⁵⁴. Socrate, infatti, afferma: «E non è vero, forse, che fra loro non ci sarà posto per liti e dispute dato che, per così dire, non possiedono nulla di <loro> proprietà se non il corpo e tutto il resto l'hanno in comune? E dato che le contese sorgono (στασιάζουσιν) per il possesso delle ricchezze, dei figli e dei parenti, ecco spiegato il motivo per cui fra loro non esistono contese (ἀστασιάστοις)» (*Repubblica*, V, 464D6-E2).

Tale norma, quindi, fa sì che venga eliminata ogni ragione di violenza e di aggressione fisica: «Possiamo allora con-

⁵² Infatti, in maniera molto incisiva, Curi (2024, p. 52) sostiene che la guerra, oltre a cooperare «al mantenimento della città, respingendo le minacce esterne e rinsaldando l'unità interna ... *produce direttamente Stato*». Per quanto dirimente, però, il πόλεμος non sembra essere il solo fattore di sviluppo, ma, per dirla con Campese (1998, p. 332), la «funzione militare» offre un «prezioso contributo» alla costruzione di Kallipolis. Tuttavia, sia l'ineluttabilità della guerra, intesa come fenomeno connaturato alla convivenza umana, sia la visione della guerra come fenomeno legato ad un processo di civilizzazione, così come vengono presentati da Platone nella *Repubblica*, nel *Politico* e nelle *Leggi*, sono discussi e problematizzati da Hobbs 2007.

⁵³ Come sostiene Knoll (2020, p. 53): «For Plato, the essential prerequisite to prevent war or civil war and to keep the peace is to curb the *pleonexia* of a city».

⁵⁴ Platone, *Repubblica*, II, 417A-B; V, 464B-D.

cludere che gli uomini, grazie alle nostre leggi, potranno godere in ogni caso di pace (εἰρήνην)?”. “Di una pace assoluta”. “E se fra tali uomini non sorgeranno motivi di contesa (μὴ στασιαζόντων) non ci sarà neppure rischio che tutti gli altri cittadini sollevino contestazioni (διχοστατήσῃ) sia fra di loro sia nei riguardi di questi Custodi”. “No di certo» (*Repubblica*, V, 465B4-8).

Questo provvedimento⁵⁵ si basa su un intento preciso: contrastare le disparità economiche tra i ceti sociali, perché esse rappresentano le principali cause dei conflitti in seno alla πόλις⁵⁶. Socrate, infatti, nota che spesso «le città sono due, nemiche l'una all'altra, quella dei poveri e quella dei ricchi»⁵⁷, ognuna delle quali è lacerata a sua volta da una miriade di interessi individuali, che osteggiano qualsiasi difesa del bene collettivo. Pertanto, l'imposizione di una forma di vita comunitaria può essere considerata garanzia di una pace, in qualche modo, assoluta.

b. Seconda strategia

Allargando lo sguardo alla città nella sua interezza, possiamo ricostruire una seconda strategia, che muove da un assunto di fondo: «Crediamo che possa esistere un male peggiore per la città di quello che la frantuma e che da una quale era la rende moltepllice? E quale bene maggiore può esserci di quello che la tiene unita e la rende una sola?» (*Repubblica*, V, 462A8-B2).

Perseguire il bene politico significa anche preservare intatta l'unità strutturale della πόλις. Tale unità, tuttavia, lungi dall'essere un blocco monolitico che annulla ogni differenza, si configura come un più ampio orizzonte unitario, nel quale, però, si raccordano una pluralità di elementi eterogenei, se-

⁵⁵ Seppure in tutt'altro contesto argomentativo, una questione analoga viene presentata anche in un passo delle *Leggi* (V, 739B-D).

⁵⁶ Si noti che nei passi sopra riportati ricorrono diversi lemmi relativi all'area semantica della στάσις, come i verbi στασιάζω e διχοστατέω, cioè “essere in dissidio”, “discordare”, e l'aggettivo sostantivato ἀστασίαστος, cioè “non turbato da fazioni”.

⁵⁷ Platone, *Repubblica*, IV, 422E6-423A1.

condo una struttura e una logica irriducibilmente uni-molteplice⁵⁸. In altre parole, la πόλις è un intero composto da una molteplicità di parti.

