

Intervista a Robert W. Wallace

a cura di Laura Loddo

1) Domanda: Professor Wallace, siamo lieti di ospitarLa nel sesto numero della rivista, *Philosophical News*, dedicato al tema del bene comune. I suoi studi nell'ambito della storia greca, della storia del diritto greco, del teatro classico e della teoria della musica antica si distinguono non solo dal punto di vista della produttività, ma soprattutto per l'acutezza dell'analisi, l'originalità del metodo di indagine e l'alto livello dei risultati conseguiti. Vorrei chiederle innanzitutto come è approdato a questo genere di studi e, in secondo luogo, che senso ha oggi lo studio del pensiero greco e delle civiltà classiche per una società che tende a misurare ogni cosa in termini prettamente utilitaristici.

Professor Wallace, we are very glad to host you in the sixth issue of "Philosophical News", devoted to the topic of the common good. Your studies in Greek history, the history of ancient Greek law, classical Greek drama and the history of ancient music are universally acknowledged to be not only fruitful, but also insightful and methodologically original. I would like to ask you above all how you arrived at this kind of study and secondly which is the sense of studying Greek thought and classical civilizations in a society that tends to assume an utilitarian perspective in every dimension of life.

Risposta: A proposito della mia autobiografia scientifica, spiego rapidamente la mia scelta circa gli ambiti di ricerca. Scrisi per la mia tesi dottorale una storia del Consiglio ateniese dell'Areopago, in virtù del fatto che quel grande progetto non era ancora stato realizzato e trovai che era possibile fare dei progressi. Dal momento che l'Areopago fu essenzialmente un tribunale, ho poi iniziato a scrivere sul diritto greco antico. Una presunta competenza dell'Areopago d'età arcaica, la *cura morum*, sulla condotta dei cittadini (in effetti, si trattò di una fantasia di marca conservatrice del IV secolo) ha prodotto finora dieci articoli e un volume sulla libertà individuale ad Atene. E visto che si diceva che il teorico della musica Damone si fosse indirizzato all'Areopago, iniziai a lavorare su di lui, valorizzando vari argomenti che nessuno aveva preso in seria considerazione. La teoria della musica mi ha condotto in molte direzioni, non ultimo a quei personaggi che non vorrei chiamare "sofisti" (si veda a tal proposito il mio saggio in *Cambridge Companion to the Age of Pericles*) e così a Socrate (amico di Damone in Platone, che con lui condivise inoltre varie qualità dei sofisti nelle opere platoniche) e due nuovi articoli sul Critone e l'Apologia in *Philosophia* (il secondo di questi è in corso di stampa).

La pubblicazione di cinque saggi e un volume in corso di realizzazione su Sofocle sono il risultato dell'insegnamento su questo autore per molti anni, insegnamento che ha compreso un programma di master a Siracusa e un corso come professore a contratto a Trento, entrambe le esperienze insieme a studenti eccellenti. Il mio progetto su Sofocle rintraccia attraverso le sette tragedie conservate una serie di temi, specialmente politici (ad esempio, i pericoli delle magistrature tiranniche, il ruolo corretto dell'aristocrazia, sebbene si riveli corrotta negli ultimi drammi) o socio-politici (come la condizione delle donne), tutti rivolti a questioni connesse al bene comune ad Atene. Come dice Euripide nelle *Rane* di Aristofane, i poeti drammatici dovrebbero essere ammirati "perché rendono le persone membri migliori delle loro comunità" (1009-10).

L'Areopago, Damone, e la libertà personale rappresentano temi importanti dell'Atene classica, rimasti in larga misura inesplorati prima che io iniziassi a lavorare su di essi. Molti temi centrali rimangono ancora poco indagati, mentre numerosi temi ben noti richiedono un fondamentale ripensamento. Un preside universitario una volta mi chiese quanto poco rimanesse da fare nelle discipline classiche dopo 2500 anni. Per il fatto che le nostre prospettive mutano costantemente, ridefinendo di continuo il loro significato, gli dissi che pochissimo è stato "assunto" in maniera definitiva. Sono almeno tre le qualità che rendono i Greci eccezionali. Non pensarono automaticamente che loro stessi o il loro modo di essere fossero i migliori (in Tucidide, gli Ateniesi sono di gran lunga peggiori degli Spartani); non esitarono a criticarsi (unici fra le società antiche, i Greci talvolta criticarono o dubitarono dei loro dei); furono fortemente competitivi, cercando di prevalere sui rivali in ogni campo, incluse le arti e le scienze umane. I Greci si concentrarono a lungo su molte questioni fondamentali, rilevanti ancora oggi; fra queste le basi per la condotta morale, le criticità della democrazia, e la condizione femminile. Alcune delle lezioni che appresero, furono dolorose. I cittadini delle società moderne, la comunità d'affari, e la classe politica ignorano questo materiale a nostro rischio. Senza la conoscenza e la saggezza derivante da una seria educazione umanistica, non possiamo sperare di superare i problemi con cui la nostra società ci mette a confronto.

*By way of scholarly autobiography, I may quickly explain my choice of research fields. For my doctoral dissertation I wrote a history of Athens' Areopagos Council because that major project had not been done and I found I could make progress. Because the Areopagos was especially a lawcourt, I then began to write on ancient Greek law. One alleged competence of the early Areopagos, a cura morum over citizen behavior (in fact, this was a fourth-century conservative fantasy), has yielded (by now) ten articles and a book manuscript on personal freedom at Athens. And because he was said to have addressed the Areopagos, I started working on the music theorist Damon, something I again discovered no one had done seriously. Music theory led in various directions, not least to people I will not call "the sophists" (see my essay in the Cambridge Companion to the Age of Pericles) and so to Sokrates (Damon's friend in Plato, also sharing many of the qualities of Plato's sophists) and two new articles on Crito and Apology in *Philosophia* (the second of these is forthcoming). Five published*

essays and a book-in-progress on Sophocles are the result of teaching him over many years, including for a master's program at Siracusa and as contract professor at Trento, both times with superb students. My Sophocles project traces down through the seven plays a series of themes, mostly political (e.g., the dangers of tyrannical magistracies, the proper but in later plays corrupted role of the aristocracy) or socio-political (e.g., the status of women), all of them addressing issues concerning the public good at Athens. As Euripides says in Aristophanes' Frogs, dramatists should be admired "for making people better members of their communities" (1009-10).

