

Triangolazione *diabolica* e terzietà nella grecia antica

Roberto Pomelli

Università degli Studi di Palermo
pomelli73@hotmail.com

Abstract In this paper I attempt to explain the dynamic of *diabolé* (slander) in classic Greece. Many issues reveal that *diabolé* is not a false accusation, but rather a pragmatic play of denigration involving three subjects: the slanderer, the slandered and a *Third*. *Diabolé* is connected with the agonistic component of the ancient Greek society. It becomes one of the most common means of rethoric communication in the political arena of the V century b. C., in the courts of justice and in the classic comedy. The *diabolé* is used by the slanderer in order to deprive the slandered of his social subjectiveness and, at the same time, to gain the favour of the people (demos)-*Third*.

In the second part of the paper I show that the pragmatic success of *diabolé* is connected to two conditions: the occult nature of charges and, overall, the overconfidence of the *Third*. Since both features are opposed to the ideal triangle of Justice, the speakers usually connote *diabolé* as injustice (*adikia*) in the common linguistic plays.

For the Greeks, the unique way to contrast the social effects of slander is the fact that whoever listens to an allegation becomes *Third* like a *judge*, with his *com*-partiality.

Keywords: agonality, slander, (in)justice, partiality, third part

1. Introduzione

In uno studio di alcuni anni fa, Andrea Cozzo ha rilevato come i Greci, soprattutto in età classica, fossero largamente consapevoli che la cogenza del *logos* può facilmente piegarsi all'inganno o, peggio ancora, alla violenza. Mentre una certa mitologia politica pone la parola a fondamento dell'idea di progresso, poiché grazie all'accordo gli uomini si distaccano dalla loro ferinità ancestrale per sperimentare l'aggregazione sociale¹, per converso il *logos* può essere investito anche di una connotazione negativa: ridotto a fine e non a mezzo, svincolato da ogni sintonia con i valori del parlante e con le regole dell'interazione comunitaria, esso si trasforma in un despota spietato².

¹ Cfr. ad esempio le teorie sull'aggregazione sociale espresse da Glaucone e Socrate nel secondo libro della *Repubblica* di Platone.

² COZZO (2001: 113-133). Sulle motivazioni sociali che hanno determinato la rimozione del rischio della violenza del *logos* l'autore scrive: «se gli studiosi moderni ne hanno taciuto l'esistenza non è per semplice ignoranza né per consapevole volontà di occultamento, ma, probabilmente, perché hanno

Eppure su questa dimensione tirannica e violenta del *logos* greco, per lungo tempo, sembra essere calato un velo di silenzio. Il retaggio della *paidèia* di Werner Jaeger, con la sua rappresentazione serena idealizzata della Grecità e la riduzione della componente *agonale* della civiltà greca, di cui Jakob Burchkardt aveva tracciato a suo tempo le coordinate, hanno fatto sì che fantasmi della violenza - e in particolare quelli del *logos* - fossero cacciati nella sfera del rimosso ed espunti dalla (presunta) eredità trasmessa dalla Grecia all'Occidente³.

Così, ancora oggi che lo specchio dell'antico sembra essersi infranto⁴, la resistenza a mettere a tema il conflitto e - più ancora - la violenza dei Greci non sembra del tutto svanita⁵.

Nessuno, certo, ignora che si tratta di materia sfuggente, soggetta a slittamenti non neutri come l'estetizzazione della brutalità o la sua neutralizzazione dietro la patina dell'indagine⁶. In ultima istanza, però, la ritrosia verso questi temi sembra avere a che fare con la sopravvivenza del mitologema residuale della *civiltà del logos*. Eppure è proprio da questo crinale che s'intravedono scenari d'indagine assai promettenti e ancora largamente inesplorati: il conflitto argomentativo, l'aggressività verbale, le strategie discorsive di manipolazione dell'uditorio e di delegittimazione dell'avversario si profilano infatti come campi tematici tutt'altro che asfittici, su cui ancora molto lavoro rimane da fare.

Le pagine che seguono vogliono dunque andare in questa direzione e scandagliare, almeno parzialmente, una specifica modalità dell'interazione verbale poco esplorata quale la *diabolè*, ossia la calunnia greca.

L'opacità che ha fatto velo alla *diabolè* – evidenziata dall'esiguo numero di studi specifici⁷ – risulta peraltro tanto più sorprendente alla luce della rilevanza culturale che la nozione ha assunto. Da una parte infatti, la famiglia del verbo calunniare (*diabàllo*) è l'antenata illustre, almeno sul piano lessicale, del *nome* e della *figura* che nella cultura cristiana si è prestata a pensare l'archetipo del male assoluto, il *diavolo* appunto. Su un diverso versante la dinamica della calunnia, al di là della specifica fattispecie giuridica, da un paio di decenni a questa parte sembra essere uscita dalle aule di giustizia contagiando l'arena politico-mediatica. Basti pensare alla fortunata (e abusata!) formula «macchina del fango» con cui Roberto Saviano ha descritto la sistematica strategia di delegittimazione dell'avversario – politico, giornalista o magistrato che sia - largamente invalsa nella comunicazione pubblica italiana⁸.

2. Una definizione della diabolè

Per una circostanza rara e fortunata, in una delle prime situazioni testuali in cui compare il termine *diabolè* si trova anche una definizione generale del fenomeno che il termine pretende di descrivere.

evitato di problematizzare un luogo comune del nostro tempo, quello secondo cui il metodo della scienza non può che essere sinonimo di libertà e di democrazia» (COZZO 2001: 132-133).

³ BELTRAMETTI (2006: 15-19).