Nel segno di tale visione, si sostiene che Kallipolis, per funzionare in maniera eccellente, deve essere retta dalla giustizia, ossia dalla “virtù della città”, che scaturisce dalla sinergia tra le virtù proprie di ciascun cetto sociale. Ogni classe, proprio in quanto parte di un intero superiore, deve svolgere il compito che le è proprio nel pieno rispetto della gerarchia di poteri in cui è inserita⁵⁹. Socrate, infatti, riconosce che la giustizia consiste nel «fare ciascuno ciò che gli tocchi (τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν)»⁶⁰, una regola, questa, che è strettamente connessa al principio della οἰκιοπραγία, «vale a dire [del]la divisione del

⁵⁸ Per Platone, la questione dell’uni-molteplicità o meglio della «identità tra l’uno e i molti» (*Filebo*, 15D4), per quanto suscitò meraviglia e apparenti aporie, rappresenta la cifra distintiva dell’intera realtà, nonché la caratteristica imperitura dei ragionamenti dialettici (*Parmenide*, 129B-C; *Filebo*, 14C, 15D). In particolare, per rendere ragione del fatto che uno stesso ente è uno e, allo stesso tempo, molti, il Filosofo si appella al nesso dialettico intero/parti: una realtà, *in quanto intero*, è una e unitaria, ma, *in quanto parti*, è molteplice e plurale. Pertanto, queste due logiche, nonostante siano antitetiche, non implicano una contraddizione, perché ineriscono a uno stesso soggetto in due sensi diversi e secondo prospettive distinte. Seguendo questo ragionamento, dunque, anche la città si rivela uni-molteplice, nella misura in cui si configura come un intero, compatto e coeso, ma composto da una pluralità di parti. Per una trattazione più ampia dell’uni-molteplicità si veda Migliori 2013, pp. 316-321 e rispetto all’uni-molteplicità della πόλις pp. 1030-1037.

⁵⁹ Nei suoi lineamenti generali, la distinzione delle virtù tra le varie classi sociali si struttura come segue: 1) ai filosofi-governanti spetta la sapienza politica, intesa come quella capacità teorico-pratica di prendere decisioni relative all’intera città, per stabilire come debba comportarsi nel migliore dei modi tanto in politica interna quanto in quella estera (*Repubblica*, IV, 428B-429A); 2) ai guerrieri-difensori il coraggio politico, che non si risolve solo nel valore militare in battaglia, ma implica la fedeltà, in ogni circostanza, a quei principi morali stabiliti dalla legge, che loro stessi hanno introiettato grazie ai processi di educazione collettiva (IV, 429A-430C); 3) ai lavoratori-produttori la temperanza, intesa come quella capacità di frenare le passioni e i desideri, sottomettendoli al dominio della ragione. Tuttavia, mentre la sapienza e il coraggio riguardano una sola parte della città, rendendola però sapiente e coraggiosa nel suo insieme, la temperanza agisce diversamente: si propaga in ogni ambito della πόλις, mettendo in sintonia i forti, i deboli e quanti sono nel mezzo, accordando governanti e governati. Secondo questa logica, quindi, la terza classe è chiamata ad ubbidire alle prime due, cioè a tenere un atteggiamento controllato, per inibire ogni tendenza eversiva dovuta all’accumulo di denaro e alla brama di potere (IV, 430D-432A).

⁶⁰ Platone, *Repubblica*, IV, 433B4.

lavoro sulla base della dotazione naturale e della predisposizione dei vari individui»⁶¹.

Questa organizzazione può dirsi pienamente giusta anche e soprattutto se è imperniata sull'«accordo (ὁμοδοξία) tra chi comanda e chi obbedisce»⁶². Tale dinamica viene confermata e approfondita nel seguito del dialogo, dove, sulla base dall'isomorfismo e dalla correlazione tra la struttura della città e quella dell'anima⁶³, che si configurano entrambe come un intero composto di parti, l'ingiustizia è presentata in questi termini: «Non è, dunque, necessariamente una specie di sedizione (στάσιν) di queste tre realtà? Un armeggio e un'ingerenza in fatti altrui? Una ribellione (ἐπανάστασιν) di una qualche parte contro l'anima nella sua interezza, per assumerne il comando, sebbene non le competa, ma per natura le si addice obbedire a quella che non è fatta per servire, essendo destinata al comando?» (*Repubblica*, IV, 444B1-5).

