

# “La guerra maestra violenta”. *Polemos e stasis* nel pensiero di Tucidide\*

— Dino Piovan

In this paper I intend to provide an in-depth analysis of Thucydides' account of war in the third section of his *Xyngraphé*. Despite most of his early commentators accused him of a certain obscurity, the notions of *polemos* and *stasis* he introduces in this text deserve to be discussed and give a number of insights into the problem of war in Western culture. My core argument is that there is a clear analogy between Thucydides' concept of *stasis* and Weil's reflexions on totalitarianism. In this perspective, a long period of *stasis* leads to the rise of a party, whose goal is to take power through violence and propaganda as a manipulation of language.

*\*Una prima versione di questo testo è stata letta al teatro Santa Margherita a Venezia lo scorso 20 maggio 2015, nell'ambito del ciclo Classiccontro 2015: Teatri di guerra, organizzato dal Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università Ca' Foscari.*

Thucydides | *stasis* | *polemos* | violence | totalitarianism

**P**olemos biaios didaskalos: «la guerra è una maestra violenta», «la guerra è una maestra di violenza». Così Tucidide, con uno stile ellittico del verbo che rafforza la perentorietà dell'enunciato, al capitolo 82 del terzo libro della sua *Xyngraphé*, “storia”. Questo capitolo e il successivo, 83, rivestono un'importanza tutta particolare nell'opera dello storico antico. Come raramente avviene, Tucidide interrompe il racconto dei fatti, così nudo e sobrio, per tracciare un quadro grandioso e terribile degli effetti della *stasis*, la “guerra civile”, in tanta parte delle città greche, dopo aver descritto le stragi provocate nell'isola di Corcira dallo scontro violento tra democratici e oligarchici, innescato, o perlomeno favorito, dalla crescente tendenza alla bipolarizzazione, che conobbe una decisiva intensificazione negli anni della guerra del Peloponneso tra Atene e Sparta (431-404 a.C.).

Il resoconto dettagliato di quei massacri assurge a caso esemplare di uno sconvolgimento più generale che percorre la Grecia, anzi oltrepassa la Grecia stessa; inevitabile che diventi oggetto privilegiato di meditazione da parte dello storico, parte essenziale di quel *ktema eis aiei*, di quel “possesso per sempre”, che Tucidide intende lasciare ai suoi lettori (così a 1.22.4). La scrittura è qui quanto mai compressa, concentrata, talmente densa da mettere in seria difficoltà perfino i *Greek native speakers* dell'antichità, come quel Dionigi di Alicarnasso, critico letterario dell'età augustea, che la trovava addirittura oscura. <sup>1</sup> Sarà forse per questo motivo che queste pagine sono poco o per niente presenti nei nostri testi di scuola; al massimo se ne ritrovano dei lacerti in qualche passo di versione che, avulso dal contesto, rimane per lo studente medio indecifrabile. Ed è un peccato, se si pensa a quanto intensamente la riflessione tucididea abbia suggestionato tanti autori antichi anche distanti da Tucidide, come Platone, e anche non greci, come Sallustio. Certo, il passo richiede una lettura, anzi una rilettura tarda e lenta, ma ne vale la pena. Cercheremo allora di ripercorrere qualche passaggio tra i più significativi di questa celebre sezione, nel tentativo di illuminare il rapporto tra *polemos* e *stasis* nel pensiero tucidideo. <sup>2</sup>

1. Così crudele progredì la *stasis*, e parve anche più terribile, per il fatto che era la prima volta in quei tempi; in seguito anche la Grecia tutta, per così dire, fu sconvolta, giacché ovunque c'erano discordie tra i capi del popolo e gli oligarchi allo scopo di far intervenire chi gli Ateniesi chi gli Spartani. E mentre in tempo di pace non avrebbero avuto pretesto né sarebbero stati pronti a chiamare gli stranieri, in tempo di guerra e di alleanze per ciascuno allo scopo di danneggiare i nemici e di guadagnare forza per se stessi, per chi voleva la sovversione facilmente ci si procurava aiuto. 2 E molti fatti gravi accaddero per la *stasis* nelle città, che accadono e sempre accadranno, finché la natura umana sarà sempre la medesima, più gravi o più attenuati e con variazioni nella forma, a seconda