The Areopagos, Damon, and personal freedom are major classical Athenian topics that lay largely untouched before I began working on them. There are many such, and many well-known topics need fundamental rethinking. A dean once asked me how after 2500 years anything remained to be done in Classics. Because our perspectives constantly shift, redefining meaning, I told him that very little has been "done" in any final sense. At least three qualities made the Greeks exceptional. They did not automatically think that they or their ways were the best (in Thucydides, the Athenians are far worse than the Spartans); they did not hesitate to criticize themselves (alone among ancient societies, the Greeks sometimes criticized or doubted their own gods); and they were intensely competitive, in every field including the arts and humanities seeking to outdo their rivals. The Greeks thought long and hard about many fundamental questions still important today, including the basis of moral conduct, the problems of democracy, and the status of women. Some of the lessons they learned were painful. Modern citizens, the business community, and political leaders ignore this material at our peril. Without the knowledge and wisdom gained from serious humanistic education, we cannot hope to surmount the problems confronting our world.

2) Domanda: Il bene comune suscita oggi un dibattito vivo e interessante per le ripercussioni di cui esso si carica nel vivere comune. Mi piacerebbe a questo proposito chiederle come i Greci rifletterono circa il tema del bene comune e se i maggiori politologi dell'età classica – segnatamente Platone ed Aristotele – auspicarono una scienza politica al servizio del bene comune.

Today the issue of the common good gives rise to an intense and interesting debate because of the consequences of this matter for social life. In this regard, I would like to ask you how the Greeks addressed the problem of the common good. Did the most important political scientists of the classical age – notably Plato and Aristotle – claim that political science should be at the service of the common good?

Risposta: L'antica Grecia e la moderna società liberale definiscono il bene comune in maniera differente, specialmente a causa del differente ruolo che si attribuisce allo stato. Almeno nella tradizione anglo-americana (sarebbe interessante capire in quale misura ciò è in linea con l'Europa continentale), il liberalismo è nutrito dalla nozione del primato dell'individuo sullo stato, e della fondamentale importanza di proteggere gli individui dall'interferenza statale, anche quando questa interferenza avviene nel nome del pubblico interesse. Questo orientamento è il

prodotto della lotta contro l'oppressione religiosa a partire dall'Impero Romano, e in seguito contro i cosiddetti "stati oppressivi", in cui i regimi o burocrati senza identità dominano una popolazione alienata, da ciò che Max Weber denominò il monopolio della violenza legittimata: censura, tassazione e polizia. Nel diciottesimo secolo, il liberalismo stesso si interrogò sulla misura in cui uno stato potrebbe limitare il perseguimento della felicità individuale. Per John Locke, padre fondatore del liberalismo moderno, libertà significò proteggere la sfera della vita privata dall'interferenza del governo. Sebbene la costituzione statunitense permetta agli stati di mettere da parte i diritti individuali quando "la sicurezza pubblica lo richiede" (Art. I sec. 9), il sistema legale degli Stati Uniti è così orientato verso la tutela degli individui che anche noti criminali sono messi in libertà se i funzionari statali hanno commesso inavvertitamente il minimo errore procedurale. La *American Civil Liberties Union* si oppone ai controlli indiscriminati di sicurezza negli aeroporti e ai posti di blocco con alcooltest della polizia per i conducenti. Se tuttavia il bene comune è talvolta danneggiato (ad esempio dagli attentatori terroristici o dai conducenti ubriachi), la tutela delle libertà individuali viene considerata per se stessa il bene comune.

Il sentimento antistatale ha plasmato gli atteggiamenti moderni verso Atene, non da ultimo provocando una certa simpatia per le ribellioni individuali come nel caso di Socrate. La sensibilità dei cittadini moderni nei confronti di ogni violazione della libertà come primo passo sul "terreno scivoloso" della tirannide, ci ha sensibilizzato verso ogni violazione della libertà ad Atene, anche per via del significato della democrazia ateniese nel discorso politico contemporaneo. Da una prospettiva storica questi atteggiamenti sono comprensibili, valide le reazioni.

I punti di vista della maggior parte degli ateniesi erano differenti, perché la Grecia antica non ebbe stati oppressivi che soffocavano una popolazione alienata, ma soltanto comunità di cittadini. Mentre l'individualismo e la lealtà alla famiglia o ai compagni politici poterono talvolta essere messi in discussione, l'ideologia di base e la pratica usuale affermavano che il bene comune, cioè l'interesse sostanziale e materiale della comunità, avevano la precedenza sugli interessi di ogni individuo. Apparentemente progressista, il Pericle tucidideo commenta: "Giacché io penso che la città, se tutta quanta è prospera, arreca ai privati più vantaggi che se fosse fortunata in ciascuno dei suoi cittadini, ma andasse in rovina nel suo complesso" (2.60.2)¹. Più cauto di Pericle, il Nicia di Tucidide dichiara che una persona che si preoccupa della propria sicurezza e proprietà è ancora un "buon cittadino", poiché nei suoi interessi "costui vorrà che per causa sua anche gli affari della città vadano a gonfie vele" (6.9.2). Tucidide stesso osserva che dopo la morte di Pericle la città patì poiché gli uomini politici agirono "per ambizione e vantaggi personali" (2.65.7). Nelle *Rane* di Aristofane, Euripide dice "Odio il cittadino che è lento nel giovare alla patria e veloce nel danneggiarla, abile per sé, sprovveduto per la città" (vv. 1427-29)². In accordo al conservatore Senofonte (*Hell.* 1.7.21), Eurittolemo

1 Tutte le traduzioni di Tucidide sono di F. Ferrari.

2 Trad. di G. Paduano.

definì “vergognoso” mettere gli interessi dei suoi parenti al di sopra degli interessi “dell’intera polis”. Gli individui costantemente si vantavano di pagare tasse in misura di gran lunga maggiore di quanto veniva loro richiesto. Come K. J. Dover ha notato, nessuno oggi lo farebbe – noi ci vantiamo di sfuggire le tasse. In tribunale, gli imputati in genere fanno valere l’argomento dei molti servizi resi alla comunità. Il messaggio etico del primo testo greco consiste nel fio che Achille e i Greci pagano quando Achille, sentitosi offeso, decide di anteporre la sua ira al benessere della comunità. Democrito ha scritto (D/K B 252):

Bisogna stimare come massimi doveri, rispetto a tutto il resto, quelli che rispondono agli interessi della città, ... infatti, una città ben amministrata è la guida più grande e dove questo è realizzato è presente tutto e dove questo viene salvato tutto è salvato, mentre dove questo viene distrutto tutto si corrompe³.