Di questa “concettualizzazione per immagini” colpisce soprattutto un aspetto: l'assimilazione dell'ingiustizia ad una vera e propria guerra civile. Si ricorre, infatti, a un lessico attinente alla sfera bellica, che rintraccia nella στάσις e nell'ἐπανάστασις le nozioni più adatte per restituire il disordine intrapsichico e intrapoleico causato dal mancato accor-

⁶¹ Ferrari 2024, p. 49.

⁶² Platone, *Repubblica*, IV, 433C5-6.

⁶³ Dopo avere esaminato i complessi conflitti intrapsichici tra le varie pulsioni antagoniste all'interno dell'anima (*Repubblica*, IV, 437B-441C), il ragionamento si concentra sulla analogia strutturale tra la πόλις e la ψυχή, da cui deriva anche una simile concezione della giustizia (IV, 441C-444E). Nello specifico, l'anima si compone almeno di tre parti: 1) razionale, a cui spetta il fondamentale compito di comando, perché è sapiente ed è responsabile per l'intera ψυχή, alla stregua della classe dei governanti-filosofi nella città; 2) irascibile, che «nei conflitti (στάσει) dell'anima prende le armi in difesa di quella razionale» (IV, 440E4-5), di cui è la naturale alleata, per quanto sia ad essa subordinata, come il ceto dei guerrieri-difensori rispetto a quello dei reggitori-filosofi; 3) concupiscibile, che, oltre ad essere la parte più ampia, non è mai sazia di ricchezze, pertanto, deve essere rigidamente controllata dalle altre due, affinché non si riempia dei piaceri più beceri, aumentando di forza e dimensioni, tentando di assoggettare e sopraffare le altre due facoltà, fino a sovvertire la vita nella sua interezza; com'è evidente, questa parte corrisponde alla classe dei produttori-commercianti. Per un approfondimento del tema rinviando almeno a Williams 1973.

do tra le parti e dall'insubordinazione di quelle che per natura sono chiamate all'obbedienza.

La giustizia, di converso, è una vera e propria «armonia» (ἁρμονία)⁶⁴, ossia un equilibrio generato dalla reciproca alleanza tra tutte le componenti costitutive della πόλις – e anche della ψυχή –, che solo rispettando ciascuna il proprio ruolo e svolgendo il proprio compito può realizzare tanto la sua natura specifica quanto quella dell'intero di cui è parte.

Seppure sottotraccia, questa «preoccupazione quasi ossessiva per l'unità della città, parallela a quella dei suoi singoli cittadini», reputata un valido «antidoto allo spettro della *stasis* politica e psichica»⁶⁵, tocca un punto nevralgico: *laddove vige la giustizia, vige anche la pace*. Infatti, quella condizione di “equilibrio armonico”, che si determina quando ognuno adempie correttamente al suo dovere, permette di costruire e custodire una organizzazione sociale sana e felice⁶⁶; questa, proprio in quanto desiderabile di per sé, può essere considerata a buon diritto sinonimo di “pace”, che, intesa nel suo più profondo significato costruttivo e prescrittivo⁶⁷, diviene una regola fondamentale della prassi politica.

2.4. Verso una “pace dialettica”

Il fatto di intendere la “pace positiva” come una forma di armonia ci spinge ad approfondirne e problematizzarne la natura. Per farlo, possiamo riflettere su un dato semantico-concettuale. Il termine greco ἁρμονία, infatti, ammette più traduzioni in italiano (“adattamento”, “incastro”, “collegamento”, “giuntura”, “compagine”, “connessione”, ma anche “accordo”, “patto”, “convenzione”, “legge”, “ordine”, quindi

⁶⁴ Platone, *Repubblica*, IV, 443D5.

⁶⁵ Vegetti 1998, p. 151.

⁶⁶ Sul nesso tra la politica e la felicità nella riflessione platonica si veda Migliori 2019, pp. 451-471.

⁶⁷ Conviene ribadire che nel pensiero greco classico, tanto sul piano fisico-cosmologico, quanto a livello etico-politico, «l'idea di armonia si presenta insieme come principio originario cui riferirsi e come obiettivo programmatico da perseguire» (Maso 2010, p. 73).

“giusta corrispondenza delle parti con l'intero”, “simmetria”, “proporzione”, nonché “accordo d'ottava” e “melodia”), che però veicolano tutte una stessa idea di fondo: l'armonia nasce dall'intreccio tra elementi diversi, se non opposti, che, *pur rimanendo tali*, o meglio, *solo rimanendo tali*, risuonano all'unisono, perché sanno trasformare i loro attriti, potenzialmente distruttivi, in una musica polifonica.