<sup>1</sup> Si veda Dionigi di Alicarnasso, *Su Tucidide* 28; cfr. in merito l'attenta analisi di Macleod (1979) 60-64, che argomenta la sostanziale incomprensione del passo tucidideo da parte del retore.

<sup>2</sup> La traduzione che segue è mia, ma tiene presente varie altre, in particolare quella, in francese, di Weil-de Romilly (1967), e quelle italiane di Cagnetta (compresa in Canfora, 1986), e di Moggi (1984); è inoltre utilissima quella che fornisce Gomme (1956), 383-385, nel suo tuttora indispensabile commento a Tucidide; per aggiornamenti cfr. Hornblower (1991).

dei mutamenti delle circostanze. Infatti in tempo di pace e di prosperità le città e i singoli individui sono migliori poiché non cadono in necessità non volute; la guerra invece portando via il benessere quotidiano è una maestra violenta e livella i sentimenti dei più alla situazione contingente. (3.82.1-2)

Qui ogni parola è attentamente pensata e scelta. Prendiamo l’inizio: Οὐτως ὠμῆ <ή> στάσις προυχώρησε, «così crudele progredi la *stasis*»: l’aggettivo ὠμῆ, ‘crudele’, lett. ‘crudo’, è poco usato in Tucidide, che rinvia all’opposizione crudo/cotto iscritta nel codice alimentare dei Greci e dotata di un profondo valore simbolico fin dall’episodio del Ciclope nell’*Odissea* (barbarie *versus* grecità); come a dire che la *stasis* segna una tappa decisiva verso la barbarie. Προυχώρησε, ‘progredi’, deriva da un verbo che significa ‘andare avanti, avanzare’, e compare anche all’inizio dell’opera (1.16) nella sezione soprannominata *Archaiologia*, la ‘storia antica’ della Grecia, a connotare il progresso materiale dell’Ellade delle origini. Quanto a *stasis*, è un termine dall’ampio spettro semantico che non trova un equivalente esatto né in italiano né in altre lingue, tant’è che spesso viene tradotto in modo ambiguo o inadeguato, con ‘sedizione’ o ‘sommossa’ o perfino ‘rivoluzione’. <sup>3</sup> Può sembrare paradossale, ma il termine *stasis* deriva da un verbo che non è di moto ma di stato, *hístemi*, ‘collocarsi, porsi, stare dritti’; è la presa di posizione che spacca la cittadinanza in due parti, è il prendere partito l’uno contro l’altro, fino ad arrivare al conflitto violento, allo scontro armato, anche alla guerra civile. <sup>4</sup>

πάν ὡς εἰπεῖν τὸ Ἑλληνικὸν ἐκινήθη, «La Grecia tutta per così dire fu sconvolta»: qui il verbo usato, *ekinethe*, viene da *kineo*, ‘muovere’, che inevitabilmente richiama *kinesis*, un termine chiave del proemio tucidideo (si veda 1.1.2). E forse solo ora si è in grado di capire davvero quello che Tucidide dice all’inizio della sua *Storia*: la *kinesis*, lo ‘sconvolgimento’ a cui è consacrata la sua opera, non riguarda solo la dimensione militare delle città-stato in guerra, costituita da battaglie e da morti, neppure solo la dimensione fisica, ma è un fenomeno che pervade la società nel suo complesso e il singolo uomo nel suo intimo; è uno sconvolgimento civile, morale, psicologico e perfino linguistico, come vedremo a breve.

