

GERARDO POMPEI

L'IDEOLOGIA DELLA CITTÀ

Nascita, sviluppo e declino dell'idea di democrazia - Il mito del selvaggio da Omero ad Euripide

L'IDEOLOGIA DELLA CITTÀ

Nascita, sviluppo e declino di un'idea - Il mito del selvaggio da Omero ad Euripide

Il mondo greco è visto come inventario di archetipi, di modelli, che stanno alla base della cultura e dell'esperienza europea ed occidentale. Tale ottica interpretativa è originata talvolta da gusto estetico-classicizzante o fondata sulla suggestione dell'emozione più che su di una solida consapevolezza culturale. L'operazione è compiuta restringendo il campo di osservazione dalla Grecia intera ad Atene e fissando l'attenzione su di una particolare stagione della democrazia ateniese, la stagione periclea, la più ricca di documentazione storica ed archeologica, capace di offrire un supporto polivalente, sia intellettuale che emozionale; la storia è fermata nel suo processo dinamico e si estrapolano dal suo contesto le testimonianze della autorappresentazione elogiativa di sé che, iniziata con Erodoto, diventò vanto arrogante ed usuale nel V secolo, cioè nella fase più elevata del processo di creazione del mito della città, e trovò la sua espressione più famosa e compiuta nell'elogio della democrazia presente nel più celebre discorso delle Storie di Tucidide: l'epitafio di Pericle. Si è formulato così, acriticamente, un inventario di luoghi comuni come "miracolo greco", "armonia greca", "genio greco", o "esperienza totale di democrazia", "lotta per la libertà" ecc..

Gli studi più recenti pubblicati sull'argomento pongono, molto giustamente, in maniera preliminare, problemi di metodo. E' quanto fa, ad esempio, Oswin Murray nel saggio in cui raccoglie lezioni di un seminario di studi tenuto all'Università di S. Marino per il triennio 1989-91, dal titolo *“La città Greca”* (P.B.E 1993): (pagg.4-7) *“Chiunque abbia studiato i vari tentativi di definizione della polis greca conosce il condizionamento operato dal carattere nazionale sull'atteggiamento che si assume di fronte a un fenomeno. Per i tedeschi, la polis può essere analizzata solo nell'ambito di un manuale di diritto costituzionale, la polis francese è una specie di «Santa Comunione», la polis inglese è una congiuntura storica, nella polis americana, le modalità d'azione di un'assemblea mafiosa si mescolano ai principi di giustizia e libertà individuale. Le ipotesi e le aspettative tradizionali condizionano i risultati, anche quando questi sembrano contraddire giudizi consolidati; quando le previsioni si dimostrano false, siamo più che mai pronti ad accettare in modo acritico le conclusioni. Questi risultati prestabiliti derivano sia dalla teoria che dal metodo e l'empirico è semplicemente colui che non si dà pena di analizzare i propri pregiudizi. Ma il problema dello storico del mondo greco è... [che] non solo deve definire il comportamento politico razionale, ma deve fare i conti anche con i limiti della fattualità. Per fare un esempio, ripreso in seguito: il mito politico è indice di razionalità politica o di irrazionalità? E in che relazione deve essere messo con la retorica, da un lato, e con l'argomentazione logica, dall'altro? Le risposte a domande di questo tipo, che vanno ricercate nell'ambito delle testimonianze pervenute, hanno un peso molto importante nel determinare il risultato di qualsiasi ricerca sulla razionalità della polis.*

Il problema dell'osservatore è altrettanto cruciale, a due livelli. In primo luogo, consideriamo l'osservatore antico. Gli studiosi più consapevoli e sistematici della polis, Tucidide e Aristotele, ci

offrono un'immagine così coerente del suo funzionamento, che si è tentati di negare loro la qualifica di testimoni, e di mettere in guardia contro la loro concezione di polis, troppo perfetta per poter rappresentare le idee di quanti vissero e operarono all'interno di quel sistema. Ma in che misura le loro idee differivano dalle opinioni comuni? Erano certamente più sistematiche e ciò comporta, con ogni probabilità, una certa selezione nelle testimonianze presentate; ma stando così le cose, per noi risulta impossibile analizzare le teorie che influenzarono la loro scelta. Un problema simile sorge anche con rappresentazioni di miti meno sofisticate: il mito di Sparta, ad esempio, fu una rappresentazione collettiva che, pur influenzando la realtà, non vi corrispose mai completamente. Ma anche quando tali rappresentazioni falsificano la realtà, ci si deve comunque chiedere se non siano state necessarie ad essa: sino a che punto era necessario al funzionamento della polis che essa percepisse se stessa come una società razionalmente ordinata? Il vero problema del mito di Sparta potrebbe essere non tanto se si trattava di un mito, quanto piuttosto di un mito straniero, un mito dell'alterità.

In secondo luogo, in qualità di osservatori, abbiamo il compito di elaborare dei modelli, di favorire la comprensione attraverso la sistematizzazione. Noi caratterizziamo le nostre società come società tribali, società nomadi o città-stato. Nell'interesse del sistema, accettiamo o respingiamo un'evidenza perché somiglia a un'altra evidenza: non riusciamo a credere al disordine della realtà. Peggio ancora, usiamo i nostri modelli per costruire delle prove; estrapoliamo da ciò che riteniamo essere, in base ad argomentazioni razionali, un fatto, per ottenere 'fatti' aggiuntivi. Il ricorso all'analogia, poi, rende più complesso il rapporto fra modello e argomentazione: il concetto di società guerriera permette la trasposizione di fenomeni individuali da una società storica ad un'altra, attraverso secoli e continenti. Per molti aspetti, più l'immagine di un qualsivoglia aspetto della società è completa e coerente, più è probabile che sia falsa, o quantomeno che sia il frutto dell'elaborazione di un singolo osservatore, perché la coerenza di una società appartiene più all'osservatore che alla società. Questo atteggiamento critico rimane la preoccupazione di fondo che guida l'analisi di un qualsiasi quadro storico che ci appare plausibile e coerente.

Ritengo che la soluzione a tali problemi di relatività non consista nell'adottare o nello scoprire un'unica metodologia, sforzandosi poi di dimostrarne in ogni modo la neutralità o scientificità, ma piuttosto nel tentare di far convivere il maggior numero possibile di approcci diversi, con un atteggiamento di cauto ottimismo: come diceva Russell «è necessario ricordare che non si può affidare l'indagine di un intero campo a un unico ricercatore». Perciò, se metodologie contrastanti porteranno a conclusioni contrastanti, non ci sarà da stupirsi, anzi, bisognerà arrendersi al paradosso di Russell. Ma se, per qualche caso straordinario, da metodologie contrastanti scaturiranno conclusioni congruenti, allora il nostro tentativo di provare che i fenomeni esistono indipendentemente dall'osservatore sarà forse a buon punto.»

I Greci non sono “noi”, sono altri o, addirittura, “gli altri” e da questa semplice constatazione sembra muovere l'approccio più recente degli studiosi che tendono a demistificare i modelli esemplari e gli archetipi più consolidati: gli universali sono ricondotti alle specificità storiche ed a costruzioni culturali, istituzioni e pratiche generali sono viste ed indagate in precisi momenti storici e nella loro evoluzione, mutevole nel tempo, più che nella fissità dell'ideale. In maniera radicale e basilare nell'impostazione, l'eterno quesito del rapporto fra noi ed i Greci è posto, dai redattori, nel primo volume -non a caso intitolato *I Greci e noi*- di una recentissima e ponderosa opera appena uscita per i tipi di Einaudi (*I Greci -Storia Cultura Arte Società-* a cura di S.Settis 1996). Ne riportiamo, anche in questo caso, per utilità, alcuni passi: " «Provai - dice un personaggio di Jorge Luis Borges dalle profondità di una qualche biblioteca - quel che ignorarono i Greci: l'incertezza». Compare qui a Buenos Aires una grecità non diversa da quella che aveva corso in Europa: una classicità 'rotonda', di gnomai pronunciate una volta per tutte, d'impeccabili monumenti contro un cielo sempre azzurro dietro il quale s'indovinano dei benigni pronti a incarnarsi in bronzi e in marmi senza perdere il loro

sorriso generoso e altero, di eroi tragici che per sperimentare sopra di sé in forma originaria tutte le passioni del mondo e dell'uomo hanno preso a nome Edipo, Medea, Antigone. Un paesaggio popolato di modelli e di archetipi, di pietre di fondazione e di cifre universali di motti delfici e di colonne doriche, di atleti incoronati e di artisti dediti alla Bellezza, di passioni politiche da cui emerge una polis cristallina e una democrazia che dà spazio alla libertà e all'individuo, di filosofi che tracciano con stilo implacabile l'agenda di tutte le filosofie possibili, tirannicamente obbligando i loro successori a un perpetuo confronto, se non commento. Insomma (con gli occhi dell'oggi), l'ideale serbatoio a cui attingere, con spirito 'postmoderno', elementi da rimontare, con le loro etichette preparate da generazioni di lavoro disciplinare, in più o meno gratuiti collages: la patria di quello che con linguaggio degno di un mito di fondazione si volle chiamare 'miracolo greco' è diventata come un retrobottega da cui prelevare a piacimento questo o quell'arnese, mentre da qualche altra parte austeri specialisti ancora lavorano a ricostruirne le tracce e le mappe.

Il divorzio fra la 'scienza dell'antichità' e gli usi dell'antico che è facile constatare nella cultura corrente della nostra stagione (e che nella declinazione postmoderna ha assunto quel peculiare carattere desultorio) non è forse, come potrebbe credersi, uno sviluppo fatale. Se lo fosse, esso non potrebbe che portare, inevitabilmente, a un progressivo contrarsi della presenza e del significato degli studi sulla cultura greca nelle generazioni a venire, e a una crescente perdita di senso di quelle che pur sempre ne resteranno per un bel po', si chiamino 'complesso di Edipo', 'Olimpiadi', o polis, dei contrassegni entrati nel linguaggio comune. Ma pur facendo uso, almeno in teoria, dello stesso materiale di base, la 'cultura corrente' (se qualcosa esiste che possa portare questo nome) e la 'scienza dell'antichità' viaggiano muovendosi a due velocità del tutto diverse. La prima predilige ancora quella Grecia 'rotondamente' classica, perfetta e senza incertezze e magari ci scherza su: proprio perché ride del miracolo, lo prende ancora sul serio. La seconda, almeno nelle sue punte più avanzate, ha preso da tempo a percorrere altre strade, e con gli strumenti della comparazione e dell'antropologia storica si è impegnata con grande energia a costruire i Grecs sans miracle vaticinati da Louis Gernet. E i Greci senza miracolo, si scopre, conobbero l'incertezza e ne furono dilaniati; non sempre innalzarono monumenti e pronunciarono detti memorabili, né furono indaffarati a fondare la coscienza dell'Europa moderna per distinzione dall'Oriente ma anzi nell'Oriente si mossero con gioia e disinvoltura e ansia di scoperta cercandovi merci e miti e saggezza, imparando e insegnando. Piuttosto che solo a costruirsi (magari copiando gli Ateniesi) la loro intatta Classicità, e pretendendo (o convincendoci) che dovesse essere la nostra, li troviamo sulle coste del Mar Nero o della Spagna, in Sicilia e in India, a costruire un'infinita varietà di culture locali, o a immaginare viaggi dei loro eroi oltre le Colonne d'Ercole; sempre curiosi di vedere e di conoscere, con quello spirito che un sacerdote egizio, parlando con Solone, riconobbe come una loro caratteristica: «un Greco vecchio non esiste, voi Greci siete sempre fanciulli» (lo racconta Platone nel Timeo). Li troveremo non solo a innalzare acropoli, a misurare la curvatura terrestre e a inventare la filosofia o l'etica del medico, ma anche a incominciare strade poi interrotte, a fondare colonie che vivranno pochi anni, a sperimentare forme del governo e del pensiero che subito verranno travolte; sempre aperti agli influssi e vogliosi di confrontarsi, sempre pronti a 'ibridizzarsi' con le civiltà e i popoli che incontravano, ponendo e ricevendone domande, creando oggetti culturali così poco 'classici'. I Greci senza miracolo, si scopre, sono molto più interessanti dei Greci del 'miracolo'.

Perciò, coi limiti di ogni esperimento, quest'opera aspira a mettere in contatto le due strade parallele, ma a diversa velocità, di cui si è detto, privilegiando, fra le direzioni degli studi specialistici, quelle che più abbiano puntato nella direzione sopra specificata: e poiché questa nuova immagine della Grecia (o meglio della grecità), in formazione e in sviluppo, è assai più varia e interessante di quella 'senza incertezze' propria di certa tradizione accademica e confluita nei serbatoi del postmoderno, aspira a metterla alla portata di un pubblico più vasto. Chiedersi che cosa vuol dire per noi, oggi, la civiltà e la cultura greca, o a quale nostro bisogno risponda il nostro continuo affannarci a

ricostruirne dettagli e a riscoprirne frammenti (templi, statue, papiri), deve voler dire al tempo stesso sia reinterpretare la storia greca da un altro osservatorio, che rileggere gli usi che ne sono stati fatti: ogni riflessione (anche la nostra) sulla presenza greca nella cultura moderna vale dunque anche, di rimando, come una riflessione su noi stessi; e non per una nostra pretesa identità coi Greci, ma al contrario perché, piegandoli a quell'identità fittizia, riveliamo ogni volta qualcosa sulla nostra identità, poiché ai Greci è toccato così spesso il ruolo di iniziatori e scopritori, o pretesi tali, di discipline, di generi, di idee quasi in tutti i campi dell'ingegno umano, e perciò matrice dell'oggi e radice di ogni nuovo sviluppo, gli oggetti culturali che essi hanno prodotto e gli eventi della loro storia non valsero solo 'in quanto veramente avvenuti', ma soprattutto in quanto lungamente esemplari. Ed è questa, a ben guardare, un'esemplarità che spesso i Greci stessi (e specialmente in Atene) hanno consapevolmente costruito per le generazioni future, e con la quale - per accoglierla o per rifiutarla - ci misuriamo ancora portandocela dietro: quasi come la Madame Russel di Rodin che, diventata Pallas al Parthénon, porta in testa in perpetuo, vivendo la sua vita, l'immutabile icona di un tempio .”

Sono i Greci stessi, prima, ed i Romani poi ad aver instaurato sia il “principio di anzianità” sia il “principio di esemplarità”. Il vecchio Nestore in Omero, il Consiglio degli anziani a Sparta, o il Consiglio notturno delle Leggi di Platone, sono ben noti. Quanto ai Romani, il senato costituisce l'organo politico che sovrintende alla maggior parte delle decisioni; il mos maiorum, insieme ad una mitica Roma del tempo antico, costituì per i Romani sempre il modello di riferimento di qualsiasi pensiero ed azione. Tucidide confronta, nella parte proemiale, la guerra del Peloponneso con le guerre antiche (per concludere che le guerre del passato sono decisamente più piccole di quella che lo storico ateniese si appresta a narrare); tutti i politici ateniesi, sia innovatori che conservatori, si richiamano sempre, come ad un principio di legittimazione, alla mitica Costituzione di Solone o degli antenati. Tutti gli oratori ricorrono a motivazioni che diventano, per la loro ripetitività ed invariabilità, topiche: le passate e variegiate glorie antiche vengono utilizzate per legittimare il presente, e specificamente il diritto all'egemonia. E' ancora Tucidide a proporre, nella maniera più chiara ed inequivocabile, il principio di esemplarità presentando come παράδειγμα (modello) e παίδευσις (scuola) la democrazia periclea. Molto utile alla comprensione del metodo messo in opera per l'operazione di costruzione di tale esemplarità può essere un passo di Isocrate, scrittore di cui può essere messa in discussione l'originalità del pensiero ma molto prezioso come testimone della sua epoca (Ep. VIII, 5-6): *“Le persone assennate devono tenere nella più alta stima quelli che governano la città con virtù e giustizia e in secondo luogo quelli che possono procurarle onore e nobile fama; perché tutti, prendendo tali uomini come esempi (ὅσπερ δείγματι), pensano che anche gli altri siano uguali a loro.”* Anche Aristotele, come è stato già riportato, presenta Atene come modello di città nella quale si sono realizzate tutte le esperienze politiche ed istituzionali: monarchia e tirannide, aristocrazia ed oligarchia, democrazia ed olocrazia. Questa opera di imbalsamazione del passato storico e dei suoi personaggi esemplari diventerà ancora più radicale in autori come Plutarco, per la grecità, o Tito Livio, per la romanità.