Sebbene le opinioni di Platone ed Aristotele sul bene comune non possano essere indagate in questa sede in dettaglio, entrambi i filosofi pongono questo bene al centro dei loro progetti etici e politici. Del tutto intollerante a ogni libertà personale, la *Repubblica* di Platone subordina ogni forma di bene individuale (per esempio, la possibilità di scegliere una professione, o quali libri leggere) agli interessi comuni come lui li percepisce. In maniera decisamente più liberale, Aristotele giudicò i meriti di ciascuna forma costituzionale dal punto di vista dei benefici arrecati al corpo civico. Il bene comune è la premessa delle sue discussioni sulla costituzione nei libri VII-VIII della *Politica*. Nel libro VIII. 9 dell’*Etica*, scrive: “E così la comunità politica pare essersi costituita fin dall’inizio e sussistere in vista dell’utile. Gli stessi legislatori, a quanto pare, tendono a cogliere questo, e affermano che è giusto quello che è utile alla comunità”⁴.

Ancient Greece and modern liberal society define the common good differently, especially because of the different role of the state. At least in the Anglo-American tradition (it would be interesting to know how far this is consistent with continental Europe), liberalism is informed by the notion of the primacy of the individual over the state, and the paramount importance of protecting individuals against state interference, even when the state claims that interference is in the public interest. This orientation is the product of the struggle against religious oppression since the Roman Empire, and then against so-called “heavy states,” where regimes or faceless bureaucrats dominate an alienated populace by what Max Weber called a monopoly of legitimate violence: censorship, taxation, and the police. In the eighteenth century, liberalism itself emerged out of debates over the extent to which any state might restrict citizens’ pursuit of individual happiness. For the founding father of modern liberalism John Locke, freedom meant shielding a realm of private life from interference by government. Although the US Constitution permits states to set aside individuals’ rights when “the public safety may require it” (Art. I, sec. 9), the legal system of the United States is so far oriented toward protecting individuals that

3 Trad. di M. Andolfo.

4 Arist. *Nic. Eth.* 1160 a 11-14. Trad. di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2012⁸.

even known criminals are set free if representatives of the state have inadvertently committed some minor procedural mistake. The American Civil Liberties Union opposes indiscriminate security screening of passengers at airports, and police sobriety checkpoints against drunk drivers. If therefore the common good is sometimes harmed (e.g. by terrorist bombers or drunk drivers), the preservation of individual freedoms is judged more important for society and is considered itself the common good.

Anti-state sentiment has shaped modern attitudes toward Athens, not least by inducing sympathy for rebellious individuals like Sokrates. The sensitivity of modern citizens to any infringement of liberty as first steps on the “slippery slope” to tyranny, has sensitized us to any infringement of freedom in Athens, not least because of the continued significance of Athens’ democracy in contemporary political discourse. From historical perspectives, these attitudes are understandable and these reactions are valid.

*The views of most Athenians were different, because archaic and classical Greece had no heavy states oppressing an alienated populace, but only citizen communities. While individualism and loyalty to the family or political comrades could sometimes be discussed, it was a basic ideology and also standard practice that the common good, the substantive, material interests of the community as a whole, took precedence over any individual’s interests. Ostensibly progressive, Thucydides’ Perikles remarks “When the whole city is on the right course it is a better thing for each separate individual than when private interests are satisfied but the polis as a whole is going downhill” (2.60.2). More cautious than Perikles, Thucydides’ Nikias claims that a person who cares for his own safety and property is still a “good citizen,” because in his own interests he “would be most anxious that the city’s affairs prosper too” (6.9.2). Thucydides himself remarks that after Perikles’ death the city suffered because politicians acted “in accordance with their personal ambition and personal gain” (2.65.7). In Aristophanes’ *Frogs*, Euripides says “I hate the kind of citizen who’ll prove to be / Slow to assist his country, swift to harm her greatly / For his own good astute, but useless for the city’s” (*Frogs* 1427-29). According to the conservative Xenophon (*Hell.* 1.7.21), Euryptolemos called it “disgraceful” to put the interests of his relatives over the interests of “the whole polis.” Individuals constantly boasted how much more they pay in taxes than required. As K. J. Dover notes, no modern person would do this — we boast of avoiding taxes. In court, defendants typically plead how much they have served the community. The ethical message of the first Greek text lies in the price Achilles and the Greeks pay when Achilles puts his own anger at being slighted ahead of the community’s welfare. Demokritos wrote (*D/K* 68B 252),*

“One should think it of greater importance than anything else that the affairs of the polis are conducted well . . . For a polis which is conducted well is the best means to success. Everything depends on this, and if this is preserved everything is preserved and if this is destroyed everything is destroyed”.

Although the views of Plato and Aristotle on the common good cannot be explored in detail here, both philosophers place this good at the center of their ethical and political projects. Utterly intolerant of any personal freedom, Plato’s Republic submerges any individual’s good (for example, the power to choose a profession, or

what books to read) toward the common interests as he saw them. Far more liberal, Aristotle judged the merits of every constitution by how far it benefited the citizen body. The common good is the premise of his constitutional discussions in books VII-VIII of the Politics. In Book VIII.9 of the Ethics, he writes: "The political community seems to have come together from the beginning and to abide for the sake of advantage. For this is what lawgivers aim at, and justice, they say, is the common advantage."

3) Domanda: Tra i suoi numerosi contributi vorrei richiamare in particolare la monografia *The Areopagos Council to 307 B.C.*, dedicata all'analisi della tradizione, alquanto problematica, sul Consiglio ateniese dell'Areopago. Una delle prerogative più rilevanti che le fonti ateniesi attribuiscono all'Areopago è la funzione della tutela delle leggi e della costituzione, nota come *nomophylakia*. Una simile tutela aveva come obiettivo il bene comune?

Among your many publications, I would like to mention above all the book The Areopagos Council to 307 B.C., devoted to the analysis of the many problematic traditions about the Athenian Areopagos Council. One of the most relevant prerogatives that Athenian sources credit to the Areopagos is the task of guardianship of the laws and constitution, known as nomophylakia. Was this guardianship aimed at the common good?

