

Ricerche/Articles

PAULO BUTTI DE LIMA

“VISIBILITÀ” POLITICA O EROTICA? IL RUOLO DELLE DONNE NEI SISSIZI IN PLATONE

1. Considerazioni preliminari

La pratica dei sissizi, i pasti in comune previsti per i cittadini di alcune città greche, come a Sparta o nell'isola di Creta, è stata più volte lodata da autori antichi e moderni¹. I sissizi sono stati descritti come un elemento di vita democratica e come una barriera contro le tirannidi. Essi sono stati considerati inoltre uno strumento utile a forgiare la virtù dei cittadini. Per Aristotele, come vedremo, erano un'espressione di *philanthropia*. Ma quest'amore per gli esseri umani nasceva in riunioni esclusivamente maschili. La partecipazione delle donne nei sissizi non era ammessa e, quando fu proposta da Platone, sembrò un'idea stravagante e inattuabile. La discussione sui sissizi femminili, tra Platone e Aristotele, rende espliciti alcuni aspetti importanti e paradossali della teoria antica della democrazia, che cercheremo di analizzare in questo saggio.

In effetti, l'obbligo per i cittadini – o almeno per il gruppo governante – di frequentare le mense collettive, introdotto da Platone nei suoi progetti di riforma politica, non doveva suscitare perplessità: il modello spartano era oggetto di ammirazione tra le élites culturali ad Atene. Quello che doveva sembrare curioso ed eccentrico nelle proposte platoniche è il fatto che fossero incluse le donne in simili incontri conviviali.

¹ Tra gli autori moderni per i quali la discussione sui pasti in comune assume una particolare rilevanza si deve menzionare Jean Bodin, nella cui riflessione troviamo l'eco del dibattito antico a cui faremo in seguito riferimento. Si veda, ad es., nella *Methodus*, VI, 192, 275 e 304 (secondo la divisione in paragrafi stabilita in Miglietti 2013).

La frequentazione dei *sissizi* – quelli maschili, s'intende – altera di per sé, in modo radicale, il rapporto tra spazio pubblico e privato nella città. Il dibattito antico a questo riguardo getta luce sulla possibilità di trasgredire i confini tra le sfere della *polis* e dell'*oikos*, rompendo l'ordine politico e sociale. Aristotele si mostra pienamente consapevole della centralità politica della misura che istituisce i pasti collettivi obbligatori: ai *sissizi* maschili si collegano i principi di uguaglianza e democrazia. È proprio con l'esempio dei *sissizi* che il filosofo cerca di tracciare una distinzione tra i progetti concreti e le ipotesi fantasiose e irrealistiche di riforma sociale.

I *sissizi* maschili collegano virtù civica e omocerotismo. Nel suggerire l'estensione alle donne della norma che costringeva i cittadini a prendere i pasti in comune, Platone ricorda ai suoi lettori come il pensiero della *polis* sia radicato in distinzioni di genere: l'elemento erotico emerge, nelle discussioni sui *sissizi*, come un fattore centrale delle pratiche di cittadinanza. Al tempo stesso, Platone afferma che, per istituire un ordine ugualitario tra i cittadini, sono richieste misure violente, concepite come un correttivo per attività svolte secondo natura o consuetudine².

2. Aristotele: i *sissizi* democratici e maschili

Consideriamo inizialmente le critiche rivolte da Aristotele a Platone a proposito dei *sissizi* femminili, prima di analizzare, in seguito, le tesi platoniche e descrivere le loro implicazioni per una teoria della partecipazione politica e democratica. Secondo lo Stagirita, i *sissizi* sono uno dei segni della democrazia nel regime di Sparta. Da soli o insieme all'eforato, i *sissizi* rivelano la forza del *demos* nella società lacedemone³. Il filosofo non dice,

² Sui *sissizi* femminili in Platone, nel contesto di una discussione più generale sulla situazione femminile nelle *Leggi*, si possono qui ricordare gli studi di Morrow (1993 [1960]), pp. 389-398; Cohen (1987); Levin (2000); Saunders (1995), pp. 591-609; Bobonich (2002), pp. 385-389. Più specificamente sulla partecipazione delle donne ai pasti in comune si vedano i saggi di Samaras (2010); Schöpsdau (2002); Jackson-Grace (2014); Rabieh (2020).

³ Ar. Pol. II, 1265b35 - 1266a1: «c'è infatti chi dice che la costituzione di Sparta è formata da una mescolanza di oligarchia, monarchia e democrazia e afferma che i re sono la monarchia, la carica dei geronti l'oligarchia e che invece il

però, perché i sissizi, essendo di natura democratica, non furono praticati in città democratiche come Atene. Essi sono invece presenti in città il cui regime è considerato "misto", come Sparta. Aristotele discute una pratica segnata dall'alterità: si tratta di una consuetudine propria di città diverse da quelle in cui aveva vissuto, rette da regimi politici di non facile comprensione (al punto di richiedere il richiamo a forme miste di governo per potere essere spiegati). I sissizi sono inoltre la manifestazione ambigua di uno spirito democratico riscontrato nella vita quotidiana, ma non nella gestione del potere politico.

I sissizi sono detti democratici perché presuppongono una certa parità tra i cittadini, impongono la loro partecipazione alle attività collettive e instaurano una parziale uguaglianza nella distribuzione dei beni. Si deve osservare che la regolamentazione delle abitudini private non è necessariamente vista come un elemento democratico. Al contrario, la descrizione platonica della vita dell'uomo democratico, secondo il modello ateniese, lo mostra ostile ad ogni tentativo di controllo dei discorsi e delle azioni pubbliche e private. I sissizi sono riconosciuti come un elemento democratico che è assente dalle città governate dal *demos*. La pratica dei pasti in comune esige una forma di ordinamento della vita dei cittadini che le democrazie sembrano aborrire. La democraticità dei sissizi, notata in città non puramente democratiche, mette in luce i paradossi della teoria della democrazia.