Le ripetizioni nel passo sopra tradotto mirano a riprodurre il continuo ritorno di termini chiave presenti nel testo originale greco, come il sintagma «in pace». In pace, si dice, i capi delle fazioni in lotta non si azzardavano a chiamare in aiuto le potenze straniere, Atene o Sparta, perché non ne avevano motivo né erano pronti. Qui Tucidide si riferisce a quel che avviene dentro le città-stato della Grecia; non che in tempo di pace non esistessero conflitti o che regnasse una perfetta armonia all’interno delle *poleis*; è solo la guerra, però, che crea le condizioni perché le divisioni interne degenerino,

La bibliografia sul passo tucidideo in questione è vastissima e non è questo il luogo per una rassegna esaustiva; mi limito a citare i saggi più rilevanti di cui mi sono effettivamente servito: oltre ai citati commenti di Gomme e Hornblower, si veda Edmunds (1975); Macleod (1979); Connor (1984), 95-105; Loraux (1986); Price (2001), 6-78.

<sup>3</sup> Cfr. Bertelli (1989), 53-55, che opportunamente invita a distinguere la *stasis* antica dalla rivoluzione moderna.

<sup>4</sup> Per una analisi approfondita della semantica di *stasis* cfr. Radici Colace & Sergi (2000); per una fenomenologia della *stasis* in Grecia antica, su cui pure esiste una vastissima bibliografia, mi limito ad alcuni rimandi essenziali: Lintott (1982); Bertelli (1989); Bertelli (1996). Per una riflessione tra antropologia e storia del pensiero politico moderno, cfr. Manicas (1982), e Berent (1998). Impossibile, infine, non citare Loraux (2006), che raccoglie i suoi tanti contributi sparsi sul tema, in cui si incrociano analisi filologiche, letterarie, storiche e filosofiche.

le tensioni travalichino i limiti consueti, la violenza deflagri.

Tuttavia lo sguardo di Tucidide si allarga oltre lo spazio delimitato da *to hellenikon*, oltre cioè il mondo abitato da genti greche, per abbracciare la condizione umana nel suo complesso: ἕως ἂν ἡ αὐτὴ φύσις ἀνθρώπων ᾖ, «finché la natura umana resti la medesima» (una frase su cui torneremo oltre). In tempo di pace e di prosperità sia le *poleis*, sia i singoli individui sono migliori, anzi il testo esattamente dice: hanno *gnomai* migliori. Il termine *gnome* può essere reso variamente in italiano: con un concetto astratto come ‘facoltà di giudizio’, ‘intelletto’, o anche in senso meno astratto con ‘disposizione d’animo’, ‘giudizio’, persino ‘proposta’, non però – questo è l’importante – qualsiasi giudizio o qualunque tipo di proposta: *gnome* è ciò che è stato esaminato in modo ponderato, è il frutto di un ragionamento, l’esito di una procedura razionale. In pace a prevalere sono le intenzioni che scaturiscono da un processo razionale, perché, secondo Tucidide, gli uomini non cadono in *anankas akousias*, ‘necessità involontarie’; *ananke* è ciò che non può essere governato dalla volontà umana, è l’ineludibile, l’inevitabile; *ananke* e termini derivati ricorrono nel I libro (si veda per esempio 1.23.6) quando lo storico sostiene che la guerra del Peloponneso non è tanto frutto dei singoli motivi di conflitto che dividevano Atene da Sparta e dai suoi alleati, quanto l’esito inevitabile di una dinamica di competizione sempre più serrata tra le due maggiori potenze per la leadership del mondo greco.