Risposta: La sciagura della Grecia arcaica furono le violente rivalità e gli abusi dell'aristocrazia, che ebbero inizio nell'*Iliade* come ho ricordato prima. Come spiego nel mio saggio "Charismatic leaders" (*Blackwell Companion to Archaic Greece*, curato da Raaflaub e van Wees), la prima soluzione dei Greci nei confronti di questi abusi fu la scrittura di leggi uguali per tutti, un bene per l'intera comunità. Sebbene la legislazione fu di grande utilità, si dice che il saggio Anacarsi affermò che le leggi sono come le ragnatele, che intrappolano i deboli e gli indifesi, ma sono strappate dai ricchi e dai potenti (Plut. *Sol.* V. 4). Le comunità greche poi sperimentarono i tiranni, individui di rango aristocratico che promisero di badare agli interessi del popolo; ma i tiranni furono ben presto corrotti dal potere. Alcune città poi si rivolsero ai *sophoi*, i sapienti, per avere saggi consigli e per effettuare una mediazione fra popolo ed élite. I primi *sophoi* (i "sette sapienti") includevano Talete di Mileto, Pittaco di Mitilene, e Solone di Atene, che fu nominato "arconte, mediatore e legislatore" nel 594 a.C.. Sia Pittaco che Solone scrissero nuove leggi e Solone fu autore di una nuova costituzione, in parte incorporata nelle sue leggi. Solone assegnò all'Areopago il compito di proteggere (*nomophylakein*) queste nuove leggi e la costituzione. Ma l'Areopago non riuscì a farlo: non fu in grado di evitare che Pisistrato divenisse tiranno quando le riforme di Solone fallirono e gli aristocratici ritornarono a lottare fra loro. Tuttavia in accordo a Erodoto 1.59 e altre fonti, Pisistrato osservò la maggior parte delle leggi di Solone, e il suo governo fu considerato pari a un'età dell'oro. Dopo Solone, il concetto di *nomophylakein* scomparve fondamentalmente fino al tardo IV secolo. La soluzione principale al problema della violenza aristocratica consistette nel privare gli aristocratici del po-

tere attraverso una costituzione democratica, che diede a tutti i cittadini uguale potere in un'assemblea del popolo sovrana, aperta a chiunque. Tuttavia, la violenza dell'élite ritornò brevemente ad Atene nel 411 e nel 404.

The bane of archaic Greece was violent aristocratic rivalries and abuse, beginning in Iliad 1 as I have noted. As I discuss in my essay "Charismatic leaders" (Blackwell Companion to Archaic Greece, ed. Raaflaub and van Wees), the Greeks' first solution to aristocratic abuse was writing down laws equal for everyone, a good for the community as a whole. Although legislation helped, the sage Anacharsis is reported to have said that laws are like spider-webs, trapping the weak and helpless but the rich and powerful tear through (Plut. Sol. V. 4). Greek communities then tried tyrants, individual aristocrats who promised to look after the people's interests; but tyrants were soon corrupted by power. Some cities then turned to sophoi, sages, for wise counsel and mediation between the common people and the elite. The first sophoi (the "seven sophoi") included Thales of Miletos, Pittakos of Mytilene, and Solon of Athens, who was appointed "archon, mediator, and lawgiver" in 594 BC. Both Pittakos and Solon wrote new laws, and Solon wrote a new constitution, partly embodied in his laws. Solon assigned the Areopagos Council to protect (nomophylakein) these new laws and constitution. The Areopagos failed to do so: it failed to prevent Peisistratos from becoming tyrant when Solon's reforms failed and aristocrats again fell to fighting among themselves. Yet according to Herodotos 1.59 and other sources, Peisistratos obeyed most of Solon's laws, and his rule was considered a golden age. After Solon, nomophylakein basically disappears until the later fourth century. The main solution to the problem of aristocratic violence lay in depriving them of power by means of a democratic constitution which gave all citizens equal power in a sovereign people's assembly, open to everyone. Even still, elite violence briefly returned to Athens in 411 and 404.

4) Domanda: Nel suo intervento al convegno "Forme dell'isonomia", cui lei recentemente ha preso parte, si interrogava sull'esistenza di oligarchie isonomiche. Le sue conclusioni tuttavia tendono a negare la possibilità che l'oligarchia potesse promuovere l'isonomia – vale a dire un'uguaglianza dei cittadini attraverso la legge – ribadendo che solo le democrazie furono effettivamente isonomiche. Alcuni studiosi sostengono al contrario che l'isonomia non si identifica con una forma di governo definita. In questo senso si può ricordare la posizione di S. Mazzarino (che prende spunto da Thuc. III 62. 3-4): isonomia è un concetto che attraversa tutta la storia costituzionale greca e ha origine nello sforzo etico di Solone di garantire attraverso il rifiuto della tirannide l'uguaglianza dei cittadini⁵. *Sic stantibus rebus* isonomia non sarebbe direttamente associabile a democrazia, ma anche le oligarchie possono garantire l'isonomia e il bene comune. Quali argomenti possono sostenere a suo avviso la negazione del binomio oligarchia/isonomia?

5 S. Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*, Firenze, La Nuova Italia, pp. 221-223.

Your speech at the recent conference “Forme dell’Isonomia” addressed the problem of the existence of isonomic oligarchies. Your conclusions tend to deny the possibility that oligarchy could promote isonomy – that is, equality of citizens through law – claiming that only democracies were really isonomic. On the contrary, some scholars argue that isonomy does not identify with a single form of government. In this sense Mazzarino’s opinion may be recalled (starting from Thuc. III 62. 3-4): isonomy is a concept that spans the whole Greek constitutional history; its origin can be found in Solon’s ethical effort to ensure the equality of citizens through his refusal of tyranny. Sic stantibus rebus, isonomy would not be immediately linked to democracy, but also oligarchies may ensure isonomy and the common good. In your opinion, what evidence can be brought to deny the couple oligarchy/isonomy association?

Risposta: Inventate di gran lunga prima delle classificazioni costituzionali (come democrazia e aristocrazia) o delle ideologie politiche o costituzionali, fin dalla loro origine le leggi furono destinate a essere uguali per tutti e ad eliminare ingiuste sentenze emanate dai “re mangiatori di doni” (Esiodo, *Opere e Giorni*, vv. 263-4). Proprio così Solone disse nelle elegie che le sue leggi erano “uguali per l’umile e per il nobile, retta giustizia” (fr. 36. 18-19). L’uguaglianza delle leggi scritte era intrinseca alla loro natura e verrà applicata a tutte le *poleis*, a prescindere dalla loro costituzione. Il primo uso politico attestato di *isonomos* si trova negli scoli simposiali di marca aristocratica che celebrano la caduta nel 514 o nel 510 dei tiranni di Atene, che rese Atene *isonomos* (15. 695 PMG). Sebbene alcune decine di anni dopo Erodoto chiami il governo di Atene successivo al 508 non democrazia, ma isonomia (3.80.6), nel 514 o nel 510 *isonomos* non poteva equivalere a democratico, ma avrà richiamato il solo concetto più o meno astratto attuale in quel momento storico, secondo cui le leggi devono essere uguali per tutti, un aspetto questo inconciliabile con l’idea di tirannide (fatta eccezione per il governo particolare di Pisistrato). Erodoto potrebbe aver evitato di definire Atene una democrazia sia perché il termine aveva un’accezione negativa (il dominio della plebaglia), o perché democrazia non era di suo gusto. Nel corso della guerra del Peloponneso, Tucidide e altre fonti mostrano che l’aristocrazia (“il governo dei migliori”) stava scomparendo e l’oligarchia (“il governo di pochi”) si stava irrigidendo in un governo illegittimo dominato dai ricchi. Tutti gli Ateniesi del IV secolo negavano senza esitazione che l’oligarchia fosse il governo della legge. Quando in Thuc. 3.62.3-4 i Tebani (allora un’oligarchia) dicono che al tempo delle guerre Persiane il loro governo “non fu né un’oligarchia *isonomos* (soggetta a leggi uguali) né una democrazia”, *oligarchia isonomos* è qui uno slogan propagandistico e ingannevole, che tenta di abbellire ciò che è divenuto un governo illegittimo. Precisamente Tucidide in 3.82.8 afferma che nella guerra civile i capi politici si ponevano allora come paladini di *isonomia politike* o di un’aristocrazia moderata, *aristokratia sôphron*.