Si impernia qui una questione teorica di primo ordine: questo tipo di pace, lungi dall'essere una condizione irenica cristallizzata, trova il proprio perno in una ineliminabile movenza oppositiva ed è attraversata da un certo grado di conflittualità, tale da renderla *ontologicamente dialettica*⁶⁸. In effetti, se contenuto entro certi limiti, il contrasto ha una potenza sorgiva e costruttiva⁶⁹, al punto di poter favorire la comparsa di un assetto stabile e, in qualche misura, pacificato, ma che, per conservarsi, richiede un controllo continuo. L'esito nefasto da rifuggire è quello della στάσις, non solo in quanto “guerra civile”, ma anche in quanto “immobilità”, “stasi”, “quiete” e “torpore”⁷⁰, perché implicherebbe il diradersi di qualsiasi tensione interna che è vitale in uno scenario di “pace dialettica”.

Tuttavia, tenendo fermi questi rilievi, ma esaminando la questione da un'altra prospettiva, possiamo illuminare una ulteriore e diversa valenza della στάσις. Tra i suoi significati, infatti, questo lemma ammette anche quelli di “stabilità” e “stato permanente”⁷¹, che sembrano rinviare ad una condizione

⁶⁸ Ricordiamo che la dialettica platonica è «una posizione filosofica che si dichiara esplicitamente per una priorità originaria delle differenze, che vede nella realtà un gioco costante di termini che si *richiamano* per il loro stesso *distinguersi* e *contrapporsi*» (Migliori 2013, p. 310). Tale complessità ontologica, inoltre, è racchiusa già nel lemma greco διαλεκτική: questo, infatti, deriva dal verbo διαλέγω, i cui primi significati sono tanto “separare” quanto “raccolgere”. In uno stesso gesto, quindi, si raccordano due spinte *opposte*.

⁶⁹ Restituisce appieno il senso di tale visione un celebre frammento di Eraclito, che così recita: «Ciò che è opposto si concilia (τὸ ἀντίξουν συμφέρον), dalle cose in contrasto (ἐκ τῶν διαφερόντων) nasce l'armonia più bella (καλλίστην ἁρμονίαν) e tutto si genera per via di contesa (κατ'ἔριν)» (DK22B8). La traduzione è tratta da Reale 2016a.

⁷⁰ Come abbiamo già indicato (cfr. *supra* n. 17), il lemma στάσις deriva dal verbo ἵστημι, che, tra i suoi numerosi significati, contempla anche quelli di “stare fermo” e “arrestarsi”. In tal senso, cfr., per esempio, Platone, *Cratilo*, 426D2.

⁷¹ Cfr. Platone, *Fedro*, 253D3.

di pace che non è dovuta all'eliminazione dei conflitti, ma ad una calibrata gestione degli stessi, per evitare tanto lo scoppio di una dannosa sedizione quanto l'irradiarsi di una sterile staticità. L'immagine è quella di una dinamicità mai sopita, ma sempre rigenerata, che poggia sul delicato equilibrio tra forze tese in direzioni contrarie. Dunque, non ci sorprende, ma anzi ci conforta scoprire che il termine *στάσις* può essere reso anche con "direzione" e "punto cardinale"⁷², come se rappresentasse la "stella polare" di una giusta azione politica, cioè di quella azione che mira a proporre buone pratiche di dialogo, di confronto, di mediazione e di compromesso tra tutte le parti, perché, come si dice nelle *Leggi*⁷³, per fare la pace bisogna essere almeno in due, mentre per fare la guerra è sufficiente la prevaricazione di uno solo. Infatti, anche nell'ultima pagina del *Politico* Platone sostiene che il buon politico, alla stregua di un abile tessitore, è chiamato a intrecciare, secondo una giusta misura, i caratteri opposti dei suoi concittadini:

Diciamo, allora, che questo è il compimento del tessuto, ben intrecciato, dell'azione politica: l'arte regia, prendendo il comportamento degli uomini valorosi e quello degli esseri umani temperanti, li conduce ad una vita in comune, in concordia e in amicizia (*ὁμονοία καὶ φιλία κοινὸν*), e, realizzando il più sontuoso e il più prezioso di tutti i tessuti, avvolge tutti altri, schiavi e liberi, che vivono nelle città, li tiene insieme in questo intreccio, e governa e dirige, senza trascurare assolutamente nulla di quanto occorre perché la città sia, per quanto possibile, felice (*εὐδαίμωνι*) (*Politico*, 311B7-C5).