La guerra elimina la *euporia*, il ‘benessere’ della vita quotidiana, e omologa le *orgai* dei più alla situazione del momento. *Orgai* sono i sentimenti, le passioni, gli impulsi non controllati, in antitesi alle *gnomai* del tempo di pace. È così che *polemos* diventa *biaios didaskalos*, ossia ‘maestro violento’ ma anche ‘maestro di violenza’, non l’una cosa soltanto (come viene talora inteso), ma entrambe le cose allo stesso tempo: è un maestro brutale che insegna a usare la violenza. Tucidide però non afferma che la guerra svela quale sia la vera natura dell’uomo, come a volte si interpreta.<sup>5</sup> È vero che poco prima si era detto che le atrocità prodotte dalla *stasis* «accadono e sempre accadranno, finché la natura umana sarà sempre la medesima», tuttavia ciò non significa che la natura umana sia un’entità rigida, fissa, immutabile. La natura umana tende sì a reagire a certe situazioni in modo simile, ma con manifestazioni diverse a seconda delle *metabolai ton xyntychon*, i ‘mutamenti delle circostanze’. Quindi si potrebbe dire che la guerra è una maestra che non svela l’essenza della natura umana, piuttosto la forza in una certa direzione, in uno stato di necessità contrario alla volontà razionale dell’uomo. Ora, se la *stasis* è oggetto di ripetute esecrazioni nella letteratura greca precedente e contemporanea a Tucidide,<sup>6</sup> essa è spesso presentata in antitesi al *polemos*, cioè la guerra contro il nemico

<sup>5</sup> Così per esempio Wassermann (1954), e MacLeod (1979).

<sup>6</sup> Cfr. i passi citati da Loraux (1986), 97-98.

esterno alla *polis*, che anzi dona la gloria dell’immortalità a chi muore in battaglia. Ciò accade anche all’interno dell’opera tucididea, nel celebre epitafio per i caduti ateniesi del primo anno di guerra che Pericle pronuncia nel II libro (2.35-46). Se nel ritrarre gli effetti della *stasis* lo storico sembra debitore della tradizione letteraria e culturale,<sup>7</sup> il legame che individua tra *stasis* e *polemos* è però una peculiarità tutta tucididea. Una considerazione più generale sul nostro autore è a questo punto opportuna.

L’età moderna ha spesso celebrato Tucidide come lo storico per eccellenza, oggettivo in sommo grado, capace di svelare la vera natura del rapporto tra gli stati basato sulla forza e non sul diritto. Basti pensare al dialogo tra gli Ateniesi e i Meli nel quinto libro (5.85-115), in cui gli argomenti che i Meli adducono, sulla base della giustizia, del rispetto della tradizione, della protezione degli dei, vengono impietosamente smontati dall’inesorabile logica del potere propria dell’imperialismo ateniese. Tucidide è stato e spesso è tuttora considerato il primo maestro del realismo politico; così già per Thomas Hobbes e poi per tutta la scuola storica tedesca, da Leopold von Ranke a Eduard Meyer. Anche nell’ambito degli studi sulle relazioni internazionali, Tucidide è considerato alla stregua di un padre fondatore, primo artefice del paradigma realista, talvolta perfino chiamato “tucidideo-hobbesiano”. Inoltre Tucidide è visto anche come ideale precursore di Machiavelli per il suo saper anteporre la realtà effettuale delle cose all’immaginazione, per il suo essere avverso a ogni insana utopia.<sup>8</sup> Un pensatore amorale, se non proprio immorale, lontano comunque dalla morale tradizionale: è così che lo ricorda Nietzsche nel *Crepuscolo degli idoli*:

Tucidide come la grande somma, l’ultima rivelazione di quella robusta, rigorosa, dura oggettività che era nell’istinto dell’antico Elleno. Il *coraggio* di fronte alla realtà differenzia nature come quelle di Tucidide e di Platone: di fronte alla realtà Platone è un vile, – *perciò* si rifugia nell’ideale; Tucidide ha il dominio di sé – *perciò* mantiene anche il dominio sulle cose... (1989, 194).