Invented long before constitutional classifications (such as democracy and aristocracy) or political or constitutional ideologies, from their inception laws were intended to be equal for everyone, eliminating unfair adjudication by “gift-devouring princes” (Hesiod W&D 263-4). Just so, Solon sang that his laws were “equal for elite

and commoner alike, straight justice” (fr. 36.18-19). The equality of written laws was inherent in their nature, and will have applied in every polis, whatever its constitution. The first attested political use of isonomos occurs in aristocratic drinking songs celebrating the fall in 514 or 510 of Athens’ “tyrant”, which made Athens “isonomos” (15.695 PMG). Although decades later Herodotus calls Athens’ government after 508 not demokratiê but isonomiê (3.80.6), in 514 or 510 isonomos cannot have meant democratic, but will have appealed to the one more or less abstract concept current at that time, that laws should be equal for all, something inconsistent with the idea of tyranny (if not Peisistratos’ particular government). Herodotus may avoid calling Athens a democracy either because the term was then a negative one (“mob-rule”), or because he disliked democracy. During the course of the Peloponnesian War, Thucydides and other texts show that aristocracy (“government of the best”) was disappearing and oligarchy (“government of the few”) was hardening into abusive government dominated by the rich. Fourth century Athenians all flatly denied that oligarchy was government by law. When in Thuc. 3.62.3-4 the Thebans (then an oligarchy) say that at the time of the Persian Wars their government “happened not to be an oligarchia isonomos or a democracy”, oligarchia isonomos here is propaganda and a misleading slogan, attempting to prettify what had become an abusive type of government. Just so, in 3.82.8 Thucydides says that in civic strife, leaders now posed as champions of isonomia politike or temperate aristocracy, aristokratia sôphron.

5) Domanda: In un passo di *Politica* 1282b 16-18, Aristotele opera un’interessante identificazione fra giustizia e bene comune. Questa riflessione teorica trova, a mio avviso, un valido riscontro ad Atene nell’esperienza politica d’età arcaica. Solone ad esempio intervenne ad Atene come mediatore (*diallaktes*) per risolvere la guerra civile (*stasis*) che aveva colpito la città, ricorrendo a una riforma della giustizia e alla promulgazione di un codice di leggi. In un suo intervento sulle origini della democrazia ateniese lei dipinse l’opera di Solone come una rivoluzione finalizzata all’instaurazione di un nuovo ordine, assumendo che alla sua azione politica si debba la creazione delle istituzioni protodemocratiche⁶. Si potrebbe sostenere a suo avviso che una tale gestione della giustizia abbia come obiettivo il bene comune?

In Politics 1282 b 16-18, Aristotle makes a very interesting identification between justice and the common good⁷. In my opinion, this idea is confirmed by Athenian political experience in the late archaic period. For example Solon acted as mediator

6 R. Wallace, “Revolution and New Order in Solonian Athens and Archaic Greece”, in *Origins of Democracy in Ancient Greece*, K. Raaflaub, J. Ober, R. Wallace (eds.), Berkeley and Los Angeles, 2007.

7 “And inasmuch as in all the sciences and arts the End is a good, and the greatest good and good in the highest degree in the most authoritative of all, which is the political faculty, and the good in the political field, that is, the general advantage, is justice, it is therefore thought by all men that justice is some sort of equality, and up to a certain point at all events they agree with the philosophical discourses in which conclusions have been reached about questions of ethics;

(*diallaktes*) to resolve the civil war (stasis) that had affected the city, through a reform of justice and the enactment of a code of laws. In your chapter about the origins of Athenian democracy, you described Solon's political work as a revolution aimed at establishing a new order, claiming that Solon is the harbinger of protodemocratic structures. Do you think that such an administration of justice was aimed at the common good?

Risposta: Per fornire qualche dettaglio sulla situazione ateniese relativamente alla questione affrontata nella risposta (3), nell'Attica del settimo secolo un'élite che si autodefiniva "figli di buoni padri", ebbe il dominio sulla terra e compì abusi nei confronti del popolo. Solone si rivolge loro dicendo "voi che siete arrivati alla sazietà di molti beni" (fr. 4c. 2 West)⁸. "Che soffrano molti dolori per la loro grave arroganza" – i signori di Atene – "non sanno infatti contenere la loro insolenza, e nemmeno gestire con ordine le gioie del banchetto, che sono lì pronte" (fr. 4. 8-10). La stravaganza degli Eupatridi pesò specialmente sui contadini dipendenti, alcuni dei quali furono venduti all'estero in schiavitù (Sol. Fr. 4. 23-25). Coloro che pur non appartenendo agli Eupatridi si arricchirono e con essi il *demos* ebbero difficoltà ad acquisire uno status sociale e politico (*timê*). Le élites lottarono fra di loro "per un lungo periodo", dopoché il *gheinos* degli Alcmeonidi uccise alcuni compagni (*betairoi*) di Cilone, che tentò di diventare tiranno nel 632 (Plut. *Sol.* 12). Gli Alcmeonidi fuggirono in esilio quattro volte fra il 600 e il 508. Solone menziona "discordia civile e guerra" (fr. 4.19).

