

## L'ORIGINE A FONDAMENTO? PLATONE E GLI USI POLITICI DEL MITO DELL'AUTOCTONIA

---

di

Federica Piangerelli

### *Abstract*

*In the golden age of classical Athens, the myth of autochthony spreads in an increasingly massive way. This tale establishes the filial and exclusive bond of the Athenians with their land, from which they were born without ever migrating. From a mythical narration, therefore, this ideal becomes a symbolic matrix with a high performative value, to justify the primacy of the Athenian genos in the internal and external political structures of the polis.*

*In an original way, the paper aims to problematize some constitutive dynamics of this myth, taking Plato's perspective as a point of reference. Specifically, the investigation intends to understand if, for the Philosopher, the native origin of citizens can constitute the legitimate foundation of a political project. From an accurate textual analysis derives a complex and polyvocal scenario: "noble lie", the autochthony must be divulged by a "philosophical rhetoric", because only this way can it prove to be a useful expedient to increase the cohesion of the civic body and reinvigorate in citizens the sense belonging to their community.*

**Keywords:** Classical Athens; autochthony; Plato; noble lie; epitaph.

Ma inutilmente mi sono messo in viaggio per visitare la città: obbligata a restare immobile e uguale a sé stessa per essere meglio ricordata, Zora languì, si disfece e scomparve. La Terra l'ha dimenticata.

Italo Calvino, *Le città invisibili*.

Negli *Acarnesi* (vv. 507-508) di Aristofane, il contadino Diceopoli, intervenendo nell'Assemblea, non manca di ribadire che solo gli Ateniesi, cioè i cittadini a pieno titolo, sono il "fior fiore della città", perché i meteci, ovvero gli stranieri residenti, ne rappresentano soltanto la "crusca".

Pur nei toni di commedia, da questa posizione trapela l'ideologia della città, il cui fulcro è rappresentato dall'autoctonia, cioè da quel mito di fondazione che risponde all'esigenza di riappropriarsi di un passato che manca, proiettando in un tempo ancestrale le ragioni della primazia ateniese. Tale narrazione degli inizi, infatti, sancisce il legame strutturale esclusivo degli abitanti di Atene con il territorio attico ed esprime una forte rivendicazione

identitaria a carattere etnico: figli della stessa terra, dalla quale sono nati e non sono mai emigrati, gli Ateniesi, tutti fratelli, rappresentano l’emblema della grecità più autentica<sup>1</sup>.

Da racconto mitico, dunque, questo ideale si fa matrice simbolica dall’alto valore performativo, perché incide, a livello concreto, nelle dinamiche di potere della città, per giustificare la supremazia della stirpe ateniese negli assetti politici, tanto all’interno della *polis*, quanto sul versante esterno (Loraux, 1998). Lampante, per esempio, è l’uso del discorso autoctono a giustificazione del comando di Atene della coalizione greca durante le Guerre Persiane (Erodoto, *Storie*, VII, 161, 3): nell’intero panorama ellenico, il popolo attico, ignaro delle difficoltà legate alle migrazioni, ma unito e compatto sin dalla sua origine, è l’unico ad essersi rafforzato nel corso dei secoli (Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, I, 2, 5). Cosicché all’indomani dell’epica vittoria contro il nemico barbaro, Atene si propugna anche come la “paladina” della libertà greca e la sola detentrica legittima di un’egemonia imperialistica dalle radici antichissime (Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, II, 36, 1-2; Nati 2018, 162).

Emblematica, inoltre, è la massiccia diffusione del mito all’apogeo dell’esperimento democratico promosso da Pericle, ovvero di quel disegno istituzionale per cui non è la *politeia* ad assicurare l’uguaglianza ai cittadini, ma è l’unità naturale e originaria degli Ateniesi a fondarne la parità politica (Platone, *Menesseno*, 238E-239A). Al noto stratega, infatti, si deve anche una restrittiva legge sulla cittadinanza (451/450 a.C.) che introduce il vincolo della doppia genitorialità: può assurgere allo *status* di cittadino (*polites*), solo l’adulto, maschio, libero e figlio di entrambi i genitori ateniesi. Quali che siano le cause concrete di tale “serrata sulla cittadinanza” (Block 2009), spicca nitida la radice ideologica: rinvigorire il sentimento di appartenenza ad una collettività etnica, che deve essere preservata nella sua purezza primordiale. Si rafforza, quindi, anche l’ordinaria esclusione dei meteci dai diritti politici (Whitehead 1977; Bearzot 2001; Pazé 2019), nella convinzione che la residenza non fa la cittadinanza (Aristotele, *Politica*, III, 1275a2-14), perché sussistono due modi differenti di abitare uno stesso luogo: da figli legittimi, come gli Ateniesi “purosangue”, o da figli adottivi, come gli stranieri, per sempre provenienti da un altrove estraneo.

Con nettezza, l’autoctonia pone *l’origine a fondamento* e perpetua l’archetipo dell’essere radicati dagli inizi in una genealogia comune e in uno stesso suolo. A fronte delle varie vie percorribili per problematizzare le molte articolazioni di tale mito civico, il presente contributo, senza alcuna pretesa di completezza e in via del tutto originale, assume come voce di riferimento quella di un ateniese illustre, ma perspicace critico della sua *polis*: Platone. Nonostante non dedichi un’analisi puntuale a tale argomento<sup>2</sup>, infatti, il Filosofo lo affronta in diversi dialoghi e secondo molteplici prospettive concettuali, che meritano di essere ripercorse e valorizzate nei loro lineamenti essenziali<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Questa valenza fortemente identitaria trapela già dalle pieghe semantiche del lemma greco *autochton*, perché è composto dall’aggettivo *autos*, “stesso”, “identico”, “medesimo”, “da sé”, “spontaneamente, e dal sostantivo *chton*, “terra”, “regione”, “paese”, e infatti può essere reso con “sprung from the land itself” (LSJ 284). La versione più accreditata di questo mito è riportata da Apollodoro, *Biblioteca*, III, 14, 1.

<sup>2</sup> Un possibile criterio per esaminare tale questione è rappresentato dalle sole quattro occorrenze del lemma *autochton* nell’intero *corpus platonium* (Radice 2004), ma nella consapevolezza che Platone affronta l’argomento anche laddove il sostantivo non compare.

<sup>3</sup> Per ragioni di spazio, la presente analisi si focalizzerà solo su quei passaggi ritenuti cruciali per cogliere il significato politico che Platone attribuisce all’autoctonia. Invece, per una ricognizione più ampia e completa di questo tema ci permettiamo di rinviare a Piangerelli (in corso di pubblicazione a).

### 1. La “nobile menzogna”

In questa nostra indagine, una prima tappa centrale si trova nella *Repubblica*, dove il discorso autoctono compare inserito in alcune trame teorico-narrative di più ampia portata, i cui assunti di fondo possono essere sintetizzati come segue.

Alla classe dei Custodi, per assolvere appieno al proprio compito di difesa di Kallipolis, è richiesto l'esercizio di virtù opposte, tali da renderli agguerriti contro i nemici, ma affabili con i cittadini (*Repubblica*, III, 414Bss.). Tuttavia, capire quale sia la strategia educativa migliore per realizzare questa loro natura “ancipite” non è semplice e infatti Socrate si domanda:

Con quale espediente, allora, potremmo fare credere, soprattutto ai governanti stessi, o altrimenti, al resto della Città, una qualche nobile menzogna (γενναῖόν τι ἐν ψευδομένους), di quelle che si inventano al momento opportuno e di cui parlavamo prima? [...] Nulla di nuovo, ma un mito fenicio, che si è già avverato in passato in molti luoghi, come dicono i poeti e anche in modo persuasivo; non so, però, se si sia avverato e se possa mai avverarsi ai giorni nostri, anche perché richiede una buona dose di persuasione per essere convincente (*Repubblica*, III, 414B7-C7)<sup>4</sup>.