⁴ Sulla crisi dell'antichistica e dei suoi paradigmi tradizionali cfr. ROMANO (1997). Per una messa in discussione della metafora dello specchio SETTIS (1996).

⁵ Tra le eccezioni di maggior rilievo i volumi curati rispettivamente da BERTRAND (2005), RAINA (2006), ANDÒ-CUSUMANO (2011) e gli studi di ANDÒ (2008, 2009).

⁶ Su questi aspetti cfr. le riflessioni di ANDÒ-CUSUMANO (2011: VI-IX).

⁷ Lo studio più articolato, anche se incentrato su un solo autore, è quello di VOEGELIN (1943). Più specificamente centrata sul versante lessicale la ricerca di RIZZO-VOX (1977). Si sofferma invece sugli usi e le valenze retoriche del termine CAREY (2004).

⁸ SAVIANO (2010: 39-56).

Nel settimo libro delle *Storie*, Erodoto riferisce del consulto con i suoi dignitari che Serse avrebbe tenuto per vagliare l'opportunità di una grande spedizione contro la Grecia⁹. Sulla scena della narrazione si susseguono due oratori. L'ammiraglio Mardonio caldeggia la spedizione, presentandola pressoché priva di rischi: i Greci infatti – questo è ciò che egli sa e dice di loro – si avventurano in guerre scriteriate a causa della mancanza di discernimento e dell'ottusità che li contraddistinguono. Il trionfo dei Persiani, pertanto non potrà che essere piano e totale. A Mardonio si contrappone Artabano, zio del sovrano e figura archetipica di *wise Adviser*. Dopo avere espresso una più realistica visione della forza e delle qualità dei Greci, egli si volge a demistificare, a vantaggio di Serse, la strategia comunicativa del generale Persiano. A tal fine egli qualifica i suoi *lògoi* come calunnie (*diabolài*) contro i Greci e aggiunge che Mardonio le ha formulate con particolare (in)tenzione / (in)tensità (*προθυμίη*) per incitare (*ἐπαίρεια*) Serse alla spedizione.

Oltre a mostrare che le *diabolài* anti-greche erano un'abile mossa persuasiva, finalizzata a eccitare gli impulsi bellici del sovrano, Artabano fa però ancora di più. Per rendere ancora più lampante agli occhi di Serse il processo che Mardonio ha tentato di innescare, egli inquadra il contesto interattivo specifico in una definizione della *diabolè* più generale:

La calunnia è infatti cosa assolutamente terribile. In essa vi sono due soggetti che commettono ingiustizia e uno che la subisce. Chi calunnia, infatti, commette ingiustizia poiché accusa qualcuno che è assente, mentre l'altro commette ingiustizia perché si lascia convincere prima di conoscere le cose con esattezza; colui che non è presente mentre si parla subisce ingiustizia dall'uno perché ne viene calunniato e dall'altro perché viene ritenuto malvagio. (ERODOTO, *Storie*, VII, 10, 60-71).¹⁰

Si tratta, come si vede, di una definizione ricca e complessa, che veicola probabilmente una nozione culturale su cui c'era largo consenso. In essa infatti compaiono già quasi tutti i tratti distintivi su cui s'innesteranno anche le rappresentazioni posteriori della *diabolè*. Senza avere la pretesa di offrire qui una trattazione esaustiva, voglio ora porre l'attenzione su due di queste articolazioni, cercando anche di metterne in luce il carattere complementare e sistemico.

3. Il triangolo diabolico

La *diabolè* viene presentata da Erodoto-Artabano come una *figura dell'interazione triadica* che coinvolge Mardonio, i Greci (di cui Artabano è una sorta di *synègoros*) e Serse. È significativo, cioè, che a essere pertinentizzata in questa prima focalizzazione della *diabolè* non è (sol)tanto, come nelle definizioni moderne, la modalità accusatoria dell'attacco verbale, mentre invece essa si profila come un *gioco interattivo a tre* in cui ciascun attore coinvolto riveste un ruolo specifico. Le designazioni lessicali di Artabano compongono questa interazione nella forma di una triangolazione dinamica. Ai due vertici-base del triangolo diabolico, in posizione

⁹ ERODOTO, *Storie* (VII, 8 ss.).

¹⁰ Διαβολή γάρ ἐστι δεινότατον, ἐν τῇ δύο μὲν εἰσι οἱ ἀδικέοντες, εἷς δὲ ὁ ἀδικεόμενος. Ὁ μὲν γὰρ διαβάλλων ἀδικεῖ οὐ παρόντος κατηγορέων, ὁ δὲ ἀδικεῖ ἀναπειθόμενος πρὶν ἢ ἀτρεκέως ἐκμάθῃ· ὁ δὲ δὴ ἀπὸ τοῦ λόγου τάδε ἐν αὐτοῖσι ἀδικεῖται, διαβληθεὶς τε ὑπὸ τοῦ ἑτέρου καὶ νομισθεὶς πρὸς τοῦ ἑτέρου κακὸς εἶναι. (ERODOTO, *Storie*, VII, 10, 60-71).

simmetrica, si trovano rispettivamente il calunniante (ὁ διαβάλλων), che la forma participiale attiva identifica come l'artefice e il promotore della macchina diabolica, e il calunniato, che il participio passivo (διαβληθείς) individua come *vittima* che subisce *diabolè*. Al vertice della figura, in posizione asimmetrica e centrale rispetto a quella delle altre due *Parti*, si colloca poi il destinatario della *diabolè*. Un significativo scarto di designazione isola questo personaggio, caratterizzandolo come «colui che si è lasciato convincere prima di accertare le cose con certezza». L'ambiguità della vox mediale *pèithestai*, in cui oggetto e soggetto, passivo e attivo, tendono a sconfinare e sovrapporsi, fa così di questo soggetto l'archetipo del *Terzo*: destinatario del processo di persuasione attivato dal *diabàllon* ma anche, al contempo, *soggetto attivo* nell'accordare un credito di fiducia a quella che, dal punto di vista di chi la contesta e pretende di demistificarla, viene presentata come distorsione della verità operata con l'intento di *separare* (δια-βάλλειν).