Nel 594/3, nonostante alcune suppliche da parte del popolo, Solone rifiutò la tirannide e concesse l'amnistia a tutte le persone private dei diritti (*atimoi*), fatta eccezione per gli assassini o per coloro che aspirarono alla tirannide (Plut. *Sol.* 19.4). Il suo obiettivo era l'*eunomia* per tutti. "Se ho risparmiato la terra patria e non ho toccato la tirannide e la violenza amara contaminando e disonorando la mia fama, non me ne vergogno: penso infatti che in questo modo io vincerò con tutti gli uomini". (Fr. 32). In seguito mette in guardia il *demos* contro Pisistrato, circa "la schiavitù di un monarca (*monarchos*). Se si è innalzato qualcuno troppo, non è facile contenerlo, dopo" (fr. 9). Solone dichiarò di aver scritto leggi uguali per tutti, come abbiamo visto. Nelle pubblicazioni precedenti, ho avanzato due nuove proposte centrali, in primo luogo che Atene prima di Solone non fu governata dal Consiglio oligarchico dell'Areopago, e in secondo luogo che il governo di Solone fu protodemocratico o anche democratico (anche se non fu il primo governo democratico greco in assoluto: si veda anche E. Robinson, *Early Democracies*). Una delle principali conclusioni del mio attuale lavoro sull'oligarchia è che nessuna *polis* fu governata da un consiglio oligarchico. Questo genere di consiglio non è mai attestato, e l'opinione di Aristotele nella *Politica*, che sia nelle oligarchie sia nelle democrazie l'assemblea era sovrana, ma che nelle oligarchie c'era un criterio

for justice is a quality of a thing in relation to persons, and they hold that for persons that are equal the thing must be equal" (Loeb).

8 Tutte le traduzioni delle elegie di Solone sono di M. Fantuzzi.

di ricchezza o di occupazione per partecipare all'assemblea (1278b10-11, 1291b7-13, 1278a25-26), è confermata da tutti i dati disponibili. Nessuno studioso mette in discussione che Solone aprì l'assemblea a tutti i cittadini maschi adulti, inclusi i poveri, o che diede a tutti i cittadini il potere di avanzare un appello contro le sentenze dei magistrati; la maggior parte degli studiosi accetta inoltre che Solone stabilì un grande consiglio popolare di 400 che ruotava ogni anno. Per queste ragioni, Aristotele stesso chiama il governo di Solone una democrazia (*Pol.* 1274 a). L'obiettivo di Solone fu promuovere il bene di tutti.

Providing Athenian details for the situation discussed in answer (3) above, in seventh-century Attica an elite calling itself Eupatridai, "sons of good fathers," dominated the land and abused the people. Solon calls them "you who have pushed through to glut yourselves with many good things" (fr. 4c.2 West). "Out of arrogance many griefs must be endured," for Athens' rulers "do not know how to restrain their greed or to order their present festivities in the peacefulness of the banquet" (fr. 4.8-10). Eupatrid extravagance weighed especially on dependent farmers, some of whom were sold abroad into slavery (Sol. fr. 4.23-25). Prospering non-Eupatrids and the demos also had difficulty achieving social and political status (timê). Elites fought among themselves "for a long time," after the Alkmaionid genos killed some "companions" (hetairoi) of Kylon, who was attempting to become tyrant in 632 (Plut. Sol. 12). The Alkmaionids fled into exile four times between 600 and 508. Solon mentions "civil discord and war" (fr. 4.19).

*In 594/3, despite some people's imprecations, Solon refused a tyranny and granted amnesty to all disfranchised persons (atimoi) except killers or would-be tyrants (Plut. Sol. 19.4). His goal was eunomia for all. "If I spared my fatherland and did not grasp the implacable violence of tyranny, bringing stain and disgrace upon my good name, then I am not at all ashamed. That way I think all people (pantas) will win" (fr. 32). He later warns the demos against Peisistratus, of "slavery under a monarchos. Once a man is raised too high, it is not easy to restrain him" (fr. 9). Solon proclaimed that he wrote laws equal for all, as we have seen. In past publications, I have advanced two big new ideas, first that Athens before Solon was not governed by the oligarchic Areopagos Council, and second that Solon's regime was protodemocratic or even democratic (also, it was not the first Greek democratic government: see also E. Robinson, Early Democracies). One main conclusion of my current work on oligarchy is that no polis was governed by an oligarchic council. This type of council government is never attested, and Aristotle's view in the Politics, that in both oligarchies and democracies the assembly was sovereign but in oligarchies there was a wealth or occupation criterion for attending the assembly (1278b10-11, 1291b7-13, 1278a25-26), is confirmed by all available data. No scholar disputes that Solon opened Athens' assembly to all adult male citizens including the poor, or that he gave all citizens the power to hear appeals of magistrates' verdicts; most scholars also accept that he established a (huge) popular council of 400 which rotated every year. For these reasons, Aristotle calls Solon's government a democracy (*Pol.* 1274a). Solon's goal was to promote the good of all.*

6) Domanda: In seguito alle devastazioni che l'Attica subì da parte dei Lacedemoni nel II anno del conflitto peloponnesiaco, l'opinione pubblica iniziò a pensare di trattare la tregua con Sparta, spinta dall'iniziativa di alcuni uomini politici. Il discorso di Pericle (Thuc. II 60-64) rivendica la bontà della soluzione bellica decisa due anni prima. La guerra – dice Pericle – non è una questione di servitù o indipendenza, ma pone in gioco il mantenimento dell'impero marittimo. Sebbene Pericle non nasconda che l'egemonia degli ateniesi sugli alleati è una tirannide, finisce per affermare che lottare per la sopravvivenza dell'impero è lottare per la salvezza pubblica. Come si possono coniugare a suo avviso lo sfruttamento degli alleati e la difesa del bene comune? Come affrontarono il problema i politici postpericlei? Si può, a suo avviso, concordare con quanto dice J. Ober: “La vita politica ateniese dopo la morte di Pericle è raffigurata come tendente verso l'egoismo estremo”?

When Attica was ravaged by the Lacedaimonians in the second year of the Peloponnesian War, public opinion contemplated the possibility of making a truce with Sparta, driven by some politicians' initiative. Pericles' speech (Thuc. II 60-64) confirms the righteousness of the war which had been decided on two years before. Pericles states that the war is not a matter of slavery or freedom, but regards the survival of the naval empire. Even if Pericles does not hide that Athenian hegemony acts on the allies as a tyranny, he declares that fighting for the survival of the empire is fighting for the public salvation. How could the exploitation of the allies and the safeguard of the common good be kept together? How did post-Periclean politicians deal with this issue? Do you think it is possible to agree with Ober's statement that: “Athenian political life after the death of Pericles is depicted as tending toward the selfish extreme”?

