

Aerum

LEXIS

Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

25.2007

ADOLF M. HAKKERT EDITORE

Altro argomento prediletto dagli scolasti, che ne fanno spesso una questione di genere, è l'irriverente dissacrazione del divino cui soggiace non solo Dioniso (mangione, pavido, molle ed effeminato), ma anche Eracle, che nelle *Rane* (e prima ancora negli *Uccelli*) assume la fisionomia della tradizionale maschera comica di eroe bulimico e beone, dalla quale pure Aristofane aveva preso le distanze in *Vesp.* 57-60 e *Pax* 741-42. A proposito di tale incongruenza la P. cita G. Mastromarco (*Introduzione a Aristofane*, Roma-Bari 1994, 102, 163), il quale avrebbe tentato di appianare l'apparente contraddizione postulando «un recupero della maschera comica di Eracle ghiottone nella seconda fase della attività poetica aristofanea, come dimostrerebbe l'autoproclamazione del commediografo a novello Eracle nelle *Vespe* (vv. 1029-43)» (cito le parole della P. da p. 156); in realtà il referente di Aristofane nelle *Vespe* (che appartengono alla prima fase, 427-421 a.C., della carriera drammaturgica aristofanea secondo la tripartizione che di questa propone Mastromarco) non è la maschera comica dell'Eracle bulimico, bensì un aspetto serio di questo personaggio, visto come eroe impavido e ardimentoso: una puntuale distinzione fra queste due facce, l'una comica e l'altra seria, della figura di Eracle in Aristofane è stata di recente stabilita da R. Lauriola (*Aristofane, Eracle e Cleone: sulla duplicità di un'immagine aristofanea*, *Eikasmós* 15, 2004, 85-99 [vd. le pp. 85-88]), che si richiama peraltro esplicitamente a Mastromarco. L'aporia può invece spiegarsi supponendo o una polemica di Aristofane verso l'uso passivo e stereotipato di tale maschera da parte dei suoi rivali (mentre egli ha saputo portare in scena un originalissimo Dioniso travestito da Eracle: è questa l'effettiva posizione di Mastromarco), o un atteggiamento meramente convenzionale del poeta che attacca i suoi colleghi per l'uso - e abuso - di triti scherzi comici, cui egli stesso tuttavia fa ricorso⁹.

Pur nella specificità della trattazione, dedicata a problemi e momenti particolari della storia critica del testo aristofaneo, il presente lavoro apporta un contributo senz'altro importante agli studi sull'argomento: l'auspicio è che il penetrante acume e l'ineccepibile metodo di indagine qui esibiti possano essere in futuro applicati ad altri aspetti dell'esegesi antica ad Aristofane, in attesa di uno studio organico e sistematico, di cui attualmente non si può che lamentare l'assenza.

Bari

Marta Flora Di Bari

F.G. Herrmann (ed.), *New Essays on Plato. Language and Thought in Fourth-Century Greek Philosophy*, The Classical Press of Wales, Swansea 2006, pp. viii - 227.

Dopo i saggi dedicati al linguaggio e al pensiero nella filosofia greca da Michel Fattal nel 2001 (*Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, Paris, L'Harmattan), è ora pubblicata questa

Aristophanes. Thesmophoriazusaë, Oxford 2004, 350-51.

⁹ È questa, ad esempio, l'opinione espressa di recente da I.C. Storey, *Eupolis. Poet of Old Comedy*, Oxford 2003, che a riguardo parla di «a stance, a great game involving poets and spectators» (281). Un problema affine, intensamente dibattuto da esegeti antichi (cf. Σ *vet. Nub.* 543a) e moderni, è posto dalla parabasi delle *Nuvole seconde* (vv. 518-62), ove il poeta respinge polemicamente una serie di ποιηρὰ σκώμματα, puntualmente elencati ai vv. 537-44, alcuni dei quali (il motivo delle torce accese, le grida di dolore) egli tuttavia utilizza nel finale della stessa commedia: cf. K.J. Dover (ed.), *Aristophanes. Clouds*, Oxford 1968, lxxxv, 168-69; G. Guidorizzi (cur.), *Aristofane. Le Nuvole*, Milano 1996, 259, che parla a riguardo di un ironico «scherzo autoreferenziale» da parte di Aristofane.