La pertinenza della valenza *agonale* attribuita alla *diabolè* si rivela già nell'organizzazione narrativa del passo erodoteo, concepito come un autentico *agòn logon* tra Mardonio e Artabano, volto a persuadere Serse sull'opportunità o meno della spedizione. Non ci sorprende, dunque, che nella *polis* classica le rappresentazioni della *diabolè* ricorrano con maggior frequenza proprio in tutti i quei contesti caratterizzati da un'elevata caratura competitiva: la politica, il tribunale, il teatro.

Diamo loro una rapida occhiata.

In politica la *diabolè* si configura come un'arma micidiale, usata per screditare l'avversario. Nella *Guerra del Peloponneso*, Tucidide la descrive a più riprese come un tarlo che corrode dall'interno la democrazia e i suoi assetti fondanti. Ad esempio, nell'agone pubblico in cui si discute della sorte da assegnare ai ribelli di Mitilene, l'oratore Diodoto presenta l'insinuazione calunniosa come l'*instrumentum* con cui la cattiva politica condiziona il lavoro assembleare¹¹. A coltivare la *diabolè* è innanzitutto «chi volendo fare passare una proposta infame, pensa di non potere parlare bene su ciò che bello non è». In alternativa, ben conoscendo la potenza psicagogica della parola, questo tipo di oratore «può sempre calunniare bene e intimidire così preventivamente oppositori e ascoltatori» innanzitutto tacciando i loro antagonisti di perseguire interessi privati. La *diabolè* finisce così per alterare il regime dell'*ison* che, sul piano dell'idealità democratica, dovrebbe presiedere ai processi di *decision-making*¹². E siccome essa fa convogliare il sospetto sui politici più onesti, i suoi effetti nefasti si ripercuotono sulla città nel suo complesso.

Tucidide, inoltre, connette l'intensificarsi della strategia della delegittimazione alla transizione dalla democrazia alla demagogia. Cleone, il *leader* più aggressivo del dopo Pericle, fomenta la guerra per smistare l'attenzione dalle sue *diabolai* che altrimenti apparirebbero del tutto prive di credibilità¹³. Più in generale, poi, anche gli

¹¹ L'accusa contro i Mitilenesi, nello stesso dibattito, viene sostenuta da Cleone che, contestando la riduzione della politica a puro agone spettacolare, ne offre una straordinaria rappresentazione triadica: egli critica i *rhetoires*, responsabili di dare vita a una gara di virtuosismo estranea alla sostanza delle questioni e all'interesse della *polis*, ma anche *Demos*, che lasciandosi affascinare solo dall'attrattiva spettacolare del dibattito e dalle novità degli oratori non sa considerare i pareri più utili (III, 38, 3-6). Per una lettura complessiva del dibattito mitilenese cfr. MACLEOD (1978) e da ultimo DEBNAR (2000).

¹² Su questi aspetti si sofferma in particolare YUNIS (1991).

¹³ TUCIDIDE, *Guerra del Peloponneso* (V, 16, 1). Ma la pessima fama di Cleone è attestata anche da Aristofane, che nei *Cavalieri* (v. 45) definisce la sua controfigura comica "furbacchione e campione dei calunniatori".

altri *leaders* della democrazia radicale, privi del carisma di Pericle e perciò costretti a rivaleggiare tra loro per accattivarsi il favore del popolo, assumono lo stile comunicativo della *diabolè* quale arma della battaglia politica. Col risultato disastroso, secondo Tucidide, di imbarcare la città in imprese dissenate, come la spedizione in Sicilia.

Nell'agone giudiziario, la *diabolè* viene presentata, tipicamente, come attacco personale non pertinente (*exo tou pràgmatos*)¹⁴, sferrato al solo fine di screditare l'avversario agli occhi dei giudici e dunque di determinare in loro una *pregiudiziale* negativa. Da una parte, l'assenza di un corpus professionale di giudici togati, la natura popolare delle giurie e il peso, nella determinazione della sentenza, dei *Rumors* circolanti sugli attori del processo, immettevano nel dibattito ampi spazi di emotività. Allo stesso tempo, tali fattori condizionavano forme, finalità e competenze dell'oratoria tribunizia e della disciplina retorica ad essa connessa, poiché, «pur non mancando affatto nel processo l'esigenza dell'accertamento del fatto, efficacia della narrazione e capacità argomentativa dell'oratore svolgono un ruolo essenziale nella conclusione favorevole di un procedimento giudiziario» (BEARZOT 2007: 114)¹⁵. Da ciò deriva l'ampio ricorso alla mozione degli affetti – odio, sdegno, disprezzo, ma anche ammirazione o pietà – e spiega anche perché mai nell'oratoria la discussione sull'oggetto (*pràgma*) del dibattito si alterni non di rado alle insinuazioni malevole e alle puntate screditanti sul carattere (*ethos*) e i modi di agire (*tròpoi*) dell'avversario (*antidikos*)¹⁶. Sul versante attestazioni esplicite, l'unico che di fatto possiamo prendere in considerazione¹⁷, la difesa contro la *diabolè* – o meglio la controaccusa di *diabolè* – si configura a tutti gli effetti come un tropo retorico. La riduzione dell'accusa a mera calunnia, la sua squalificazione come falso o come attacco personale dettato dall'invidia, costituisce l'ossatura dell'esordio di diverse orazioni, allorché l'attenzione dell'uditorio giudicante si presuppone ancora intatta. Una topica ampiamente codificata dalla teorizzazione retorica di Aristotele¹⁸ e soprattutto dalla *Rethorica ad Alexandrum* si occuperà del resto di classificare le diverse forme di *diabolè*, offrendo al contempo le strategie argomentative più opportune per confutarle efficacemente¹⁹.