Ritornare ai Greci, comunque, non è operazione neutrale, uno fra i tanti studi di una fra innumerevoli culture perché la ricerca delle radici della cultura europea, effettuata attraverso lo studio delle esperienze culturali e storiche della Grecia antica, viste come laboratorio di ricerca, risulta una delle motivazioni più proficue, valide e legittime dal punto di vista culturale.

Partiamo dagli esordi della letteratura e della cultura greca ed analizziamo, seguendo una prospettiva unitaria di tale ricerca, i canti dell'Odissea che riguardano l'arrivo di Ulisse fra i Feaci e l'avventura nell'isola dei Ciclopi. Doppiando capo Malea Ulisse, trasportato dalle onde e Borea (*Od.IX 80-81*), esce da luoghi geografici connotabili ed entra nel mondo della fiaba dove, in assenza di spazi concreti e definibili, il non-spazio è sostituito da uno spazio teorico ed ideale, un'utopia con connotazioni caratterizzanti di carattere politico. I Feaci abitano *"ai confini del mondo e nessuno si mescola con loro"*; Ulisse partirà dalla loro isola avvolto nella nebbia, trasportato da navi magiche che viaggiano

avvolte nella nebbia e conoscono i pensieri e le intenzioni degli uomini. Nausitoo ha fondato la città dei Feaci con la ripartizione delle terre da coltivare, ha costruito case e templi (*Od.* VI 9-10); i Feaci venerano gli dei, accolgono e rispettano gli ospiti, ubbidiscono quindi non solo alle leggi scritte ma anche a quelle non scritte, vivono in una città felice, pacifica ed ordinata.

La vita dei Ciclopi si presenta - ancora in un luogo geografico indefinibile - come modello negativo ed antitetico alla civiltà dei Feaci (significativamente i Feaci che abitavano a Citerea vicino ai Ciclopi se ne sono dovuti allontanare per la loro tracotanza); I Ciclopi non hanno città, nemmeno case; vivono separatamente, senza curarsi l'uno dell'altro; non hanno assemblee per le decisioni, non hanno nemmeno navi o artigiani, non conoscono arti, τέχναι (technai). I Ciclopi sono presentati in maniera evidente come il simbolo della vita ferina ed asociale soprattutto perché non hanno e quindi non rispettano nessuna legge, non esistono θεμίστες (leggi) né umane né divine, che Polifemo irride; ognuno fa legge da sé, obbedendo al proprio θυμός (thymòs); Polifemo è il selvaggio, ἄγριος ἀνήρ (agrios aner), l'uomo disumano nell'aspetto e nella voce, è cannibale e non mangia il pane, simbolo dell'ospitalità e distintivo degli esseri umani.

Il racconto epico delle avventure nell'isola dei Feaci ed in quella dei Ciclopi appare allegoria ed anticipazione di motivi antitetici e speculari che percorrono tutta la letteratura greca: città-campagna, vita associata-ferinità, individuo-società, istinto-ragione, legge-arbitrio. Sono i temi portanti di tale ricerca insieme ad un altro aspetto molto evidenziato in questi passi epici: Polifemo vive in una terra che produce tutto senza essere coltivata (*Od.* IX 108-110) vicino ad un'isola molto simile ad un Eden primigenio (116-141), con prati morbidi, terreno grasso e fertile, un porto naturale, una sorgente, una grotta circondata da pioppi. Nel confronto istituito tra la bontà della polis e lo stato primitivo affiora quindi una nostalgia ancestrale, il mito della primigenia età dell'oro; quando esperienze storiche sconvolgenti metteranno non solo in discussione teorica ma anche in giuoco l'esistenza pratica della polis, la fuga e la regressione in uno spazio e tempo mitico ed edenico si farà forte e dominante.

Altro elemento politico individualizzabile nell'epos omerico è l'emergere del concetto di meson. M. Detienne ("*I maestri di verità nella Grecia arcaica*" Laterza 1977) afferma che i giuochi funebri, la divisione del bottino, le assemblee che si svolgono nel campo acheo connotano un pensiero prepolitico di meson. Achille distingue il bottino personale da quello comune (Il. I 124); in *Od.* II 40-46 Telemaco si scusa di parlare di argomenti personali e non di cose riguardanti l'interesse comune. Sono questi i termini della dialettica individuo-società in quanto distinzione fra privato e pubblico. Nel IX canto dell'*Iliade* (vv.32-51) Diomede afferma il suo diritto, θέμις, themis, di opporsi ad Agamennone ed il gruppo degli eroi, degli ὁμοιοί (omoiói, uguali), riuniti in assemblea; acclama la tesi di Diomede. In *Od.* XVII 487 compare la parola εὐνομία (eunomia) contrapposta alla ὕβρις di chi non rispetta le leggi dell'ospitalità. Εὐνομία (buon governo) ed ἰσονομία (ugualianza di diritti) sono parole cariche di enorme suggestione, che saranno usate anche per indicare il valore più alto della democrazia da Solone, Erodoto, Tucide, Euripide. L'ἰσονομία pone i cittadini su un piano di assoluta parità ed è idea cardine della democrazia; essa è la realizzazione del μέσον (meson) ideale in cui tutti i cittadini sono accomunati.

Facciamo ora un breve cenno ad Esiodo per non perdere il filo diacronico, senza perdere quello logico e concettuale. Esiodo tiene a precisare di narrare "*cose vere*", esperienza di un presente definito e reale. La sua polemica si svolge contro i giudici mangiatori di doni, che operano contro Δίκη (Dike, dea della giustizia); Δίκη è generata da Θέμις, (Themis, dea della giustizia secondo la consuetudine, la religione) sue sorelle sono Εὐνομία ed Εἰρήνη (Eirene, pace). Anche il fratello Perse deve seguire l'etica del lavoro giusto e necessario perché Dike, quando è offesa, va a sedere accanto a Zeus e denuncia gli ingiusti. Nell'età di Esiodo la polis appare come un processo appena avviato ed egli è in polemica contro la cultura aristocratica dominante, in difesa dei valori della cultura contadina. Il contrasto campagna-città è collocato in uno spazio reale e nei termini di un'esperienza concreta.

Le città della fase arcaica avevano forma di governo distinte dall'alternanza al potere dei vari signori: aristocrazia, tirannide, interregno di un mediatore detto διαλλακτής (diallaktès) o di un magistrato con poteri dittatoriali non trasmissibili detto αἰσυνήτης (aisymnetes); queste forme di governo, “*sebbene indicate con denominazioni differenti, dovute spesso al punto di vista di chi scrive, sono in realtà ben poco distinguibili. Basti pensare alle vicende della Lesbo di Alceo, e a figure come quella di Pittaco, διαλλακτής (diallaktès) nella furiosa zuffa tra clan aristocratici ma che da Alceo viene bollato come ‘tiranno’ sebbene sia poi assurto addirittura nell’empireo dei ‘sette sapienti’ insieme al suo omologo ateniese Solone. Coloro che Alceo e gli altri come lui bollavano come ‘tiranni’ erano – secondo Aristotele- coloro che si assumevano la ‘guida del popolo’ (προστάται τοῦ δήμου). Essi godevano—scrive Aristotele nel brano citato prima—della fiducia del popolo, e il «pegno» (πίστις) di questa fiducia era «l'odio contro i ricchi»: odio che— spiega Aristotele—prendeva corpo ad esempio nel massacro del bestiame dei ricchi, sorpreso presso il fiume dal «tiranno» Teagene di Megara, uomo di fiducia del popolo. Tale del resto era anche Pisistrato, che Aristotele nomina nello stesso contesto . Ma la paralizzante fatica nei campi (ἀσχολία, mancanza di tempo libero) a un certo momento cessò di essere tale: gentaglia che un tempo non conosceva né giustizia né legge—lamenta Teognide (circa 540 a.C.)—e portava pelli di capra intorno ai fianchi, ora affluisce in città e conta più degli stessi nobili, ridotti in condizione di miserabili. Prima—nota con rimpianto Teognide—quella gentaglia viveva fuori della città, o meglio, secondo la sprezzante espressione teognidea, «pascolava» fuori della città. Ora sono entrati, e la faccia della città è cambiata (1, 53-56). E’ evidente che la spinta alla gestione diretta della comunità, la democrazia diretta, nasce appunto allora, con il crescente gravitare di popolani dentro la cerchia urbana: attenuarsi della ascholia e spinta democratica vanno di pari passo. Il fenomeno è reso possibile dal fatto che la comunità è piccola, e l'alternativa al potere personale è, per così dire, a portata di mano. Non c’è dunque da favoleggiare di una innata spinta dei Greci verso la politica, anche se, probabilmente, i Greci stessi hanno rivendicato un tale merito a fronte del grande universo che essi chiamavano «barbaro». Del lento costituirsi della «tendenza all'isonomia» nel mondo greco tra VIII e V secolo a.C. il filo conduttore fu l'affermazione della «presenza politica» (C. Meier) da parte di tutti gli individui in armi e appunto perciò «cittadini».* L'idealizzazione di questo meccanismo ha prodotto il luogo comune dei Greci «inventori» della politica. Un greco d’Asia come Erodoto, però, il quale aveva una notevole esperienza del mondo persiano ha cercato di sostenere (ma—come osserva—«non è stato creduto,) che anche in Persia, alla morte di Cambise (in un momento cioè in cui in Atene ancora governavano i figli di Pisistrato), fu prospettata l'ipotesi democratica «di mettere in comune la politica» (ἐξ μέσον καταθεῖναι τὰ πράγματα) come si esprime (3, 80)...Non si vede perché Erodoto non dovrebbe essere creduto.” (L. Canfora ‘Il cittadino’ pagg.124-125 in ‘L’uomo greco’ a cura di J.P. Vernant Laterza 1997 Di diverso avviso Murray, che esamina in maniera più articolata il problema: “Di fatto, le società greche sono le prime di cui abbiamo notizia ad aver concentrato l'attenzione sul processo decisionale vero e proprio, invece che sui requisiti di un governo efficiente e sulle modalità di attuazione delle delibere. In questo senso possiamo dire che i Greci hanno inventato la politica: essi crearono e perfezionarono le tecniche per l'esercizio del potere deliberativo in ambito pubblico, il principale strumento era la «persuasione» ottenuta argomentazioni razionali. Nel periodo classico essi svilupparono anche quel particolare metodo di affrontare i problemi di tipo morale e le procedure politiche per cui, partendo dalla situazione particolare, si arriva ai principi generali: essi inventarono cioè il pensiero politico. Con Platone e Aristotele, la trattazione di tali problemi acquisisce adeguata sistematicità e perciò rappresenta per noi la prima manifestazione storica della teoria politica: vale a dire una speculazione basata su un insieme coerente di principi che ha per oggetto la validità di particolari tipi di istituzioni. Il primato dei Greci nella storia del pensiero politico e sociale occidentale si evince dal fatto che tutte le parole e i concetti più importanti della teoria politica derivano dal linguaggio greco.” (op.cit pagg.50-51)

È nell'epoca che va emblematicamente sotto il nome di Solone che fu pensata la polis come centro e simbolo della civiltà greca, "come un luogo della coscienza comune... come risposta dei gene... nello sforzo di spostare il terreno del conflitto, dando una soluzione soprattutto politica a tensioni nate nell'economico e nel sociale." (D.Lanza "L'ideologia della città " Liguori 1977 pag.14). La costituzione censitaria messa in atto da Solone ribadisce politicamente la spaccatura economica del corpo sociale (soprattutto con l'esclusione dalla gestione del potere dei teti; l'istituto dell'esame preventivo dei requisiti necessari, detto docimasia, comportava anche la dichiarazione di non appartenenza a tale ceti); tale costituzione fu comunque una risposta o meglio un tentativo di comporre le lacerazioni sociali creando un κοινόν (koinòn, spazio comune) della polis, al di là di quello reale costituito dal suolo e dalle strutture pubbliche, come spazio ideale comune ed omogeneo: il μέσον (meson), spazio mediano della partecipazione alla cittadinanza e della sudditanza alla legge che consacra il politico ed istituisce la coscienza comune della polis. "La Legge è quindi cosa ben più ampia di quanto noi chiamiamo con questo nome...nel Critone il patriottismo di Socrate è legato alle leggi, non al territorio, agli avi, alla nazione" (Paul Veyne " I Greci hanno conosciuto la democrazia? " in "L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia " Il Mulino 1989). La redazione scritta delle antiche norme e pratiche, che poi presero il nome di leggi (νόμοι, nomoi), si sviluppò nel mondo greco a partire dall'VIII secolo fino al VI secolo e dovette la sua nascita alla necessità di eliminare i conflitti interni permanenti. Questi ordinamenti, impressi su materiali durevoli e depositati nell'agorà e nei templi, posti quindi sotto la protezione degli dei, vincolarono i cittadini con un giuramento di osservanza. La comunità organizzata a larghe maglie dai cittadini divenne comunità organizzata soprattutto grazie a questo domino delle legge, tanto che è stato coniato il termine di "nomocrazia". Il consenso alla legge surroga il consenso al potere dei γένη (nobili famiglie). Il concetto di meson appare centrale nella costituzione di Solone e la ripresa di questo concetto, già presente in Omero, si estende dall'ambito politico a quello morale, esprimendo concetti fondamentali nell'etica greca successiva, concetti che percorrono anche tutta la produzione teatrale.