Risposta: Molto sta cambiando nella nostra comprensione dell'“impero” ateniese e delle cause della guerra del Peloponneso. Nonostante ciò che i critici di Atene come Tucidide affermano, gli studiosi ora accettano in misura sempre maggiore che, per tutto il corso della guerra fino alla loro sconfitta nel 404, gli Ateniesi godettero di un ampio supporto da parte dei loro alleati, combatterono e morirono per loro. Tucidide tenta di nascondere per lo più che la causa principale della guerra fu la provocazione da parte di Pericle; costui pensò che la guerra fosse imminente e che perciò la cosa migliore fosse di iniziare a combattere prima possibile. Come rivelano Tucidide stesso e altre fonti, né gli Spartani né gli Ateniesi volevano combattere. Sfortunatamente, si tratta di temi troppo complessi per essere trattati in questa sede (per un approccio iniziale, si veda la risposta al quesito 8). Comunque, sto ultimando due grandi lavori sull'argomento, e sarò felice di fornirne i dettagli in qualsiasi momento.

Much is changing in our understanding of Athens' “empire” and the causes of the Peloponnesian War. Despite what Athens' critics such as Thucydides may say,

9 J. Ober, *Political Dissent in democratic Athens: intellectual critics of popular rule*, Princeton University Press, Princeton 1992, p. 62.

increasingly scholars now accept that all the way down to their defeat in 404, the Athenians enjoyed widespread support from their allies and both fought and died on their behalf. Thucydides mostly conceals that the main cause of the war was provocation by Perikles, who thought that war was going to come and therefore, the sooner the better. As Thucydides himself and other sources reveal, neither the Spartans nor the Athenians wanted to fight. Unfortunately, these issues are too big to explain here in any detail (for a start, see under 8 below). However, I have two big papers nearly ready, and will be happy to lay out the data at any time.

7) Domanda: Esistette ad Atene un tentativo di relativizzazione del bene comune? Mi riferisco allo spirito che animò la legge sulla cittadinanza del 451 a.C. ascritta a Pericle, che limitava la cittadinanza a chi possedeva entrambi i genitori ateniesi. Si può interpretare la legge come un bisogno di valorizzare il *demos* ateniese? La limitazione dei privilegi connessi alla cittadinanza ai soli ateniesi purosangue (*katharoi*) può essere interpretata come la scelta di garantire il bene comune di questi Ateniesi a discapito di individui che avevano madre (*metroxenoi*), o padre stranieri (*patroxenoi*) e falsi cittadini? Qual è la sua lettura dello spirito della legge?

Did Athenians try to relativize the common good? I am x referring in particular to the spirit that animated Perikles' citizenship law of 451 B.C., which limited citizenship to people having both Athenian parents. Can one interpret this law as seeking to make the Athenian people (demos) more important? Can the limitation of privileges connected with citizenship only to authentic Athenians (Athenaioi katharoi) be interpreted as the choice of guaranteeing the common good only to these Athenians, to the detriment of people with foreigner mothers (metroxenoi) or fathers (patroxenoi) or false citizens? What is your opinion about the aim of this law?

Risposta: La legge di Pericle del 451/50 richiedeva che i futuri cittadini soddisfacessero il criterio di avere due genitori ateniesi. Il fine di questa legge è stato molto discusso e molti fattori degni di credibilità sono stati vagliati; mi propongo di elencarli unitamente alla menzione degli studiosi che li hanno proposti: (1) la crescente preoccupazione ateniese per la purezza della stirpe dei cittadini (N. Loraux), insieme al (2) disprezzo popolare per gli stranieri (E. Hall, *Inventing the Barbarian*), un atteggiamento che sfortunatamente la democrazia ateniese non perse mai; (3) una crescente valorizzazione delle donne dell'Attica, che le prime due generazioni della democrazia, che videro protagonisti cittadini maschi uguali, non tennero per lo più in conto (Osborne, *Past & Present* 1997); (4) un numero crescente di stranieri che giungevano ad Atene, ora nuovo centro del mondo greco per il suo potere, denaro, prestigio e attività intellettuale e artistica: gli Ateniesi potrebbero aver desiderato limitare l'accesso alle loro principali risorse; (5) la crescente articolazione e sistematizzazione della società poleica; (6) cause sull'eredità fra figli di Ateniesi purosangue e Ateniesi di sangue misto (Boegehold, in Boegehold and Scafuro 1994). Le richieste formali che un cittadino maschio divorziasse dalla moglie se questa avesse intrattenuto una relazione adulterina e che i loro figli perdessero la cittadinanza, mostrano quanto seriamente la *polis* prendesse la purezza dei cittadini, sebbene

David Cohen (*Law, Sexuality and Society*) ha certamente ragione a sostenere che molti adulteri venivano ignorati. La più grande rivalutazione delle donne è illustrata non solo nelle pitture vascolari e nella scultura (Osborne *ibid.*), ma nella tragedia attica. Ogni tragedia messa in scena fra le *Supplici* di Eschilo del 463 e la *Medea* di Euripide del 431 collega donne forti ma vittime di abusi e uomini stupidi ed egoisti. Lo stesso si può dire, a un grado minore, per gli schiavi di Atene, che godono di migliori condizioni nel quarto secolo piuttosto che nel quinto. Sebbene probabilmente si indirizzasse contro gli stranieri, la legge di Pericle contribuì a correggere un pregiudizio contro le donne ereditato dalle generazioni precedenti, e a facilitare l'integrazione di un importante segmento della società attica.

*Pericles' law of 451/50 required future citizens to meet the qualification of having two Athenian parents. The purpose of this law has been much discussed, and many credible factors have been proposed, which I list along with scholars who have proposed them: (1) a growing Athenian concern for the purity of citizen bloodlines (N. Loraux), together with (2) demotic scorn for foreigners (E. Hall, *Inventing the Barbarian*), an attitude which unfortunately Athens' democracy never lost; (3) a growing appreciation for Attic women, whom the first two generations of the democracy, citizen men equal together, had mostly discounted (Osborne, *Past & Present* 1997); (4) a greater number of foreigners coming to Athens which was now the center of the Greek world because of its power, money, prestige, and both intellectual and artistic activity: the Athenians may have wished to restrict access to their many resources; (5) the increasing articulation and systematization of polis society; (6) inheritance disputes between children of pure Athenian and mixed blood (Boegehold in Boegehold and Scafuro 1994). The formal requirements that a male citizen divorce his wife if she had an adulterous affair and that their children lose their citizenship, show how seriously the polis took citizen bloodlines, although David Cohen (*Law, Sexuality and Society*) is surely right that much adultery was ignored. The greater appreciation of women is illustrated not only in vase paintings and sculpture (Osborne *ibid.*), but in Attic tragedy. Every extant play between Aeschylus' *Suppliant Women* of 463 and Euripides' *Medea* of 431 features strong but abused women and stupid selfish men. The same applies, to a lesser degree, to Athens' slaves, who are much better treated in fourth century sources than in fifth. Although probably anti-foreigner, Pericles' law helped correct a prejudice against women by earlier generations, and better integrate an important segment of Attic society.*

8) Domanda: Gli esempi ricordati finora hanno messo in evidenza l'esistenza nel mondo ateniese di una preoccupazione per il bene comune. Questa preoccupazione si accompagnò a forme di riconoscimento pubblico per coloro che attraverso il proprio agire perseguivano il bene comune. Quali furono le forme di riconoscimento pubblico più significative? E qual è la lezione dei Greci per noi circa il bene comune?