Ma i sissizi non sono visti da Aristotele soltanto come un elemento democratico presente in alcune città greche e non greche a regime misto. Essi favoriscono la messa in comune dei beni. I sissizi sono perciò ricordati, nella *Politica* aristotelica, nel contesto della critica alla comunanza dei beni tale come proposta da Platone per il gruppo politico-militare che governa la città della *Repubblica* (i guardiani). Aristotele critica il comunismo platonico, ma approva la pratica dei sissizi spartani e cretesi. I sissizi cretesi sembrano a lui migliori di quelli spartani perché a Creta si prevedono dei fondi comuni per le spese alimentari, al

regime è democratico per la carica degli efori, perché questi ultimi provengono dal popolo; altri, invece, pensano che l'eforato costituisca una tirannide e che vi sia democrazia per i pasti comuni e per i restanti aspetti della vita quotidiana» (cito dalla traduzione di M. Curnis, in Bertelli-Moggi 2012).

fine di evitare che le risorse dei singoli possano snaturare il principio ugualitario su cui le mense sono state stabilite⁴. Ma anche a Sparta i *sissizi* mirano all'uguaglianza sociale, come si può constatare dal modo più semplice di vestirsi dei *commensali*⁵. Aristotele apprezza i *sissizi* in quanto elemento democratico, senza dover assumere con ciò la difesa della democrazia; al tempo stesso, ammira l'uguaglianza economica parzialmente propiziata dalla pratica dei pasti in comune, senza giustificare così la proprietà comune dei beni. I *sissizi* sono un veicolo di democrazia e comunismo nella sfera delle abitudini quotidiane e dei costumi privati, ma non in quella della attribuzione del potere o della produzione dei beni. Essi implicano una limitata gestione comunitaria delle risorse, con la loro parziale distribuzione ugualitaria tra i membri della comunità.

I *sissizi* costituiscono uno strumento contro l'amore eccessivo di sé e sono espressione di benevolenza tra gli esseri umani⁶. Arriviamo così ad un elemento di particolare importanza nella valutazione aristotelica dei pasti in comune: il rapporto tra la sfera pubblica e la sfera privata nell'ottica delle riforme legislative. Grazie ai *sissizi*, Aristotele affronta la difficoltà di legiferare su aspetti connessi alla vita quotidiana e ai costumi familiari. L'argomento è ricordato all'interno di una discussione sui limiti del pensiero "utopico". Il lungo tempo trascorso mostra che certe proposte di riforma sociale, apparentemente auspicabili, non sono state adoperate perché si sono dimostrate impossibili o dannose⁷. La difficoltà risiede nel tentativo di modificare l'*ethos* attraverso il *nomos*. Per Aristotele, i *sissizi* rivelano i limiti storici entro cui gli uomini possono spingersi quando cercano di cambiare, per mezzo di leggi, abitudini ben radicate. Al contrario, per Platone – bersaglio, qui, delle critiche aristoteliche –, i *sissizi* testimoniano la possibilità di operare dei cambiamenti sociali che appaiono, in principio, impossibili.

⁴ Ar. *Pol.*, II, 1271a28-29.

⁵ Ar. *Pol.*, IV, 1294b27. Per Aristotele, i *sissizi* ebbero origine non in una società democratica, ma presso gli *Enotri*, che erano dei contadini che vivevano sotto il governo monarchico di Italo (VII, 1329b5 ss.).

⁶ Per la *philanthropia* cfr. *Pol.*, II, 1263b16.

⁷ Ar. *Pol.*, II, 1264a1-5.

Aristotele non critica l'intenzione platonica di introdurre dei sissizi maschili nelle città della *Repubblica* e delle *Leggi*. Ma nota, invece, criticamente, che Platone estende la misura al genere femminile. Anzitutto Aristotele specifica che solo nella città delle *Leggi* le donne partecipano ai sissizi. Secondo Aristotele, i sissizi femminili costituirebbero una delle differenze tra i progetti politici di questi due dialoghi platonici⁸. Come vedremo, quest'osservazione non è corretta. Inoltre, la misura è presentata come una eccentricità platonica, un'idea non venuta in mente a nessun altro se non al filosofo ateniese. Secondo Aristotele, non si tratta di una delle cose necessarie su cui bisogna legiferare⁹.

Aristotele constata che già nelle riforme di Licurgo si potevano riscontrare dei limiti all'attività legislativa. Il legislatore lacedemone non sarebbe riuscito a sottomettere le donne spartane alle leggi¹⁰. Si tratta di un limite dalle conseguenze ambigue, come si vede nel caso di Creta. In effetti, se la segregazione delle donne apporta un bene, e cioè, la riduzione del numero dei figli¹¹, essa, al tempo stesso, favorisce lo sviluppo dei rapporti omoerotici.

3. Platone, La Repubblica: i banchetti comuni e l'erotismo

Diversamente da quanto asserito da Aristotele, la presenza delle donne nelle mense cittadine è proposta da Platone non solo nelle *Leggi*, ma anche nella *Repubblica*, dialogo in cui si trova un breve cenno di Socrate a questo riguardo.

I sissizi sono anzitutto stabiliti nella *Repubblica* per il gruppo dei cittadini maschi incaricato del governo e della protezione della città, i guardiani (*phylakes*): essi – vi si afferma nel terzo libro – «vivranno in comune, partecipando ai pasti collettivi come se prendessero parte a una spedizione militare»¹². Socrate sembra accennare, con questa affermazione, all'origine militare

⁸ Ar. *Pol.*, II, 1265a8.