La città è in pericolo per la ὕβρις dei potenti; "in generale Solone attribuisce costantemente le cause del conflitto alla ricchezza " (Ar. Cost. At. 5) e per ovviare a tali squilibri Solone, proprio nella sua funzione di mediatore, διαλακτής, presumibilmente nel 594, si presentò come il difensore degli oppressi contro la prevaricazione degli aristocratici. Prima delle riforme si presentò come un innovatore radicale, dopo le riforme come un moderato dominato dall'intento di farsi accettare da ambedue le parti in conflitto. È noto che nell'ideologia greca tradizionale la redistribuzione delle terre e l'abolizione dei debiti vennero viste, con sempre crescente apprensione, come i due elementi portanti delle rivoluzioni democratiche. Le riforme soloniane presero il nome complessivo di σεισάχθεια (seisachteia), alleggerimento dei pesi, e già gli studiosi antichi disputavano sull'effettiva abolizione dei debiti ed insinuarono, per screditare il valore della sua opera, che tale operazione sarebbe risultata vantaggiosa al legislatore ed ai suoi amici o che, più semplicemente, l'operazione fu effettuata con la svalutazione della moneta d'argento che automaticamente provocò un ridimensionamento degli interessi debitori. La prima critica risulta di per sé abbastanza inattendibile, mentre alla seconda, già ne 1864, rispondeva Fustel de Coulanges: "è difficile concepire che la circolazione dell'argento prima di Solone fosse tanto rilevante da produrre un numero molto lato di debitori e di creditori." In ogni caso l'abolizione della schiavitù per debiti rappresentò una vera rivoluzione sociale. Certa è la sua esistenza, incerte sono le origini; tre le ipotesi: essa poteva essere il residuo dell'antica organizzazione fondiaria micenea, in cui i contadini erano soggetti ai βασιλεῖς (basileis), a loro volta tutti soggetti all'ἄναξ (anax), il grande re del palazzo che costituiva insieme ufficio amministrativo e magazzino dei tributi; le origini di tale sistema possono essere rintracciate anche in una organizzazione feudale dei rapporti stipulata all'epoca delle migrazioni; oppure, tale tipo di organizzazione può essere più recente e risalire alle modalità con cui fu ripopolata e riorganizzata l'Attica nell'VIII secolo. In un'economia pre-monetaria la forza-lavoro costituisce elemento determinante e di importanza ben superiore ad un eventuale accumulo di surplus

di ricchezza; la società risulta stratificata anche a livello di compiti e di servizi che i componenti delle classi inferiori si assoggettano a prestare in cambio di sicurezza e protezione; le obbligazioni, stabilite dalla consuetudine e dalla legge, gestite dai ricchi, vennero rinvigorite ed indurite fino alla conseguenza estrema della schiavitù per debiti. Un sistema economico che prevedeva l'assegnazione di terreni da sfruttare al prezzo di un tributo di un sesto dei raccolti non costituisce un sistema economico duro, ma l'espansione demografica, l'entrata dell'Attica nella circolazione monetaria provocarono un impoverimento dei piccoli e medi proprietari ed un arricchimento degli appartenenti ai ceti economicamente più forti ed in grado di fronteggiare le esigenze delle nuove dinamiche economiche. Mentre il cittadino-oplita acquista sempre più consapevole coscienza della nuova identità ed importanza i gene aristocratici al potere perdono ogni legittimazione scoprendosi come categoria di oppressione e di spoliazione, in assenza di qualsiasi organo istituzionale capace di coordinare e gestire il potere. Il progressivo affermarsi economico e politico della parte più attiva del demo che, dedicandosi alle nuove attività economiche, ha creato nuove ricchezze, contribuisce a scardinare ancora di più la nobiltà di nascita e ad affermare la ricchezza come criterio distintivo discriminante. Le tensioni sociali sono ulteriormente acuite e complicate dalla crisi dell'economia agricola, provocata dalle importazioni di frumento, acquistato a prezzi molto più bassi, proveniente dai commerci con l'Egitto e le zone del Mar Nero, e dalla crisi commerciale, provocata dalla concorrenza crescente di Egina. La privatizzazione delle terre è fortemente condizionata dalla condizione del contadino-dipendente, tenentario ed assegnatario di un terreno che non è di sua proprietà e che egli deve restituire al proprietario in caso che decida o sia costretto ad abbandonare; la tendenza a far divenire schiavi i contadini, che così si vedevano costretti o ad andare in esilio o potevano essere venduti insieme con la terra, dovette essere molto forte. Ma il contadino, divenuto cittadino attivo ed oplita al servizio della città, acquisita la consapevolezza della propria uguaglianza politica, sente come segno sempre più ingiusto e degradante sia la soggezione al pagamento della quota di sfruttamento del terreno sia, ovviamente, la conseguenza estrema della schiavitù per debiti. L'attuazione della riforma è vista così dall'autore stesso : *"al popolo io ho concesso tanti privilegi quanti fossero necessari, senza aggiungere o togliere alcunché al suo onore, [τιμή]"* Tale conflitto sociale, grave e complesso, può portare alla *δυσνομία*, (dysnomie, cattiva realizzazione della legge). La realizzazione dell'*εὐνομία* realizza il *κόσμος* (kosmos, ordine), fa cessare *κόρος* (koros, eccesso) ed *ὑβρις*, (hybris, tracotanza) e fa inaridire i fiori di *ἄτη* (ate, accecamento). La città ottiene *εὐνομία* quando avendo unito *δίκη* alla forza, fissa dei *θεσμοί* (leggi), che hanno valore uguale *τῷ κακῷ τε καγατῷ*, (per il buono e per il malvagio, il nobile ed il povero) assicurando a ciascuno di essi la possibilità di avere *εὐθειᾶν δίκην* (eutheian diken, corretta giustizia)" (fr.24 D vv,18-19). E si badi bene, la giustizia e l'ordine sociale, che per Esiodo sono garantiti dagli dei, sono garantiti dagli uomini e non esulano dal cosmo umano: *"La nostra città non soccomberà mai per decreto di Zeus o per volontà degli altri beati dei immortali.... Sono, invece, i cittadini stessi, con la loro malvagità, a voler distruggere questa grande città, confidando nella loro ricchezza."* (fr.4)

Professata tale uguaglianza politica e giuridica e tale organizzazione della giustizia, Solone ribadisce che agli aristocratici tocca il compito di governare il demo " né troppo libero né troppo costretto" 9fr. 5D vv,7-8) perché a Solone non piace *"che gli ἐσθλοί (esthloi, nobili) abbiano una parte uguale ai kako...sin (kakoisin non nobili, malvagi) della fertile terra patria "*. La riforma non volle e non poté essere sovvertimento totale; alla nobiltà della stirpe fu sostituita la nobiltà del censo con la divisione della popolazione in quattro classi censitarie; se le supreme cariche della città, arconti e tesoriere, rimasero ancora appannaggio della classi più alte, se i teti erano esclusi dal governo della città, tante altre riforme soloniane andarono in senso fortemente democratico; al tribunale dell'Areopago, roccaforte del potere nobiliare, viene affiancata un'assemblea costituita da 400 membri come organo supervisore più importante della città, responsabile di tutta l'attività amministrativa e preposta a preparare gli ordini del giorno dell'assemblea popolare. La possibilità concessa ad ogni cittadino di

intraprendere un'azione giudiziaria a favore di coloro che sono stati ingiustamente condannati, oppure di presentare una denuncia scritta, γραφή (graphè), per reati di interesse pubblico, pur non essendo parte direttamente interessata o lesa, il diritto di appello di fronte ad un tribunale popolare come ricorso contro un giudizio di magistrati, e quindi l'assegnazione definitiva del giudizio al popolo, ebbero un forte senso popolare ed insieme soddisfecero ad un altro dei bisogni fondamentali della democrazia: il controllo funzionale dei meccanismi e della gestione del potere. Il codice giuridico di Solone, che abbracciò sia il campo del diritto criminale, sia quello politico, sia familiare, sia fondiario, sia privato sia commerciale costituì la più riuscita e duratura fra le sue riforme. Se è vero che una parte dell'opera politica di Solone fallì, come la riforma per l'elezione degli arconti, il complesso della sua riforma, orientata alla ricerca della giustizia sociale, ebbe successo tale che trasformò una società tradizionalista in una delle società più dinamiche, flessibili ed avanzate. È perciò che i suoi concittadini lo videro come il fondatore della democrazia ateniese; per tutti gli ateniesi - e per gli oratori in particolare correvano ad indicare come soloniane leggi recensorie - dire "leggi di Solone" equivalse a dire "leggi di Atene"; ed è per questo che spesso ci si imbatte nel paradosso che, nel loro linguaggio, i rivoluzionari non si professano tanto fautori delle innovazioni quanto, e molto di più, propositori dell'abolizione di quanto è stato aggiunto od innovato ed del ripristino della usanza avita.

La riforma operata da Clistene (508-507), *"colui che -secondo Erodoto- (VI,131,1)- istituì la democrazia per gli Ateniesi"* completa l'opera di Solone; al μέσον (meson) ideale si aggiunge l'esperienza concreta di un meson come suddivisione razionale dello spazio fisico e politico: la ripartizione del territorio in dieci tribù, a loro volta suddivise ciascuna in trittie composte dai tre distretti di città, interno e costa, attua quella *"mescolanza di popolo"* (Arist. *Cost. At.* XXI) che garantisce l'omogeneità delle tribù, abolisce le precedenti divisioni gentilizie, in quanto i *gene* aristocratici non possono esprimersi che all'interno di questi spazi, e garantisce la partecipazione politica, in quanto dalle tribù vengono i componenti dell'Ecclesia, che governano a turno ciascuna per una decima parte dell'anno e forniscono ciascuna uno dei dieci corpi da cui è composto l'esercito. *"F. Bourriot e D. Roussel sono riusciti a dimostrare, l'uno indipendentemente dall'altro, quanto fosse a dir poco arduo sostenere l'esistenza di una continuità fra il sistema sociale prestatatale e quello della polis. Tale convinzione si basava sull'apparente sopravvivenza di istituzioni i cui nomi rimandavano a un passato tribale di organizzazioni parentali primitive, quali phyle (clan), phratria (l'unica traccia, nella lingua greca, della radice indoeuropea da cui derivano «fratello», «brother» e parole simili in molte altre lingue) e genos (famiglia). Ma le istituzioni che portavano tali nomi nel periodo classico non agivano affatto come i gruppi parentali di un ipotetico passato tribale, uniti da credenze religiose comuni. Inoltre, esse erano presenti solo nelle società del tipo della polis, e non (per quanto ne sappiamo) fra le superstiti comunità tribali greche organizzate per ethnos. Naturalmente questi nomi potrebbero corrispondere ai nomi di precedenti forme di organizzazione, ma le istituzioni stesse erano completamente diverse, e le loro caratteristiche non derivavano da una qualche ipotetica funzione avuta in passato, né erano retaggio di un'epoca primitiva, ma scaturivano dalla funzione che in quel momento ricoprivano all'interno dell'ordine sociale della polis. Le interpretazioni della polis basate sull'ipotesi di una continuità fra presunte origini tribali e lo sviluppo di una comunità urbana si rivelano quanto meno fragili; eppure le ritroviamo nella maggior parte dei tentativi di spiegazione delle origini della polis, dalle vecchie teorie degli allievi di Aristotele alle grandi teorie del XIX secolo di Grote, Fustel de Coulanges, Maine, Morgan (e di conseguenza Marx ed Engels) e di tutti i loro seguaci nel nostro secolo. Solo Weber sembrò discostarsene quando, inascoltato, avvertiva che «ciò non significa che la polis greca fosse realmente o in origine uno stato di stirpi o di tribù; bensì [che queste memorie etniche] sono un sintomo dello scarso grado di razionalizzazione della vita greca di comunità in generale». La spiegazione di questo fenomeno paradossale di sopravvivenza linguistica e innovazione istituzionale deve essere ricercata nei cambiamenti straordinari, e apparentemente assai diffusi, che si verificarono durante il VI secolo e condussero alla riorganizzazione del corpo dei*

cittadini. La trasformazione delle forme prestatili fu così radicale da comportare la creazione di tipi completamente nuovi di divisione sociale. L'esempio più classico di tale processo si ha con le phylai. Da Clistene di Sicione all'inizio del VI secolo, a Cirene a metà del secolo e a Clistene l'ateniese alla fine, il numero delle phylai, l'appartenenza ad esse e le loro funzioni sociali rivestono un ruolo molto importante, e vengono strumentalizzati dagli uomini ai fini della riforma sociale, come se le phylai esistenti non avessero alcuna funzione rilevante all'interno del sistema... È evidente che i cambiamenti introdotti da Clistene ad Atene presupponevano un ripensamento di fondo delle funzioni delle istituzioni sociali a tutti i livelli e un alto grado di razionalità nello sviluppo di un nuovo sistema di unità interrelate. Il fatto che esse si presentassero con nomi tradizionali e che ricercassero la sanzione religiosa non dovrebbe impedirci di percepire la natura radicale di questo esperimento, teso a ristrutturare l'intero corpo cittadino... In definitiva, l'esistenza in epoca tarda di istituzioni i cui nomi riconducono a forme prestatili non può essere considerata come prova di continuità sostanziale, perché spesso l'identità di terminologia cela una serie di cambiamenti consapevoli che in molti casi hanno completamente trasformato le istituzioni.”(O. Murray op. cit.pagg15-18).

Ma in che modo una risposta politica può rispondere ad un problema economico? Fu appunto la funzionalità politica della polis che si trasformò in funzionalità economica in quanto la città, divenuta spazio urbano capace di assorbire le eccedenze della popolazione, offrì loro le occupazioni tipiche di un centro di servizi: tutti gli artigiani trovarono un lavoro stabile; contemporaneamente il volume crescente degli scambi commerciali coinvolse e specializzò altri cittadini. Mentre per i Romani c'era una chiara distinzione, anche a livello semantico, fra la res publica e la res privata, ciò non accadeva ad Atene dove il termine κοινόν (koinon comune, pubblico) era equivalente a δημόσιον (demosion pubblico, pertinente al popolo); ma l'espressione più chiara che indica la compresenza di pubblico e privato, di pratico ed ideale, di politico ed economico è la parola πράγματα (pragmata, affari), che indica anche la politica, per cui abbiamo espressioni come νόμοι καθεστηκότες (nomoi katestekotes leggi vigenti) e καθεστηκότα πράγματα (katestekota pragmata situazione politica vigente o governo in carica); controllare la politica significa controllare *ta pragmata*; operare una rivoluzione significa instaurare νεώτερα πράγματα (neotera pragmata nuovi affari). In effetti fu il cambiamento socio-economico derivato dai proventi dell'impero economico instaurato dalle lega navale, ad operare la più consistente svolta politica. Occorre ricordare che l'assenza di uno Stato comportava l'assenza di un corpo di polizia vero e proprio (non può essere considerato tale il drappello di arcieri Sciti schiavi attestato ad Atene), e, soprattutto, di un vero apparato burocratico operante nella vita pubblica in generale o nelle attività amministrative in generale o in quella legislativa e giudiziaria in particolare. I proventi della lega permisero di introdurre il pagamento della prestazione personale fornita - normalmente in base a sorteggio- in queste attività: tale pagamento, detto mistoforia, fece cadere in disuso la docimasia e così anche i teti poterono partecipare realmente e concretamente alla vita politica, μετέχειν τοῖς πράγμασιν (metechein tois pragmasin), cioè, secondo l'espressione greca, partecipare agli affari- partecipare alla politica. Così, anche quella più celebre fra le definizioni di democrazia (Tuc.II,37,1) deve conservare ambedue i sensi che si attribuiscono all'espressione “διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ' ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται, (dià to mé es oligous all'es pleionas oikein demokratia kekletai), per essere amministrato non nell'interesse di pochi ma nell'interesse dei più è chiamata democrazia e ... così da venire non nelle mani di pochi... “Il significato del verbo oikein, oltre a riconfermare la non distinzione fra amministrazione della casa e della cosa pubblica, rimarca in modo evidente che furono le altre occupazioni retribuite, quelle nell'esercito e nella flotta, che, assorbendo l'attività di altre migliaia di persone, permisero l'effettiva partecipazione politica a strati sempre più ampi di popolazione. Occorre ricordare che “cittadino a pieno titolo è solo colui che è in grado di esercitare la principale funzione dei maschi adulti liberi cioè la guerra. Al lavoro provvedono soprattutto gli schiavi e in certa misura le donne. Poiché per lungo tempo essere guerriero comportò anche disporre dei mezzi per provvedere alla personale armatura, la nozione di cittadino-guerriero si

identificò con quella di possidente, detentore di una certa entrata (per lo più fondiaria) che mettesse in grado il potenziale guerriero di armarsi a proprie spese. Fino a quel momento i non possidenti giacquero in una condizione di minorità politica e civile non troppo lontana dalla condizione servile. Circa un secolo dopo Solone, con il volgersi di Atene verso il mare e la nascita di una stabile flotta da guerra al tempo della vittoria sui Persiani, fu necessaria una massiccia manodopera bellica: i marinai, cui non si richiedeva di “armarsi da sé”. È lì la svolta, l'evento politico-militare che ha determinato nelle democrazie marittime l'allargamento della cittadinanza ai nullatenenti (i «teti»), i quali assurgono, così, finalmente alla dignità di cittadini-guerrieri, appunto in quanto marinai, nel caso di Atene, della più potente flotta del mondo greco. Non a caso nel pensiero politico di un aspro critico della democrazia qual è l'anonimo della Costituzione degli Ateniesi (forse da identificarsi con Crizia) i modelli politico-statali si dividono in due categorie (2, 1-6): quelli che fanno la guerra per mare (Atene e i suoi alleati omologhi) e quelli che fanno la guerra per terra (Sparta e gli altri Stati affini). Ciò che cambia non è dunque la natura del sistema politico, ma il novero dei suoi beneficiari. Ecco perché quando gli Ateniesi, o meglio alcuni dottrinari ateniesi interessati al problema delle forme politiche, cercavano di veder chiaro nella differenza tra il proprio sistema e quello spartano, finivano con l'indicare elementi non sostanziali, quale ad esempio la reiterata contrapposizione tucididea tra gli Spartani «lenti» e gli Ateniesi «veloci» (1, 70, 2-3; 8, 96, 5). Può anzi accadere, scorrendo la letteratura politica ateniese, di imbattersi in elogi della «democrazia» spartana, e addirittura Isocrate, nell'Arcopagitico, giunge a proclamare l'identità profonda dell'ordinamento spartano e di quello ateniese (61).