Spicca, per efficacia, un “racconto fenicio”, ossia il mito fondativo di Tebe, relativo alla vicenda di Cadmo e degli “Sparti”<sup>5</sup>, che è citato anche nelle *Leggi* (II, 662A-664A) come esempio riuscito di retorica persuasiva su “larga scala”, perché rivolto all'intera cittadinanza<sup>6</sup>. Su modello di questa storia, secondo Socrate (*Repubblica*, III, 414D-E), conviene narrare ai Custodi che vennero forgiati e armati di tutto punto nelle viscere della loro terra poliade, la quale, da autentica “madre e nutrice”, al momento opportuno, li partorì.

La logica di fondo, dunque, è quella del radicamento filiale di un gruppo sociopolitico nel proprio territorio, in virtù di una avita origine ctonia. Ma lungi dall'essere assunto in maniera acritica, questo racconto è oggetto di un attento riesame: viene presentato, infatti, come una “nobile menzogna”. Tale icastica formulazione rappresenta il risultato di diversi rilievi teorici, ai quali allude lo stesso Socrate richiamando “alcuni ragionamenti precedenti”. Il riferimento è a quel passaggio in cui, delle molteplici forme di falsità, se ne sono distinte due in particolare (*Repubblica*, II, 381E ss.): il “vero inganno”, che alberga anche nell'anima di chi mente, perché non sa di mentire, quindi si “auto -inganna”, e la “menzogna a parole”, in cui chi mente sa di mentire e lo fa intenzionalmente, ovvero il suo animo non è intaccato dalla falsità di quel discorso da lui stesso elaborato e pronunciato. Oltre ad essere meno nociva della precedente, avendo anche una funzione

---

<sup>4</sup> Le traduzioni della *Repubblica*, seppure da me leggermente modificate, sono di Radice 2016.

<sup>5</sup> La versione più accreditata di questo mito di fondazione si trova in Apollodoro, *Biblioteca*, III, 4.

<sup>6</sup> Qui, infatti, si ricorda che tra i doveri del legislatore di Magnesia vi è anche l'educazione dei cittadini alla giustizia, in vista di una vita virtuosa, piacevole e felice, nel segno di una *polis* unita. Nello specifico, per convincere i giovani ad agire in modo giusto e pio, non per costrizione ma per libera scelta, non in un'ottica individualistica, ma comunitaria, il nomoteta può assumere come paradigma la stessa movenza persuasiva implicata nel racconto di Cadmo. Per un approfondimento si veda Centrone (2021, 71-79).

dissuasiva<sup>7</sup>, di quest'ultima tipologia si dice che funziona bene soprattutto con le narrazioni relative ai tempi antichi, rispetto alle quali non è dato sapere la verità dei fatti.

Nel suo complesso, l'allusione di Socrate a questo ragionamento si rivela illuminante per comprendere il significato concettuale della categoria di “nobile menzogna”, perché ne evidenzia i due principali aspetti costitutivi<sup>8</sup>. In primo luogo, questa bugia può dirsi nobile perché è *consapevole*: chi la diffonde *sa di mentire*, ovvero inganna solo il proprio uditorio e non anche sé stesso. Nell'economia del dialogo, per esempio, Socrate dà prova di una iniziale ritrosia nel narrare la favola cadmea, perché è conscio del fatto che i suoi contenuti sono incredibili e difficili da fare accettare (*Repubblica*, III, 414C-D). Pertanto, per aggirare questo ostacolo, egli rimarca la necessità di adottare espedienti retorici capaci di rendere tale storia verosimile e convincente, alla stregua di quei poeti che, con i loro canti persuasivi, sono stati in grado di farla avverare nel suo valore performativo.

Si innesta qui una seconda importante questione: questa bugia è nobile perché tale è il suo *fine*. La sua diffusione, infatti, avviene quando mentire è lecito, cioè laddove non si persegue l'“inganno per l'inganno”, ma uno scopo più pregnante e costruttivo. In questo senso, instillare nell'animo dei Custodi, nonché dell'intera cittadinanza<sup>9</sup>, la convinzione di essere tutti fratelli<sup>10</sup> e gli unici “figli legittimi” della loro terra si rivela un *potente strumento*

---

<sup>7</sup> Per esempio, quando i nostri amici o nemici, accecati dal furore, sono in procinto di compiere qualche scelleratezza, è lecito mentire loro.

<sup>8</sup> Si noti che l'aggettivo “nobile” traduce il greco *gennaïos* (*Repubblica*, III, 414B9), che, tra i suoi vari significati, contempla anche quello di “eccellente nel suo genere” (Rocci 1993, 382). Questa traduzione risulta particolarmente significativa perché, in un senso, conferma il fatto che questa specie di bugia appartiene a pieno titolo al genere della menzogna, in un altro, però, ne sancisce la superiorità in termini etico-ontologici, perché designa una specifica forma di falsità utile e conveniente, come cercheremo di mostrare nel prosieguo del ragionamento. L'attributo *gennaïos*, tuttavia, presenta un più ampio spettro semantico, i cui principali snodi concettuali, sono così riassunti da Charalabopoulos (2013, 320) a) “noble lie”: il fine della menzogna è favorire e incentivare l'unità civica e la fratellanza; b) “grand lie”: lo scopo del mito riguarda la città nella sua interezza e si estende in tutte le direzioni; c) “generational lie”: la storia garantisce una consapevolezza diacronica intergenerazionale, d) “true-blue lie”: una tale distorsione della realtà lascia ben pochi dubbi circa la veridicità del mito.

<sup>9</sup> A questo proposito, è opportuno ribadire un dato: la diffusione della “nobile menzogna” interessa soprattutto la classe dei Custodi di Kallipolis, *ma non solo*. Gli effetti di tale narrazione, infatti, dovrebbero inerire «tutto il resto della popolazione» (414C2) e «anche l'altra parte della Città» (414D3) e, poco oltre (cfr. *Repubblica*, III, 415D), si ribadisce anche che sarà la “pubblica opinione” a dare prova dell'efficacia pratica di questa narrazione mitica.

<sup>10</sup> A questo proposito è opportuna una precisazione: la “favola fenicia” è integrata con il cosiddetto “mito dei metalli” di derivazione esiodea (cfr. *Repubblica*, III, 415A-C; Esiodo, *Le opere e i giorni*, vv. 106-201): per differenziare i compiti degli abitanti di Kallipolis, che restano tutti fratelli perché nati dalla stessa terra, il dio ha mescolato con l'oro quelli adatti al comando, con l'argento quelli alla difesa, con il ferro e il rame quelli al lavoro manuale. Per quanto netta, tuttavia, questa distinzione non è rigida perché ammette un certo grado di “mobilità sociale”: di norma, dall'oro deriva l'oro, ma non si può escludere che derivi anche l'argento, o viceversa. Per un primo approfondimento di questo mito si veda almeno Calabi (1998, 451-454). Ai fini della nostra indagine, tuttavia, è bene ribadire almeno due aspetti: in un senso, il riferimento al “mito esiodeo” relativo all'ineguaglianza naturale tra le razze sembra suggerire che, nella prospettiva platonica, il mito dell'autoctonia non è volto a legittimare un assetto politico democratico, verso il quale, com'è noto, il Filosofo è molto critico; in altro senso, però, Platone recupera l'ideale della *koinonia*, pilastro della democrazia, assorgendola a “sostegno ideologico” del progetto politico di Kallipolis e, per incentivarla, recupera le stesse dinamiche alla base dell'autoctonia ateniese, come argomenta anche de Luise (2018, 37-39).