In teatro, infine, la *diabolè* è la modalità interattiva in cui si realizza l'*onomastì komodèin*, cioè l'aggressione verbale che dalla scena comica colpisce un politico o un personaggio influente. La derisione, la messa in ridicolo, l'insulto, l'ingiuria, com'è noto fanno parte del bagaglio espressivo tipico della commedia attica di

¹⁴ Sulla nozione di rilevanza giuridica nell'ambito del processo attico cfr. RHODES (2004: 137-158). Fondamentali sono gli studi di LANNI (2005, 2006) che con limpide considerazioni focalizza lo scarto tra il nostro concetto di rilevanza giuridica e quello del sistema ateniese che, data anche la natura e l'organizzazione del processo, risulta per certi versi molto più esteso e tollerante.

¹⁵ Sull'organizzazione dell'apparato giudiziario rimando a BEARZOT 2008. Per un'analisi del rapporto tra retorica e giustizia cfr. KENNEDY (1963), WORTINGTON (1994), PIAZZA (2005), BEARZOT (2008: 78-81).

¹⁶ La materia e le modalità sono molto varie. Si attacca la legittimità di un diritto o i costumi sessuali. Si suscita il sospetto per qualche alto tradimento o per episodi di sicofantia. Si lanciano insinuazioni su presunti interessi personali in missioni pubbliche o sul mancato assolvimento di obblighi di cittadinanza.

¹⁷ Salvo rarissime eccezioni, le orazioni attiche non possono essere messe a confronto con i discorsi della controparte. Vediamo dunque i processi sempre da un'ottica di parte, spesso esasperata e ci è difficile comprendere se un oratore, quando lamenta di essere stato oggetto di *diabolai*, sta denunciando un effettivo abuso procedurale o sta solo seguendo uno schema retorico.

¹⁸ Su *diabolè* in Aristotele cfr. RAMBOURG (2010).

¹⁹ *Rethorica ad Alessandro* (c. 29).

quinto secolo²⁰. Tale aggressività, nella forma dell'ingiuria (*loidoria*), caratterizza innanzitutto l'interazione verbale tra i personaggi drammatici e si fonda sul principio della reciprocità. Sulla scena, cioè, l'offesa personale, la derisione o il biasimo attirano la risposta dell'antagonista, generando un effetto-eco potenzialmente infinito. Ma poiché la commedia attica intrattiene un legame cogente con la realtà politico-sociale, oltre a un attore-personaggio sulla scena, la *loidoria* può anche colpire un politico o un qualsiasi personaggio pubblico. Quando viene attaccata dal palcoscenico, non soltanto la vittima non ha la possibilità di replicare, anche se presente allo spettacolo, ma la buona riuscita della battuta dipende dal sostegno e dalla complicità del pubblico. Così, anche se la qualità verbale e la tipologie delle ingiurie rimane invariata, il coinvolgimento del pubblico conferisce all'attacco verbale una configurazione triangolare, trasformandola, appunto, in *diabolè*.

Come nota Rossella Saetta Cottone:

mentre le ingiurie interne all'intrigo sono rivolte direttamente contro la vittima e lasciano gli spettatori nel ruolo passivo dei *theatà* [...] le ingiurie ὀνομαστί presuppongono [...] la compresenza di tre persone: l'attore, la vittima e il pubblico ricettivo, esattamente come la calunnia necessita di un calunniatore, di un calunniato (SAETTA COTTONE 2006: 78).

La cifra competitiva di tali contesti trova dunque costante espressione all'interno di cornici interattive triadiche. Dietro la cortina pacificata dell'ideologia isegorica, clan politico-familiari, fazioni gentilizie, singoli *leaders*, attori sociali competono per ottenere dei riconoscimenti *simbolici di status e/o di eccellenza*: cariche pubbliche, privilegi, riconoscimenti, sentenze favorevoli, consenso politico, vittorie agonali²¹.

A far da vertice e sfondo a tali dinamiche è quasi sempre nella *polis* classica il popolo, *Demos*. È infatti la comunità cittadina che, nelle sue diverse configurazioni detiene quei *beni di riconoscimento* sui quali la competizione verte, dispensandoli in vario modo: approvando o disapprovando un certo provvedimento, decretando il consenso o la sconfitta di un politico, emanando una sentenza, accettando la complicità nella risata con il commediografo a scapito del potente di turno²².

E poiché la *timè* è sempre la posta di un gioco a somma zero, in cui nessuno può vincere se qualcun altro non perde e un onore condiviso con chiunque è dubbio che faccia onore, non sorprende che, in ciascuno di questi *frames*, la *diabolè* sia percepita, agitata o giocata come una *mossa interattiva* volta a demonizzare l'avversario per attrarre il favore del Terzo.

²⁰ BETA (2004), in particolare sulla calunnia BETA (2004: 187-193).

²¹ Sull'agone verbale (e armato) come anima del *meson* della *polis* cfr. VERNANT (1978: 243-272). Più specificamente, è emersa di recente la valenza agonale del processo, come luogo in cui le élites competono per un riconoscimento pubblico. Ad esempio, COHEN (1995) analizza il *corpus* dell'oratoria attica alla luce della tensione tra l'ideologia egualitaria che sostiene la democrazia e la sopravvivenza di forti spazi di (ant)agonismo, legati alla ricerca individualistica di quello *status* di eccellenza simboleggiato dal sistema delle *timài*. In questa ricostruzione, la società ateniese appare così permeata da dinamiche di conflitto e d'inimicizia che, paradossalmente trovano legittimazione e prosecuzione proprio in quei contesti come le assemblee o i tribunali, idealmente deputati a scioglierle.