The examples quoted above highlighted the existence in the Athenian society of a deep concern about the common good. Such a concern was linked to public

acknowledgement of those who actively contributed to the realization of the common good. Which are the most important forms of public praise? And which is the lesson the Greeks offer us about the common good?

Risposta: Probabilmente la qualità più notevole della società greca antica fu l'impegno del popolo per il bene comune. Il valore più importante per i Greci fu l'onore pubblico: essere rispettati dai concittadini per la decenza, la generosità, il coraggio e la dedizione alla *polis*. Nel quinto secolo, gli Ateniesi spesero trent'anni a lottare contro i Persiani per cacciarli dall'Egeo, proteggendo trecento città in cambio di un contributo finanziario irrisorio. Gli uomini morirono con onore, lasciando una memoria gloriosa per i posteri. Disporre di denaro era giudicato un bene, ma ostentare la ricchezza era considerato imbarazzante, in quanto rivelava che si era schiavi del piacere e che ci si considerava superiori agli altri. I ricchi vestivano di abiti semplici. Pagavano per feste pubbliche, spettacoli drammatici, e navi per la flotta della città, ottenendo in cambio il riconoscimento pubblico. La professione meno desiderabile era il commercio: comprare al prezzo minore possibile, vendere poi al prezzo più alto o in genere avere a che fare con i soldi (perciò, paradossalmente, gli schiavi diventavano banchieri, e si arricchivano). La professione migliore fu l'agricoltura: lavorare duramente ogni giorno per produrre cibo per la famiglia e la comunità. Se un amico avesse avuto bisogno di denaro, glielo si sarebbe dato, o gli sarebbe stato concesso un prestito senza interessi, documenti o testimoni, poiché l'accordo poggiava sull'onore.

Per il mondo moderno il capitalismo è un sistema utile in molti modi, specialmente nell'incoraggiare la competizione, così come nella produzione di automobili e computers sempre migliori. Sfortunatamente, il capitalismo è guidato da cinque dei sette peccati capitali: avidità, superbia, lussuria, invidia e gola. Noi ora raccogliamo i frutti di questi peccati, poiché il ricco diventa sempre più ricco, spendendo il suo denaro in vanità inutili, mentre la classe media diventa sempre più povera, i lavoratori si impoveriscono (un terzo delle famiglie americane vive in povertà), e il cibo che mangiamo è troppo dolce e troppo salato, qualità queste nocive, ma che rendono il cibo più facilmente vendibile. I Greci compresero che le persone non trovano la felicità principalmente nei beni, ma nell'onore pubblico e nel servizio reso alla comunità.

Probably the finest quality of ancient Greek society was people's commitment to the common good. The Greeks' most important value was public honor: to be respected by fellow citizens for decency, generosity, bravery, and devotion to the polis. In the fifth century, the Athenians spent thirty years fighting to keep the Persians out of the Aegean, protecting three hundred city-states in return for a small financial contribution. Men died gloriously, leaving a glorious memory to posterity. Money was good but to flaunt one's wealth was considered embarrassing, revealing that you were a slave to pleasure and considered yourself superior to others. The rich wore simple clothes. They paid for public festivals, dramatic performances, and ships for the city's navy, gaining glory in doing so. The least desirable profession was business: buying as cheaply as possible, then selling as expensively as possible, or in any way

dealing with money. (Hence, paradoxically, slaves became the bankers, and grew rich). The finest profession was farming: working hard every day to produce food for family and community. If a friend needed money you gave it to him, or lent it without interest, documents, or witnesses, an arrangement resting on honor.

As for the modern world, capitalism is in many ways a useful system, especially in encouraging competition, as in the production of ever better automobiles and computers. Unfortunately, capitalism is driven by five of the seven deadly sins: greed, lust, pride, envy, and gluttony. We now reap the fruits of these sins, as the rich get ever richer, spending their money on useless vanities, while the middle classes become poorer, workers are impoverished (one-third of United States households live in poverty), and the food we eat is too sweet and too salty, harmful qualities but which make food easier to sell. The Greeks knew that people do not find happiness mainly in possessions, but in public honor and community service.

Robert W. Wallace è Professor of Classics alla Northwestern University. Dopo aver conseguito il suo PHD in Classical Philology ad Harvard con una dissertazione sul Consiglio dell'Areopago sotto la direzione di E. Badian, ha insegnato in varie università americane (North Carolina University, The John Hopkins University) per poi approdare alla Northwestern come professore associato (carica ricoperta fino al 2005). La carriera di Wallace si segnala per un'intensa attività didattica che lo ha portato a insegnare in Germania, in Grecia, in Inghilterra e soprattutto in Italia in qualità di Visiting Professor.

È membro dell'American Numismatic Society, dell'American Academy a Roma, dell'American School of Classical Studies di Atene, e dell'Intercollegiate Center for Classical Studies a Roma. Fa parte del comitato editoriale di numerose riviste di settore, tra cui «Dike», «Rivista di Diritto greco ed ellenistico», e «Minima Epigraphica et Papyrologica».

La sua produzione scientifica è ampia e articolata, ma di essa si potrà fornire in questa sede solo qualche esempio. All'intensa attività di coedizione, di cui si ricorda in particolare il volume curato con M. Gagarin, *Symposion 2001, Akten der Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte*, e, insieme a J. Ober e K. A. Raaflaub, *Origins of Democracy in Ancient Greece*, ha affiancato la pubblicazione di più di 90 articoli in riviste scientifiche internazionali. È inoltre autore di una monografia sull'Areopago, (*The Areopagos Council, to 307 B.C.*), per cui ha ricevuto nel 1988 il Gustave O. Arlt Award in Humanities. A breve compariranno inoltre altri due contributi monografici, *Reconstructing Damon. Music, Wisdom, Teaching and Politics in Perikles' Athens* e *Private Lives, Public Enemies. Freedom and Community in Democratic Athens*.