*politico*<sup>11</sup>. Oltre all'incremento della coesione sociale, infatti, questo racconto rafforza l'ancoraggio degli abitanti di Kallipolis al loro territorio e alla loro comunità, che sarebbero spontaneamente portati a curare e difendere da sedizioni o invasioni<sup>12</sup>. Nella scena drammaturgica, ancora una volta è lo stesso Socrate a confermare la rilevanza di questa "nobile finalità": a dispetto di poche insistenze da parte di Glaucone (*Repubblica*, III, 414D.), supera il suo iniziale imbarazzo ed espone senza indugi il racconto fenicio.

Dopo avere ascoltato il mito, però, lo stesso Glaucone nota che questa favola non risulterà credibile per la generazione presente, ma solo per quelle future (*Repubblica*, III, 415C-D). Dietro tale asserzione si cela un'ulteriore dinamica strutturale della nobile menzogna: tramite una sorta di "coazione a ripetere", deve sedimentarsi nell'immaginario poliade, finché divenga reale non tanto in sé quanto nei suoi effetti, che saranno visibili soprattutto nelle politiche venture della città. Più si avvanza nel tempo, più questa storia esplica la propria efficacia, perché viene progressivamente riconosciuta da tutti gli abitanti dalla *polis* come principio fondante della loro comunità. Di conseguenza, in quanto mezzo adatto a plasmare le coscienze cittadine, questo racconto, sebbene mendace, può essere inserito con accortezza nei percorsi educativi di Kallipolis<sup>13</sup>.

Da tali riflessioni, emerge, in filigrana, il riferimento anche al mito ateniese dell'autoctonia che, pur non essendo citato espressamente, è implicato nell'analisi in quanto mito di fondazione e racconto degli inizi. Nella prospettiva platonica, infatti, anche questa storia mitica può assumere i contorni della "nobile menzogna", fino ad essere inclusa in un progetto politico utopico, ma solo a patto che venga divulgata in forza di una salda *consapevolezza filosofica*, che permetta di riconoscerne tanto la *falsità contenutistica*, quanto l'*utilità sociopolitica*<sup>14</sup>. Entrambi questi assunti, curvati sulla versione ateniese del mito, ricevono una più ampia trattazione in altri dialoghi platonici, a cui è ora opportuno allargare la nostra indagine.

La mendacità dell'autoctonia, per esempio, sembra essere smentita da Platone anche in un passo del *Teeteto* (174E-175B). Qui, nel tratteggiare il profilo del "vero filosofo", Socrate lo presenta come una figura invisibile ai più e spesso tacciata di arroganza perché biasima pubblicamente quanti inneggiano alle differenze naturali tra le stirpi e si reputano nobili per discendenza, vantando un catalogo di "venticinque proavi" risalente nientemeno che allo stesso Eracle. Ma a tale vanagloria e grettezza d'animo, il filosofo risponde con la sola forza della ragione. L'illogicità della loro tesi, infatti, emerge dalla convinzione di fissare con rigore una linea dinastica che, nei fatti, è regolata solo dalla sorte e nella quale gli

---

<sup>11</sup> In questo senso, scrive Hammond (2008, 237): «Far from a jaded propaganda tactic employed to justify the elitism of the regime by hoodwinking the teeming *demos*, the 'story' is shared by all as a means to metaphorically understand in the simplest language the ontological nature of the *polis*, or, that is to say, *kallipolis* as a *natural* generation rather than as the creature of convention or the effect of the caprice of fortune».

<sup>12</sup> Infatti, come è bene esplicitato in *Repubblica*, III, 415D-E, i Custodi hanno il dovere di punire quanti tra i cittadini violano la legge, ma anche di respingere gli stranieri che, con cattive intenzioni e in guisa di lupi, attaccano il "gregge dalla *polis*".

<sup>13</sup> Come commenta Calabi (1998, 455-456), Platone si prefigge di costruire «una *paideia* collettiva attraverso la formazione di un nuovo *mythos* destinato a diventare tradizione [...]. Si tratta della costruzione di un sistema diffuso di idee condivise, finalizzate a fondare il senso di appartenenza a una comunità e la condivisione di un programma».

<sup>14</sup> A questo proposito, è opportuno ribadire un dato: la diffusione della "nobile menzogna" interessa soprattutto la classe dei Custodi di Kallipolis, *ma non solo*. Gli effetti di tale narrazione, infatti, dovrebbero inerire «tutto il resto della popolazione» (414C2) e «anche l'altra parte della Città» (414D3), ovvero la *polis* nella sua interezza.

intrecci tra le classi sociali, le stirpi e i popoli si confondono in un passato remoto, impossibile da afferrare con certezza. Senza dubbio, i difensori di questa tesi non sanno “guardare all’intero”<sup>15</sup>, cioè all’Idea del “genere umano” nel suo complesso, perché sono irretiti in una prospettiva particolare e illusoria, che erroneamente reputano universale e veritiera. Alla base di tale ragionamento, si staglia nitida una certezza: ogni discorso che glorifica una stirpe per i suoi valorosi capostipiti, quali Eracle, oppure Eritteo e Cecrope – i primi re autoctoni di Atene –, è del tutto privo di ogni ancoraggio ontologico. Platone, dunque, sfonda, ovvero destituisce di qualsiasi valore euristico, quel racconto mitico che tenta di rintracciare disequaglianze originarie in una natura umana che, in sé, si rivela unita e compatta<sup>16</sup>.

Senza mai negare la falsità teorica di tale racconto, ma spostando l’asse dell’indagine da uno scenario antropologico ad un ambito etico-politico<sup>17</sup>, il Filosofo ne apprezza l’efficacia strumentale. Questa movenza concettuale si coglie bene, per esempio, in alcuni passaggi del mito di Atlantide, narrato nel *Timeo* (20C-25D) e nel *Crizia* (108C-121C), dove si trovano riferimenti espliciti all’autoctonia ateniese. Al cospetto di Solone, infatti, il sacerdote di Sais elogia l’antica Atene perché stanziata in una terra fertile di saggezza e di virtù. Protetta dagli dèi, l’Attica ha generato una stirpe di uomini valenti, che, amanti del sapere, dell’arte, della giustizia e dell’ordine politico, si sono sempre contraddistinti per la loro misurata eccellenza (*Timeo*, 23B-E; *Crizia*, 109C-112E).

Il Sacerdote, tuttavia, ricorda che anche gli Atlantidi avevano una origine autoctona, perché i suoi primi abitanti erano nati dalla terra, come, per esempio, Euenore (*Crizia*, 113D), e, analogamente, potevano vantare la protezione degli dèi, in particolare di Poseidone. Ottenuta in sorte tutta l’isola, infatti, egli le assicurò uno straordinario splendore, facendo sgorgare dal terreno due sorgenti d’acqua e spuntare dal suolo ogni genere di pianta commestibile in grande quantità (*Crizia*, 113C-E). La progenie di Atlantide, dunque, fu numerosa e gloriosa e visse a lungo in accordo con la parte divina della propria anima, fintantoché quella umana non prese il sopravvento, cedendo all’*hybris* in ogni sua. Gli Atlantidi, quindi, degenerarono, fino a maturare la cieca volontà di sottomettere, via mare e via terra, tutti i territori limitrofi (*Crizia*, 120E-121B). Per contrastare questa smania scellerata, fu provvidenziale l’intervento della “piccola e giusta” Atene: ora alleata con le altre città greche ora da sola, sconfisse l’immenso esercito dell’isola di Atlantide, che, dopo qualche tempo, un potente cataclisma fece sprofondare negli abissi marini (*Timeo*, 25C-D.)