Ma questa rilettura ci aiuta a capire che forse le cose non stanno proprio così, non del tutto perlomeno. In questo, che è uno dei pochi passi in cui lo storico parla in prima persona senza il filtro insondabile della narrazione impersonale, quasi ogni riga manifesta una una moralità offesa, ferita, scandalizzata dalle perversioni di cui è testimone impotente.<sup>9</sup> Una delle più potenti è la perversione del linguaggio. Rileggiamo il paragrafo 4 del capitolo 82:

E scambiarono il valore abitualmente assegnato alle parole in relazione alle azioni a seconda della loro valutazione. L’audacia irragionevole fu considerata

<sup>7</sup> Così Edmunds (1975), che però tende troppo a riportare Tucidide alla tradizione letteraria, specie Esiodo, mentre Loraux (1986), analizza con molta acutezza il complesso rapporto con la tradizione sulla *stasis*, fatto di debiti ma anche di scarti importanti.

<sup>8</sup> Lo studio della ricezione di Tucidide nell’età moderna si è molto intensificata in questi ultimi anni; per un panorama complessivo si veda Lee-Morley (2015); in particolare su Tucidide ed Hobbes cfr. Iori (2012); su Tucidide e il realismo moderno cfr. Johnson (2015); su Tucidide e gli storici tedeschi dell’Ottocento cfr. Piovan (1995), e Meister (2015); su Tucidide negli studi di relazioni internazionali Keene (2015); su Tucidide e Nietzsche cfr. Zumbrunnen (2015), 301-308 (che presenta un’interpretazione, piuttosto originale, di Nietzsche lettore «costruttivista» di Tucidide).

<sup>9</sup> Per Edmunds (1975), Tucidide sarebbe

coraggio a favore del proprio partito, l'indugio prudente viltà sotto una bella apparenza, la moderazione maschera della mancanza di virilità, l'intelligenza rivolta al tutto inettitudine a tutto; la determinazione impulsiva fu ritenuta una condizione di virilità, la prudenza nel deliberare uno specioso pretesto per rifiutare.

Tucidide non dice, come molti traduttori intendono, che cambiò il significato delle parole; questo è d'altronde un fenomeno normale nella storia delle parole in ogni lingua. Tucidide dice che le parole continuavano ad avere il connotato positivo o negativo a loro consueto, e che a cambiare era ciò che esse descrivevano. <sup>10</sup> Gli esempi che seguono non lasciano dubbi, a cominciare dal primo: *tolma alogistos*, 'l'audacia irragionevole', fu considerata *andreia filetairos*, 'coraggio a favore della propria eteria'. *tolma alogistos*: è l'osare senza che il *logos* abbia soppesato tutti gli elementi in gioco, l'audacia priva di una consapevolezza della complessità; è questo atteggiamento che viene lodato in tempo di *stasis*, che passa come *andreia filetairos*, 'coraggio a favore della propria eteria', ossia della propria parte, della propria fazione (con linguaggio modernizzante si potrebbe dire: del proprio partito). <sup>11</sup> Al contrario, il fare pieno uso del *logos*, quella saggezza che rifiuta l'azione precipitosa a favore di decisioni ponderate, viene tacciata di mancanza di coraggio che si ammanta di scuse e bei pretesti; l'intelligenza che cerca di comprendere la complessità del tutto è qualificata come ignavia, inettitudine, incapacità di agire. E, poco oltre (§ 8), Tucidide spiega: «causa di tutto questo era l'*arché* ('il potere'), a cui si mirava per *pleonexia* ('brama di potere', 'volontà di avere di più'), e *filotimia* ('ambizione'); da loro nasceva l'ardore, quando scendevano in competizione».