²² Cfr. ARISTOTELE *Costituzione degli Ateniesi* (41, 2): «Il popolo si è reso padrone assoluto di tutto, e governa ogni cosa con decreti dell'assemblea e con i tribunali, nei quali esso è sovrano».

4. La diabolè come ingiustizia

Artabano però non si limita a descrivere implicitamente la *diabolè* come una triangolazione interattiva, ma la (s)qualifica come *ingiustizia* (*adikìa*). Tale connotazione negativa investirà costantemente questa nozione, soprattutto nell'oratoria, ma non solo in essa. Questo uso connotativo peraltro non sorprende se si tiene conto che, nella pratica argomentativa degli oratori, il termine *diabolè* e il verbo *diabàllo* ricorrono costantemente in funzione retorica di difesa o di contrattacco. Un oratore, cioè, non designa mai un'accusa da lui formulata o le proprie considerazioni come *diabolè*. Al contrario, sono gli argomenti e le accuse degli avversari a essere additate all'uditorio come *diabolài*. Chi designa un'accusa come *diabolè* ne marca infatti la falsità, la malevolenza, l'estraneità all'oggetto specifico del dibattito. Soprattutto, però, mette in evidenza che l'accusa, al di là del suo contenuto, è stata lanciata con la precipua intenzione di *dia-ballein* cioè creare il risentimento e la diffidenza del destinatario verso il calunniato annichilendone la reputazione.

Atto linguistico riflessivamente innominabile, pena la caduta della sua efficacia pragmatica, *diabolè*, nella concreta pratica argomentativa, si qualifica perciò come un termine connotativo e valutativo, con cui si vuole fare risaltare l'idea di un'alterazione, una scorrettezza, una manipolazione.

L'accusa di *adikìa* che Artabano scarica su Mardonio sovrappone peraltro, a quella già vista, un'ulteriore triangolazione, ancora una volta marcata nel testo erodoteo da una serie di precisi segnali lessicali. Qui la simmetria non è più tra calunniatore e calunniato bensì tra il calunniatore e il destinatario della *diabolè*, accomunati in quanto artefici entrambi d'ingiustizia. Vittima tanto del calunniatore quanto del destinatario è invece il calunniato, oggetto di una doppia *adikìa* per il fatto stesso di essere calunniato e per il danno di reputazione che ne riceve.

È interessante osservare però che la connotazione della *diabolè* come *adikìa* non discende, come si potrebbe pensare, da una qualche valutazione moralistica. Essa viene invece ricondotta a quelle condizioni che, all'interno della cornice triadica, ne determinano la *felicità pragmatica*, cioè gli effetti separativi cui prima si è fatto cenno. Tali condizioni risultano peraltro strettamente connesse alle mosse che, all'interno del triangolo dell'*adikìa*, ciascuno dei due agenti attivi, più o meno consapevolmente, inscena.

5. La felicità pragmatica della diabolè: accusare nell'ombra.

In prima istanza, il *diabàllon* formula le sue accuse in assenza della vittima, ovvero a sua insaputa²³. La peculiarità dell'accusa *diabolica* dunque, prima ancora che nella falsità o distorsione dei contenuti, consiste nell'essere proferita senza che il calunniato abbia contestualmente la possibilità di replicare. È per questo che ritrovarsi in tale condizione è considerato un rischio. In un celebre passaggio di Tucidide, Alcibiade, sospettato di aver preso parte alla mutilazione delle Erme, chiede con insistenza di affrontare il giudizio prima dell'imminente partenza alla volta della Sicilia:

²³ In teatro, come abbiamo visto, equivalente dell'assenza è l'impossibilità di replica da parte del calunniato.

Se effettivamente fosse risultato che ne aveva compiuto qualcuno, era pronto ad espiare la pena, ma se fosse stato assolto avrebbe ricoperto il suo comando. E scongiurava di non volere accogliere accuse a suo carico mentre fosse stato assente, ma di ucciderlo piuttosto subito, se davvero era colpevole; e diceva che sarebbe stato più saggio non mandarlo a capo di un così grande corpo di spedizione con una tale accusa pendente sul capo, prima di avere accertato come stessero realmente le cose. Ma i suoi avversari, temendo che egli potesse avere gli uomini del corpo di spedizione dalla sua parte se avesse affrontato subito il dibattito, e che il popolo si mostrasse debole e lo proteggesse [...], fecero di tutto perché la sua proposta venisse respinta, imbeccando una serie di altri oratori i quali andarono a dire che per il momento Alcibiade doveva partire e non si doveva bloccare l'invio delle navi; bisognava invece giudicarlo una volta che fosse tornato, in certi giorni stabiliti. (TUCIDIDE VI, 29)

Propagate in contumacia, le *diabolài* sono considerate temibili poiché alla vittima non è concesso né difendersi in prima persona né confutare gli accusatori. Nello svelare le reali motivazioni delle pressioni che i suoi avversari esercitano sull'opinione pubblica per indurlo a salpare, Alcibiade mostra come la sua assenza costituirebbe per loro vantaggio un doppio vantaggio: potere disporre in esclusiva dell'opinione pubblica e, soprattutto, obliterare la sua voce, evitando così che essa si contrapponga alla finzione diabolica²⁴.