L'ampliamento della cittadinanza—che si usa definire «democrazia»—è dunque intrinsecamente connesso, in Atene, alla nascita dell'impero marittimo: impero che gli stessi marinai democratici hanno in genere concepito come un universo di sudditi da spremere come schiavi. Vincolo di solidarietà con gli alleati-sudditi era considerata l'estensione, anche nelle comunità alleate, del sistema democratico. Il che significa che, nonostante lo sfruttamento imperiale da parte di Atene, vi era pur sempre una parte sociale, nelle comunità alleate, che trovava più conveniente l'alleanza con Atene da cementarsi con l'adozione del sistema politico dello Stato guida. C'era insomma una base sociale della democrazia anche nelle città suddite di Atene.

D'altra parte, all'interno dello Stato guida, l'ampliamento della cittadinanza ai nullatenenti ha determinato una importante dinamica al vertice del sistema: i gruppi dirigenti, coloro che per la elevata collocazione sociale sono anche detentori dell'educazione politica, possiedono l'arte della parola e guidano, perciò, la città, si dividono. Una parte, di certo la più rilevante, accetta di dirigere un sistema di cui i non possidenti sono parte maggioritaria. Da questa consistente parte dei «signori» (grandi famiglie, ricchi possidenti e ricchi cavalieri ecc.) che accettano il sistema vien fuori il 'ceto politico' che dirige Atene da Clistene a Cleone: al loro interno si sviluppa una dialettica politica spesso fondata sullo scontro personale, di prestigio; in ciascuno è presente l'idea, ben chiara in tutta l'azione politica di Alcibiade, di incarnare gli interessi generali, l'idea che la propria prevalenza sulla scena politica sia anche il veicolo della miglior conduzione della comunità. Al contrario, una minoranza di «signori» non accetta il sistema: organizzati in formazioni più o meno segrete (le cosiddette eterie) essi costituiscono una perenne minaccia potenziale per il sistema, del quale spiano le incrinature soprattutto nei momenti di difficoltà militare. Sono i cosiddetti «oligarchi». Non che proclamino di aspirare al governo di una ristretta camarilla (essi ovviamente non si autodefiniscono «oligarchi», parlano di «buongoverno», σωφροσύνη *sofrosyne* ecc.): propugnano la drastica riduzione della «cittadinanza», una riduzione che estrometta daccapo dal beneficio della cittadinanza i non possidenti e riporti dunque la comunità allo stadio in cui i soli «cittadini» a pieno titolo siano “capaci di armarsi a proprie spese”. Lo stesso termine ὀλίγοι (*oligoi* pochi) -osserva Aristotele- crea confusione: non si tratta infatti del fatto che a possedere la “cittadinanza” siano “molti” o “pochi”, bensì che siano i possidenti o i nullatenenti, il rispettivo numero è “puro accidente” (Politica, 1279b

35), e comunque «anche nelle oligarchie è al potere la maggioranza» (1290a 31).”(L.Canfora op.cit pagg.-126-127)

La città, proprietà comune del corpo sociale, nutrì i suoi cittadini come un tempo la terra comune. L'istituzione del θεωρικόν (theorikòn), la ben nota cassa comune per i cittadini meno abbienti fu l'esempio culminante e significativo dell'attenzione per il sociale che si esprimeva anche in altre provvidenze: educazione a spese pubbliche degli orfani di guerra, pensioni ai mutilati, sussidi agli invalidi e, cosa di rilevante interesse, controllo dell'approvvigionamento e del prezzo dei cereali e del pane. Atene come città a capo della lega delio-attica, come centro internazionale di commerci e di attività artistica e perfino giuridica, come potenza che fondava cleruchie e colonie poté permettere la realizzazione di una democrazia radicale che trovava nella sua forza politico-militare la sua ragione di esistere; tale forza era alimentata ed alimentava necessariamente una politica egemonica ed imperialista. La politica tende quindi ad assumere la funzione di forza di produzione.

Ma cerchiamo di esaminare, un po' più dettagliatamente, i dati e le fasi di questo sviluppo. Già al momento della fondazione della prima lega marittima, la riforma di Aristide mette le basi di questa impostazione politica. Seguiamo un autorevole testimonianza, Aristotele (Cost. At. XXIV) “ *Dopo ciò, acquistando la città ormai sempre più fiducia in se stessa e avendo accumulato molto denaro, Aristide consigliò d'impadronirsi dell'egemonia e di lasciare le campagne per scendere in città: ci sarebbe stato cibo per tutti, per alcuni come soldati, per altri come guardie, per altri come politici, e così avrebbero conservato l'egemonia. Convinti di ciò e preso il potere, trattavano dispoticamente gli alleati, tranne Chio Lesbo e Samo. Questi li consideravano i custodi dell'impero e perciò lasciarono loro le proprie costituzioni e i domini che già avevano. Come Aristide aveva consigliato, diedero anche al popolo una vita comoda: infatti i tributi, le tasse e gli alleati bastavano a mantenere più di ventimila uomini. I giudici erano seimila, gli arcieri milleseicento, e inoltre c'erano milleduecento cavalieri, cinquecento membri del consiglio, cinquecento guardie degli arsenali; inoltre, cinquanta guardie sull'Acropoli, circa settecento magistrati residenti e circa settecento oltre i confini della città. E ancora, quando poi fecero la guerra, duemilacinquecento opliti, venti navi costiere, altre navi che portavano i tributi e i duemila uomini sorteggiati, e inoltre il Pritaneo e gli orfani e le guardie delle prigionie. Tutti questi erano a carico dello Stato.* ” E' nel che 477 Atene assume, dopo il ritiro di Sparta e " *per volontà degli alleati* " (Tuc. I, 96, 1), il comando della lega di Delo, imponendo agli alleati o la fornitura di navi oppure forti contributi in denaro; un episodio significativo: nel 470 Nasso decide di uscire dalla lega: viene assediata e sottomessa come stato suddito. Negli anni sessanta, l'avvento sulla scena politica di Pericle, l'introduzione del compenso per le cariche pubbliche patrocinato da Efilte, l'inizio delle grandi opere monumentali che abbelliranno Atene come non era mai accaduto per nessun'altra città antica, obbliga Pericle a promulgare la legge che limita la cittadinanza ai figli di coniugi entrambi Ateniesi. L'introduzione del compenso per le cariche pubbliche, la mistoforia, e, sei anni dopo la morte di Efilte [cioè nel 458-457] la decisione di ammettere anche gli zeugiti alla selezione per le cariche di arconte, fecero sì che più della metà dei cittadini potessero accedere a tutte le magistrature, compresa la più elevata. Il compenso per le cariche fu sempre visto come simbolo politico emblematico per la democrazia -come tale, abolito dagli oligarchi e ripristinato dai democratici- e perdurò fino al terzo secolo a.C. L'esercizio sempre più allargato della democrazia è attestato anche da documenti storici ed epigrafici che testimoniano proposte, eccezioni ed emendamenti scaturiti da singoli, oscuri, cittadini o da comitati popolari che avevano come punti di riferimento il Consiglio dei 500 o l'Assemblea. Tutto l'insieme di questi elementi, che rendevano la vita democratica sempre più complessa, resero di converso sempre di più crescenti i costi e sempre di più impellente la necessità di reperire nuovi fondi che, a sua volta, provocò un'accentuazione della politica imperialistica ed aggressiva; è in questa ottica che va interpretata la ripresa, nel 459, della guerra contro la Persia con l'intervento in Egitto a manifestare quali ambizioni di conquista nutrì Atene, in appoggio ai Libici ribelli contro il Grande Re o l'intervento vittorioso contro Cipro. La sottomissione di Egina, costretta a

versare tributi, avvenuta nel 457, e la guerra contro Corinto dimostrano chiaramente sia che Atene voleva annientare due concorrenti commerciali sia che la lega, nata in funzione antipersiana, è divenuta strumento di finanziamento per Atene. La politica di sfruttamento e di rapine accomunava due opposti gruppi sociali, i ricchi ed i poveri, in quanto che sostanziose spese pubbliche venivano sostenute dai ricchi sia con le cosiddette liturgie sia con munifiche elargizioni; il popolo, quindi, vedeva di buon grado il fatto che fabbricanti e commercianti si arricchissero con un imperialismo dai marcati accenti economici. La tesi, da più parti sostenuta, che una delle cause fondamentali della guerra del Peloponneso fosse lo scontro commerciale fra Corinto ed Atene va tutt'altro che sottovalutata.

Nella città si concentrò una grande quantità di risorse monetarie, impensabile nelle epoche precedenti. Nel 431, allo scoppio della guerra del Peloponneso, Pericle rassicura i suoi concittadini: (Tuc. II 13-15 passim) : *"stessero pure tranquilli: a parte le altre fonti di profitto, entravano nelle casse ateniesi poco più poco meno di 600 talenti come tributo degli alleati, e nell'acropoli c'era una riserva di 6.000 talenti d'oro coniato - e ce n'erano stati fino a 9.700, sui si era attinto... Non si comprendeva poi in questa somma l'oro e l'argento non coniato che là giaceva in forma di offerte votive... per un ammontare complessivo non inferiore ai 500 talenti. A queste ricchezze Pericle aggiungeva poi i tesori di vari altri templi... se ne avessero avuto bisogno, non avrebbero esitato ad usare anche gli addobbi della statua d'oro di Atena: portava addosso non meno di 40 talenti d'oro zecchino, tutto quanto asportabile.."*

Le altre fonti di profitto, cui accenna il testo tucidideo, vengono elencate da un personaggio di una commedia di Aristofane, Bdelicleone, (*Vespe* vv.657-660): *" le tasse e le decime, i depositi penali, le entrate delle miniere d'argento, i balzelli sul mercato e sui porti, le rendite della proprietà ed i proventi delle confische: salta fuori una somma di circa 2.000 talenti."*

La cifra, riferita al 422, anno di rappresentazione della commedia, viene ritenuta attendibile, anche perché da tale elenco mancano due voci di rilievo; l'imposta sul reddito e l'imposta sulle proprietà. La proprietà della maggior parte dei cittadini consisteva in proprietà terriera; sono documentate le decime sui prodotti agricoli, a beneficio delle divinità rurali di Eleusi: 1/600 per l'orzo e 1/1200 per il frumento: si tratta quindi di imposte così lievi che fanno sì che il loro carattere sia essenzialmente culturale, mentre l'importanza fiscale è irrilevante. Ben più i tributi sulla proprietà, chiamati, nel loro complesso, τέλος (telos); si tratta delle ben note liturgie, λειτουργίαι (leitourghiai), a loro volta suddivise nell'armamento di una trireme, τριηραρχία (trierarchia), o nell'allestimento di uno spettacolo teatrale o di un coro lirico, χορηγία (choregia); le prestazioni sono quantificabili, approssimativamente, al costo di un talento ciascuna. L'esborso di denaro privato poteva soddisfare tre scopi; effettivo mecenatismo, redistribuzione delle ricchezze fra le classi sociali, ricerca di notorietà ed acquisto di meriti civici sfruttabili ai fini della carriera politica. A fronte di queste entrate, lo stesso personaggio comico, Bdelicleone, ci fa sapere che le spese per i 6.000 giurati adibiti nei processi ammontavano a 150 talenti all'anno, cui vanno aggiunti altri 50 talenti necessari per remunerare i componenti dei vari membri adibiti nel Consiglio e nelle varie attività amministrative. Le spese aumentarono vistosamente in tempo di guerra, e solo parzialmente erano compensate da eventuali bottini di guerra. La remunerazione completa per il servizio militare entrò in vigore dal 460 quando invalse il principio che i cittadini dovevano essere risarciti per il tempo e per il servizio reso alla città, e quindi anche ed a maggior ragione per il servizio militare. Abbiamo dati anche sui costi: il mantenimento di una trireme per un mese ammontò a 3.000 dracme fino a quando i rematori vennero ricompensati con 3 oboli al giorno, raddoppiò dal 415 in poi quando i rematori vennero remunerati con 1 dracma al giorno; così, la campagna per Samo e Bisanzio venne a costare 1.400 talenti mentre quella per Potidea superò i 2.000; Pericle, nel 431 non poteva immaginare quanto sarebbero vertiginosamente aumentati i costi di questo sconosciuto tipo di guerra, la guerra totale. Un esborso sicuramente rilevante di danaro fu necessario per la costruzione delle grandi opere pubbliche; per alcune di esse conosciamo i costi, per le altre si possono ragionevolmente dedurre: il costo dell'Athena Parthenos oscillò, secondo le testimonianze, da

700 a 1.000 talenti; per il Partenone, i Proipilei e la statua furono necessari 2.000 talenti.

Una consistente parte della ricchezza privata venne impegnata per soddisfare le esigenze di consumi privati sempre più diversificati e raffinati: *"Gli Ateniesi sono entrati in contatto con popoli di zone diverse ed hanno scoperto così svariate ghiottonerie: manicaretti tipici della Sicilia, dell'Italia, di Cipro, dell'Egitto, della Lidia, del Peloponneso o di qualsiasi altra località sono stati portati tutti ad Atene, dato che erano loro ad avere il controllo del mare."* lamenta l'autore della *Costituzione degli Ateniesi* pseudosenofontea.

Ancora più dettagliato ed interessante l'elenco fornito da un frammento di una commedia di Ermippo (gli Stivatori fr.63 Kock): *"Dioniso... ha portato agli uomini sulla sua nave nera, da Cirene steli di silfio e pelli di bue, dall'Ellesponto sgombri e varie specie di pesci salato e fianchi di manzo ... Siracusa fornisce maiali e formaggio.... dall'Egitto acquistiamo già sartiate le vele ed il papiro, dalla Siria la mirra, mentre la bella Creta ci fornisce di cipressi per gli dei, ed è in Libia che possiamo comprare avorio in quantità. Rodi procura uva passa e fichi secchi, mentre pere e mele sontuose ci arrivano dall'Eubea, schiavi dalla Frigia, mercenari dall'Arcadia, Pagase fornisce schiavi....Dai Paflagoni riceviamo le ghiande di Zeus e le mandorle lucenti, che sono gli ornamenti di ogni festa. La Fenicia fornisce il frutto della palma e la farina più raffinata, mentre Cartagine ci fa arrivare tappeti e cuscini di vari colori."*

Nello spazio di tempo che va dalla riforma di Clistene (508-507) all'anno (404) - anno che vide la fine della seconda guerra del Peloponneso, la sconfitta ateniese, la distruzione delle Grandi Mura e l'avvento del regime oligarchico dei Trenta - si può dire che si consumò l'intero arco dell'esperienza democratica ateniese, in quanto le successive riprese non appaiono significative. Ma la democrazia ateniese del V secolo può essere assunto acriticamente e globalmente come esempio perfetto di democrazia? Certamente no. L'accelerazione dei processi di circolazione e soprattutto di accumulazione della ricchezza creò ben presto nuovi squilibri e tensioni; la politica egemonica, che portò alla guerra del Peloponneso, registrò forti opposizioni preliminari da parte del ceto aristocratico legato alla proprietà terriera e da parte dei ceti rurali; tali opposizioni si fecero sempre più violente dopo la decisione bellica adottata da Pericle di abbandonare le campagne al saccheggio ed alla devastazione. Anche il famoso elogio della democrazia, messo in bocca a Pericle da Tucidide, può suonare come tentativo di tacitare le prime ma tutt'altro che fievoli opposizioni.