Dall'urgenza di questa cura costante del tessuto sociale, per realizzare una vita in comune, nel segno dell'amicizia e

⁷² Questi significati hanno per lo più una valenza astronomica, ma potremmo estenderli metaforicamente anche alla sfera sociopolitica.

⁷³ «Per chi vuole vivere in modo felice, è necessario, in primo luogo, che egli stesso non compia un'ingiustizia nei confronti degli altri e, viceversa, che gli altri non compiano un'ingiustizia verso di lui. Di queste due condizioni, la prima non è molto difficile da realizzare; più arduo, invece, è trovare la forza per realizzare la seconda, ossia per schivare le ingiustizie altrui. E ciò non potrebbe accadere in nessun altro modo che divenendo perfettamente buoni. Ora, si dà il caso che lo stesso valga anche per la città, che, se è virtuosa, gode di una vita pacifica (*βίος εἰρηνικός*) e, se è viziosa, di una vita agitata da guerre esterne e interne (*πολεμικός δὲ ἔξωθεν τε καὶ ἔνδοθεν*)» (*Leggi*, VIII, 829A1-7).

della concordia, possiamo trarre un insegnamento su tutti: la pace non è mai un dono naturale, ma sempre una *faticosa conquista*.

Bibliografia

- Asheri 1997: D. Asheri, *Identità greche, identità greca*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia cultura arte società*, 2. *Una storia greca*, II. *Definizione*, Torino 1997, pp. 5-26.
- Baldry 1983: H.C. Baldry, *L'unità del genere umano nel pensiero greco*, Bologna 1983.
- Battegazzore 1996: A.M. Battegazzore, *La Dicotomia greci-barbari nella Grecia classica: riflessioni su cause ed effetti di una visione etnocentrica*, «Sandalion», 18 (1996), pp. 5-34.
- Beekes 2010: R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, With the assistance of L. van Beek, Vol. 1, Leiden-Boston 2010.
- Berti 2008: E. Berti, *I «barbari» di Platone e Aristotele*, in E. Berti, *Nuovi studi aristotelici*, vol. III – *Filosofia pratica*, Brescia 2008, pp. 251-268.
- Bettalli 2011: M. Bettalli, *Guerre tra polemologi. Dodici anni di studi sulla guerra nel mondo greco antico 1998-2009*, «Quaderni di Storia», 73 (2011), pp. 235-308.
- Bobbio 1983: N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Dizionario di politica*, Torino 1983.
- Butti de Lima 2025: P. Butti de Lima, *Platone e le forme della guerra*, in P. Butti de Lima, F. Tuccari (a cura di), *Forme e culture della guerra*, Bologna 2025, pp. 17-32.
- Campese 1998: S. Campese, *III. Polis tryphosa*, in M. Vegetti (a cura di), *Platone, La Repubblica*, Traduzione e commento, vol. II, libri II e III, Napoli 1998, pp. 318-332.
- Centrone 2021: B. Centrone, *La seconda polis. Introduzione alle Leggi di Platone*, Roma 2021.
- Curi 2024: U. Curi, *Padre e re. Filosofia della guerra*, Roma 2024.
- de Romilly 2018: J. de Romilly, *Guerra e pace tra città*, in J.-P. Vernant (a cura di), *La guerra nella Grecia antica*, edizione italiana a cura di U. Curi, Milano 2018, pp. 237-254.
- Elssner 2010: Th.R. Elssner, *Antiquity and the Idea of Peace*, in J. Liesen, P. Beentjes (eds.), *Deuterocanonical & Cognate Literature Yearbook 2010*, Berlin-New York, pp. 353-376.
- Fermani 2015: A. Fermani, *Ruoli e funzioni della donna nelle Leggi di Platone*, in R. Radice, G. Tiengo (a cura di), *Ripensare ad Atene: in ricordo di G. Reale*, Milano 2015, pp. 201-217.
- Ferrari 2024: F. Ferrari, *Lavoro, tecnica e società in Platone: uno sguardo*