Inoltre, propalando le loro accuse in segreto, i calunniatori divengono di fatto come fantasmi inafferrabili, vanificando ogni tentativo di difesa. Tale circostanza, come ricorda Socrate nell'*Apologia*, fa precipitare la vittima della *diabolè* in una posizione stranianti e paradossale²⁵. Rievocando l'inesorabile condizionamento dell'opinione pubblica dei suoi antichi detrattori egli afferma:

e il fatto più sconcertante è che di costoro, con l'eccezione di qualche commediografo, non si riesce neanche a sapere i nomi. Dopo avervi messo su con l'invidia e la calunnia (ὄσοι φθόνῳ καὶ διαβολῇ χρώμενοι ὑμᾶς ἀνέπειθον) – alcuni persuadendo, altri dopo essere stati essi stessi persuasi – si sono resi del tutto irreperibili: di fatto non riesco a farne venire nessuno in tribunale per confutarlo, costretto a difendermi proprio come se combattessi con delle ombre (σκιαμαχεῖν), e a confutare senza che alcuno risponda. (*Apologia* 18 c–d).²⁶

In questa straordinaria ricostruzione epidemiologica dei *Rumors* negativi sul suo conto²⁷, che getta una luce inquietante sul funzionamento della “macchina del fango” nella società ateniese, Socrate individua nell'anonimato, e dunque nella sfuggevolezza, il tratto più inquietante dei suoi denigratori. Mossi dall'invidia (*phthònos*), questi persuasori occulti sono riusciti a convincere gli Ateniesi della sua

²⁴ Al rientro di Alcibiade ad Atene i suoi sostenitori, rievocando i fatti del 415 a.C., affermeranno che egli aveva subito l'esilio tra l'altro proprio perché non aveva potuto replicare istantaneamente alle accuse.

²⁵ La strategia difensiva di Socrate si basa nell'*Apologia* proprio sulla riduzione delle accuse a *diabolài* e sulla ricostruzione dei motivi per cui, per l'invidia, è stata scatenata nei suoi confronti un'aggressione diffamatoria.

²⁶ Per lo stesso motivo cfr. *Eutifrone* (19c) in cui si dice che il processo contro Socrate è stato impostato sull'accusa di introdurre nuovi dei, per poterlo calunniare (ὡς διαβαλῶν) in tribunale, nella consapevolezza tali argomenti sono di facile presa (*eudiàbola*) nei confronti dei più.

²⁷ L'analisi “epidemiologica” di Socrate si prolunga fino a 20e.

avversione agli dei, diffondendo sistematicamente quelle *diabolài* a seguito delle quali le accuse ufficiali rischiano adesso di risultare più credibili. Perciò, con un'immagine efficace, Socrate addita i suoi oppositori come fantasmi vani, ombre contro cui sarà difficile combattere.

La *diabolè* dunque può essere additata come ingiustizia (*adikìa*) e suscitare sdegno poiché il calunniatore (*diabàllon*), sottraendo surrettiziamente alla sua vittima l'accesso *contestuale* alla parola, o sottraendosi lui stesso, sfugge al confronto *face to face* col suo antagonista. Essa, cioè, equivale a una negazione della reciprocità e del riconoscimento dell'avversario sui quali, come ricorda Nicole Loraux²⁸, la logica del conflitto agonale si fonda. Quando accusa nell'ombra, il *diabàllon* sottrae all'accusato la possibilità di costituirsi come *parte* simmetrica e di confrontarsi con lui nell'*agòn lògon* dinanzi al *Terzo*. All'interno del sistema di valori che sostiene l'ideologia agonale, però, non è pensabile non affrontare l'avversario faccia a faccia e la stessa *dike*, come si evince dalla struttura del processo, si realizza all'interno di un circuito triadico virtuoso che prevede un confronto simmetrico tra attore e convenuto²⁹. Perciò, quando viene metaforizzata, la *diabolè* attiva le immagini della scorrettezza sportiva³⁰, della freccia³¹, dell'agguato³² e chi espropria l'antagonista della parola su cui si costruisce la *parzialità*, può essere additato come un raggiratore dei valori sociali condivisi.

6. La felicità pragmatica della *diabolè*: l'*Overconfidence*

La seconda condizione che concorre a determinare la felicità pragmatica della *diabolè* consiste in una precisa (cor)responsabilità del *Terzo*. Serse, afferma Mardonio, corre lo stesso rischio di ogni destinatario di una *diabolè*, il quale commette ingiustizia poiché si lascia convincere “prima di essersi informato con precisione”.

Così, mentre le analisi contemporanee sulla macchina del fango tendono a concentrarsi sul promotore della delegittimazione o, tutt'al più, sulle strategie di diffusione della diffamazione, i Greci attribuiscono il successo della *diabolè* a una sorta di collusione tra il *diabàllon* e l'ascoltatore. Quest'ultimo vi concorre, concretamente, col prestar fede alle accuse semplicisticamente o in maniera irriflessa, cioè dispiegando quell'atteggiamento, indissolubilmente cognitivo ed emotivo, che Luciano condenserà nell'efficace formula ῥαδίως πιστεύειν.

La connotazione più frequente di questa reazione alla *diabolè* è quella dell'ingenuità. Nell'*Apologia*, Socrate ricorda ai giurati che i suoi antichi detrattori hanno avuto buon gioco nel diffondere accuse calunniose “poiché vi parlavano quando ancora avevate quell'età in cui si presta fiducia in sommo grado (μάλιστα ἐπιστεύσατε), cioè quando eravate bambini e ragazzi (παῖδες ὄντες ἔνιοι ὑμῶν καὶ μειράκια), lanciando accuse [...] senza che nessuno si difendesse”³³. L'eccessiva disponibilità a fidarsi indiscriminatamente della parola calunniosa, ossia quell'atteggiamento che oggi chiameremmo *Overconfidence*, viene così assimilata a un autentico regresso cognitivo. Chi si lascia persuadere con troppa semplicità, dando credito a rivelazioni

²⁸ LORAUX (2006).