collezione, a cura di Fritz-Gregor Herrmann, incentrata essenzialmente sul problema della connessione tra linguaggio e pensiero in Platone. Si tratta di nove contributi proposti in occasione della «Second Celtic Conference in Classics», svoltasi a Glasgow dal 4 al 7 settembre 2002. In realtà i singoli autori si sono mossi con una certa indipendenza rispetto alla tematica suggerita dal titolo della raccolta; per cui c'è chi ha prestato maggiore attenzione all'etica e alla politica (Richard Stalley e Antony Hatzistavrou), chi ha affrontato questioni riconducibili all'ontologia platonica (Verity Harte, Fritz-Gregor Herrmann, Patricia Clarke, Vasilis Politis, Andrew Mason), chi ha ripercorso in un'ottica nuova problemi di struttura del contenuto (Stefan Büttner) o di interpretazione (Stephen Halliwell). Pur non essendo quindi rilevabile immediatamente la relazione tra i vari contributi, tuttavia l'editore li propone come tasselli di un'unica strategia di indagine tesa a mettere in luce, tramite un'attenta e diretta lettura dei testi, la «natura» della filosofia di Platone, la quale finisce per essere la «natura» della filosofia occidentale del quarto secolo a.C. Punti di partenza e d'appoggio risultano per lo più singole parole e concetti (è il caso di νόμιμον, δικαιοσύνη, μίμησις, ὅμοιος, οὐσία, θυμοειδής, ἐπιθυμητόν, βίος πολιτικός, φαίνεσθαι, πίστις, τὸ παντελῶς ὄν, κίνησις, αἰώνιος), e il quadro complessivo che ne emerge mostra la grande attualità di un pensatore che ancor oggi, a distanza di ventiquattro secoli, continua a fornire motivo per riflettere sui meccanismi del pensiero di fronte alla realtà diveniente e alle relazioni che con essa occorre, per natura, intrattenere. Ma cos'è la realtà diveniente? Come determinarla? Quando si conclude che essa è la «Natura», si è davvero risolto il problema della distanza tra il soggetto che percepisce la Natura (ma che, per altro, le appartiene) e l'oggettività esterna di ciò che esiste?

Verity Harte, nel suo *Beware of Imitation: Image Recognition in Plato* (pp. 21-42), focalizza il problema dell'essere e l'illusione di verità che si esplicita quando si confonde ciò che è imitazione della realtà con la realtà medesima, scordando che l'imitazione rimane pur sempre, per definizione e per essenza, imitazione. Platone, in alcuni esemplari passaggi, risulta consapevole della distanza tra realtà e imitazione; in particolare nel *Fedone* (72-77) è discussa la tesi secondo cui l'apprendimento consiste nella ricezione e nell'organizzazione di «forme»: ma come non sbagliare nel far questo? Si sbaglia inevitabilmente o è possibile evitare l'errore? Al centro della questione sta il problema del «ricordare»: si può ricordare infatti in conseguenza di una manifestazione sia di somiglianza sia di dissomiglianza. Sembra però decisivo un ulteriore atto di esperienza perché la comparazione tra immagine e realtà si realizzi consentendo la comprensione. V. H. non solo si chiede se da questo atto di ulteriore esperienza concreta risulti poi una comprensione necessariamente vera (e non falsa o equiparabile a un sogno), ma, soprattutto, se tale operazione consenta di concludere a favore della realtà di un'esistenza prenatale. Resta acquisito infatti che la percezione della somiglianza di qualcosa con qualcos'altro implica che il concetto di questo «qualcos'altro» sia condizione necessaria, anche se non sufficiente, per stabilire la somiglianza. Viceversa il pensiero della somiglianza di qualcosa sarà sufficiente per pensare la somiglianza ma non necessario per pensare il «qualcosa».