⁹ Ar. *Pol.*, II, 1266a35.

¹⁰ Ar. *Pol.*, II, 1270a5. Contro, Plut. *Lyc.*, I, 15.

¹¹ Come aveva visto Platone, i sissizi maschili evitano la mescolanza tra i sessi: *Lg.*, I, 636b (menzionato *infra*).

¹² Pl. *Rp.*, III, 416e. Qui e in seguito citiamo la *Repubblica* a partire dalla trad. di Vegetti (2006).

dei sissizi. Nelle *Leggi* e nella *Politica* aristotelica questo fatto è esplicitamente ammesso e collegato alla diffusione dei rapporti omoerotici.

L'accesso alle mense collettive è allargato, nel quinto libro della *Repubblica*, al genere femminile, quando si discute il possesso in comune delle donne e dei figli dei guardiani. È necessario, afferma Socrate, abolire la struttura familiare e la proprietà dei beni all'interno del gruppo responsabile per il governo e la protezione della città. Ai cittadini destinati all'esercizio del potere politico e militare è preclusa la possibilità di dedicarsi alle attività private. Afferma allora Socrate che uomini e donne nel gruppo dei guardiani avranno l'*oikia* e i pasti in comune:

Tu dunque – dissi io – il loro legislatore, come avevi scelto gli uomini, così anche selezionerai le donne cercando di assegnare ai primi quelle di natura per quanto è possibile affine. E loro, avendo in comune le case e i pasti in comune, mentre nessuno possiede privatamente nulla del genere, vivranno insieme, e mescolandosi, nei ginnasi e in ogni altro addestramento, per una necessità innata, penso, saranno portati a unirsi l'un l'altra¹³.

Una volta stabilito che le donne e gli uomini del gruppo dei guardiani seguiranno lo stesso percorso formativo e si occuperanno degli stessi compiti, essendo insieme responsabili delle funzioni di protezione e di governo, non si vede come le donne potrebbero restare estranee alle abitudini maschili. Le donne prenderanno quindi parte ai sissizi riservati ai guardiani.

I sissizi femminili sono una conseguenza naturale della parificazione femminile nel gruppo superiore dei cittadini e della comunanza delle donne e dell'allevamento in comune dei figli. I guardiani non avranno dei beni privati e vivranno per quanto possibile in comune. Le loro abitazioni resteranno aperte: la visibilità delle pratiche quotidiane costituisce un aspetto centrale nella vita di coloro a cui è affidato il compito più importante della città. Il gruppo dei guardiani riceverà dagli altri cittadini un compenso in natura. La pratica dei sissizi è strettamente le-

¹³ Pl. *Rp.*, V, 458c-d. Cfr. 464c: «Dicevamo infatti che essi [i guardiani] non devono possedere né case private né terre né patrimonio, ma anzi ricevere dagli altri il cibo come salario per l'opera di difesa e consumarlo tutti insieme, per essere in realtà dei guardiani».

gata alla riduzione degli spazi di vita privata per chi deve dedicarsi all'esercizio delle funzioni politiche e militari.

I sissizi femminili sono quindi connessi alla comunanza dei beni e alla trasparenza delle abitudini dei cittadini dediti alla protezione della città, una volta ammesso che le donne e gli uomini nel gruppo dei guardiani svolgeranno le stesse funzioni. Ma la partecipazione femminile ai sissizi ha anche uno scopo specifico: quello di favorire la «mescolanza» sessuale. I sissizi rendono possibile ai maschi e alle femmine di vedersi reciprocamente, permettendo che i processi riproduttivi si svolgano in modo ottimale, e che siano generati, tra i guardiani, individui degni del ruolo che è stato loro attribuito. Socrate parla, in seguito, di una «necessità erotica»: la visione reciproca tra maschi e femmine, propiziata dai pasti e da altre attività in comune, conduce alla preservazione della società giusta. Nel leggere simili proposte, si deve tenere presente la scarsa visibilità delle donne nella vita delle *poleis*. Bisogna considerare il loro allontanamento dagli spazi comuni e le difficoltà che potevano derivarne nella prospettiva dei matrimoni. Si ricordi che, secondo Aristotele, la segregazione femminile a Creta, con lo svolgimento di sissizi esclusivamente maschili, evitava l'aumento eccessivo del numero di cittadini. Per Platone, invece, la presenza femminile nelle mense contribuisce a mantenere i cittadini migliori al comando della città.

Nell'ottavo libro della *Repubblica*, si analizza il processo di corruzione della città che dà origine ad una nuova *politeia*, la timocrazia, basata sul modello di Sparta e Creta. Si introduce, in questo contesto, l'unità familiare tra i membri del gruppo dirigente. Questo fatto non è esplicitamente notato da Platone. Con la timocrazia rinasce l'*oikos* tra i governanti, e con la sfera privata, l'oscurità delle pratiche politiche¹⁴. La corruzione della città ha origine in un errore di calcolo per quanto riguarda gli accoppiamenti tra i guardiani (al fine di evitare errori in quest'ambito, ricordiamo, era stata prevista la presenza femmi-

¹⁴ Possiamo pensare che l'*oikos* "rinasca" perché esso doveva essere presente nella prima città della *Repubblica*, descritta in II, 372a-c («banchetteranno con i loro figli»); cfr. 369c: *synoikia*.

nile nei sissizi)¹⁵. La timocrazia è il frutto di un compromesso stabilito tra i detentori del potere (di sesso maschile?) al fine di superare il conflitto che era nato tra di loro. Con questa nuova forma di governo è reintrodotta, tra i gruppi dominanti, la sfera del privato. La segretezza fa parte della nuova forma di vita e di governo¹⁶. La prima forma di città corrotta, basata sull'esempio spartano e cretese, mantiene la pratica dei sissizi maschili¹⁷. Nella descrizione della vita dell'uomo timocratico, la sfera privata svolge un ruolo centrale: vi si parla dell'influenza della donna in quanto moglie e madre, nonché della presenza della servitù familiare. La famiglia sembra, quindi, costituire un aspetto del compromesso che dà origine alla timocrazia. Si può presumere che, nella città timocratica, le attività femminili resteranno ristrette alla sfera familiare come già doveva avvenire in precedenza tra i cittadini esclusi dal potere politico-militare. Con la corruzione della città, le donne sono ritirate dagli spazi pubblici e dalle attività che prima erano loro attribuite. Esse abbandoneranno allora i sissizi comuni che vigevano nella città aristocratica.