Il termine democrazia, come ognuno sa, significa etimologicamente potere del popolo. Il termine, però, non è attestato prima della metà del V secolo e precisamente in Erodoto. Tucidide, adoperando in questo contesto la parola *demokratia*, si riferisce ad un significato preciso della parola. *"Pericle come lo valutava Tucidide [era] un politico che a giudizio del suo storico aveva di fatto snaturato il sistema democratico tenendone in vita solo l'esteriorità. La parola stessa che adopera (demokratia) non è termine caratteristico del linguaggio democratico, cui, come sappiamo, è più usuale demos nei suoi vari significati (tipica la formula, di parte democratica *lyein ton demon* = abbattere la democrazia. *Demokratia* è anzi all'origine termine violento e polemico («il prevalere del demo») coniato dai nemici dell'ordinamento democratico: non è parola della convivenza. Esprime la prevalenza (violenta) di una parte: e tale parte è connotabile solo in termini di classe, tanto che Aristotele -per estrema chiarezza- formula il paradossale *exemplum fictum* secondo cui il predominio -in una comunità di 1300 cittadini- dei 300 (se appena tanti sono) nullatenenti contro tutti gli altri è, nondimeno, una "democrazia" ". Considerata in quest'ottica la democrazia finisce insomma con l'assumere connotati propri della tirannide: primo fra tutti la rivendicazione, per il *demos*, di un privilegio che è proprio del tiranno: l'essere cioè al di sopra della legge, *ποιεῖν ὅτι βούλεται* (*poien hoti bouletai*)."* (L. Canfora op.cit pagg.139-140) Anche Platone, in un passo della *Repubblica* (557a-b-c), illustra l'instaurazione del regime democratico come prassi violenta e totalizzante: *"E così la democrazia, secondo me, nasce quando i poveri, prevalendo sui nemici, ne mettono a morte alcuni, ne bandiscono altri, e a quelli che rimangono in città concedono di dividere con loro il governo e le magistrature, di*

cui la maggior parte si ottiene mediante l'estrazione a sorte. E così difatti, disse, che si fonda la democrazia, sia che nasca per forza d'armi, sia per la paura che costringe gli avversari a mettersi in salvo con la fuga."

Il concetto di democrazia si va già chiarendo dal VI secolo come governo di tutto il popolo opposto al governo dei pochi, all'oligarchia. L'accostamento più significativo è in Solone, fr.5: "*Al popolo (δέμῳ) ho dato tanto potere (κράτος) quanto basta.*" la parola *demos*, in questo contesto, indica la parte non privilegiata della popolazione e non ancora l'intero corpus cittadino. Per la seconda citazione significativa dobbiamo arrivare al 463, data presunta della rappresentazione delle *Supplici* di Eschilo (vv.603-604): "*Dicci dunque come ha infine deliberato / il suffragio sovrano del popolo, in cui prevale la maggioranza (δέμου κρατοῦσα χεὶρ ὅπῃ πληθύνεται)*". La parola democrazia propriamente non compare ma sono citati i caratteri distintivi della sovranità popolare attraverso il concetto di maggioranza, distintivo di un'assemblea popolare democratica in cui si vota per alzata di mano. In Erodoto, come si è detto, compaiono per la prima volta sia la parola *δημοκρατία* (VI 43,13-15) sia il verbo *δημοκρατεῖσθαι* (IV 137,8-10; VI 43,10-13). Il passo più interessante, in quanto più esplicativo ed esaustivo, è però in III 80,25-31: "*Il governo del popolo (πλήθος...ἄρχον) invece ha prima di tutto il più bello dei nomi: uguaglianza di fronte alla legge (ἰσονομία). In secondo luogo, in esso non si verifica nulla di quanto fa il monarca: le cariche si ottengono per sorteggio, chi le esercita deve renderne conto, tutte le deliberazioni sono sottoposte al giudizio comune. Dico dunque che bisogna abbandonare la forma monarchica e valorizzare il popolo (τό πλήθος); nella maggioranza, infatti, (ἐν γὰρ τῷ πολλῷ) risiede ogni diritto.*" Gli fa eco, alcuni anni più tardi, l'elogio espresso da Euripide nelle *Supplici* (anno 422-421) vv. 404-408: "*Qui non comanda un uomo solo; la città è libera. Vi regna il popolo (δέμος δ'ἀνάσσει), a turno, per mezzo di magistrature annuali; non si dà alla ricchezza nessun privilegio ma anche il popolo ha i medesimi diritti.*"

La parola *demos* designa un'unità territoriale ed in senso antropico la popolazione che vi risiede. Tutti coloro che godevano del diritto di cittadinanza dovevano essere membri di una di queste unità territoriali di base, in cui era presente un'assemblea comunale (*ἀγορά*), un sindaco (*δήμαρχος*), altri funzionari minori e dove erano custodite le liste dei cittadini in base alle quali, per sorteggio, venivano scelti i membri da inviare al Consiglio dei 500. Il significato della parola democrazia, oltre a quello di prevalenza violenta del *demos*, può essere visto ancora in altri due modi: se con *demos* si intende la totalità dei cittadini, tale termine significa il potere legittimo dell'intero corpus cittadino; se con *demos* si intende la moltitudine informe del popolo si vuole stigmatizzare il potere di una massa ignorante, volubile ed irresponsabile. Tale è il significato che alla parola danno gli autori delle varie *Costituzioni* perché per questi oligarchi la democrazia è un regime perfetto nella sua negatività e quindi non riformabile. Ma la concezione personalistica dello Stato, per cui "*gli uomini sono la città, non le mura né le navi vuote di uomini*" (Tuc. VII,77,7) può far sì che la città venga trasferita in blocco da Temistocle ad Egina, prima della battaglia di Salamina, o che la città si scinda in due, come nel caso del colpo di stato oligarchico del 411, durante il quale la flotta, di stanza a Samo e di fede democratica, si costituisce contro-Stato, proclama i propri strateghi, continua la guerra con Sparta, che gli oligarchi vogliono terminare, pronta a restaurare il potere democratico, nella convinzione che "*il *demos* è tutto*" (Tuc.VI,9) Questa concezione totalizzante è operata contro ed ad esclusione degli avversari.

In Grecia, non esisteva la suddivisione dei poteri: chiunque disponesse del potere -uno, pochi, il popolo- lo esercitava sia a livello legislativo, sia esecutivo, sia giudiziario; l'unica sovranità che si è cercato di individuare era quella della legge. Come già detto, il dissenso politico non è permesso; fatto reso più evidente dall'assenza di partiti politici, come sono intesi in senso moderno, tali da permettere un dissenso organizzato. Succede così che, all'indomani del ripristino del regime democratico conseguente alla cacciata dei Trenta (404) si costituiscano ben tre Stati: i democratici al Pireo, e gli oligarchi divisi in due tronconi: uno ad Atene, l'altro ad Eleusi. Dopo la riconquista della città da parte

dei democratici, si arriva all'conseguente soluzione di far confluire gli oligarchi tutti nel sobborgo di Eleusi. Salvo che -poco dopo che era stata proclamata la prima amnistia testimoniata nella storia, col noto decreto di Patrocleide del non serbare rancore e di riammettere nella città i cittadini che non si fossero compromessi col regime oligarchico- avvenne un proditorio attacco e lo sterminio degli abitanti di Eleusi e si scatenò, successivamente, un'ondata di processi contro coloro che avessero avuto collusioni con il regime; per citare l'esempio più noto, tra le principali accuse mosse a Socrate c'era quella di essere stato maestro dei tiranni, specificamente di Crizia. La fazione che soccombe od i singoli avversari, non hanno altra possibilità che l'esilio, dal quale non fanno altro che pensare di tornare nella città per scacciare, a loro volta, gli avversari dai quali avevano subito il bando. In base a questa concezione, Alcibiade passa a Sparta e poi in Persia, per tornare poi ad Atene, denunciando il torto subito da parte di coloro che lo avevano scacciato, defraudandolo degli onori che riteneva gli spettassero; il vecchio oligarca si compiace che Atene non sia un'isola, perché altrimenti gli oligarchi *"non potrebbero tradire e aprire le porte al nemico."* (2,15) Tale modo di pensare e vivere i rapporti politici perdurò fino alla conquista romana, come ci testimonia soprattutto Polibio. Lo storico greco ci è illuminante testimone anche nel chiarire il concetto di 'traditore' che ebbero i Greci. Riportiamo, per comodità di consultazione, il noto passo: *"Spesso mi accade di meravigliarmi per gli errori che gli uomini commettono in molti campi, in modo particolare quando se la prendono coi 'traditori'. Perciò colgo l'occasione per dire due parole sulla questione sebbene io non ignori che si tratta di materia difficile da definire e da valutare. Non è facile infatti stabilire chi si debba davvero definire 'traditore'. Certo non si possono definire così coloro che hanno instaurato nuove alleanze con sovrani o dinasti, e nemmeno coloro che, secondo le circostanze, hanno fatto passare la loro città ad altre alleanze e ad altre amicizie... Al contrario, proprio queste persone spesso hanno giovato enormemente alle loro città... E così anche Demostene, che pure si potrebbe elogiare per molte altre ragioni, su questo punto bisogna biasimarlo: perché alla leggera e senza fare distinzioni ha rifilato la più bruciante delle ingiurie alle persone più ragguardevoli.... Se agendo in difesa dei diritti delle proprie città hanno dato della situazione politica un giudizio diverso da quello di Demostene, non ritenendo che l'interesse di Atene e quello delle loro città coincidessero, certo non meritavano di essere definiti 'traditori' "* (XVIII 13.14) Quindi, quando nello scontro tra fazioni avverse si stabiliscono alleanze con altre potenze, non si effettua un tradimento. Tradimento è una parola di cui si fa abuso, come faceva Demostene con i propri avversari: anzi, la politica demostenica ha portato alla sconfitta di Atene, salvata solo dalla "magnanimità" e dalla "vanità" di Filippo.

L'adesione al regime democratico, ad Atene, non fu totale né avvenne senza riserve da parte di tutti; il compromesso su cui si reggeva la democrazia ateniese, realizzato nella convergenza di interessi a proposito della politica imperialista, fu solamente temporaneo: la contrapposizione fra i molti poveri ed i pochi ricchi rimaneva basilare e la forma estrema di questa contrapposizione era la $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ (stasis), la rivoluzione interna che era sempre pronta ad esplodere. L'instaurazione dei regimi oligarchici dei Quattrocento (411) e dei Trenta dimostrano che la fazione oligarchica tramava nell'ombra o al riparo delle proprie associazioni, dette 'eterie', e che era vigile, forte e sempre pronta ad intervenire; lo scandalo della mutilazione delle Erme, il processo agli strateghi vincitori alle Arginuse, i tradimenti che provocarono la sconfitta di Egospotami dimostrano una opposizione totale, una trama di boicottaggi intenzionali e predeterminati miranti ad un unico obiettivo: la fine ad ogni costo della guerra e del regime che la sosteneva.

Sempre viva e forte fu una terza tendenza, quella costituita dall'esigenza moderata che fu interpretata da un personaggio ambiguo ed emblematico come Teramene, soprannominato il "coturno" per la sua abilità a rendersi protagonista sia nei regimi oligarchici che in quelli democratici. I metodi proposti per la realizzazione di tale esigenza furono diversi: o ripristinando la docimasia ed abrogando la mistoforia - provvedimenti che avrebbero di nuovo escluso i teti - oppure redigendo una lista limitata di cittadini. Questo provvedimento fu messo in atto durante il regime dei Quattrocento, redigendo una lista di 5000

cittadini scelti col criterio molto vago di "quelli che fossero maggiormente in grado di rendersi utili con le loro ricchezze e con le loro persone", con l'intento molto chiaro di creare un corpus civico ristretto, omogeneo e moderato e magari di raggiungere quella concordia ideale, l'ὁμόνοια (omonoia) che costituiva il miraggio ideale politico ed etico. Conseguire questa omonoia non si poteva che attraverso un gruppo di ὁμοιοί (omoioi, uguali); così i Trenta –oltre all'eliminazione fisica di quei signori che avevano compiuto il patto scellerato col demo su cui si era retto il regime democratico– ebbero un programma più ambizioso, realizzare forzatamente questa unificazione attraverso l'espulsione progressiva, dalla città, del demo, ridurlo allo status dei perieci spartani ed instaurare un regime agricolo-pastorale di tipo spartano, in poche parole "laconizzare" l'Attica. Anche altri 'pensatori, come Senofonte, auspicarono una democrazia ristretta ad un gruppo molto limitato di omoioi, di tipo laconico o antico-persiano. Isocrate, nel complesso di un programma politico in cui il mito della città costituì elemento strumentale per una fuga dalla realtà ed una regressione nel passato, propose il ripristino di una democrazia di stampo antico, attraverso il ripristino dell'autorità dell'Areopago, simbolo e roccaforte del potere aristocratico, sempre con l'esclusione dalla vita politica dei meno abbienti, relegati alle attività pratiche o confinati in nuove colonie.

Si può affermare che l'ideologia democratica presenta il proprio manifesto ideologico e morale col celeberrimo *Epitafio* pronunciato da Pericle per i caduti del primo anno di guerra (inverno 431-430) ed in questo caso sembra opportuno citare Paul Veyne (*"I greci hanno conosciuto la democrazia ?"* in *"L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia"* Il Mulino 1988) "...l'ideologia è solo la soddisfazione che ogni potenza ha di se stessa: essa si pensa in termini elogiativi" (pag.91) . Tale affermazione dello studioso francese risulta abbastanza perentoria e potrebbe essere il risultato di una concezione che vede l'ideologia come mera copertura o mistificazione più o meno voluta di interessi concreti ed economici. Nel celebre epitafio tucidideo Atene viene presentata come παράδειγμα (paradeigma, modello) e proposta come παιδείσις (paideusis, scuola) per tutti gli altri popoli; il regime politico è democratico in quanto rivolto ai più e non ai pochi; tutti i cittadini sono uguali di fronte alla legge e la vita della polis prende corpo grazie ai τρόποι (tropoi, comportamenti) e soprattutto grazie ai valori di una democrazia che assicura un'atmosfera sociale tranquilla, non oppressiva. Per creare le condizioni atte a permettere un simile tipo di vita sono necessari, insieme, il possesso continuo dello stesso territorio per generazioni ed uno Stato ricco e potente, grazie alla sua potenza imperialista basata sulla potenza della flotta. Se la città, è ricca, non ne consegue che tutti i cittadini sono ricchi, perché non è questo che conta, ma la qualità della loro educazione; l'amore del bello e della cultura respinge gli eccessi del rigido militarismo spartano e la mollezza orientale; principale dovere del cittadino è la preoccupazione per il bene della città. La democrazia ateniese viene così presentata come sintesi armonica di vita privata e pubblica, di economia e cultura; come ordine ed armonia di valori talvolta antitetici come legge e libertà, sintesi fra vecchi e nuovi valori; come luogo delle pari opportunità per ricchi e poveri che si distinguono solo per la virtù (ἀρετή): virtù che è l'unico criterio di scelta per le cariche pubbliche. Atene è un'idea, quindi, città destinata a sopravvivere a se stessa come modello, simbolo ed utopia irripetibile, mito pensato e divulgato da poeti, oratori, storici e filosofi.