Insomma, la *stasis* consiste nel trionfo di un attivismo frenetico sotto l'impulso di una brama di avere di più, ossia di una *Wille zur Macht*, una 'volontà di potenza', slegata dai valori tradizionali e che anzi percepisce quei valori come inutile impaccio. I legami familiari, per esempio, diventano 'più estranei' rispetto a quelli con la propria eteria (§ 6), che meglio e più dispone all'audacia immotivata; il legame tra compagni di eteria si rafforza con la trasgressione di leggi sia umane sia divine. Naturalmente non è il potere il motivo ufficialmente dichiarato della lotta. In pubblico i leader delle fazioni usano «nomi dalla bella apparenza» (§ 8), quali «uguaglianza politica del popolo» e «saggia aristocrazia», a parole si preoccupano di *ta koinà*, 'le cose comuni' (in latino si direbbe la 'res publica'), intese sia come 'il bene comune' sia come 'lo stato', in realtà è il potere il solo premio di una gara in cui quel che importa davvero è prevalere sull'avversario a qualsiasi prezzo, senza lasciarsi frenare da considerazioni di giustizia e utilità per la *polis*. E *ta mesa ton politon*, 'quelli tra i cittadini che stavano in

imbevuto di un tradizionalismo etico risalente a Esiodo. Forse, però, la moralità risentita che pervade questo e altri passi tucididei ha più a che vedere con lo scacco politico, militare, civile e intellettuale della generazione che aveva vissuto il susseguirsi di catastrofi della guerra del Peloponneso, dalla peste alla disfatta di Sicilia fino alla capitolazione finale.

<sup>10</sup> Nell'interpretazione di questa frase seguì Wilson (1982), approvato, tra gli altri, anche da Nussbaum (2004), 752, n. 24.

<sup>11</sup> Come ho argomentato altrove, non è possibile parlare di 'partiti' nel senso moderno in Atene classica: cfr. Piovan, (2015).



mezzo', cioè coloro che non volevano schierarsi in maniera incondizionata per una delle due parti, coloro che rifiutavano l'estremismo, *diephtheiron-to*, 'venivano massacrati'.

Se la lettura odierna dei classici, lungi dall'essere un mero omaggio rituale che spesso prelude a una mortifera archiviazione intellettuale, può costituire un'occasione di stimolo per il pensiero, è difficile resistere alla tentazione di accostare le acute, e dure, riflessioni tucididee ad altre riflessioni, non meno acute e non meno dure, scritte nel mezzo della seconda guerra mondiale. A Simone Weil, dobbiamo tra l'altro una delle più intense e meno accademiche riletture moderne dell'*Iliade* (*L'Iliade poema della forza*). In uno scritto tanto breve quanto incalzante dedicato all'ideologia dei partiti politici, così Weil ne descrive le caratteristiche fondamentali:

un partito politico è una macchina per fabbricare una passione collettiva; un partito politico è un'organizzazione costituita in modo da esercitare una oppressione collettiva sul pensiero di ciascuno degli esseri umani che ne sono membri; fine primo e ultimo di ogni partito politico è il suo potenziamento senza limite alcuno. (2013, 23).

«Macchina per fabbricare una passione collettiva»: il sintagma 'passione collettiva' non suona forse come una traduzione delle *orgai* che annichiliscono le *gnomai*? «Oppressione collettiva sul pensiero di ciascuno dei suoi membri»: e qui il pensiero va all'impulso al conformismo che le *orgai* inevitabilmente trascinano con sé quando sono collettive, ma anche all'intimidazione verso chi non si allinea alla *tolma alogistos* e che viene bollato come vile, debole, privo di virilità, nonché alla spinta a far prevalere il vincolo di parte su tutti gli altri (famiglia, *polis*, religione). Ancora, consideriamo l'ultimo carattere essenziale del partito politico secondo Weil: «fine primo e ultimo di ogni partito politico è il suo potenziamento senza limite alcuno», una volontà di potenza che si potrebbe far corrispondere al greco *pleonexia*; e infine la lotta fine a se stessa, in cui *ta koina*, la *res publica*, sono ridotti a premio per i vincitori, senza un limite che sia dettato dal senso di giustizia e di bene comune.