4. Platone, *Le Leggi: violenza e visibilità politica*

I sissizi femminili sono più ampiamente discussi da Platone nelle *Leggi*. Nell'ultimo dialogo platonico, la presenza delle donne nei pasti comuni e pubblici non è più considerata, come nella *Repubblica*, per le sue conseguenze di natura erotica, ma ha per fine togliere il genere femminile all'oscurità della vita familiare. L'attenzione del filosofo è rivolta al rapporto complesso che intercorre tra norma (politica) e costumi (privati) e alla violenza che accompagna l'azione del legislatore quando si devono alterare delle abitudini radicate nella città.

¹⁵ L'errore riguarda il noto «numero nuziale» o «geometrico» menzionato da Socrate in VIII, 546a-547a. La presenza femminile nei sissizi, suggerita in V, 458d-e, ha per fine ultimo l'unione sessuale tra gli uomini e le donne dei guardiani.

¹⁶ Pl. *Rp.*, VIII, 548a: *hypo skotou*; 548b: *lathrai*.

¹⁷ Pl. *Rp.*, VIII, 547d: i sissizi, la ginnastica e la preparazione alla guerra sono indicati come gli aspetti della timocrazia che costituiscono un'imitazione della forma precedente di governo. Ma è evidente che le donne saranno ormai escluse da tutte queste attività.

Il problema riguarda la visibilità pubblica dei cittadini e la partecipazione di tutti alle attività collettive. Si cerca, da un lato, di regolamentare a livello politico i rapporti tra i generi, dall'altro, di stabilire i limiti tra spazio pubblico e privato, ampliando l'accesso alle pratiche di cittadinanza.

Nel primo libro delle *Leggi*, Platone ricorda l'esistenza di sissizi puramente maschili a Sparta e a Creta. La pratica dei sissizi ebbe origine, secondo lo Straniero, nell'attività guerriera. Si tratta, quindi, di una pratica che riguarda la vita militare dei cittadini maschi, ai quali propizia le virtù del coraggio e della temperanza. Dai sissizi maschili derivano, però, non solo dei vantaggi, ma anche dei danni. Da una parte, essi sono all'origine di conflitti civili; dall'altra, favoriscono dei rapporti sessuali che sono contrari al costume e svincolati dal fine di riproduzione¹⁸.

Il tema dei sissizi femminili viene introdotto più avanti nel dialogo, ed è affrontato in due momenti distinti, che offrono prospettive diverse di analisi. Essi sono menzionati per la prima volta nel sesto libro, quando si parla dell'educazione dei futuri cittadini. È necessario, dice lo Straniero, che il legislatore tenga in considerazione non soltanto la vita pubblica dei cittadini, ma anche la loro vita privata:

Chiunque pensa di pubblicare leggi per delle città su come devono vivere i cittadini nell'esercizio delle funzioni pubbliche e collettive (*ta demosia kai koinà*), mentre crede di non dover fare altrettanto per gli affari privati, per quanto necessità richiede, e che ognuno abbia la facoltà (*exousian*) di vivere la sua giornata come voglia, e che non debba essere tutto regolamentato, e, permettendo che le faccende private non siano regolate da leggi, ritiene che i cittadini vorranno regolare sulle

¹⁸ Pl. *Lg.*, I, 625e; 633a; 636a-b. Si parla anche dei sissizi nel secondo libro delle *Leggi* (666b), quando lo Straniero introduce tacitamente un'innovazione: agli anziani, e ad essi soltanto, deve essere permesso (anzi, richiesto) di bere vino durante i banchetti. Il motivo riguarda l'indurimento dell'anima a causa dell'invecchiamento, per cui tutti devono prendere parte all'attività corale, vale a dire, al canto e alle danze. La partecipazione ai cori e alle bevute sembra riservata ai maschi, ma nel testo platonico è presente una certa ambiguità. Già in questa proposta relativa agli anziani si può riscontrare il desiderio, da parte dello Straniero, di riformare la pratica dei sissizi come stabiliti a Creta e a Sparta.

leggi la loro vita pubblica e civile (*ta koinà kai demosia*), costui non pensa in modo corretto¹⁹.

La vita di ogni giorno, e non solo l'esercizio delle funzioni pubbliche, deve essere regolata dalle leggi. Non è facile accettare questo ampliamento della sfera di applicazione della norma legale. Definire, attraverso precetti costituzionali, i modi privati di comportarsi può sembrare strano e pauroso. L'esigenza di legiferare sulla vita quotidiana dei cittadini è sentita come qualcosa di eccezionale dai tre interlocutori del dialogo, provenienti da Atene, Sparta e Creta. Lo Straniero si contrappone a un sentimento ben radicato, secondo cui la sfera pubblica non deve sovrapporsi a quella privata, e la libertà è identificata con la possibilità di prendere distanza dall'agire politico (un sentimento che non è solo presente tra i "moderni", come vuole una certa diffusa opinione, da Benjamin Constant in poi). Lo Straniero rivela, con questa sua affermazione, che il campo dei comportamenti privati è *generalmente* visto come quello della libertà, non soggetto, se non per atti arbitrari, alle costrizioni della vita pubblica. La libertà di comportamento era considerata da Socrate, nella *Repubblica*, come un elemento tipico della vita in un regime democratico. Uomini liberi e schiavi, donne e animali, fanno, nelle democrazie, ciò che vogliono²⁰.