Da ciò consegue, per i Platonici che intendono guadagnare l'esperienza della reale conoscenza, la necessità di ammettere la conoscenza prenatale quale elemento decisivo appunto per l'esperienza della conoscenza. Dal lato opposto stanno le «generalizzazioni» induttive dei non-Platonici. Infine, come definire il caso e l'esperienza dei «sognatori»? La loro rimane pur sempre un'esperienza reale, non ottenuta però per una corretta via.

Sempre sul *Fedone* si sofferma anche Fritz-Gregor Herrmann, per indagare il valore tecnico e il significato di οὐσία: Οὐσία in *Plato's Phaedo - The Meaning, Usage and History of a Technical Term* (pp. 43-73). Il proposito, anzitutto, è quello di sottolineare il modo speciale e consapevole con cui Platone adotta e adopera la terminologia scientifica a sua disposizione, adattandone le caratteristi-

che alle proprie esigenze teoriche; più specificamente è quindi mostrata l'invenzione e l'uso filosofico, da parte di Platone, di οὐσία: uno dei termini più rappresentativi e fortunati della filosofia post-platonica. Prima della *Repubblica* non è facile documentare tale uso; F.G. H. ritiene che ciò si possa fare in modo chiaro e difendibile solo per il *Fedone*. Grazie all'analisi dettagliata delle cinque attestazioni di οὐσία in tale dialogo (65d 9-e 5; 76d 7-77e 5, due volte; 78c 6- 9; 101b 10-102a 2), egli perviene alla conclusione che non solo il significato va inteso nel senso di «what something is», ma che sta cominciando a emergere il richiamo al «being of what will shortly be called a 'form' (εἶδος or ἰδέα)» (p. 54). Insomma, l'«essere» di una «forma» è, in senso speciale, l'essere quello che essa è, è il suo essere; e.g. l'οὐσία del «bello» è, in un modo speciale, la sua stessa proprietà. F.G. H. analizza anche l'impiego di οὐσία in *Charmid.* 168c, *Gorg.* 472b e *Protag.* 349b. La conclusione è che comunque l'innovazione nell'uso di οὐσία da parte di Platone si possa considerare documentato; forse l'uso di ἄ μὲν ἔστὼ τῶν πραγμάτων (l'essenza delle cose) che si ritrova nel pitagorico Filolao (fr. 6) può costituire un'anticipazione; resta che il senso di «what is» di Platone risulterebbe radicalmente diverso dal «what is» di Filolao: da semplice riconoscimento dell'esistenza Platone sarebbe pervenuto all'identificazione di «ciò che qualcosa è».

Un'altra questione riconducibile alla metafisica - e che per di più attiene a un aspetto specifico della struttura del sistema platonico - è affrontata nel saggio di Stefan Büttner, *The tripartition of the soul in Plato's Republic* (pp. 75-93); al centro sta l'esigenza di spiegare se, nel IV libro della *Repubblica*, Platone intenda distinguere nettamente tre anime (tre *homunculi*); se così non è, perché differenziare tra ἐπιθυμητικόν e θυμοειδές? Non sarebbe sufficiente distinguere la parte razionale da quella irrazionale? S. B. ritiene che in realtà la visione di Platone sia unitaria e che solo l'esigenza razionale e, insieme, conoscitiva tipica dell'uomo (che l'autore riassume nel κρίνειν τι) implichi una spiegazione strategicamente articolata. In più, occorre aggiungere che proprio l'attività esplicativa del κρίνειν si applica alle emozioni in modo, per così dire, empirico. Ed ecco allora che l'unitarietà dell'interpretazione ontologico-metafisica relativa alla natura dell'uomo si rivela come la traduzione di un complesso, ma comunque convergente, processo gnoseologico ancorato alla scansione dei desideri: l'ἐπιθυμητικόν è desiderio che risulta dalla percezione (αἴσθησις); lo θυμοειδές è desiderio sorto dall'opinione (δόξα) che l'equilibrio della condizione umana vada preservato; il λογιστικόν è desiderio che deriva dalla conoscenza dell'agire in modo scientifico (ἐπιστήμη). Per Platone il λογιστικόν è, come giustamente ricorda S. B., «the inner man of man» (τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἔντος ἀνθρώπος), *Rep.* 589 a 7-b 1; ma ciò stabilisce insieme una separazione e dalla realtà esterna e dalla realtà interna (cioè dall'insieme di ἐπιθυμητικόν + θυμοειδές). Un'unitaria consapevolezza di sé, punto di partenza per osservare e giudicare la realtà diveniente.