---

<sup>15</sup> Ovvero sono incapaci di esercitare la scienza dialettica, perché «chi sa vedere l’intero è dialettico, chi no, no» (*Repubblica*, VII, 537C5-6).

<sup>16</sup> Si ricordi, inoltre, che, nel *Politico* 262C-D, anche la dicotomia “Greci-barbari” è privata di qualsiasi validità teorica nel tentativo di conoscere l’Idea del “genere umano”, perché non presenta alcun riscontro ontologico.

<sup>17</sup> Vi è qui un ottimo esempio di quella movenza teorica, comune a molti pensatori greci antichi, che è basata sulla moltiplicazione degli scenari argomentativi e sulla differenziazione dei piani del ragionamento, perché tesa ad illuminare quanti più profili costitutivi di una stessa questione, riconosciuta ontologicamente poliedrica e complessa. Tale duttilità metodologica, dunque, permette di ottenere, intorno ad un tema comune, risultati concettuali diversi, se non opposti, ma non contraddittori, perché guadagnati a partire da schemi analitici che muovono da premesse logiche differenti. Lo studio pluridecennale dei testi filosofici classici ha permesso al gruppo di Antichisti dell’Università di Macerata di intuire, approfondire e valorizzare questa *forma mentis* e tale *modus operandi*, fino alla messa a punto di un innovativo ed efficace paradigma ermeneutico: il *Multifocal Approach* (Mauri & Migliori 2022; Migliori 2020; Migliori & Fermani 2020; Cattanei, Fermani & Migliori 2016).

Tra le varie questioni implicate in tali vicende mitiche, ai fini della nostra analisi risalta soprattutto un elemento: il motivo dell'autoctonia, intrecciato a quello della protezione divina, che è presente tanto nell'antica Atene quanto ad Atlantide, ma secondo due curvature etico-politiche differenti. Nel primo caso, infatti, questo racconto degli inizi si configura come una sorta di "criterio regolativo", perché orienta una forma di vita equilibrata, che onora le nobili origini del popolo ateniese e si manifesta anche nei loro programmi politici, contrari ad ogni sopraffazione ideologizzante. Nel secondo caso, invece, questo stesso racconto assume i contorni di un "ideale debole", perché incapace di trattenere e contrastare gli impulsi tracotanti e le spinte dispotiche di un intero popolo, causandone la completa rovina.

A fronte di questo quadro argomentativo, occorre ribadire un dato: Platone, in quanto autore di entrambi i dialoghi, decide di inserire questo duplice riferimento all'autoctonia nella trama di un altro mito, quale quello di Atlantide, che è di sua stessa invenzione<sup>18</sup>. Si tratta di capire perché e una possibile risposta potrebbe essere la seguente: attraverso una sapiente architettura degli scritti, il Filosofo intende mostrare "in atto" due utilizzi differenti, e dagli esiti opposti, del discorso autoctono, per "salvarne" solo uno. Se, infatti, a questo mito si accompagna una logica parenetica, che esorta una collettività ad agire in linea con la propria nascita ctonia e divina, per non cedere a vaneggiamenti ubristici e brutalmente "umani", allora può trovare lecito spazio anche nell'universo valoriale di una *polis* ideale, quale quella dell'antica Atene, le cui affinità con l'Atene storica, contemporanea a Platone, sono labili, se non nulle. Questo divario sembra passare anche da un diverso uso dell'autoctonia: da "narrazione vuota", relegata in un passato ancestrale, senza più alcun riverbero nelle attuali politiche imperialiste e divisive, alla stregua di Atlantide<sup>19</sup>, a dispositivo volto a favorire la crescita equilibrata, e per questo florida e

---

<sup>18</sup> Si innesta qui una questione ermeneutica di primo ordine: consapevole dei limiti ma anche delle potenzialità del testo scritto, ovvero convinto che questo sia un "gioco serio" (*Fedro*, 276 Ass.), Platone inventa una geniale tecnica argomentativa, per riprodurre nella dimensione scritta la stessa movenza del confronto orale tra maestro e discepolo. Lungi da trattazioni sistematiche, infatti, i dialoghi demandando al lettore un esercizio attivo, perché possa cogliere, in autonomia, tanto gli interrogativi sollevati dai ragionamenti, quanto le possibili riposte agli stessi, individuando gli indizi risolutivi che Platone, da buon maestro, dissemina nei testi: la lettura dei dialoghi si rivela un autentico esercizio filosofico. Rientra appieno in tale compito interpretativo, l'esigenza di riconoscere la duplicità dei livelli in cui si struttura ogni opera platonica: da una parte, l'architettura del dialogo, progettata da Platone in quanto autore del testo, dall'altra, invece, il contesto drammaturgico, costituito dalla finzione drammatica e dalla trama degli eventi narrati. Per quanto distinti, questi due piani non sono separati, perché il secondo presuppone sempre il primo: ogni elemento presente sulla scena parla filosoficamente ed è scelto da Platone con una specifica finalità teorica, ma spetta al lettore capire quale sia. Nel loro complesso, questi rilievi ermeneutici rappresentano il frutto delle ricerche condotte dalla Scuola di Tubinga-Milano-Macerata, tesa a valorizzare anche il particolarissimo *modus scribendi* messo a punto dal Nostro. Tra i numerosi studi di riferimento ricordiamo almeno Szlezák (1991); Migliori (2013, 25-190) e, per un primo quadro riassuntivo, ci permettiamo di segnalare Piangerelli (2020, 83-112).

<sup>19</sup> Nel modello di Atlantide e nel suo conflitto rovinoso con l'antica Atene, la critica rintraccia molteplici riferimenti: da un lato (per esempio, Vidal-Naquet 1964, 420-444), l'epopea delle Guerre Persiane, per cui Atlantide sarebbe il simbolo del dispotismo barbaro orientale, mentre l'antica Atene l'icona mitizzata della potenza misurata dell'Atene storica; dall'altro (per esempio, Gill, 1977, 287-304), lo scontro tra due Atene, l'una, quella contemporanea a Platone, una potenza marittima imperialista e corrotta, rappresentata da Atlantide, il cui annientamento totale dovrebbe fungere da monito per arginare ulteriori spinte espansionistiche, l'altra il suo modello correttivo nel segno della virtù e dell'equilibrio, ravvisabile nell'antica Atene. A nostro avviso, tuttavia, queste due linee interpretative non confliggono, ma sono complementari: pur a partire da due angolature differenti, illuminano uno stesso nucleo teorico, cioè il contrasto idealizzato

potente, di una comunità, alla stregua dell'antica Atene. Solo se è inquadrato in quest'ultimo paradigma teorico-pratico, il mito dei "nati dalla terra" e "sotto l'egida degli dèi" può assumere, per il Nostro, il significato di un valido fondamento politico.

## 2. L'epitafio filosofico

Una ulteriore tappa significativa in questa nostra indagine è rappresentata da un dialogo dall'ambientazione tutta ateniese: il *Menesseno*, tradito con il sottotitolo *Sull'epitafio*<sup>20</sup>.