Nell'accompagnare il processo educativo dei cittadini, lo Straniero, nelle *Leggi*, discute le pratiche matrimoniali. Il matrimonio non deve introdurre nella città un nuovo momento di vita privata, rimanendo libero dalle imposizioni legali relative alla vita in comune. Così come era stato previsto prima per i giovani, così anche ora, dopo il matrimonio, sarà imposto agli sposi di frequentare le mense collettive: «i nostri sposi devono prendere i loro pasti nei sissizi né più né meno di come facevano nel periodo precedente alle nozze»²¹.

Il ragionamento va in direzione contraria a quello aristotelico. I sissizi maschili, nati dalla guerra e ritenuti validi per sempre tra Spartani e Cretesi, non rivelano il limite estremo a cui si

¹⁹ Pl. *Lg.*, VI, 780a (i sissizi sono menzionati già prima, in 762c). Qui e in seguito, citiamo il testo delle *Leggi* a partire da Ferrari (2005).

²⁰ Pl. *Rp.*, VIII, 563b-c.

²¹ Pl. *Lg.*, VI, 780a-b.

può giungere nel campo delle riforme sociali. Essi attestano, invece, che è possibile alterare con l'attività legislativa le consuetudini più radicate nella città:

E certo questo fatto sembrò straordinario, quando all'inizio si verificò per la prima volta nei vostri paesi, sia che lo abbia dettato una guerra, come è verosimile, sia qualche altro evento della stessa efficacia tra popolazioni poco numerose e strette da una grande difficoltà. Ma una volta assaggiati questi sissizi e costretti a valersene, l'istituzione parve di grande utilità per la salvezza dell'ordine legale, e dunque, in un modo pressoché analogo, fu stabilita da voi la pratica dei sissizi²².

Così i sissizi furono introdotti presso i cretesi. Qualcuno allora considerò che si trattasse di qualcosa di straordinario e pauroso. Una volta, però, ammessi in una città, non si mostra difficile proporre che vengano ovunque stabiliti per legge. I sissizi sono ormai accettati come una misura utile in ogni luogo. Ciò che resta difficile da implementare è ciò che «ne è la conseguenza»²³.

L'ordine e la legge nella città, constata lo Straniero, sono un bene. Ciò che è privo di regola o che è mal regolato dissolve il resto. I sissizi *maschili* hanno introdotto quest'ordine a Creta e a Sparta, quindi sono stati stabiliti bene: sono straordinari, nati per una divina necessità. Le donne, invece, sono state «lasciate sole senza legislazione e la pratica dei sissizi non è per loro venuta alla luce (*eis to phos*)»²⁴.

Soffermiamoci sull'espressione «venire alla luce», volutamente ambigua. Portare alla luce i sissizi femminili può, in effetti, avere un doppio significato. In primo luogo, riguarda la pratica legislativa: le donne non sono state prese in considerazione dai legislatori di Sparta e di Creta. Lo Straniero *porta alla luce* un aspetto dimenticato o volutamente taciuto del processo legislativo (ricordiamo che, secondo Aristotele, Licurgo aveva fallito nel suo tentativo di sottoporre alle leggi le donne). Inoltre, si tratta di portare alla luce il genere femminile. Esiste un aspetto oscuro sia nelle leggi, che non parlano di una parte degli abi-

²² Pl. *Lg.*, VI, 780b.

²³ Pl. *Lg.*, VI, 780c.

²⁴ Pl. *Lg.*, VI, 781a.

tanti della città, sia nella vita delle donne, che si tolgono dalla visione pubblica. Esse vivono senza legge e vivono isolate nello spazio familiare. È necessario, quindi, istituire una legge per portare alla luce un aspetto non preso in considerazione dai legislatori e per gettare luce su una parte della città che vive lontana dallo sguardo dei cittadini.

Il genere femminile, in effetti – dice sempre lo Straniero – è «per natura più furtivo (*lathraioteron*) e più astuto (*epiklopoteron*)²⁵ di noi uomini» e a causa della sua debolezza fu «abbandonato al suo disordine» dal legislatore. Bisogna notare che lo Straniero fa implicitamente riferimento, ancora una volta, a due aspetti distinti: il genere femminile è certamente più furtivo, ma è stato anche escluso dagli uomini che legiferano. Le donne, a causa della loro natura, si nascondono e sono state nascoste. Bisogna chiaramente distinguere questi due livelli. Si possono immaginare delle leggi che costringono le donne all'oscurità. Lo Straniero nota invece che è mancata, per loro, la costrizione della legge. Vi era, nei confronti delle donne, una carenza legale. Le conseguenze di questo mancato atto legislativo originario si fanno sentire ancora:

Ma per questa negligenza, molte cose sfuggivano al vostro controllo, mentre sarebbero andate molto meglio di come ora vanno, se fossero state regolamentate con delle leggi. Infatti non è, come potrebbe sembrare, un problema che riguarda solo la metà della città il fatto che le donne siano lasciate senza una regolamentazione, ma di quanto tra gli uomini la natura femminile è inferiore in virtù a quella maschile, di più di due volte tanto ha il sopravvento su questa. Dunque è meglio per la felicità della città riprendere questa materia, correggerla e regolare tutti i costumi insieme per le donne e per gli uomini²⁶.