Con il saggio di Patricia Clarke, *Appearance and Belief in Theaetetus* 151d-187a (pp. 125-48), si rimane sulla questione della conoscenza: il problema messo a fuoco è connesso alla dottrina protagorea dell'«uomo-misura». In particolare, l'analisi della studiosa procede dalla domanda: quando si dice che qualcosa appare a me, ciò significa che io credo che qualcosa esista così come mi appare? Ovviamente al fondo sta la questione ontologica per eccellenza: la possibilità di dire qualcosa di 'qualcosa' implica di per sé l'esistenza del 'qualcosa'? Tuttavia P. C. aggira la questione rimanendo ancorata, grazie a un'ampia e precisa analisi linguistica, al problema del φαίνεσθαι, nel suo significato sia di «essere manifesto» sia di «apparire a ...». Il risultato è che la glossa di Platone al punto della dottrina protagorea in cui si discute della relatività della «percezione del vento» in quanto caldo o freddo (= *Theaet.* 152a 6-8) non può essere interpretata come semplice forma di giudizio o di credenza rispetto a ciò che è (così come invece, secondo la studiosa, risulterebbe anche dai recenti lavori di

Gail Fine), ma che tale glossa sottintende una maggiore distanza tra quello che si pensa che X sia, quello che X appare e quello che X è di fatto.

Nel contributo di Vasilis Politis, *The Argument for the Reality of Change and Changelessness in Plato's Sophist 248e 7-249d 5*, (pp. 149-75), si discute del cuore della metafisica platonica: come è possibile e in che cosa consiste il cambiamento? Com'è possibile che il cambiamento *sia*? Due grandi ipotesi sembrano essersi confrontate: quella che prevede una ontologia «inclusiva» frutto di un'interpretazione della realtà che evoca come decisivo il livello del non-sensibile (*the tier-insensitive interpretation*), e quella che piuttosto immagina un'ontologia «non inclusiva» determinata da diversi livelli di realtà e che è frutto di una *tiered interpretation*. V. P. intende sostenere la bontà della *tiered interpretation* al di là di ogni ragionevole dubbio, concentrando la sua analisi sul concetto di τὸ παντελῶς ὄν (*Soph.* 248a 8-249a 1) e sull'unico modo in cui egli ritiene interpretabile tale espressione. Infatti, se un'interpretazione non-ristretta rinvia all'«essere nella sua completezza», nel senso di un «all-inclusive being», un'interpretazione ristretta allude all'«essere nella sua completezza» nel senso di «perfect being» (p. 150). Ed è quest'ultima la più plausibile: «For Plato will argue that *complete being* (τὸ παντελῶς ὄν), in the sense of *perfect being* and the upper tier, includes change because the soul that cognizes perfect being must itself be a perfect being and this soul changes in so far as it cognizes those beings» (p. 160). È evidente che, sullo sfondo, l'obiettivo più generale di Platone sarebbe, secondo V. P., quello di ammettere come «reale» il cambiamento: e ciò non potrebbe essere consentito che da un'interpretazione «ristretta» dell'ontologia; un'interpretazione che permetterebbe di rispondere alla domanda «What is there?» in virtù di un legame di dipendenza ontologica tra i distinti enti della realtà cui appartiene il medesimo interrogante.