Al di là dell'autocelebrazione di sé o della rappresentazione idealizzata, "se guardiamo alla polis come ad un'espressione caratteristica della coscienza collettiva dei Greci capiamo perché la polis sovraintenda alla religione, alla famiglia e alle strutture dei gentili, ai rituali funebri, all'organizzazione militare e ai riti della commensalità; comprendiamo come mai la vita politica della città sviluppi una serie di pratiche rituali connesse con il processo decisionale e perché la tradizione sia importante ma, allo stesso tempo, venga manipolata allo scopo di offrire finalità razionali. Da questo punto di vista, si comprende perché non vi siano aspetti significativi della cultura greca indipendenti dalle sue strutture politiche, come accade invece in altre società organizzate attorno a diversi centri d'attrazione, quali la religione o la guerra, o comunque dotate di una struttura

polivalente più complessa. Anche la classificazione della realtà interna ed esterna nella filosofia, nella medicina e nella scienza rispecchia l'ordinamento politico, affermazione che può anche sembrare un'obiezione: perché i Greci erano diversi e da dove veniva loro questa diversità? Sono domande di fondamentale importanza, già sollevate da Jean-Pierre Vernant nel 1962 in occasione della decifrazione della Lineare B. Negli ultimi tempi gli studiosi tendono a evitare la questione, probabilmente perché non esiste una soluzione definitiva: si può caso mai discutere se le «Origini del pensiero greco» vadano ricercate nell'organizzazione dell'economia palaziale a Micene oppure nel confronto con la cultura semitica agli inizi dell'alto arcaismo o in un processo di autodefinizione legato a cambiamenti interni. Non intendo qui rispondere a questa domanda, ma piuttosto rilanciarla nell'ambito della definizione della polis qual era nel periodo storico, ammettendo che questo punto debole della mia analisi dipende dalla scelta di adottare la prospettiva comparativista weberiana che rifiuta di equiparare le indicazioni dell'evoluzionismo con le leggi della spiegazione storica.

Una delle motivazioni a favore dell'approccio olistico di Durkheim è che ci impedisce di cadere nella trappola di pensare che i Greci fossero come noi. C'è una differenza sostanziale fra l'atteggiamento greco e quello moderno nei confronti della politica e che non ha niente a che fare con il fatto che i loro sistemi fossero piccoli, semplici e fondati su rapporti interpersonali, mentre i nostri sono ampi, complessi e anonimi. Ciò che è diverso è la nostra percezione della funzione della politica, frutto del ripensamento di fondo dei principi teorici che sorreggono le istituzioni politiche, che risale all'età di Machiavelli e di Hobbes. Per noi la politica è lo studio delle forme di comando e di controllo, dell'organizzazione finalizzata ad un'azione concreta e del conflitto fra gruppi di potere, o della loro riconciliazione nell'interesse del bene comune. Questi gruppi sono spesso permanenti e istituzionalizzati e hanno una storia dalla quale non si può prescindere. La nostra politica, perciò, si occupa di conflitti e di compromessi in una situazione storica tale da impedirci di agire razionalmente: non possiamo sfuggire alla forza irrazionale della storia. Per i Greci, invece, lo scopo immediato della politica e delle istituzioni politiche era mettere in luce, o aiutare a creare una volontà di azione collettiva, e di esprimere quella volontà collettiva in un rituale ordinato. La politica si occupava della totalità e la comunità (κοινονία) era della massima importanza: lo scopo della politica era l'unità, non il compromesso. Questo è il motivo per cui il concetto di εὐνομία eunomia (buon ordine) domina la fase iniziale della storia della polis e perché il manifestarsi del conflitto di classe fu per essa così distruttivo. La στάσις (stasis), la lotta politica, che per noi è uno stato politico naturale, era per i Greci un fenomeno terrificante, incompatibile con la possibilità stessa della vita civile, un νόσος (nosos), un morbo terribile quanto l'epidemia di peste ad Atene, che corrompe il linguaggio, la fede, l'onore, insomma tutto ciò che rende possibile fare politica. Essa venne analizzata in questi termini nel famoso brano di Tucidide sulle conseguenze delle lotte tra fazioni (3, 82-83). Una volta formatesi delle fazioni la polis non ha più difese, la razionalità dei Greci si disintegra in un'anarchia di parole e di azioni. Per questi motivi, sono convinto che la città greca, per quanto razionale, sia fundamentalmente diversa da qualsiasi organizzazione moderna. Ma, con tutto ciò, non vedo il motivo di discuterne in termini di società tribale o tradizionale, come si fa di solito. Anzi la polis è assai meno tribale delle nostre associazioni politiche, il suo discorso è più logico, le sue potenzialità di cambiamento più costanti e meno casuali. Le sue strutture non contemplavano palesi assurdità concettuali quali la nostra Camera dei Lord, o l'idea di una costituzione, come quella americana, che può essere modificata solo sottoponendo a revisione le intenzioni dei 'padri fondatori' morti duecento anni fa." (O.Murray op. cit. -pagg.23-24)

Rimane, però, come condizione fortemente caratterizzante la vita della polis una concezione prettamente personalistica dello Stato, tipicamente greca, che porta a rimarcare caratteristiche e differenze peculiari rispetto al sistema moderno. E' quanto osserva, in una recente pubblicazione (Noi e i Greci Einaudi 1996) Paul Cartledge (La politica vol I pag. 50): "Nella nostra società, uno slogan come «Il personale è politico» suona contro-culturale, radicale, addirittura rivoluzionario; ebbene, per

i Greci non sarebbe apparso nulla di più che la banale constatazione di una realtà sotto gli occhi di tutti. Per esempio, il pubblico ministero volontario ateniese, ο βουλόμενος (boulomenos), affermava di agire come pubblica accusa in nome del κοινόν (interesse comune), dichiarando però contemporaneamente - e, secondo il nostro attuale punto di vista, contraddittoriamente - di agire spinto da motivazioni personali e private. Ma per gli Ateniesi non vi era contraddizione né tanto meno paradosso. La ragione di ciò va ascritta in parte all'assenza dello Stato: mancando quest'ultimo, i cittadini erano privi del nostro concetto di una burocrazia impersonale e senza volto, sicché nelle cause pubbliche diventava indispensabile l'intervento personale di singoli cittadini. Ma c'era anche un altro motivo: per i Greci era la società, e non l'individuo, il principale punto di riferimento collettivo, né era concepibile l'opzione alternativa dell'individualismo: tant'è vero che nel greco antico non esiste una parola che renda i termini «individuo» e «individuale» con la connotazione antisociale che noi vi attribuiamo.»

E' questa concezione a far sì che il mito della polis non si è mai tradotto concretamente nella realtà se è vero che, in uno dei momenti in cui viene espresso nelle sue forme più complete, l'affermazione di questo principio -nella variante del criterio dell'aristocrazia del merito visto come elemento determinante nel successo politico- fa sì che Tucidide debba precisare chiaramente che la democrazia ateniese è ἔργω δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρός ἀρχή " (in realtà però è il dominio del primo uomo). Democrazia e potere personale sono quindi strettamente congiunti ed assimilano questa democrazia, come già detto, alla "tirannide" o alla "monarchia" (tant'è vero che fiorirono le accuse di "nuovi Pisistratidi" o di "novello Pisistrato" a proposito di Pericle e del suo circolo, come attesta Tucidide stesso.) In un regime politico così essenzialmente legato ad una guida personale è consequenziale che la scomparsa di Pericle costituì, per lo storico, il motivo principale del declino ateniese dovuto all'inferiorità intellettuale, politica e morale dei demagoghi (Cleone, Iperbolo, Androcle e Cleofonte) che gli succedettero. Il primo successore Cleone, che primeggiò ad Atene dal 428 al 422, è oggetto di animosità palese; Tucidide, senza mezzi termini, ce lo presenta come: "*colui che aveva fatto trionfare la precedente proposta di uccidere tutti i Mitilenesi era il più violento dei cittadini sotto ogni rispetto e colui che a quei tempi meglio riusciva a persuadere il popolo*". La causa di questo disprezzo aspro e totale, oltre che ideologica, era strettamente personale: Cleone era stato uno degli accusatori nel processo che vide la condanna di Tucidide, responsabile come stratego della fallita difesa di Anfipoli. Palese ritorsione è l'unica menzogna riscontrabile nelle *Storie* è costituita dal mancato riconoscimento dei meriti di Cleone come comandante della brillante azione militare che portò alla conquista di Sfacteria.

Tali sentimenti, di disprezzo ed odio, sono condivisi anche da Aristofane, che presenta Cleone sotto la maschera del servo Paflagone nei *Cavalieri* (424) ed addirittura tramutato nel cane di Kythadanaion nelle *Vespe* (422). Ad accomunare lo storico ed il comico sono le inclinazioni verso la parte più nobile, ed onesta, della popolazione e pregiudizi sociali talmente forti che si esprimono in evidenti falsificazioni: tipica è l'affermazione, ripetuta e falsa, che i demagoghi sarebbero stati bastardi o stranieri di nascita. Si può tentare, sulla scorta del testo tucidideo e della *Vita di Pericle* di Plutarco, di delineare le doti politiche di Pericle e quelle di Cleone e degli altri demagoghi (Tuc.II 65): "*Infatti, per tutto il tempo in cui guidò la città in periodo di pace, la condusse con moderazione e così la mantenne sicura ed essa sotto il suo governo divenne grandissima. Quando poi scoppiò la guerra, anche in questo caso, a quanto appare, ne previde la gravità. Sopravvisse ancora due anni e sei mesi all'inizio della guerra stessa, e dopo la sua morte ancor di più si vide la sua preveggenza. Disse infatti che gli Ateniesi avrebbero vinto se fossero rimasti tranquilli, si fossero curati della flotta, non avessero ampliato il loro impero nel corso della guerra e non avessero fatto correre pericoli alla città. Gli ateniesi fecero tutto il contrario e per ambizione e vantaggi personali decisero - con svantaggio proprio e dei loro alleati - imprese che sembravano estranee alla guerra e che, se fossero riuscite, avrebbero portato gloria e vantaggi soprattutto ai privati cittadini, mentre, se fossero fallite,*

sarebbero risultate un danno grave per la città. Ne era motivo il fatto che Pericle, potente per dignità e per senno, chiaramente incorruttibile al denaro, dominava il popolo senza limitarne la libertà e non era da lui condotto più di quanto egli stesso non lo conducesse, poiché Pericle non parlava per lusingarlo, come avrebbe fatto se avesse ottenuto il potere con mezzi illeciti, ma lo contraddiceva anche sotto l'influsso dell'ira, avendo ottenuto il potere per suoi meriti personali... C'era di nome una democrazia, di fatto il potere affidato al primo cittadino. I successori, invece, che più di lui erano uguali fra loro, e che tendevano ognuno a primeggiare, si misero ad affidare al popolo anche il governo dello Stato, per fargli piacere, In conseguenza di ciò commisero molti altri errori, naturali per una città grande ed in possesso di un impero, e soprattutto si sbagliò a fare la spedizione in Sicilia..."

Conviene soffermare l'attenzione sulla insistenza dello storico a proposito di una scelta errata e di un evento esemplare, rovinoso per le sorti ateniesi: la spedizione di Sicilia. Nel passo precedentemente citato, lo storico afferma che la decisione fu presa per "*ambizione e vantaggi personali*" e che un'eventuale riuscita non avrebbe comportato che vantaggi personali mentre il fallimento fu disastroso per le sorti della città. L'episodio è noto, ma è opportuno riesaminarlo nell'ottica con cui viene presentato dallo storico, che gli assegna grande spazio e rilevanza. Nel 416 giunsero ad Atene gli ambasciatori della città sicula di Segesta a perorare l'intervento ateniese in Sicilia; furono mandati in Sicilia, a controllare la situazione, degli emissari ateniesi che compirono una visita opportunamente guidata nella selezione degli aspetti più positivi della realtà siciliana; e così, al loro ritorno ad Atene (VI 8): "*gli ambasciatori ateniesi ed i Segestani insieme a loro vennero dalla Sicilia portando sessanta talenti di argento grezzo, come soldo di un mese per sessanta navi, delle quali avevano intenzione di chiedere l'invio. E gli Ateniesi, convocata l'Assemblea ed udite dai Segestani e dai loro ambasciatori molte altre notizie seducenti e false e, per quanto riguarda il denaro, che questo si trovava a loro disposizione in gran quantità nei templi e nell'erario, decretarono di inviare in Sicilia sessanta navi..."*

Si creò un clima di euforia bellicista fondato su diversi elementi: sull'attesa consapevole di un imminente ripresa delle ostilità e sulla compresente convinzione di essere i più forti, sul progetto politico mirabolante dell'acquisizione di un impero pressoché universale: la conquista della Sicilia -che appariva di facile e veloce effettuazione, con una specie di guerra-lampo- avrebbe completato il dominio dell'Egeo e saldato i confini di una egemonia quasi totale. Le prudenti, articolate ed approfondite obiezioni del saggio Nicia (VI 24) "*convinto che gli Ateniesi per la grandezza dei preparativi sarebbero stati distolti dall'impresa*" non valsero a frenare il clima di euforia bellicista fomentato dai demagoghi suoi oppositori e dall'astro incontrastato della politica ateniese: Alcibiade (VI 15) "*desideroso di opporsi a Nicia - dal quale anche, del resto, dissentiva nella politica e che era stato da Nicia ostilmente rammentato - e soprattutto smanioso di essere stratego e speranzoso in tal modo di poter conquistare la Sicilia e Cartagine e, insieme alla vittoria, di ottenere vantaggi personali in denaro ed in fama. Onorato dai cittadini, aveva aspirazioni troppo superiori a quanto consentissero le sue ricchezze, sia per l'allevamento di cavalli sia per le altre spese, e soprattutto questo fatto rovinò gli Ateniesi.*"

Questo clima di entusiasmo è sapientemente ed icasticamente rappresentato da Tucidide (VI 24): "*E tutti ugualmente furono presi dal desiderio di partire, i più vecchi, convinti che o avrebbero assoggettato la città verso cui andavano o non avrebbero avuto insuccessi, forti com'erano; i più giovani per desiderio di vedere ed osservare un paese lontano, pieni di speranze di tornare sani e salvi. La gran massa dei soldati nel momento presente pensavano di riportare molto denaro e di acquistare per Atene una potenza dalla quale avrebbero avuto un soldo perenne. Sicché, per l'eccessivo ardore dei più, se anche qualcuno non era d'accordo, pure stava zitto, temendo di essere giudicato pieno di malanimo verso la città, in caso che avesse espresso voto contrario.*"

Riprendiamo il filo dell'analisi dei tratti dello statista sapiente ed illuminato tratteggiato da Tucidide; poche ma essenziali, le doti attribuite a Pericle: la potenza derivante dalla sua stirpe e dall'intelletto, l'incorruttibilità, e fra le doti specificatamente politiche soprattutto la moderazione, la preveggenza,