Questo è un male per la città: lasciare sfuggire all'attenzione della legge gli individui più carenti dell'ordine che le leggi mirano a introdurre. Il problema non riguarda quindi solo una metà della città, costituita dal genere femminile, ma riguarda il rapporto tra questa metà e l'ordine che deve essere istituito. Se le donne fossero per virtù (quindi per natura) pari agli uomini, si

²⁵ Cfr. Esiodo, *Le opere e i giorni*, 67.

²⁶ Pl. *Lg.*, VI, 781a-b.

tratterebbe di un problema che «riguarda solo la metà» del corpo cittadino. Ma le donne sono inferiori in virtù. Per raggiungere, quindi, l'ordine ci sarà bisogno di uno sforzo più intenso rispetto a quello che è richiesto nel caso in cui si legiferi per individui simili per natura. In altre parole, nel costringere solo il genere maschile a partecipare ai sissizi, il legislatore ha trascurato, dal punto di vista dell'ordine sociale e politico, più di quella "metà" che è rappresentata dal genere femminile. Rispetto all'ordine politico desiderato per tutto il corpo cittadino, il legislatore ha portato a termine meno della metà del suo compito. Se ne potrebbe dedurre che, avendo qui in mente l'ordine generale, il legislatore dovrà dedicarsi di più alle donne che agli uomini.

È importante notare la radicale differenza nel ragionamento sulla presenza femminile nei sissizi all'interno dei due dialoghi platonici. Nella *Repubblica*, la distinzione secondo natura tra i generi è notata come non rilevante ai fini discussi. Nelle *Leggi*, essa diventa essenziale. Nella *Repubblica*, l'uguaglianza tra i generi per quanto riguarda l'esercizio delle funzioni di governo è radicata nella natura. Nelle *Leggi*, non si parla di un'uguaglianza politica data per natura, ma da raggiungere tramite le leggi. La natura crea qualcosa di disuguale e di disordinato che deve essere riportato all'uguaglianza e all'ordine. Nella *Repubblica*, la differenza tra le abitudini maschili e femminili – come il fatto che le donne si coprano il corpo con vestiti, mentre gli uomini si denudano nei ginnasi – è attribuita all'abitudine, all'*ethos*, che si contrappone al *logos* (e quindi alla natura). Nelle *Leggi*, l'abitudine tutta femminile di occultarsi, di nascondere il proprio corpo nelle case e con i vestiti, è vista come conseguenza della stessa natura femminile. Le leggi devono quindi eliminare delle abitudini consolidate, come nella *Repubblica*, ma non per riportare gli esseri umani alla natura, bensì per rendere uguale ciò che è naturalmente distinto²⁷.

Questo è il primo aspetto dell'analisi dei sissizi femminili. Ne segue un altro, altrettanto importante. Dopo la constatazione della situazione di fatto – la mancanza di una regolamentazione

²⁷ Questa differenza non è notata da Leo Strauss (1975), pp. 97-98, quando accentua superficialmente l'accordo tra la *Repubblica* e le *Leggi* quanto alla considerazione della debolezza femminile.

legale e l'oscurità del genere –, lo Straniero prevede la reazione suscitata dal tentativo di legiferare a questo riguardo. La proposta di introdurre per legge i sissizi femminili e di riscattare le donne dall'oscurità della vita familiare provoca sentimenti diversi.

Si può subito prevedere la reazione perplessa degli uomini assennati, il cui giudizio è radicato nei costumi vigenti. Questi uomini reagiranno a una doppia innovazione: anzitutto, la nuova norma introduce la pratica dei sissizi in città dove non erano prima praticati, mentre i sissizi sono apprezzati finché restano ristretti ai luoghi in cui sono già in vigore. L'altra innovazione riguarda la partecipazione femminile. Il legislatore dovrà affrontare il ridicolo di una legge che allontana gli uomini dai costumi attuali. Il problema che, nella *Repubblica*, si poneva già per la nudità femminile – auspicata, come quella maschile, durante le pratiche ginniche –, ora si ripropone per la visibilità delle donne:

Ma attualmente la razza umana è del tutto sfortunatamente giunta a un punto tale che non è da *uomo che ha senno* neppure fare menzione della pratica dei sissizi in altri luoghi e in altre città, dove essi non sono stati affatto istituiti legalmente. Come allora uno nella vita reale cercherà, senza cadere nel ridicolo, di costringere le donne a consumare cibi e bevande in pubblico *davanti agli occhi di tutti (phaneràn theoreisthai)?*²⁸

Quella di fare accettare (s'intende: agli uomini, legislatori e governanti delle città attuali) la norma riguardante i sissizi femminili non è, però, l'unica difficoltà. Lo Straniero menziona subito dopo un'altra reazione alla proposta: anche le donne si rifiuteranno di sottoporsi all'ingiunzione legale. Il giudizio delle donne non riguarda il fatto che si proponga di creare in altre città dei sissizi come quelli instaurati a Sparta e a Creta. Non ci è detto, ad esempio, che le donne ateniesi reagirebbero male al tentativo di stabilire nella loro città dei sissizi riservati ai cittadini di sesso maschile. Nota lo Straniero che le donne reagirebbero male esclusivamente alla proposta di essere incluse in una tale normativa:

²⁸ Pl. *Lg.*, VI, 781b-c.

Ché non vi è cosa che il genere femminile potrebbe sopportare più gravosamente di questa; abituato infatti a *vivere appartato e nell'ombra, trascinato a forza alla luce* (*eis phos*), opporrà ogni tipo di resistenza e di gran lunga avrà la meglio sul legislatore. Altrove, come ho detto, non sopporterebbe neppure questo discorso, per quanto sia giusto, senza sollevare grandi grida; ma qui forse lo accetterebbe²⁹.