Un ultimo saggio pone ancora al centro la metafisica di Platone: quello di Andrew S. Mason, *Why does Plato believe in Timeless Eternity?* (pp. 177-88). Anche se forse non fu il primo filosofo occidentale a concepire l'eternità senza tempo, certo per primo Platone adoperò termini quali αἰώνιος, αἰδίος, αἰὲ ὄν. Ma che vuol dire, esattamente, «timeless eternity»? Com'è che una serie di vocaboli che hanno a che fare con il tempo e la temporalità possono essere attribuiti alla non-temporalità? Non sono tuttavia solo questi gli interrogativi ai quali A.S. M. tenta di rispondere; un paragrafo importante del saggio è dedicato a tratteggiare il parallelo tra 'assenza di tempo' e 'continuità': ciò che sarebbe in comune a entrambe è il fatto di non essere soggette né a generazione né a distruzione. Se l'eternità è considerata da Platone insieme come 'assenza di tempo' e come 'continuità', ecco che l'eternità sarebbe qualcosa di qualificabile in modo negativo: come appunto qualcosa di non soggetto a generazione né a distruzione. Ma un'interpretazione di questo tipo, che si applica bene al *Timeo*, non immediatamente potrebbe essere accettata nella prospettiva del *Parmenide*, dove l'esistenza di ciò che è fuori del tempo è senz'altro ammessa. Rimane assodato peraltro che solo un'esistenza senza tempo può garantire un'assoluta durata: e questo è il caso di ciò che appartiene al mondo delle Idee.

Ritorna a porre l'accento su questioni di etica e politica il contributo di Antony Hatzistavrou, *Happiness and the Nature of Philosopher-Kings* (pp. 95-124). La tesi dell'autore è sostanzialmente quella tradizionale, anche se ne viene accentuato il tratto «esternalista» quanto a motivazioni etiche: più che il desiderio di beneficiare la società malata oppure di realizzare un'aspettativa ideale, decisivo è il dato caratteriale/educativo. Solo per mezzo dell'attività educativa l'assunzione del proprio ruolo sociale da parte del filosofo non costituisce per nulla un sacrificio rispetto all'obiettivo di una vita altrimenti felice, e garantisce che si realizzi una stretta connessione tra aspettative e desideri individuali e il concreto esercizio del potere. Lo studioso analizza i due sensi in cui Platone intende la natura umana: da un lato sta il bagaglio di specifiche doti naturali che l'educazione poi svilupperà; dall'altro stanno i tratti caratterizzanti che la persona ha acquisito dopo un percorso educativo. A