²⁹ Si veda, a mo' di esempio, Eschine, *Sulla corrotta ambasceria* (2, 1-4).

³⁰ Aristofane, *Cavalieri* (vv. 490-491); Luciano, *Sul non credere facilmente alla calunnia* (10).

³¹ Plutarco, *Sulla malignità di Erodoto* (856c 7).

³² Luciano, *Sul non credere facilmente alla calunnia* (9).

³³ *Apologia di Socrate* (18c).

che molto spesso sono considerate inverosimili, è assimilato a un bambino, soggetto/non-soggetto che, non disponendo dei filtri razionali dell'adulto, tende a prestare fiducia incondizionata a chiunque gli parli e a qualunque cosa gli si dica. Strettamente connesso a questa immaturità cognitiva è poi il *tempo* di reazione del *Terzo* alla provocazione *diabolica*. A questo proposito, ad esempio, in una sentenza del commediografo Menandro si afferma che «chi presta rapidamente fiducia alle calunnie o è proprio malvagio di carattere oppure ha in tutto e per tutto l'intelligenza di un ragazzino»³⁴. Sinonimo del *credere facilmente*, il *credere troppo presto* viene avvertito come atteggiamento disfunzionale poiché in questo modo l'assenso fiduciario al *contenuto* dell'accusa non è prestato in base a una valutazione razionale o a un equilibrato riscontro fattuale, ma piuttosto per reazione a una corrente emozionale. Non è un casuale, del resto, nella prima pagina della *Retorica*, Aristotele includa la *diabolè* tra le emozioni dell'anima (*pàthe tes psychès*) che, accanto alla pietà, all'ira e ad altre emozioni dello stesso tipo, non vertono sull'argomento ma sono indirizzati al giudice³⁵. Abile manipolatore di passioni, il *diabàllon* punta consapevolmente, in particolare, a suscitare l'ira (*orghè*), cioè la più reattiva, bruciante e istantanea tra le passioni³⁶. Così ad esempio, secondo Platone, faceva il violento Trasimaco, emblema negativo del sofista aggressivo, abile (*deinòs*) nel suscitare la collera e nel placarla e, allo stesso momento, potentissimo nel calunniare (*diabàllein*) e nello sciogliere le calunnie (*diabolài*)³⁷. E, più avanti nel tempo, un passaggio dello storico Arriano afferma:

è equivalente mentire e lasciarsi convincere rapidamente. Commette ingiustizia chi mente poiché cerca di persuadere, ma commette ingiustizia anche chi si lascia convincere poiché si avvicina al mentitore prima di avere appreso il vero. La *diabolè* infatti genera ira e per questo motivo combattono e si fanno la guerra. (ARRIANO, *FrGrH* 156 F 175b 32-35).

L'*adikìa* del *Terzo* nelle dinamiche di calunnia viene dunque fatta coincidere con un movimento di credito / accostamento / adesione al *diabàllon*, compiuto prima di avere acquisito ulteriori informazioni e riscontri. Tutto questo sembra avere a che fare, ancora una volta, con un'alterazione delle regole ideali del *triangolo agonale*, complementare a quella compiuta dal *diabàllon*. Quando quest'ultimo denigra la sua vittima senza farsi vedere è perché vuole *separarlo* dal suo destinatario senza confrontarsi viso a viso con una *contro-parte* e, anzi, giocando contro di lui una mossa scorretta. Per contro, quando l'ascoltatore si lascia manipolare dal calunniatore (*diabàllon*) quando la sua capacità di valutare razionalmente le accuse, di operare riscontri fattuali, di eseguire accertamenti, viene espropriata dalla provocazione dell'ira (*orghè*) egli realizza un'ingiustizia (*adikìa*) perché collassa su una *parte*, impedendo all'accusato di costituirsi come *contro-parte*. È per questo che, nelle retoriche difensive, le vittime della *diabolè* paventano il pericolo di restare senza giudizio (*àkritoi*)³⁸ e rivendicano a loro volta quella *parte* di *logos* e di ascolto che la *diabolè* di chi ha parlato per prima tenta di sottrarre loro.

³⁴ MENANDRO (fr. 572 Kock).

³⁵ ARISTOTELE, *Retorica* (1354 a 16).

³⁶ Sul legame tra *diabolè* e *orghè* in ambito oratorio Antifonte, *Sulla morte di Erode* (71, 7); Lisia, *Sui beni di Aristofane* (6); Demostene, *Contro Panteneto* (47).

³⁷ PLATONE, *Fedro* (267 c-d).

³⁸ LISIA, *Contro Epicrate* (8, 5-8).

Tutti questi appelli non stupiscono. In fondo, per i Greci, è come se, quando si ascolta un'accusa sul conto di qualcuno, anche in un contesto non formale o non giudiziario, ci si trova sempre, idealmente, nella condizione del *giudice*.

E poiché garante della *dike* è il *Terzo* e non le *parti*, il paradigma positivo della *terzietà* s'identificherà per i Greci con la figura del *giudice*, non *im-parziale* ma *com-parziale*. Nei frequentissimi richiami a non lasciarsi manipolare e alla memoria di ciò che la funzione del giudicare comporta – innanzitutto la benevolenza (*èunoia*) e l'ascolto pari (*isos / koinòs*) che già Solone aveva imposto nel giuramento dei giudici eliaistici – i Greci individueranno così l'unica concreta possibilità di arginare gli effetti della *diabolè*³⁹.