Si deve fare attenzione ai vari livelli di persuasione presupposti in queste osservazioni. L'Ateniense parla anzitutto ai suoi interlocutori immediati, provenienti da Creta e Sparta. Essi devono essere convinti dell'opportunità di estendere la pratica dei sissizi al genere femminile. Ma lo Straniero parla anche ad altri individui – gli «uomini di senno» –, che devono accettare l'introduzione dei sissizi in luoghi diversi da Sparta e Creta. Essi devono essere doppiamente persuasi: dell'utilità di introdurre la pratica dei sissizi in altre città e dell'esigenza di ampliarla alle donne.

Infine, il legislatore parla alle stesse donne, in questo caso, immaginiamo, donne non solo di origine cretese o spartana: donne che non hanno ricevuto, in nessuna città greche, l'attenzione delle leggi per quanto riguarda, diremmo, la partecipazione politica e quindi la frequentazione delle mense comuni. Esse non reagiscono come gli interlocutori dello Straniero, nemmeno come gli altri uomini assennati. Le donne si esprimono con delle grida. Il loro modo di comportarsi è la conseguenza diretta del disordine del genere. Sono forme inappropriate di protesta, che non si avvalgono del *logos*, ma della forza delle voci. Le donne rispondono in disordine al tentativo di riportarle all'ordine. La prospettiva di una diversa reazione – «qui forse lo accetterebbe» – serve a qualificare la forza persuasiva del dialogo platonico, ovvero, la razionalità dell'insieme delle leggi proposte dallo Straniero (possiamo immaginare: in opposizione a tentativi falliti, come quello di Licurgo, di includere le donne nell'ambito delle misure legali). Ma questo riferimento ad una ipotetica accettazione da parte delle donne di una norma che esse sembrano aborreire sembra contraddetto

²⁹ Pl. *Lg.*, VI, 781c-d.

dall'affermazione precedente sulla natura del genere. Conclude lo Straniero:

Se dunque sembra che, almeno in teoria (*logos*), il nostro discorso su tutta la costituzione non abbia mancato lo scopo, voglio dirvi la bontà e convenienza del mio progetto, se anche a voi sembra opportuno ascoltarmi; altrimenti, lasciamo perdere.

«Almeno in teoria»: Platone allude, con il riferimento ai sissizi femminili, al problema della “utopia”. Possiamo ricordare che, con i sissizi maschili, Aristotele aveva invece cercato di dimostrare il limite invalicabile delle proposte troppo distanti dalle pratiche sociali accettate.

5. Platone, *Le Leggi*: lo spazio pubblico esclusivamente femminile

Non si chiude, però, così la trattazione dei sissizi femminili nelle *Leggi*. Un breve cenno, nel settimo libro, offre una qualche indicazione su come essi si svolgeranno³⁰. Queste nuove considerazioni alterano profondamente quello che era stato asserito in precedenza, tanto nelle *Leggi* quanto nella *Repubblica*. Il legislatore, per portare a termine il suo compito, non deve trascurare «la metà del genere umano», abbandonandolo alla mollezza e alla sregolatezza. Le donne saranno, quindi, educate insieme agli uomini e a loro saranno attribuite attività simili³¹. Arriviamo per questa via ad un nuovo riferimento ai sissizi femminili:

³⁰ Il tema femminile occupa una posizione centrale nel settimo libro delle *Leggi*. Non possiamo seguire qui in dettaglio tutta l'argomentazione a questo riguardo. Si può comunque notare che sono ora distinte, in modo curioso, le virtù maschili da quelle femminili, e che sono introdotti degli esempi precisi per quanto riguarda le abitudini femminili: sentiamo parlare, in questo libro, delle donne dei Traci, delle donne laconiche, delle Amazzoni, e, tra di esse, delle Sauromatidi. Cfr. *Pl. Lg.*, VII, 802e; 805d -806c.

³¹ *Pl. Lg.*, VII, 813b - 814c: la danza e ginnastica saranno prescritti ai fanciulli e alle fanciulle; l'anziano prenderà cura dei cittadini uomini e donne; le donne saranno disposte a combattere, come le femmine degli uccelli (cfr. *Symp.* 207b, le femmine degli animali che lottano in difesa dei piccoli contro bestie feroci); vi sarà una legge per cui delle faccende belliche dovranno occuparsi cittadini e cittadine (*pantas tous politas kai tas politidas*).

Che genere di vita potrebbero condurre degli esseri umani [...] per i quali fossero preparati pasti in comune, *separatamente* quelli degli uomini, tenendo vicino quelli dei loro familiari, delle bambine e delle loro madri, e fosse prescritto ai loro magistrati, uomini e donne, di sciogliere tutti questi pasti in comune per ciascun gruppo, giorno per giorno osservando e vedendo il comportamento dei commensali, e dopo ciò il magistrato e gli altri, offrendo libagioni agli dèi a cui quella notte e quel giorno risultino consacrati, a queste condizioni così vadano a casa³²

Le mense femminili saranno separate da quelle maschili, che resteranno più rilevanti. Diversamente dai sissizi misti della *Repubblica*, i sissizi esclusivamente femminili previsti nelle *Leggi* non hanno, quindi, lo scopo di favorire i rapporti sessuali: donne e uomini consumeranno il cibo in luoghi distinti. Non si tratta perciò di rendere migliori, più efficaci, i processi riproduttivi, né di creare occasioni di reciproca visione e scambio. La visibilità femminile riguarda piuttosto il fatto che le donne siano ora prese in considerazione dalle leggi – il loro genere è ormai *visto* dal legislatore. Resta invece meno evidente la loro visibilità pubblica, una volta che devono comunque frequentare dei sissizi appartati. Rispetto alle innovazioni nei costumi femminili, le *Leggi* si mostrano prudenti: per la nudità femminile nei ginnasi, ad esempio, che Socrate difendeva con forza nella *Repubblica*, nell'ultimo dialogo platonico si specifica che essa deve rimanere ristretta³³. Lo Straniero di Atene, prescrivendo la nudità parziale delle donne e la loro separazione nei sissizi, non sembra tenere in conto l'esigenza, menzionata all'inizio del dialogo, di risolvere il problema dell'omosessualità maschile che sarebbe stimolata dalla pratica dei sissizi riservati agli uomini.