quest'ultimo versante va connessa l'attività del politico che è insieme filosofo. Ma il filosofo, d'accapo, deve sacrificare qualcosa nel suo realizzarsi come politico? Secondo A. H. lo stato di armonia psichica guadagnato tramite il processo educativo sembra trovare il suo esito necessariamente equilibrato nel concetto di giustizia. Il ruolo normativo della ragione contribuisce fortemente alla realizzazione di ciò; tuttavia a questo punto occorre chiedersi se l'agire correttamente secondo giustizia e secondo virtù sia indispensabile al mantenimento dell'armonia psichica oppure se in ciò giochi un ruolo decisivo l'intuizione e la comprensione della realtà ideale. La questione si fa in ogni caso problematica laddove si consideri inevitabile che il filosofo sia chiamato a «sacrificare» i propri interessi personali in nome di quelli pubblici. In tutto questo che ruolo svolge quella che viene definita la «mixed life», il modello di vita dove si contemperano le esigenze intellettuali e contemplative con quelle politiche e attive? A. H., dopo aver esaminato il fondamento del 'principio di distribuzione' della felicità nella città perfetta, conclude la sua ricerca sostenendo che solamente nella società perfetta il filosofo-re potrà sperimentare il «tipo» di felicità al quale la sua natura e il suo senso di giustizia lo destinavano. Il saggio di apertura di Richard Stalley, *Law and Justice in Plato* (pp. 1-20), focalizza la questione etica in relazione alla realtà naturale. Al centro il concetto di νόμος nei suoi significati di (a) sistema legale e di (b) principi interni normativi. Ebbene, qual è la relazione tra giustizia e legalità? E come si può distinguere tra giusto e ingiusto? Sono questioni, ovviamente, di grande rilevanza e che da sempre sono fonte di discussione e analisi da parte di storici e filosofi; R. S. affronta lo sviluppo del pensiero platonico tra *Eutifrone*, *Apologia*, *Critone* e *Gorgia*. Ma emerge l'impressione che la posizione di Socrate non sia sempre univoca: da un lato c'è il rinvio a un'idea di νόμος generale per cui la giustizia non può dipendere dalla volontà di un legislatore; dall'altro c'è la necessità di riconoscere al singolo la possibilità di contrapporsi alla legge. In nome di che cosa? La relazione che intercorre tra la *Repubblica* e le *Leggi*, insieme poi all'avvento della cosmologia del *Timeo*, lasciano però solo intuire lo scenario all'interno del quale il problema va posto e affrontato.

Il saggio di chiusura di Stephen Halliwell, *An Aristotelian Perspective on Plato's Dialogues* (pp. 189-211), affronta l'insieme dei dialoghi platonici dalla prospettiva di Aristotele: che ne pensava e come, secondo lui, dovevano esser letti? S. H. è restio ad accettare l'idea che, per Aristotele, il Socrate di Platone, dipendendo da Platone, ne sia in pratica l'alter-ego e che dunque il pensiero del Socrate platonico debba esclusivamente essere immediatamente identificato con il pensiero di Platone: la posizione di Aristotele sarebbe più sfumata; anzi: sarebbe rivelatrice di una complessa analisi che approda al riconoscimento dell'impegnativa tecnica retorica (e dunque dell'originalità) esibita da Platone nei suoi dialoghi. Cosicché in *Pol.* 2.6.1265a 10-13, si può leggere: «Ebbene, tutti i dialoghi socratici manifestano la loro vivacità (τὸ περικττόν), ingegnosità (τὸ κομψόν), originalità (τὸ καινοτόμον) e spirito di ricerca (τὸ ζητητικόν). Ma è certo difficile che sia tutto perfetto». Su questi quattro vocaboli si sofferma l'indagine di S.H. il quale poi, di qui, procede per sostenere che Aristotele avrebbe mosso una serie di rilievi all'idea estetico-letteraria di Platone: un atteggiamento - questo dello Stagirita - perfettamente in linea con la volontà di manifestare con chiarezza la propria presa di distanza dalla dottrina platonica sviluppata nella *Repubblica* e nelle *Leggi*. Inevitabilmente la conclusione sarà che: «Aristotle offers his critique of Plato's texts as an incisively dialectical but even so a partial, incomplete engagement with their rich resources of thought and language» (p. 204).

I saggi presentati sono individualmente accompagnati da una puntuale serie di riferimenti bibliografici; sono poi seguiti dai collettivi *index rerum*, *index locorum*, *index verborum* (solo greco) che permettono una rapida ricerca dei passi e una pronta individuazione delle argomentazioni. Si tratta di una silloge di ottimo livello, di buona originalità e fruibilità che testimonia degnamente il punto di ec-

cellenza della ricerca di matrice anglosassone allorché si accompagna a solide basi linguistico-lessicali.