Non vorrei forzare troppo quest'analogia tra la *stasis* descritta da Tucidide e il partito politico nell'età dei totalitarismi o degli estremi, così come l'analizza Weil. Forse però c'è almeno un'altra possibile analogia tra le due situazioni che merita di essere messa in luce. I partiti totalitari su cui meditava la filosofa francese sono il frutto – anche, ma nel caso dell'Italia direi soprattutto – di una guerra, della Prima guerra mondiale. Senza la guerra il fascismo sarebbe impensabile. <sup>12</sup> È la guerra che ha creato le condizioni perché sorgesse e si affermasse il movimento fascista, per

<sup>12</sup> Lo diceva già Federico Chabod, uno dei massimi

quanto non si possa negare che al suo successo abbiano concorso anche molti altri fattori. La guerra è stata un *biaios didaskalos*: ha insegnato a chi non la conosceva che cos'è la violenza, a insegnato a usarla, a insegnato a essere arditi anche quando non era ragionevole esserlo (pensiamo ai tanti, inutile massacri per spostare di pochi metri o perfino centimetri la linea del fronte); in altre parole, la guerra ha insegnato la *tolma alogistos*. È cosa fin troppo nota che il primo, forte nucleo del movimento fascista era costituito da reduci, ex combattenti che dalla guerra erano tornati ben diversi da come erano partiti. E cos'altro è stato il fascismo se non l'esito di una *stasis* nella società italiana? Si potrebbe perfino sostenere che è stato tutto un interminabile periodo di *stasis*, una *stasis* lunga più di venti anni, in cui una fazione, un partito, ha preso il potere con la violenza, per un verso, e con la propaganda, dall'altro, ricorrendo alla manipolazione spregiudicata del linguaggio. Se dovessimo pensare a un equivalente moderno di *tolma alogistos*, a uno slogan che connota come valore positivo un atteggiamento di audacia cieca, non accompagnata dall'uso dell'intelligenza ma devota in modo incondizionato al proprio partito, non potremmo che trovarlo nel famigerato motto «Credere, ubbidire, combattere».

Potranno sembrare eccessivi, questi confronti, ma senza sporgersi sul presente è impossibile capire il passato, diceva Marc Bloch. La pagina di Tucidide, se ha un senso ripercorrerla oggi, ci induce a riflettere sul fatto che la *stasis*, con le sue perversioni, sia un effetto nient'affatto casuale della guerra, per quanto, in genere, non previsto né desiderato dai suoi artefici. A differenza del paradigma (o presunto tale) tucidideo sull'anarchia internazionale, non si può dire che questa lezione sia stata oggetto di un'adeguata meditazione, da parte della schiera dei teorici e apologeti di *polemos*. Rimane auspicabile che possa diventarlo agli inizi del XXI secolo.

esponenti della  
storiografia italiana  
del XX secolo; si  
veda Chabod (1981).