La visibilità delle donne nei sissizi femminili delle *Leggi* è soprattutto una visibilità legale: le leggi politiche e le attività cittadine riconosciute e regolate devono riguardare tutto il corpo cittadino, e non soltanto una sua parte. Il legislatore deve rispondere ad un'esigenza di livellamento, rendendo uguale ciò che è disuguale per natura. Le donne, partecipi dei sissizi fem-

³² Pl. *Lg.*, VII, 806d - 807a.

³³ Cfr. *Lg.*, VIII, 833d. Per il problema della nudità atletica tra i Greci si vedano le considerazioni (anche su Platone) di McDonnell (1991).

minili sotto costrizione, acquisiranno delle virtù precise e – possiamo presumere – un ordine nel *logos*. Saranno portate a parificarsi agli uomini, secondo ragione, ciò che è da loro aborrito. L'uguaglianza, sia pure parziale, sarà il risultato di un'azione violenta, operata contro le consuetudini e contro natura, ma necessaria. Le donne resteranno "libere" dallo sguardo maschile, sottoposte, nelle mense, ad una supervisione esclusivamente femminile, preservando quindi la loro libertà dalla «necessità erotica».

Possiamo osservare in questo modo, sotto una nuova luce, il collegamento tra democrazia, uguaglianza e condivisione dei beni. Con l'estensione alle donne dei pasti collettivi, Platone rende chiari i limiti della riflessione sulla democrazia e mette in evidenza le barriere alle proposte ugualitarie che restavano implicite nei proclami democratici. La riflessione platonica sui *sissizi* femminili esplora i confini tra le sfere della *polis* e dell'*oikos* nella considerazione dei cambiamenti necessari dell'ordine politico. Grazie a questa riflessione, Platone evidenzia i rapporti ambigui tra uguaglianza e democrazia e il ruolo della violenza nella istituzione di un ordine politico ugualitario.

Bibliografia

- BERTELLI LUCIO – MOGGI MAURO (a cura di), 2012, *Aristotele. Politica*, Roma: L'«Erma» di Bretschneider.
- BOBONICH CHRISTOPHER, 2002, *Plato's Utopia Recast*, Oxford: Oxford University Press.
- COHEN DAVID, 1987, "The Legal Status and Political Role of Women in *Plato's Laws*", *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 34, pp.27-40.
- FERRARI FRANCO (a cura di), 2005, *Platone. Le Leggi*, Milano: Rizzoli.
- JACKSON MICHAEL – GRACE DAMIAN, 2014, "Dinner in Utopia: Why did Plato Propose 'Amazing and Frightening' Meals in Common?", in *Spaces of Utopia: an Electronic Journal*, II n.3, pp. 9-26.
- LEVIN SUSAN, 2000, "Plato on Women's Nature. Reflections on the *Laws*", *Ancient Philosophy*, 20, pp.81-97.
- MCDONNELL MYLES, 1991 "The Introduction of Athletic Nudity: Thucydides, Plato, and the Vases", *The Journal of Hellenic Studies*, 111, pp.182-193.
- MIGLIETTI, SARA (a cura di), 2013, *Jean Bodin. Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Pisa: Edizioni della Normale.

- MORROW GLENN RAYMOND, 1993 [1960], *Plato's Cretan City*, Princeton: Princeton University Press.
- RABIEH LINDA R., 2020, “Gender, Education, and Enlightened Politics in Plato's *Laws*”, *American Political Science Review*, 114, pp.1-12.
- SAMARAS THANASSIS, 2010, *Family and the question of women in the Laws*, in C. Bobonich (ed.), *Plato's 'Laws': A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.172-196.
- SAUNDERS TREVOR, 1995, *Platon on Women in the Laws*, in A. Powell (ed.), *The Greek World*, London: Routledge & Kegan, pp.591-609.
- SCHÖPSDAU KLAUS, 2002, “Des Repas en Commun pour les femmes – une Utopie Platonicienne”, *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 16, pp.331-340.
- STRAUSS LEO, 1975, *Argument and Action in Plato's Laws*, Chicago: University of Chicago Press.
- VEGETTI MARIO (a cura di), 2006, *Platone. La Repubblica*, Milano: Rizzoli.

Abstract

“VISIBILITÀ” POLITICA O EROTICA? IL RUOLO DELLE DONNE NEI
SISSIZI IN PLATONE

(POLITICAL OR EROTIC “VISIBILITY”? THE RULE OF WOMEN IN PLA-
TO’S SYSSITIA)

Keywords: Plato, common meals, gender relationship, democracy,
communism.

The creation of women’s *syssitia* in Plato’s *Laws* aims explicitly to bring women *into the light*, using violence against them and taking them away from the family life. Women’s participation in common meals is envisaged also in the *Republic*, but it seems to respond to different needs, as equality, mixture and sexual reproduction. It is necessary to analyse women’s *syssitia* in the *Laws* considering two aspects. First, the relationship between law and private habits, distinguished one from another by violence and liberty. Second, the limits between public visibility, political participation and democracy. By creating women’s common meals, Plato searches either to regulate gender relations at a political level, either to discuss the public transformation of private life and the sharing among all the citizens of citizenship practices.

PAULO BUTTI DE LIMA

Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica

Università di Bari ‘Aldo Moro’

paulo.buttidelima@uniba.it

ORCID: 0000-0002-5799-6350

EISSN 2037-0520

DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.3.2024.01