In quest'opera, infatti, con uno spiazzante intreccio di toni ironici e registri narrativi seri<sup>21</sup>, Platone ragiona intorno ai valori e ai limiti di tale genere epidittico<sup>22</sup> e lo fa a partire da una analisi del modo in cui i retori ateniesi sono soliti comporre questo tipo di orazioni. Ossessionati da una eccessiva ricercatezza formale, questi elaborano *logoi* dallo stile ampolloso, capaci solo di provocare una malia istantanea, ma non di radicarsi nella coscienza civica (*Menesseno*, 235A-C). Secondo Socrate, infatti, se costoro fossero consapevoli di declamare dinnanzi a folle parteciate, in cui sono presenti anche meteci e stranieri, nonché di essere legittimati a mentire per fini encomiastici<sup>23</sup>, proporrebbero una rappresentazione idilliaca di Atene, ancorata ai suoi valori tradizionali per sedimentarsi

---

tra la "dissolutezza" e la "temperanza", due prototipi etico-politici che non conoscono rigidi confini etnici. Tra storia e mito, dunque, non si dà una precisa corrispondenza biunivoca, ma il mito offre validi criteri interpretativi per leggere la realtà storica in ogni sua declinazione.

<sup>20</sup> Considerato il dialogo platonico "più enigmatico" (cfr., per esempio, Kahn 2018 e Taylor 2016, 64), il *Menesseno* presenta un impianto strutturale e teorico spiazzante: le parti dialogate, oltre ad essere esigue (prologo: 234A-236A; epilogo, 249D-E), fungono da cornice ad un lungo epitafio (236A-249D) in memoria dei defunti nella guerra di Corinto, conclusasi con la pace di Antalcida (386 a.C.). In linea con le finalità di tale tipologia di *logos*, questo discorso funebre glorifica la città democratica di Atene, dalla nobile stirpe autoctona, ed esorta all'esercizio di una "virtù eroica", impersonificata dai caduti in guerra: offre una immagine non conforme all'usuale giudizio platonico intorno alla sua città (basti pensare all'*Apologia di Socrate*), nonché distante dai pilastri concettuali della sua stessa filosofia politica (si vedano almeno Centrone 2012, 404-406 e Migliori, 2013, 1018-1142).

<sup>21</sup> A complicare l'interpretazione del dialogo è l'evidente mescolanza di toni ironici (presenti, soprattutto, nel confronto iniziale tra Socrate e Menesseno) e seri (riscontrabili, per lo più, nell'epitafio e nello scambio di battute finale). Questo intreccio – riconosciuto già da Plutarco (*Vita di Pericle* 24, 7) – ha determinato la polarizzazione della critica: da un lato, si trovano le letture panironiche, per le quali anche l'epitafio platonico rappresenta solo una satira parodistica della retorica funebre contemporanea e della politica ateniese (per esempio, Clavaud 1980, Engel 2013, Loraux 1993a); dall'altro, quelle totalmente serie, secondo cui i contenuti dell'orazione funebre sono autentica espressione della dottrina filosofico-politica di Platone (per esempio, Long 2003, Trivigno 2009). Tuttavia, prendendo le distanze da proposte esegetiche unilaterali, si può delineare una più efficace strategia ermeneutica "intermedia", che renda ragione della mescolanza tra ironia e serietà e ricostruisca il "disegno filosofico" sotteso all'intera opera. A nostro avviso, infatti, l'ironia sembra diretta solo contro il *modus operandi* dei retori ateniesi, incapaci di cogliere le "limitate potenzialità" dell'epitafio, che invece Platone stesso mostra *in opere operato*, elaborando una orazione funebre esemplare. Tale linea interpretativa è condivisa anche da Schiassi (2002, 37-38); Tulli (2003 e 2007); Centrone (2012, 383-387).

<sup>22</sup> L'epitafio è il discorso funebre pronunciato dinnanzi alla città intera una volta all'anno da un retore scelto dall'Assemblea. L'occasione, dunque, è solenne anche per celebrare i pilastri dell'universo valoriale ateniese, primo tra tutti l'autoctonia, e ripercorrere le diverse tappe, mitiche e storiche, nelle quali la *polis* ha dimostrato e confermato la propria eccellenza.

<sup>23</sup> Socrate, infatti, ricorda (*Menesseno*, 234C e 235A) che è bello morire in guerra, perché anche al povero tocca un funerale magnifico e anche il mediocre è elogiato: di ciascuno si celebrano tanto le qualità che ha quanto quelle che non ha.



più facilmente nel sentire comune. Di conseguenza, la solennità dei toni e la cura della forma da “fini” si farebbero “mezzi” per condizionare, con maggiore presa, l’immaginario collettivo della città.

A detta di Socrate, inoltre, il compito di tali oratori è facilitato dal fatto che devono mettersi alla prova davanti agli stessi che si apprestano ad elogiare, per cui non devono vantare grandi doti persuasive, ma anche dal ricorso a schemi narrativi già pronti, ai quali aggiungono solo piccole variazioni legate all’evento contingente da celebrare (*Menesseno*, 235D). In altre parole, il tratto distintivo dell’epitafio è la continua ripetizione dell’identico: come in un “gioco di specchi”, questo componimento encomiastico persegue il tentativo sempre riuscito di mostrare alla città la versione migliore di sé, per confortarla della propria ineguagliabile venerabilità<sup>24</sup>.

A tali giudizi, tuttavia, Menesseno replica chiedendo a Socrate se lui stesso si senta capace di comporre un epitafio qualora dovesse essere designato dall’Assemblea, ma egli non ha dubbi: non sarebbe affatto incredibile, in quanto è allievo di una autorevole «maestra di retorica»<sup>25</sup>, quale Aspasia di Mileto. Fa così la sua comparsa un personaggio “presente assente” sulla scena, perché solo evocato da Socrate, ma che, come ora si cercherà di mostrare, svolge un ruolo chiave nel disegno filosofico sotteso all’intero dialogo.

Celebre concubina di Pericle, Aspasia è una figura tanto affascinante quanto controversa, di cui è impossibile tracciare una immagine univoca: “dotta cortigiana”, infatti, lei stessa ricorda caratteristiche opposte, che sono poi i suoi detrattori o difensori ad accentuare in maniera unilaterale. Come sintetizza Plutarco (*Vita di Pericle* 24, 3-12; Cataldi 2011, 11-66), le fonti sul conto di questa donna sono polarizzate: da un lato, Aspasia la concubina dissoluta, allevatrice di giovani prostitute, che, con il suo fascino ammaliante, tiene in scacco Pericle; dall’altro, Aspasia l’intellettuale colta e raffinata, nota nei circoli culturali ateniesi, perché esperta di politica e retorica<sup>26</sup>. Ma accanto ad una posizione socioculturale ambivalente, la Milesia vanta uno *status* giuridico preciso: originaria dell’Asia Minore, è una “straniera residente” ad Atene e, in quanto tale, non

---

<sup>24</sup> In forza di tale rassicurante “ermeneutica della ripetizione”, l’epitafio rappresenta il cronotopo della memoria cittadina, ovvero costituisce quella sfera spaziotemporale in cui la stirpe ateniese rinasce ogni volta che muore, perché, trascendendo la consequenzialità lineare degli eventi, si cristallizza, gloriosa e incorruttibile, in un eterno presente. Per un approfondimento del nesso tra epitafio e memoria cittadina ci permettiamo di rinviare a Piangerelli (di prossima pubblicazione b)

<sup>25</sup> Nel testo greco (*Menesseno*, 235E3 e 236A1-2), si trova uno strano accostamento tra il sostantivo maschile *didaskalos* e il participio femminile *ousa*, che, a rigore, dovrebbe essere tradotto con “una maestro di retorica”. Come commenta Loraux (1993b, 129), nella lingua greca la parola *didaskalos* non presenta una forma femminile, ma questa “incongruità” è intenzionalmente proposta da Platone, che altrove, per esempio nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, non esita a parlare di “cittadine” o a inventare il femminile di “arconte”. A differenza di quanto sostiene Loraux, però, questo reiterato gioco linguistico non ha un fine comico-ironico, ma serio, come sottolinea anche Pisano (2015, 189-200). Lo scopo, infatti, è rimarcare la straordinarietà della figura di Aspasia nell’Atene del suo tempo, perché, donna e straniera, riesce a farsi strada in quegli ambienti ritenuti ad esclusivo appannaggio maschile, come quello culturale e politico.