Bibliografia

ANDÒ, Valeria (2008), «L'Iliade poema della forza? A proposito di S. Weil» in *Anabases. Traditions et réception de l'Antiquité*, n. 7, pp. 117-137 .

ANDÒ, Valeria (2009), «Un bambino gettato giù dalle torri. Astianatte nelle Troiane di Euripide», in *Annali online di Ferrara-Lettere*, pp. 255-269, <http://annali.unife.it/lettere/2009vol1/ando.pdf>.

ANDÒ, Valeria, CUSUMANO, Nicola (2011), *Come bestie. Forme e paradossi della violenza nella Grecia antica*, Palermo, Sciascia.

BEARZOT, Cinzia (2007), «Diritto e retorica nella democrazia ateniese» in *Etica & Politica* 9, pp. 113-134.

BEARZOT, Cinzia (2008), *La giustizia nell'antica Grecia*, Roma, Carocci.

BELTRAMETTI, Anna (2006), *Pensare, raccontare e rappresentare la violenza. Anche questo abbiamo imparato dai Greci*, in RAINA Giampiera (a cura di), *Dissimulazioni della violenza nella Grecia antica*, Como-Pavia, Ibis, pp. 13-46.

BERTRAND, Jean- Marie (2005), a cura di, *La violence dans les mondes grec et romain. Actes du colloque international* (Paris 2-4 mai 2002), Paris, Publications de la Sorbonne.

BETA, Simone (2004), *Il linguaggio nelle commedie di Aristofane. parola positiva e parola negativa nella commedia antica*, Roma, Accademia dei Lincei.

CAREY, Cristopher (2004), «The Rethoric of Diabolè», in *The interface between philosophy and rhetoric in classical Athens - an international conference organized*

³⁹ Per un'analisi particolareggiata delle retoriche e delle regole dell'ascolto in età classica, con particolare riferimento alle tematiche cui qui accenno rimando allo studio di COZZO (2010: 81-92).

by the University of Crete, Rethymno, Greece, <http://discovery.ucl.ac.uk/3281/1/3281.pdf>

COZZO, Andrea (2001), *Tra comunità e violenza. Conoscenza, logos e razionalità nella Grecia antica*, Roma, Carocci.

COZZO, Andrea (2010), «Ascolto e politica nella Grecia antica e oggi», in ID., a cura di, *Le orecchie e il potere. Aspetti socioantropologici dell'ascolto nel mondo antico e nel mondo contemporaneo*, Roma, Carocci, pp. 53-125.

DEBNAR, Paula Arnold (2000), «Diodotu's paradox and the Mythilene debate (Thucydides 3,37-49)», in *Rheinisches Museum*, n. 143, pp. 161-178.

KENNEDY, George (1963), *The art of Persuasion in Greece*, Princeton, Princeton University Press.

LANNI, Adriaan (2005), «Relevance in Athenian Courts», in GAGARIN Michael, COHEN, David (a cura di), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge, Cambridge University Press.

LANNI, Adriaan (2006), *Law and Justice in the Courts of Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press.

LORAUX, Nicole (1997), *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Édition Payot & Rivale (*La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Vicenza, Neri Pozza Editore, 2006).

MACLEOD, C.W. (1978), «Reason and Necessity. Thucydides III 9-14 37-40», in *The Journal of Hellenic Studies*, n. 98, pp. 64-78.

PIAZZA, Francesca (2005), «La città retorica. Giustizia, felicità e persuasione in Aristotele», in *Forme di vita*, n. 4, pp. 98-112.

RAMBOURG, Camille (2010), «Aristote et le dénigrement. Analyse des rapports entre la théorie rhétorique et la diabolè», in LUCE Albert, LOÏC Nicolas (a cura di), *Polémique et Rhétorique. De l'Antiquité à nos jours*, Bruxelles, De Boeck, pp. 65-77.

RHODES, Peter John (2004) «Keeping to the Point», in HARRIS Edward Monroe, RUBINSTEIN Lene, (a cura di), *The Law and the Courts in Ancient Greece*, London, Duckworth, pp. 137-158.

RIZZO, Rosagina, VOX, Onofrio (1978), «Διαβολή», in *Quaderni di Storia*, IV n. 8, pp. 307-321.

ROMANO, Elisa (1997), «L'antichità dopo la modernità. Costruzione e declino di un paradigma», in *Storica*, n. III/7, pp. 7-47.

SAETTA COTTONE, Rossella (2006), «Ingiurie ὀνομαστί e calunnia», in *Dioniso*, n. 5, pp. 70-81.

SAVIANO, Roberto (2010), *Vieni via con me*, Milano, Feltrinelli.

SETTIS, Salvatore (1996), a cura di, *I Greci. Storia cultura arte società 1: Noi e i Greci*, Torino, Einaudi, pp. XXVI-XXXIX.

VERNANT, Jean Pierre (1965), *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris, François Maspero (*Mito e pensiero presso i greci. Studi di psicologia storica*, trad. it. Torino, Einaudi, 1978).

VOEGELIN, Eric (1943), *Die diabolè bei Lysias*, Basel, Benno Schwabe & Co.

WHITEHEAD David, (1983), «Competitive Outlay and Community Profit: φιλοτιμία in Democratic Athens», in *Classica et Mediaevalia*, n. XXXIV, pp. 55-74.

WORTINGHTON, Ian (1994), a cura di, *Persuasion: Greek Rethoric in Action*, London, Routledge.

YUNIS, Harwey Evan (1991), «How do the people decide. Thucydides on Periclean Rethoric and civic Instruction», in *The American Journal of Philology*, n. CXII, pp. 79-200.