- d'insieme, in G. Mari, A. F. Ammannati, S. Brogi, T. Faitini, A. Fermani, F. Seghezzi, A. Tonarelli (eds.), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, 2 tomi, tomo 1, Parte prima, *Il mondo del lavoro servile e dell'ozio intellettuale*, A. Fermani (a cura di), Firenze 2024, pp. 43-51.
- Fraschetti 2003: Erodoto, *Le Storie*, Volume VIII, Libro VIII, *La vittoria di Temistocle*, a cura di D. Asheri, commento aggiornato di P. Vannicelli, testo critico di A. Forcella, traduzione di A. Fraschetti, Milano 2003.
- Gastaldi 2000: S. Gastaldi, *La guerra della kallipolis*, in Vegetti M. (a cura di), Platone, *La Repubblica*, Traduzione e commento, vol. IV, libro V, Napoli 2000, pp. 300-334.
- Hannah 2014: P.A. Hannah, *Eirene. Ancient Greek Goodness and the Concept of Peace*, in T. Shogimen, V.A. Spencer (eds.), *Visions of Peace. Asian and the West*, London - New York 2014, pp. 11-28.
- Helmer 2010: E. Helmer, *La part du bronze. Platon et l'économie*, Paris 2010.
- Hobbs 2007: A. Hobbs, *Plato on War*, in D. Scott (ed.), *Maieusis. Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, Oxford 2007, pp. 176-194.
- Hölkeskamp 1997: K. Hölkeskamp, *La guerra e la pace*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia cultura arte società*, 2. *Una storia greca*, II. *Definizione*, Torino 1997, pp. 481-539.
- Husby 2009: T.K. Husby, *Justice and the Justification of War in Ancient Greece: Four Authors*, «Classics Honors Papers» 1 (2009), pp. 1-97, URL: <<http://digitalcommons.conncoll.edu/classicshp/1>> [ultimo accesso: 16/09/2025].
- Joly 2010: H. Joly, *La questione degli stranieri. Platone e l'alterità*, a cura di F. Joly, F. Létoublon, Varese 2010.
- Keil 1916: B. Keil, *Eirene: eine philologisch-antiquarische Untersuchung*, Leipzig 1916.
- Knoll 2020: M. Knoll, *The Political Struggle for a Well-Ordered City and Soul as a Historical Striving for Peace: Plato and Aristotle on War and Peace*, in T. Schabert, J. Heying (eds.), *Wherefrom does History Emerge?*, Berlin - Boston 2020, pp. 39-56.
- Maso 2010: S. Maso, L. Ph. G., *Lingua philosophica graeca. Dizionario di Greco filosofico*, Milano - Udine 2010.
- Migliori 2013: M. Migliori, *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, vol. I - *Dialettica, metafisica e cosmologica*, vol. II - *Dall'anima alla prassi etica e politica*, Brescia 2013.
- Migliori 2019: M. Migliori, *Cura dell'anima. L'intreccio tra etica e politica in Platone*, in M. Migliori, *La bellezza della complessità*, Pistoia 2019, pp. 403-471.
- Migliori 2023: M. Migliori, *How Plato Writes. The Educational and Protreptic Intent of the Great Student of Socrates*, Baden-Baden 2023.