Venezia

Stefano Maso

M. Pani - Elisabetta. Todisco, *Società e istituzioni di Roma antica*, Roma, Carocci, 2005 (Università / 697. Studi storici), pp. 247, € 20,40.

Sarebbe interessante per la storia degli studi classici in Italia paragonare questo volume destinato prevalentemente - ma non esclusivamente - all'università con i Manuali Hoepli di *Antichità pubbliche romane* destinati nel primo quarto del secolo scorso alla scuola secondaria¹. A parte, ovviamente, il diverso livello, condizionato dalla diversa destinazione (ma è significativo che di tali nozioni si parlasse già nella scuola secondaria), salta subito agli occhi il contrasto fra la staticità paradigmatica dei Manuali, dove la diacronia è interna a ogni quadro istituzionale, e il dinamismo del nostro testo, dove inversamente sono i vari quadri istituzionali a essere dislocati e ripetuti entro una cornice diacronica, scandita in tre fasi di ampiezza decrescente: *Formazione e assetto della res publica* (pp. 7-100), *Il potere personale e l'impero* (pp. 101-68), *L'autocrazia tardo-antica* (pp. 169-204). È dunque un impianto descrittivo vs un orientamento storico e sociologico, una storia di Roma *sub specie institutionum*. Alle inevitabili ripetizioni (dovute anche alle diverse mani) si è ovviato mediante una fitta rete di rimandi. L'opera ci è sembrata una panoramica di esemplare chiarezza, lontana tanto da una facile divulgazione quanto da un appesantimento erudito. Didatticamente utilissime le tre *Appendici* (*Cartine*, *Selezione di letture consigliate di testi antichi*, *Riferimenti cronologici*), e i tre *Indici* (*dei nomi di persona e di divinità, dei luoghi e dei popoli*). Quanto all'essenziale *Bibliografia* (pp. 225-30), ne riparleremo.

Non tocca a noi, non specialisti, metter bocca su questioni particolari. Ci limiteremo dunque a qualche considerazione generale, riservando un'analisi più puntuale ai risvolti lessicali della trattazione. Dalla lettura del primo settore, l'evoluzione istituzionale dalla Roma dei re alla Roma di Augusto, emergono con chiarezza i comportamenti caratteristici di quello che un tempo si sarebbe chiamato «le génie romain» (A. Grenier): la grande capacità di assimilazione, riconosciuta già da Polibio (6.25) e ribadita da Plinio (*nat.* 25.4) e con questa connesso l'empirismo, alieno da ogni aprioristica teorizzazione (Roma non conobbe mai un sistema filosofico, e dovette aspettare un imperatore bizantino per la codificazione del diritto) e perciò appunto dotato di flessibilità capace di adattarsi alle più disparate contingenze, ma sempre puntigliosamente rispettoso dei valori tradizionali (il *mos maiorum*): un connubio, questo, di tradizionalismo e pragmatismo che mi ha sempre ricordato un altro popolo costruttore d'imperi, l'inglese, e che trovò il suo punto di maggiore equilibrio nella riforma augustea: «bisognava arrivare al potere personale con [...] accortezza e gradualità, come se nulla cambiasse» (p. 35), un gattopardesco «tutto deve cambiare perché nulla cambi» alla rovescia. Fu però

¹ Il manuale dello Hubert, tradotto da A. Wittgens nel 1902, fu interamente rimaneggiato e scorcciato da D. Bassi e E. Martini nel 1924 (non ho dato la sigla del nome di Hubert perché essa compare come F.G. nell'edizione del 1902, come W. in quella del 1924, come I. C. nei cataloghi coevi dei Manuali Hoepli, mentre la *Prefazione dell'autore* datata Rawitsch 1886, riportata nell'edizione del 1902, porta solo il cognome). L'edizione originale tedesca (*Römische Staatsaltertümer*, Berlin 1886³), gentilmente consultata per me da Francesco Citti, porta la sigla F. G.