πρόνοια (pronoia), e la capacità di sapersi imporre come guida illuminata dei principali affari dello Stato; di converso, basilare l'errore dei demagoghi di affidare la conduzione dello Stato al popolo. Il ritratto ideale di statista-gentiluomo, viene completato anche nei dettagli dalla *Vita* di Plutarco (*Per.* 5,1): "*Da Anassagora... apprese non soltanto una dignità interiore ed un eloquio sublime ed affrancato completamente dalle approssimazioni ciarlatane dell'oratoria plebea, ma anche una compostezza di atteggiamento che gli permetteva di non abbandonarsi al riso; un modo di panneggiare la veste così che non si scomponesse anche quando si eccitava parlando; un tono di voce sempre fermo ed a volte modulato, nonché altre caratteristiche analoghe che facevano colpo sull'uditorio.*"

Plutarco, nel tratteggiare la figura di Pericle, delinea un modello di comportamento aristocratico che solo strumentalmente si abbassa ad astuzie demagogiche. E non è tanto la differenza di classe sociale di provenienza che distinse i demagoghi dal grande Pericle, quanto una scelta di campo populistica, un atteggiamento ed uno stile diverso, sprezzante dei valori aristocratici e radicale nelle scelte: i demagoghi ripresero ed articolano in modo diverso, attualizzandoli, i valori e gli atteggiamenti tradizionali della società contadina: il sospetto e la diffidenza nei confronti dei 'migliori' che, intellettualmente più preparati, possono prevalere manipolando le leggi a proprio arbitrio. Tali concetti sono immediatamente ripetuti nell'esordio ed insistente è la polemica contro l'arte dialettica nel solo discorso che Tucidide ci riporta di Cleone, quello a proposito di un episodio importantissimo, di cui riprenderemo la trattazione, l'episodio di Mitilene (Tuc. III,37): "*Già in molte altre circostanze ho avuto modo di capire che un governo democratico non è in grado di esercitare un dominio su altri popoli, e men che mai in questo problema di Mitilene. A causa della vostra mancanza di timore ed ostilità nei rapporti giornalieri tra di voi, vi comportate allo stesso modo con gli alleati.... mostrarvi deboli può essere pericoloso per voi, mentre non serve ad ottenere la riconoscenza degli alleati: voi non considerate che l'impero che avete è una tirannide, e che si esercita su uomini ostili che non si lasciano comandare di buona voglia e non vi obbediscono grazie ai favori... Il pericolo più grave sarebbe se non rimanesse alcun punto fermo nei nostri criteri di valutazione e se non riuscissimo a capire che una città la quale si serva di leggi improprie, ma inderogabili, è avvantaggiata rispetto ad un'altra che abbia leggi valide, ma non rispettate e che l'imperizia, se accompagnata da modestia, è più utile dell'abilità accompagnata da sfrenatezza, e che gli uomini più semplici [φραυλότεροι phauloteroi] di solito governano meglio di quelli più intelligenti. Questi infatti vogliono apparire più saggi delle leggi e aver ragione di tutte le proposte.... con questo comportamento, nella maggior parte dei casi, fanno commettere errori alla città. Al contrario, coloro che non si fidano della loro intelligenza, si considerano più ignoranti delle leggi e meno capaci di criticare il discorso di uno che ha parlato bene, e, giudici imparziali più che contendenti, di solito vedono giusto.*"

Se ne deduce una visione cosciente di modello democratico, chiaramente antipericleo, che nella difesa degli umili, φραυλοι (phauloi), progetta una società sempre più livellata in basso e guidata dai ceti più umili della popolazione. È subito da ricordare che Tucidide stigmatizzerà, in un brano dello stesso terzo libro, la fine e lo sconvolgimento totale della democrazia e della vita civile identificandola con l'avvento al potere dei più umili, anche dal punto di vista delle doti intellettuali: (οἱ φραυλότεροι τὴν γνώμην, oi phauloteroi ten gnomen). Atene si accinge dunque ad essere guidata, come successore dell'illuminato Pericle, da un demagogo della peggiore specie che afferma il suo potere accomunando alla violenza quella capacità di persuadere che, a parole, condanna.

Un punto accomuna Cleone a Pericle: la giustificazione dell'imperialismo: l'esclusivista uguaglianza interna, praticata all'esterno sarebbe una debolezza inammissibile, e la democrazia ateniese risulta un modello non esportabile al di fuori di Atene. I valori del diritto, della ponderazione, della saggezza, eredità del pensiero di Pericle, sono vivi ed appassionati, se pur sempre connessi a quelli dell'utilità politica, nell'appassionata difesa dei Mitilenesi che, contro Cleone, pronuncia Diodoto di Eucrate; il principio fondamentale che deve continuare a regolare la vita democratica è questo: "*la discussione è maestra dell'azione.*" (III,42) In questo caso la traduzione italiana non rende che minimamente il senso

del testo greco "λόγοι πραγμάτων διδάσκαλοι (logoi pragmaton didascaloi) ": il logos presiede dunque alla vita politica. Non è l'obbedienza passiva alle leggi, anche non buone, che assicura il buon andamento della vita politica, come sostiene Cleone, ma è la discussione razionale che deve elaborare il pensiero politico-pratico; a tale discussione devono contribuire tutti i cittadini, attraverso una vera libertà di parola, scevra di odio, passione ed arroganza, capace di propugnare una giusta causa anche a rischio di attirarsi l'impopolarità. Non è improbabile scorgere, in questa antifrastica difesa della razionalità, il pensiero stesso dello scrittore, ma il discorso non si può fermare qui. Questa prospettiva di analisi è condivisa anche dagli studiosi che esaminano, oggi, la polis greca, soprattutto il già citato O. Murray, il quale si propone, nel suo saggio di *"spiegare in primo luogo perché l'esperienza politica greca fosse razionale, anziché storica, e, in secondo luogo, perché in Grecia le forme di pensiero politico presiedessero a settori così diversi quali la scienza e la letteratura."*(op. cit pag.33) Secondo lo studioso, le istituzioni politiche sono o retaggio della storia o elaborazioni razionali. Il concetto di razionalità viene esaminato secondo due punti di vista, in contrasto ma non in contraddizione fra di loro. Secondo il primo, la razionalità è una qualità interna, che deriva dalle relazioni logiche fra le varie parti di un sistema ed è esemplificata dalla coerenza di tale sistema. Questo criterio ha il vantaggio di non presentare implicazioni culturali, ma comporta anche inconvenienti; ad esempio, con tale criterio credenze e pratiche religiose antiche possono risultare più razionali e coerenti delle teorie elaborate per alcune scienze ai loro albori, quali la medicina o le scienze naturali; inoltre, la coerenza interna di un sistema politico può risultare poco congrua rispetto alla realtà ed avere, quindi, scarso successo ed efficacia.

"Nella seconda definizione la razionalità è messa esplicitamente in relazione con l'esperienza del mondo occidentale. Secondo Max Weber, il tratto distintivo della razionalità occidentale è la sua capacità di separare i vari aspetti dell'organizzazione sociale, di distinguere tra il pubblico e il privato, il religioso e il secolare, il politico e l'economico e di sviluppare così teorie e tecniche atte ad analizzare ogni aspetto dell'organizzazione sociale. L'invenzione greca della politica come sfera a se stante è uno dei primi passi in quel processo che ha come esito la « razionalità formale ». Ho inteso così dimostrare come entrambe queste concezioni di razionalità siano importanti per la comprensione della città greca. In essa, la politica non era un'attività separata dalle altre, ma ne era il fulcro: la polis era un universo chiuso con una preoccupazione dominante, la vita della comunità politica, e tutto il resto era ad essa subordinato. Le strutture dell'economia, della famiglia, della proprietà privata e della religione non erano tanto delle forze indipendenti, quanto fattori manovrati nell'interesse della vita politica della comunità. I Greci conferirono alla polis il carattere dell'unitarietà e al suo interno l'uomo era veramente «un animale politico» per necessità. Inoltre, essi elaborarono un concetto di politica molto diverso dal nostro per il quale lo scopo di un'argomentazione era prendere una decisione di cui tutti fossero partecipi: non c'era posto per quelle correnti, fazioni o gruppi di potere che oggi dominano la vita moderna, perché il disaccordo era solo una fase transitoria nella ricerca dell'unanimità. Dovunque sorgesse un autentico conflitto di classe, esso era interpretato come una malattia, in grado di distruggere la polis e non come una caratteristica naturale che le istituzioni avrebbero anche potuto assorbire. Così, sebbene i Greci abbiano inventato la politica, essa era una forma di politica fundamentalmente diversa dalla nostra concezione di società politica intesa come insieme di interessi contrastanti. E proprio perché la sfera politica era così predominante e così unitaria fu possibile identificarla ed elaborare una scienza della politica basata sull'esperienza pratica molto prima che da essa nascesse una teoria politica." Secondo il criterio weberiano di razionalità, questa mancanza, più volte rimarcata, di distinzione fra le varie sfere della vita pubblica della polis e soprattutto la mancata distinzione fra pubblico e privato, toglie alla polis greca la possibilità di essere definita "città della ragione". Ma il Murray si affretta subito ad attribuire il criterio della razionalità come fondamentale ispiratore dell'opera dei grandi legislatori e riformatori ateniesi: "Sin dall'inizio, i riformatori danno prova di una notevole abilità nel perseguire il loro scopo e di una sorprendente

volontà nel riconsiderare le pratiche religiose, emanare leggi sui costumi sociali, nel cambiare le regole relative ai gruppi parentali, nel definire le pratiche di sepoltura e nel riorganizzare le strutture militari e politiche. Quello dei riformatori dell'età arcaica, dal VII secolo a. C. agli inizi del v. è un atteggiamento radicale che smentisce l'immagine abituale di quel periodo come di un'età conservatrice o aristocratica. Il successo di questi riformatori e la logica sottesa alle strutture che essi crearono rende impossibile dar credito alla moderna teoria corrente secondo la quale si trattò di una congiuntura storica simile a quella che produsse la costituzione britannica: 'la comparsa della democrazia greca' non può essere spiegata come una serie di errori commessi da uomini poco competenti che ricercavano il proprio utile." In accordo poi, con la nostra ricerca che ha seguito il pensiero di Tuciddide, lo studioso inglese riconosce il crisma della razionalità, alla prassi assembleare che presiedeva alla vita della polis: "Il secondo tipo di argomentazione è legato alla struttura logica del discorso utilizzato in occasione delle assemblee di massa delle città greche, e in particolare di Atene. La mia tesi è che l'argomentazione razionale, incentrata su questioni concrete e sul loro possibile esito finale, scevra così com'era da passioni religiose o storiche, si muovesse su un piano diverso rispetto ai dibattiti di un qualsiasi stato moderno, nel quale la religione, il sentimento morale e i valori storici presiedono alle decisioni politiche. Una possibile spiegazione del perché la storia fosse meno importante della ragione nel pensiero politico greco risulta evidente dall'analisi dello scopo stesso della politica intesa come una comunità unificata e non come un sistema finalizzato al controllo di gruppi di potere consolidati. In una società moderna, ogni gruppo di potere ha la sua storia, i suoi diritti, doveri e privilegi, costruitisi nel corso di anni, o addirittura di secoli di interazione con altri gruppi. Il ruolo della chiesa, dell'esercito, delle società commerciali, dei gruppi etnici, delle associazioni di categoria e dei sindacati si è definito nel corso della storia e non può essere compreso senza riferirsi ad essa. Così, la società è stata costruita su un cumulo di storie passate, dalle quali nessuna teoria contemporanea sull'equilibrio dei poteri può prescindere. Una società come quella greca, che nega l'esistenza di gruppi permanenti, che tenta ad ogni decisione di tornare alla condizione di unità originaria, non sa che farsene della storia, perché ad ogni decisione essa rende la storia irrilevante." (O. Murray op. cit. pagg. 34-37 passim)

Negli anni in cui Atene aveva vissuto sotto la guida illuminata di Pericle, si sviluppa quel complesso fenomeno culturale per cui la polis ateniese è soggetto ed oggetto, causa ed effetto di una riflessione intellettuale che crea e celebra il mito della città. Mito e storia si intrecciano e si confondono e assumono particolare rilevanza i miti di fondazione delle città, come quelli di Eracle o di Teseo, ad esempio, che mirano rispettivamente a dimostrare la superiorità dei Dori del Peloponneso e di Atene nella Grecia. Peculiare, per quanto riguarda Atene, è il mito dell'origine autoctona (sull'argomento specifico, vedi il recente *'Nati dalla terra'* di Nicole Loraux, ed. Meltemi 1998). Il primo abitante ateniese, è stato Erittonio, il serpente nato dallo sperma di Efesto, che, in momento di raptus erotico, cerca di afferrare Atena, la quale fa giusto in tempo ad evitarlo, lo sperma del dio rimane, però, sulla sua coscia, e la dea se lo deterge con un panno di lana, per poi gettarlo giù a terra. Dal seno della terra nasce Erittonio, figlio miracoloso degli dei e primo uomo, che dà origine al γένος, ghenos degli Ateniesi. La parola ghenos mantiene indistinti ed uniti i significati di "nascita", "stirpe", "famiglia", "razza". Gli Ateniesi sono, da sempre e senza soluzione di continuità, gli Eretteidi, possiedono da sempre ed a buon diritto la stessa terra; le altre popolazioni greche non sono state abitate in maniera continuativa e stabile, si sono unite e mescolate ad altre popolazioni. *"Invece l'Attica, per quanto lontano nel tempo si risalga, dovette alla propria aridità il fatto di non conoscere rivalità interne, ed i suoi discendenti restavano sempre gli stessi."* (Tuc. I,2,5) Queste argomentazioni venivano continuamente ripetute, con poche varianti, in un genere particolare di orazione epidittica, commemorativa e celebrativa, detto epitafio. Ne citiamo qualche passo: *"Chi fa l'elogio di altri uomini qualunque, che convenuti da più parti nella stessa città, la abitano apportandovi ciascuno il contributo della sua stirpe particolare, allora deve fare separatamente, la genealogia di ciascuno; ma quando si*

parla di Ateniesi, che, autoctoni come sono, derivano dalla origine comune una nobiltà insuperabile, superfluo è, a mio avviso, tessere l'elogio delle singole stirpi." (Iperide Epitafio 7) *"Per molti versi era prerogativa dei nostri antenati correre con risoluzione unanime in difesa della giustizia. La loro stessa origine infatti si fonda sul diritto! Essi non abitavano, come la maggior parte degli uomini, una terra altrui dopo essersi raccolti da molte parti e aver scacciato altre genti, ma erano autoctoni ed ebbero la stessa terra come madre e come patria. Primi e unici a quel tempo cacciarono le potenti famiglie che li dominavano e fondarono la democrazia, nella convinzione che la libertà di tutti sia il miglior fondamento della concordia, e messe in comune le speranze nate dalle lotte si governavano con spirito libero, onorando i buoni cittadini e punendo i malvagi con la legge, perché è cosa da bestie, pensavano, sopraffarsi a vicenda con la forza, mentre agli uomini si addice definire il diritto per mezzo della legge, convincere con la ragione, e coi fatti essere al servizio di questi due principi, lasciandosi governare dalla legge e ammaestrare dal ragionamento. E infatti, nobili di nascita e dotati di sentimenti altrettanto nobili, gli antenati dei combattenti che giacciono qui hanno compiuto molte imprese splendide e degne di ammirazione."*(Lisia Ep.17) E' importante sottolineare come Lisia metta in evidenza il principio del diritto naturale al possesso, per poi passare all'esaltazione delle lotte effettuate per l'istituzione della democrazia; si approfittava, insomma, di occasioni celebrative per esaltare la perennità di Atene, con una incessante ricreazione dell'origine in una affermazione di ininterrotta continuità, per giustificare tutte le prerogative essenziali del mito della città: possesso della giustizia, della pietà, della cultura e della civiltà, diritto all'egemonia e distinzione di sé non tanto nei confronti degli altri greci, quanto in quelli del "barbaro". *"Noi abbiamo un odio naturale per il barbaro, perché noi siamo Greci puri, senza alcuna mescolanza con barbari. Né Pelopidi né Cadmei... né tanti altri, barbari per natura, Greci per legge, possono avere vita in comune con noi."* (Platone Men. 245)

Anche le istituzioni politiche subiscono questo processo di mitizzazione; istituzioni nate e sviluppate nel V secolo vengono attribuite ad un Solone che da personaggio storico diviene anch'egli personaggio mitico: nelle affermazioni dei politici tutto è riferito alla patrios politeia, cioè Costituzione degli avi, cui, attraverso una continua opera di amplificazione e moltiplicazioni di falsi storici, si attribuisce la paternità di ogni istituzione. Il passato viene alterato, abbellito, interpretato, in una consapevole opera di mistificazione, con un calcolo, essenzialmente razionale, mirato a giustificare il presente, soprattutto a sostegno di argomentazioni e rivendicazioni varie, di primati culturali, etici, religiosi o di egemonia politica. In tale contesto, anche la storia non ha il compito di spiegare il presente, ma quello di convincere ad accettarlo.