- Moggi 1968: M. Moggi, *La tradizione sulle guerre persiane in Platone*, «Studi Classici e Orientali», 17 (1968), pp. 213-226.
- Ostwald 1996: M. Ostwald, *Peace and War in Plato and Aristotle*, «Scripta Classica Israelica», 15 (1996), pp. 102-118.
- Piangerelli 2021: F. Piangerelli, *Scrivere di filosofia, scrivere per la filosofia. La polivoca posizione platonica sulla scrittura*, «P.O.I. (Points of Interest) – Rivista di Filosofia e nuove pratiche di conoscenza», 6-7/I-II (2020), pp. 83-112.
- Piangerelli 2025: F. Piangerelli, *Alle origini del confronto con l'alterità. I filosofi greci, I barbari, gli stranieri*, Padova 2025.
- Pritchett 1991: W.K. Pritchett, *The Greek State at War. Part V*, Berkley - Los Angeles 1991.
- Reale 2016a: G. Reale (a cura di), *I Presocratici*, Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di H. Diels e W. Kranz, Milano 2016.
- Reale 2016b: G. Reale (a cura di), *Platone, Tutti gli scritti*, Milano 2016.
- Taccola 2019: S. Taccola, *L'economia politica di Platone e le ambiguità del commercio e del denaro*, «Quaderni Materialisti», 18 (2019), pp. 277-291.
- Vannicelli 2003: Erodoto, *Le Storie*, Volume VIII, Libro VIII, *La vittoria di Temistocle*, a cura di D. Asheri, commento aggiornato di P. Vannicelli, testo critico di A. Forcella, traduzione di A. Fraschetti, Milano 2003.
- Vegetti 1998: M. Vegetti, *Ricchezza/povertà e l'unità della polis*, in Vegetti M. (a cura di), *Platone, La Repubblica*, Traduzione e commento, vol. III, libro IV, Napoli 1998, pp. 151-158.
- Vegetti 2018: M. Vegetti, *Antropologie della $\pi\lambda\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\zeta\iota\alpha$. Callicle, Trasimaco e Glaucone in Platone*, in M. Vegetti, *Il potere della verità. Saggi platonici*, Roma 2018, pp. 195-208.
- Vernant 2018: J.-P. Vernant, *Introduzione*, in J.-P. Vernant (a cura di), *La guerra nella Grecia antica*, Edizione italiana a cura di U. Curi, Milano 2018, pp. 1-25.
- Williams 1973: B. Williams, *The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*, in E.N. Lee, P.D. Mourelatos, R.M. Rorty (eds.), *Exegesis and Argument*, Assen 1973, pp. 196-206.

sono estese nel tempo a temi di diritto internazionale pubblico, con particolare riguardo alle immunità giurisdizionali degli Stati esteri e alla tutela dei diritti umani. Ha conseguito, nel 2010, il premio *AiSDC* per la sua prima monografia *Litispendenza e connessione internazionale* (Napoli, 2008).

Marc Mayer i Olivé, dottore in Filosofia e Lettere, è professore emerito di Filologia Latina presso l'Università di Barcellona. *Doctor honoris causa* dall'Università di Budapest. È fondatore delle riviste e collane «Faventia», «Cornucopia» e «Aurea Saecula», nonché direttore di «Sylloge Epigraphica Barcinonensis». È membro di numerose accademie, tra cui: l'*Institut d'Estudis Catalans*, l'*Academia Europaea*, l'*Accademia di Heidelberg*, la *Reial Acadèmia de Bones Lletres*, l'*Academia das Ciências de Lisboa* e la *Real Academia de la Historia* (Madrid). È stato presidente dell'AIEGL e vicepresidente della FIEC. È autore e/o curatore di oltre 50 volumi e 550 articoli scientifici.

Paolo Mastandrea è professore emerito di Latino presso l'Università Ca' Foscari - Venezia.

Si occupa di lingua poetica, dalle origini della letteratura agli autori italiani dell'Otto-Novecento, nell'ottica dei rapporti intertestuali entro il dettato compositivo; studia la tradizione dei testi classici, con particolare riguardo ai mutamenti culturali avvenuti nel passaggio fra la tarda antichità e il medioevo; ha collaborato alla organizzazione di archivi elettronici di testi, serviti da motori di ricerca specialmente dedicati all'indagine filologica.

Federica Piangerelli è docente a contratto di Storia della filosofia antica presso l'Università di Macerata, dove, nel 2023, ha conseguito il Dottorato di ricerca in "Umanesimo e Tecnologia". Nel 2024 è stata Borsista di ricerca presso Accademia Vivarium Novum (Frascati), nell'ambito del progetto "Zètèsis. Ricerche in discipline umanistiche", e attualmente è membro del progetto "La retorica e la Retorica di Aristotele", presso l'Università di Padova. È autrice della monografia *Alle ori-*

gini del confronto con l'alterità. I filosofi greci, i barbari, gli stranieri, Prefazione di A. Fermani (CLEUP, 2025).

Massimiliano Stravato è laureato in Conservazione dei beni culturali a Napoli e specializzato in Storia dell'arte a Siena; ha seguito master e corsi di perfezionamento riguardanti biblioteconomia, bibliografia, archivistica, gestione del patrimonio documentale, nuove tecnologie per i beni culturali, conservazione e valorizzazione del patrimonio culturale. Dopo varie esperienze lavorative nel settore della valorizzazione e progettazione culturale ha insegnato per quattro anni nei licei della regione Veneto e dal 2019 è funzionario bibliotecario presso la Biblioteca Statale di Macerata.