<sup>26</sup> «Nella *Vita di Pericle*, Aspasia è allo stesso tempo una straniera, una concubina, una prostituta, una madre, e una donna degna dell’amore di un uomo. Da tutte queste sfaccettature, gli studiosi contemporanei, ciascuno selezionandone alcune, ricavano le proprie personali immagini di Aspasia; al fine dell’indagine sulla costruzione di genere nel V secolo è invece necessario non trascurarne nessuna» (Schmitt Pantel 2012, 111).

può assurgere al prestigio sociale delle Ateniesi<sup>27</sup>. Per l'ideologia della città, quindi, Aspasia è una figura portatrice di una *duplice marginalità*, perché *donna e straniera*, due volte distante dal centro politico del potere.

Come in parte è già emerso, Platone si inserisce tra le voci di apprezzamento e stima verso la Milesia, con l'intento di riabilitarne la portata intellettuale, presentandola come ottima maestra del suo maestro. Per dare prova della propria abilità negli epitafi, infatti, Socrate recita a Menesseno l'elogio funebre che la stessa Aspasia ha composto in vista della cerimonia imminente, assemblando alcune parti inventate sul momento con alcuni brani "scartati" da un altro suo discorso, con ogni probabilità quello poi proclamato da Pericle in occasione del primo anno della Guerra del Peloponneso (*Menesseno*, 236B).

Tuttavia, a dispetto di questo preambolo "poco lusinghiero", al termine dell'esposizione di Socrate, Menesseno esclama: «Per Zeus, Socrate, questa tua Aspasia è veramente fortunata, se, pur essendo donna (εἰ γυνὴ οὔσα), è capace di comporre simili discorsi!» (*Menesseno*, 249D2-3)<sup>28</sup>.

Lungi dall'essere una versione depotenziata o ironica dell'epitafio di Pericle, questa orazione è così magistrale da soddisfare le aspettative di un giovane campione dell'*ateniesità* autentica, ottenendone il plauso.

Nello specifico, dei vari snodi tematici in cui si articola il discorso, di nostro particolare interesse è l'elogio dell'autoctonia dei caduti in guerra<sup>29</sup>, alla quale, a differenza di altri celebri epitafi, viene qui riservato ampio spazio (*Menesseno*, 237A-238B; Gastaldi 2018, 51-68). Nel testo si legge:

In primo luogo, l'origine dei capostipiti è per questi [*scil*: gli Ateniesi] garanzia di nobiltà di stirpe, perché, non essendo straniera, ha permesso ai discendenti di non essere, nel loro paese, dei meteci (οὐδὲ ... μετακοῦντας) provenienti da altrove, ma autoctoni (αὐτόχθονας), che di fatto hanno abitato e vissuto nella <loro> patria, sono stati allevati non da una matrigna come gli altri, ma da una madre, ovvero la terra in cui abitavano, e anche adesso che hanno cessato di vivere, giacciono nel grembo familiare di colei che li ha generati, nutriti e accolti. Ebbene, è giustissimo venerare innanzitutto la madre stessa: in questo modo, infatti, è al contempo onorata la loro nobiltà di stirpe (*Menesseno*, 237B2-C3).

Poco oltre (*Menesseno*, 237E ss.), si sostiene anche che l'Attica, sin dai tempi ancestrali, è stata l'unica terra a produrre quei nutrimenti, come il frumento e l'orzo, che sono i migliori e i più confacenti alla stirpe umana, come se l'avesse generata per intero essa stessa. Inoltre, a ulteriore conferma del ruolo primigenio di questa regione, si dice anche:

Queste prove sono ancora più valide per la terra che per la donna; non è la terra, infatti, ad avere imitato nel concepimento e nella generazione la donna, ma la donna la terra. E non fu

---

<sup>27</sup> In seguito alla legge periclea sulla cittadinanza, infatti, le Ateniesi sono le uniche donne, mogli, madri e fidi custodi del focolare domestico, ad assicurare una filiazione legittima e "pura" del *genos* ateniese, ma, nonostante questo, restano fermamente escluse dal dritto di cittadinanza: anch'esse sono figure marginali.

<sup>28</sup> Le traduzioni del *Menesseno*, seppure da me leggermente modificate, sono di Liminta 2016.

<sup>29</sup> A questo proposito, è interessante notare che dei caduti in guerra si celebra anche la sepoltura nel "grembo familiare" di colei che li ha generati, nutriti e accolti (*Menesseno*, 237C), ovvero della terra Attica. Questo dato aggiunge un ulteriore tassello al discorso autoctono, che si configura come un ideale che regola l'*intero ciclo vitale* dei suoi figli: nascita, nutrimento e morte. A suggerire tale curvatura "funerea" è anche l'etimologia dello stesso lemma *chton*, di cui Chantraine nota: «Avec un environnement religieux, est plutôt sentie comme la surface extérieure du monde des puissances souterraines et des morts, et par là, volontiers comme ce monde lui-même [...] opposé au ciel» (Chantraine, 1999, 1258).

gelosa di questo frutto, ma lo distribuì anche agli altri e più tardi, per i suoi figli, fece crescere l'ulivo, sostegno nelle fatiche (*Menesseno*, 238A3-6).

Queste parole sanciscono la definitiva superiorità dell'Attica, perché la dipingono come un paradigma virtuoso non solo per gli uomini ma anche per le donne ateniesi.

Dietro quest'aurea magniloquente, tuttavia, si celano alcune questioni teoriche tanto spiazzanti quanto rilevanti, che compongono uno scenario "bizzarro": Aspasia, l'autrice mai smentita dell'orazione funebre<sup>30</sup>, celebra in maniera esemplare l'autoctonia, ovvero il fondamento ideologico della sua duplice marginalità. Tutt'altro che casuale, però, questo quadro enigmatico sembra rispondere ad una precisa scelta di Platone che, in quanto autore del dialogo<sup>31</sup>, non solo è il vero autore dell'epitafio, ma egli stesso decide di attribuirlo, nell'ambito della finzione drammatica, a questa figura "anomala".

Nel tentativo di risolvere questo rebus, l'ipotesi ermeneutica da noi avanzata poggia sulla seguente idea: nel *Menesseno*, Platone si misura con gli strumenti comunicativo-propagandistici della sua città, per offrire ai retori ateniesi un epitafio modello, che si potrebbe definire *filosofico*. Questo suo discorso, infatti, sembra elaborato alla luce di quella consapevolezza filosofica che consente all'Autore di riconoscere l'utilità sociopolitica dell'eloquenza epidittica – quale rinforzare, nei cittadini, il loro senso di appartenenza ad una comunità, affinché si impegnino a difenderla e rafforzarla – aggirandone i limiti e potenziandone i valori, ma anche la mendacità dei contenuti della stessa Tale "consapevolezza", però, non è esplicitata in modo diretto e lineare, ma è solo suggerita e allusa da Platone anche attraverso l'architettura dell'opera e i personaggi del dialogo, che, al pari dei contenuti dello scritto, veicolano anch'essi messaggi filosofici.