## Bibliografia

- Berent, M. (1998). *Stasis, or the Greek Invention of Politics. History of Political Thought*, 19(3), 31-362.
- Bertelli, L. (1989). *Stasis: la rivoluzione dei Greci. Teoria politica*, 5(2-3), 53-96.
- Id. (1996). *La stasis dans la démocratie*. In M.-L. Desclos (éd.), *Réflexions contemporaines sur l'antiquité classique*. Grenoble: Université Pierre Mendez-France.
- Canfora, L. (ed.) (1986). *Tucidide. La Guerra del Peloponneso*. T. 1, libri 1-3. Bari-Roma: Laterza.
- Chabod, F. (1981). *L'Italia contemporanea, 1918-1948*. Torino: Einaudi.
- Connor, W.R. (1984). *Thucydides*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Edmunds, L. (1975). *Thucydides' Ethics As Reflected In the Description of Stasis (3.82-83). Harvard Studies in Classical Philology*, 79, 73-92.
- Gomme, A.W. (1956). *A Historical Commentary On Thucydides*. Vol. 2, Book 2-3. Oxford: Clarendon Press.
- Hornblower, S. (1991). *A Commentary On Thucydides*. Vol. 1, Book 1-3. Oxford: Clarendon Press.
- Iori, L. (2015). Thomas Hobbes traduttore di Tucidide. *Gli Eight Bookes of the Peloponnesian Warre* e le prime tracce di un pensiero hobbesiano sulla paura. *Quaderni di storia*, 75, 149-194.
- Johnson, L.M. (2015). *Thucydides the Realist?*. In C. Lee & N. Morley (Eds.) (2015). *A Handbook to the Reception of Thucydides* (391-405). Chichester: Wiley Blackwell.
- Keene, E. (2015). *The Reception of Thucydides in the History of International Relations*. In C. Lee & N. Morley (Eds.) (2015), *A Handbook to the Reception of Thucydides* (355-372). Chichester: Wiley Blackwell.
- Lee, C. & Morley, N. (Eds.) (2015). *A Handbook to the Reception of Thucydides*. Chichester: Wiley Blackwell.
- Lintott, A. (1982). *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City*. BC. London – Camberra: Croom Helm.
- Loroux, N. (1986). *Thucydide et la sédition dans les mots. Quaderni di storia*, 23, 95-134.
- Id. (2006). *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*. Trad. it. S. Marchesoni. Vicenza: Neri Pozza.
- Macleod, C.W. (1979). *Thucydides on Faction (3.82-83). Cambridge Classical Journal*, 25, 52-68.
- Manicas, P. (1982). *War, Stasis and Greek Political Thought. Comparative Studies in Society and History*, 24(4), 673-688.
- Meister, K. (2015). *Thucydides in Nineteenth-Century Germany*. In C. Lee

- & N. Morley (Eds.) (2015). *A Handbook to the Reception of Thucydides* (197-217). Chichester: Wiley Blackwell.
- Moggi, M. (Ed.) (1984). *Tucidide, La guerra del Peloponneso*. Milano: Rusconi.
- Müri, W. (1969). Politische Metonomasie (zu Thukydides 3, 82, 4-5). *Museum Helveticum*, 26, 65-79.
- Nietzsche, F. (1989). *L'Anticristo. Crepuscolo degli idoli. Ecce Homo. La volontà di potenza*. A cura di A. Venturelli, M. Perniola. Roma: Newton Compton.
- Nussbaum, M.C. (2004). *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*. A cura di G. Zanetti. Bologna: il Mulino.
- Piovan, D. (1995). Tucidide in Germania: tra storicismo e filologia. *Patavium*, 5, 35-68.
- Id. (2015). Partiti e democrazia in Atene classica. *Filosofia politica*, 29(1), 39-52.
- Price, J. (2001). *Thucydides and Internal War*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Radici Colace, P. & Sergi, E. (2000). Stasis nel lessico politico greco. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, serie IV*, 5(1), 223-236.
- Wassermann, F. (1954). Thucydides and the Disintegration of the Polis. *Transactions of the American Philological Association*, 85, 46-54.
- Weil, R. & de Romilly, J. (Eds.) (1967). *Thucydides, La guerre du Péloponnèse* (livre III). Paris: Les Belles Lettres.
- Weil, S. (2013). Nota sulla soppressione dei partiti politici. In Id. (2013), *Senza partito. Obbligo e diritto per una nuova pratica politica* (17-41). Traduzione e cura di M. Dotti. Milano: Feltrinelli.
- Wilson, J. (1982). 'The Customary Meanings of Words Were Changed- or Were They?' A note on Thucydides, 3.82.4. *Classical Quarterly*, 32(1), 18-20.
- Zumbrunnen, J. (2005). Realism, Constructivism, and Democracy in the History. In C. Lee & N. Morley (Eds.) (2015), *A Handbook to the Reception of Thucydides* (296-312). Chichester: Wiley Blackwell.