Se inserita in questa cornice interpretativa, dunque, la figura di Aspasia si carica di nuova rilevanza teorica, perché assume il significato di un ingegnoso espediente escogitato da Platone per riflettere in chiave critica, ma non distruttiva, intorno ad alcune dinamiche politiche ateniesi<sup>32</sup>, molte delle quali trovano il loro caposaldo nell'autoctonia. Proprio rispetto a questo ideale, infatti, egli sembra attribuire alla Milesia un *duplice ruolo*: è un *dissolutore interno*, perché, pur da una posizione "doppiamente marginale", celebra l'"assolutizzazione dell'identico" e, in questo modo, *sfonda e sfata* ogni racconto relativo alla purezza originaria dei soli Ateniesi, smascherandone l'evidente falsità; ma è anche un *perno costruttivo*, perché, in virtù delle sue straordinarie doti oratorie, questa donna straniera sa parlare al meglio la lingua dei *politai*, costruendo un discorso commemorativo capace di catturare l'animo degli astanti, *fondando e rinsaldando* in loro la rassicurante convinzione di una atavica identità ctonia.

---

<sup>30</sup> In verità, Menesseno esclama anche: «Io provo veramente tanta riconoscenza per colui o per colei, chiunque sia, che ti ha recitato questo discorso ma anche da parte di molti altri, per chi me lo ha riferito» (*Menesseno*, 249D12-E3). Il giovane, quindi, sembra nutrire alcuni dubbi in merito al fatto che possa essere stata realmente Aspasia a comporre l'epitafio, alludendo, invece, ad una paternità socratica dello stesso. Tale sottolineatura, tuttavia, non trova seguito nel corso del dialogo, pertanto, a nostro avviso, nel contesto drammaturgo, l'autrice dell'epitafio è e resta la Milesia per decisione platonica.

<sup>31</sup> Cfr. *supra* n. 17.

<sup>32</sup> Detto altrimenti, Platone "autore del testo" e Aspasia "personaggio del dialogo" veicolano due prospettive distinte, ma non separate: nell'epitafio, a parlare è la Milesia, però quanto essa stesa dice è scritto e pensato dallo stesso Platone. Egli, dunque, esprime la propria posizione non solo tramite le parole di Aspasia, ma soprattutto attraverso la scelta di attribuirle proprio a lei. In un certo senso, sembra essere di questo avviso anche Bultrighini (2016, 36-41).

### 3. In conclusione

A conclusione dei percorsi argomentativi proposti in queste pagine, si può tentare di rispondere all'interrogativo presente nel titolo del contributo, che, rimodulato, suona così: per Platone, l'origine autoctona dei cittadini può costituire la base di un progetto politico? Ad una lettura incrociata dei guadagni teorici ottenuti non sembra darsi una soluzione univoca, ma si delineano due principali possibilità, che restituiscono una dinamica complessa, *impernata su un autentico s-fondamento*.

Se l'origine autoctona è intesa in termini antropologici, con il fine di rintracciare nell'ontologia umana il sostrato di alcuni meccanismi politici, la risposta è *no*: la rassicurante narrazione relativa alla comune origine ctonia dei cittadini si rivela una "favola vuota", che solo un animo meschino può ritenere vera. In questa prospettiva, dunque, la riflessione platonica *sfonda* quel principio ideologico, o meglio ideologizzato, imperante nell'Atene classica, che radica "nel sangue e nel suolo" la primazia dei soli Ateniesi

Se, però, questa stessa origine è interpretata in una chiave *stricto sensu* politica, senza intaccarne la falsità antropologica, la risposta è *sì*: il discorso autoctono si dimostra uno stratagemma utile per aumentare la coesione interna al corpo civico e rinvigorire nei *politai* il senso di appartenenza alla loro collettività. Su questo piano, infatti, riconoscersi "tutti fratelli" ha una rilevanza maggiore rispetto all'essere realmente tali, una percezione, questa, che passa anche dal credere nel legame filiale con la propria terra, dal quale si origina il primato della propria stirpe. Pertanto, stando a questa prospettiva, a differenza della precedente, il Filosofo *fonda* l'ideale comunitario anche sul caposaldo dell'autoctonia, di cui risalta il ruolo fondativo delle relazioni, sia quelle tra i cittadini sia quelle tra questi ultimi e il loro territorio.

Per dare concretezza a tali convinzioni, tuttavia, non basta una triviale diffusione del mito autoctono. Secondo Platone, infatti, è del tutto necessaria una *retorica filosofica* che, sulla base di nobili ragioni psicagogiche, sappia elaborare discorsi intrisi di una verosimiglianza persuasiva, preferendola, quando è opportuno, alla stessa verità. Come si dice nel *Fedro*, infatti, talvolta "è giusto riferire anche le ragioni del lupo", perché a chi aspira diventare un bravo retore non occorre conoscere

la verità intorno agli argomenti giusti e buoni, o anche intorno agli uomini che per natura e per educazione sono tali. Nei tribunali, infatti, della verità intorno a queste cose non importa proprio niente a nessuno, ma conta ciò che è persuasivo. E questo è il verosimile e ad esso deve attenersi chi intende parlare con arte (*Fedro* 272D4-E1)<sup>33</sup>.

#### Riferimenti bibliografici

##### Dizionari e lessici

Chantraine, P. (1999). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.

---

<sup>33</sup> La traduzione è di Reale 2016.

- LSJ = The Online Liddle-Scott-Jones-Greek-English Lexicon.  
<http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/#eid=1> (27/06/2023).
- Radice, R. (2004). *Plato – Lexicon*, in collaboration with I. Ramelli and E. Vimercati; electronic edition by R. Bombacigno. Milano: Biblia.
- Rocci, L. (1993). *Vocabolario greco-italiano*. Roma: Società Editrice Dante Alighieri.

#### Fonti

- Apollodoro. (1995). *Biblioteca*. A cura di G. Guidorizzi, con il commento di J. G. Frazer, Milano: Adelphi.
- Aristofane. (2008). *Gli Acharnesi*. Introduzione di G. Paduano, Traduzione, commento e scelte testuali di R. Lauriola. Milano: BUR.
- Aristotele. (2016). *Politica*. A cura di F. Ferri. Milano: Bompiani-Testi a fronte.
- Erodoto. (2017). *Le Storie*. Libro VII. Traduzione di G. Nenci, a cura di P. Vannicelli & A. Corcella, Milano: Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore.
- Esiodo. (2020). *Le opere e i giorni*. Introduzione di W. Jaeger, premessa al testo e note di S. Rizzo. Milano: BUR.
- Platone. (2016). *Crizia*. A cura di R. Radice. In Platone, *Tutti gli scritti*. A cura di G. Reale. Milano: Bompiani-II Pensiero Occidentale.
- Platone. (2016). *Fedro*. A cura di G. Reale. In Platone, *Tutti gli scritti*. A cura di G. Reale. Milano: Bompiani-II Pensiero Occidentale.
- Platone. (2016). *Repubblica*. A cura di R. Radice. In Platone, *Tutti gli scritti*. A cura di G. Reale. Milano: Bompiani-II Pensiero Occidentale.
- Platone. (2016). *Leggi*. A cura di R. Radice. In Platone, *Tutti gli scritti*. A cura di G. Reale. Milano: Bompiani-II Pensiero Occidentale.
- Platone. (2016). *Menesseno*. A cura di M. T. Liminta. In Platone, *Tutti gli scritti*. A cura di G. Reale. Milano: Bompiani-II Pensiero Occidentale.
- Platone. (2016). *Politico*. A cura di C. Mazzarelli. In Platone, *Tutti gli scritti*. A cura di G. Reale. Milano: Bompiani-II Pensiero Occidentale.
- Platone. (2016). *Timeo*. A cura di G. Reale. In Platone, *Tutti gli scritti*. A cura di G. Reale. Milano: Bompiani-II Pensiero Occidentale.
- Plutarco. (2013). *Vite parallele. Secondo volume: Pericle e Fabio Massimo, Nicia e Crasso, Alcibiade e Gaio Marcio, Demostene e Cicerone*. A cura di D. Magnino. Torino: UTET.
- Tucidide. (2020). *La guerra del Peloponneso*. A cura di F. Ferri, introduzione di M. I. Finley. Milano: BUR.

#### Studi critici

- Bearzot, C. (2001). Ἀπραγμοσύνη. Identità del meteco e valori democratici in Lisia. In *Identità e valori fattori di aggregazione e fattori di crisi nell'esperienza politica ateniese*. A cura di A. Barzanò et al. Roma: L'Erma di Bretschneider, pp. 63-80.
- Blok, J. H. (2009). Perikles' Citizenship Law: A New Perspective. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. 2, pp. 141-170.
- Bultrighini, U. (2016). *Platone e la democrazia. Studi su Platone politico*, Lanciano: Carabba.
- Calabi, F. (1998). La nobile menzogna. In Platone, *La Repubblica*, Traduzione e commento, Vol. IV, Libro III. A cura di M. Vegetti. Napoli: Bibliopolis, pp. 445-457.
- Cataldi, S. (2011). Aspasia donna *sophe kai politike* in Plutarco. *Historiká*. 1, pp. 11- 66.
- Cattanei, E., Fermani, A. & Migliori, M. (2016). *By the Sophists to Aristotle through Plato*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Centrone, B. (2012). Introduzione. In Platone, *Ippia maggiore, Ippia minore, Menesseno*. A cura di B. Centrone, traduzione e note di F. M. Petrucci. Torino: Einaudi, pp. 381-412.

- Centrone, B. (2021). *La seconda polis. Introduzione alle Leggi di Platone*, Roma: Carocci.
- Charalabopoulos, N. (2013). Dreams, autochtony, and metals. Why does Kallipolis need a foundation myth. In *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)*. Edited by N. Notomi & L. Brisson. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 319-324.
- Clavaud, R. (1980). *Le Ménexène de Platon e la rhétorique de son temps*, Paris: Les Belles Lettres.
- Engels, D. (2012). Irony and Plato's *Menexenus*. *L'antiquité classique*. 81, pp. 13-30.
- Gill, Ch. (1977). The Genre of the Atlantis Story. In *Classical Philology*. 72, 4, pp. 287-304.
- Hammond, S. J. (2008). Earthborn from the Same Mother: Another Look at Elements of Equality Within Plato. *Polis*. 25, pp. 233-260.
- Kahn, C. H. (2018). Plato's funeral oration: The motive of the *Menexenus*. In *Speeches for the Dead. Essays on Plato's Menexenus*. Edited by H. Parker & J. M. Robitzsch. Berlin/Boston: De Gruyter, pp. 9-27.
- Long, Ch. P. (2003). Dancing Naked with Socrates: Pericles, Aspasia, and Socrates at Play with Politics, Rethoric, and Philosophy. *Ancient Philosophy*. 23, 1, pp. 49-56.
- Loroux, N. (1993a). *L'invention d'Athènes: histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*. Paris: Payot et Rivages.
- Loroux, N. (1993b). Aspasia, la straniera, l'intellettuale. In *Grecia al femminile*. A cura di N. Loroux. Roma-Bari: Laterza, pp. 123-154.
- Loroux, N. (1998). *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene*, Roma: Meltemi.
- Mauri, P. & Migliori, M. (2002), Il pensiero multifocale 2. Una ripresa teorica della proposta. *Humanitas*. 77, 1-2.
- Migliori, M. (2013). *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*. vol. I – *Dialettica, metafisica, cosmologia*; vol. II – *Dall'anima alla prassi etica e politica*. Brescia: Morcelliana.
- Migliori, M. (2020). Il pensiero multifocale. *Humanitas*. 1-2. Morcelliana, Brescia 2020.
- Migliori, M., Fermani, A. (2020). *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale*. Brescia: Morcelliana-Scholé.
- Nati, D. (2018). Considerazioni in margine all'iconografia di *Kekrops*. In *Immagini dei Greci, immagini dai Greci*. A cura di B. Sciaramenti. Perugia: Morlacchi-Quaderni di Otium, pp. 161-188.
- Pazè, V. (2019). La diseguaglianza degli antichi e dei moderni. Da Aristotele ai nuovi meteci. *Teoria politica*. 9, pp. 265-282.
- Piangerelli, F. (2020). 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, pp. 83-112.
- Piangerelli, F. (di prossima pubblicazione a). Platone e il mito civico ateniese dell'autoctonia. Una lettura multifocale. In *Trasmissione del sapere nel mondo antico*. A cura di A. Pacilio & A. Pignatone. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press.
- Piangerelli, F. (di prossima pubblicazione b). *Una progettualità al passato. Atene e il mito dell'autoctonia. Le Voci di Sophia*.
- Pisano, C. (2015). Aspasia «maestro di retorica». *MÉTIS-Anthropologie des mondes grecs anciens*. 13, pp. 189-200.
- Schiassi, G. (2002). Introduzione. In *Platone, Menesseno*. A cura di G. Schiassi. Roma: Società Editrice Dante Alighieri, pp. 7-45.
- Schmitt Pantel, P. (2012). *I migliori di Atene. La vita dei potenti nella Grecia antica*, Roma-Bari: Laterza.
- Szlezák, Th. A. (1991). *Come leggere Platone*, presentazione di G. Reale, Milano: Rusconi.
- Taylor, A. E. (2016). *Platone. L'uomo e l'opera*. Roma: Castelvechchi.
- Trivigno, F. V. (2009). The Rethoric of Parody in Plato's *Menexenus*. *Philosophy & Rhetoric*. 42, pp. 29-58.
- Tulli, M. (2003). L'Atene di Aspasia: tradizione del racconto e ricerca dell'ideale nel «Menesseno» di Platone. In *Evento, racconto, scrittura nell'antichità classica*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Firenze 25-26 novembre 2002. A cura di A. Casanova & P. Desideri. Firenze:

Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Scienze dell'Antichità "Giorgio Pasquali", pp. 91-106.

Tulli, M. (2007). Epitafio e malia dell'anima: Gorgia nel 'Menesseno' di Platone. In *Interiorità e anima. La psychè in Platone*. A cura di M. Migliori, L. M. Napolitano Valditara & A. Fermani. Milano: Vita e Pensiero, pp. 321-329,

Vidal-Naquet, P. (1964). Athènes et l'Atlantide: structure et signification d'un mythe platonicien. *Revue des Études Grecques*. 77, 366/368, pp. 420-444.

Whitehead, D. (1977). *The Ideology of the Athenian Metic*, Cambridge: Cambridge Philological Society.