Nel V secolo, sono soprattutto Eschilo, Sofocle ed Erodoto che esprimono e consacrano nelle forme letterarie l'ideologia della città. Eschilo celebra, nei *Persiani*, la vittoria della civiltà, della democrazia e della pietà religiosa degli Ateniesi contro la barbarie, la tirannide e l'empietà dei Persiani (si vedano, ad es. i vv. 240 e segg.). Nei *Sette a Tebe* ci sono da una parte coloro che attaccano la città, accomunati da ὕβρις (hybris), contro i guerrieri che difendono la città accomunati dalla virtù, ἀρετή (aretè). Si veda la rassegna dei guerrieri giusti ed ingiusti: all'ingiusto Tideo [375 e segg.] è contrapposto il giusto Melanippo [405 e segg]; al furioso Capaneo [425 e segg.] è contrapposto il forte Polifonte; contro il blasfemo Eteocle [218] è disposto a lottare e morire Megareo; di fronte al forsennato Ippomedonte [502-503] è pronto a morire Iperbio [520]). Più significativa appare senza dubbio la celebrazione dell'istituzione del primo tribunale cittadino, l'Areopago, che custodisce le leggi e sorveglia i magistrati, forte del rispetto religioso e della paura che esso incute, (σέβας e φόβος sebas e phobos vv.690-691). Anche per Sofocle la vita della città si regge sul rispettoso timore e sulla paura che incutono le leggi (Aiace vv.1073-1079), regola e guida della vita della polis; oltre ai tanti motivi di riflessione politica che possono scaturire dalla lettura dell'*Antigone*, si può affermare, senza tema di smentite, che il diritto fondamentale rivendicato da Antigone è quello di dare gli onori funebri al cadavere del fratello Polinice, in ossequio alle leggi non scritte ed eterne stabilite dagli dei (ἄγραπτα

κάσφαλλῆ θεῶν νόμιμα, agrapta kasfale teon nomima vv.454-455); tale concetto è riaffermato anche nell'*Edipo re* dove si dice che al di sopra della natura umana ci sono le leggi celesti (νόμοι... ὑψίποδες nomoi.. ypsipodes) destinate a non invecchiare mai (vv.865-872); se poi l'affermazione del primato della trascendenza sia da attribuire a convinzione religiosa o indotto da un'insorgente critica sul reale, è questione critica irrisolta. Il tema del diritto alla sepoltura è ripreso anche dal primo Euripide con le *Supplici* (420); bisogna sottolineare che il problema da individuale che era in Sofocle e retaggio dei diritti del γένος (genos), diventa per Euripide problema collettivo e legge panellenica (vv.311; 526; 538; 671): ai Tebani, spietati anche contro i morti, si contrappone l'umanità degli ateniesi rispettosi di una costumanza divina e panellenica. È più utile rimarcare però come in tale tragedia l'incontro fra l'araldo tebano e Teseo (vv. 399 e segg.) sia sfruttato solo come pretesto per un celebre ed incondizionato elogio della democrazia ateniese mentre la figura mitica di Teseo, re anacronisticamente democratico è delineata con gli stessi tratti del Pericle di Tuciddide. Gli elogi di Pericle e degli Alcmeonidi sono ricorrenti anche in Erodoto; si va dalla celebrazione del mitico fondatore della democrazia, Clistene (VI,131) all'elogio della famiglia, protagonista della cacciata dei tiranni (VI,121;123;131); dalla celebrazione della nascita di Pericle, alla demolizione delle accuse di complicità con la Persia (VI,115 e segg.). La lotta degli Ateniesi contro i Persiani, nelle guerre persiane appunto, è presentata secondo lo schema già adottato da Eschilo come lotta della libertà e della democrazia contro la tirannide e l'oppressione (VI 9;11;48;109). Erodoto non si limita ad elogiare Atene come culla della democrazia e della libertà, ma accomuna nell'elogio la Grecia intera, vista ancora in contrapposizione alla Persia; celebre è divenuto l'episodio di Demarato, un transfuga spartano accolto dal re di Persia, il quale, rispondendo a Serse, afferma che (VII,102): "*da sempre la povertà è abitudine per la Grecia, mentre la virtù (ἀρετή) è abitudine ottenuta con la saggezza (ἀπό σοφίης) e con legge salda (καὶ νόμου ἰσχυροῦ)*" questa virtù peculiare è insieme civile e politica e frutto di continua conquista. Ad impersonare tale virtù Erodoto sceglie, tra tanti, il guerriero Aristodemo (IX,71) che, unico superstite alle Termopili ha combattuto fino a trovare la morte per non sopravvivere ai propri commilitoni.

È sempre in questo periodo che si assiste a quella straordinaria fioritura artistica che abbellisce la città di splendide opere d'arte: il Partenone, in particolare, sembra esprimere compiutamente, nella sua perfetta bellezza formale, il completo dominio dell'intelligenza umana sulla materia, quell'amore per il bello che distingue e regola la vita dei cittadini ateniesi; la perfezione della materia è resa possibile dalla perfezione dell'idea e visualizza nei secoli a venire il mito imperituro di Atene. L'analisi della crisi e della fine della democrazia e delle cause che l'hanno provocate è compiuta dal grande storico ateniese con lucida intelligenza critica che non contrasta con l'amore e l'orgoglio con cui ha esaltato lo splendore ed i fasti del suo apogeo. Al binomio democrazia-potere personale si deve aggiungere il binomio democrazia-imperialismo. L'atteggiamento sempre più egemonico ed aggressivo dimostrato da Atene fu la causa prima della guerra ed il problema dell'imperialismo costituisce argomento basilare che percorre tutta la riflessione storica ma anche argomento specifico di trattazione in diverse occasioni. Il primo episodio sfruttato per tale scopo riguarda l'incontro, avvenuto a Sparta appena dopo il primo anno di guerra, fra ambasciatori ateniesi e rappresentanti di Corinto che denunciano le ingerenze ateniesi su Corcira e Potidea (Tuc. I 73 e segg.). Gli Ateniesi affermano chiaramente che l'esercizio dell'imperialismo è basato sulla legge naturale per cui il più debole è necessariamente sottoposto al più forte, ma tale affermazione di fondo viene corredata da una giustificazione di fatto: l'impero è stato ottenuto senza ricorrere alla violenza (I 75,2); e da giustificazioni etico-ideologiche ma anche utilitaristiche: dopo averlo ottenuto, gli Ateniesi non possono più lasciarlo per ragioni stringenti come l'onore il timore e l'utilità. (I 76,2) Si possono sinteticamente elencare le altre considerazioni che divennero topiche nella giustificazione dell'impero: gli Ateniesi hanno salvato la Grecia dai barbari; per tale motivo essi affermarono e teorizzarono il diritto all'assoggettamento ed allo sfruttamento dei barbari, visti come inferiori sia dal punto di vista politico che militare, culturale che religioso: i barbari

sono schiavi per natura.

Il pensatore che espresse in maniera chiara la teoria della schiavitù fu “Aristotele, il quale non solo si fece assertore di una dottrina della naturalità della schiavitù, ma ne fece uno dei capisaldi dell'intero suo progetto socio-politico di descrizione, analisi e proposta. Nessuno dubita, naturalmente, che i Greci vivessero in società caratterizzate dalla presenza di schiavi; i dubbi e i disaccordi sorgono piuttosto quando si tratta di stabilire fino a che punto sia corretto definire basata sulla schiavitù (il che equivale a dire determinata dalla schiavitù) la civiltà e la cultura greche, o qualsiasi società greca particolare. Tale questione interessa particolarmente il discorso che stiamo conducendo perché gli schiavi - e in particolare quelli considerati mera proprietà mobile - incarnavano in sé la negazione della libertà della persona umana. Assolutamente zero quanto a valenza sociale (al pari dei cittadini esclusi dalla polis...) nel computo delle proprietà gli schiavi erano considerati come semplici oggetti subumani, la cui presenza non poteva in alcun modo entrare in conflitto con quella nozione di uguaglianza che i Greci consideravano parte integrante del proprio patrimonio culturale. Gli schiavi, in breve, costituivano la differenza più eclatante e ovvia tra i Greci e noi: eppure Aristotele, la cui filosofia per altri versi tendiamo ad ammirare, era disposto (o, meglio, costretto dal suo sistema di filosofia politica) a difendere una dottrina della naturalità della schiavitù. A suo giudizio, gli schiavi erano una delle condizioni fondamentali per una vita felice e ordinata della polis, indispensabili per consentire ai liberi cittadini greci di dispiegare pienamente la propria umanità. Com'era possibile ciò? Qual era la caratteristica degli schiavi che li rendeva del tutto indispensabili agli occhi del filosofo?

Non si trattava puramente della loro funzione economica: certo, i Greci ricchi tendevano a sfruttare il lavoro servile per mantenere o accrescere le proprie ricchezze, ma in teoria i compiti degli schiavi potevano essere eseguiti dagli ἀπόματα, ed erano disponibili forme diverse e non meno redditizie di sfruttamento. La risposta, nei termini di Aristotele, è la seguente: gli schiavi erano necessari non per la *ποίησις*, la produzione, ma per la *πράξις*, cioè la possibilità di vivere la vita del cittadino, perché essi procuravano ai loro padroni il tempo libero necessario per praticare la politica e la filosofia. Ma sorge comunque il sospetto che ci sia qualcosa di più, che non si tratti soltanto di un problema di valore strumentale degli schiavi. L'analisi di un'ampia gamma di testi - letterari, storici, medici come anche filosofici - indica che nei Greci il concetto più profondo di libertà poggiava sull'opposizione a quello di schiavitù: in altre parole, per un Greco essere libero significava precisamente non solo non essere schiavo di fatto ma neppure adottare comportamenti omogenei al modello stereotipo dello schiavo. Anche in questo caso, il teatro tragico ateniese rappresenta questa funzione qualitativa della schiavitù nella mentalità e nella cultura dei Greci, mettendo in scena tragedie che hanno per tema la schiavitù e la caduta in schiavitù, sia in senso letterale (come le *Coefore* di Eschilo o le *Troiane* di Euripide), sia - ancora più significativamente - in senso metaforico (in numerosi drammi euripidei la perdita della libertà di parola da parte del cittadino è trattata alla stregua di una vera e propria riduzione in schiavitù.” (P.Cartledge op.cit.pagg.54-55)

Tale affermazione di superiorità intellettuale e culturale, e soprattutto etica e razziale, se da una parte poteva venir usata come giustificazione di un diritto di dominio sui barbari stranieri era inconciliabile con l'esercizio di un dominio su altri Greci, alleati divenuti sudditi di un impero che racchiudeva un'altra lacerante contraddizione: l'essere iniziato e celebrato come lotta di liberazione. È interessante altresì annotare come all'irrinunciabilità dell'impero lo storico aggiunga altre considerazioni, espresse per bocca del grande Pericle (II 63): “Non dovete credere che ora si lotti per una cosa sola, per la libertà o per la schiavitù; al contrario, anche riguardo alla perdita dell'impero, anche riguardo al pericolo che vi deriva da tutte le inimicizie che voi avete sollevato col comandare. D'altra parte non è più possibile tornare indietro rinunciando all'impero, anche se nella situazione attuale non manca qualcuno che, spaventato, fa le parti dell'uomo onesto [ἀνδραγατίζεται]. Perché possedete ormai questo potere come una tirannide: può risultare ingiusto averlo costituito, ma deporlo sarebbe

pericoloso."

Passano solo tre anni e le motivazioni etiche ed ideologiche scompaiono del tutto nel discorso pronunciato da Cleone nel contesto dell'episodio della repressione di Mitilene. L'umanità dei rapporti interni fra i cittadini della polis, il κόσμος (kosmos) della vita ordinata dei valori democratici non possono uscire dal chiuso della città stessa; l'elaborazione di un sistema di idee che non può uscire dallo spazio chiuso in cui è stato pensato ed applicato scopre così la propria contraddittorietà ed arriva ben presto alla negazione di sé. È bene soffermarsi ancora, brevemente, su tale episodio. Siamo nel 427 e la città di Mitilene (Lesbo) ha defezionato dall'alleanza ateniese per passare alla lega peloponnesiaca; dopo complesse operazioni belliche gli Ateniesi occupano Mitilene e mandano una delegazione di Mitilenesi, insieme al prigioniero lacedemone Saletto, ad Atene per perorare la propria causa e ricevere le decisioni dell'Assemblea ateniese sul loro destino. Al loro arrivo nella città, gli Ateniesi fanno subito uccidere Saletto (Tuc.III 36 e segg.): *"Quanto ai Mitilenesi, si consultarono e sotto l'effetto dell'ira decisero di uccidere non soltanto i presenti, ma tutti quanti i Mitilenesi che avevano superato la pubertà e di rendere schiavi i fanciulli e le donne... Ma il giorno dopo subito si pentirono e considerarono che la decisione presa era crudele e terribile... Quando gli ambasciatori mitilenesi presenti si accorsero di ciò, insieme agli Ateniesi che li favorivano fecero sì che i magistrati riproponessero la discussione."* Alla votazione (III 48) *"le due parti si pareggiarono, però risultò vincente la parte di Diodoto"*. E così, dopo varie peripezie, i Mitilenesi furono salvi.

Ma non fu tale l'esito del più celebre episodio di repressione attuato a Melo nel 415 (Tuc. V 84 segg.) perché (V,116) *"gli Ateniesi uccisero tutti i Meli adulti che catturarono e resero schiavi le donne ed i bambini; abitarono quindi loro stessi la località dopo avervi inviato cinquecento coloni."* L'episodio serve allo storico per una riflessione espressa in forma dialogica molto affine a quella della tragedia per forma e contenuto, nella quale si contrappongono le ragioni del diritto (Meli) e quelle della forza (Ateniesi). Subito, nelle premesse del dialogo, gli Ateniesi invitano i Meli ad eliminare dalla discussione le ragioni del diritto e quelle su cui si era costruito il mito di Atene smascherandole definitivamente come copertura ideologica dell'imperialismo e come logori topoi retorici che si usano come inganni alla presenza del popolo (V 89): *"noi dunque non vi offriremo una non persuasiva lungaggine di parole con l'aiuto di belle frasi, cioè che il nostro impero è giusto perché abbiamo battuto i Medi o che ora perseguiamo il nostro diritto perché siamo stati offesi."* La consapevolezza deve essere per tutti una sola: *"che nelle considerazioni umane il diritto è riconosciuto in seguito ad un'uguale necessità per le due parti, mentre chi è più forte fa quello che può e chi è più debole cede."* L'impero è basato sull'affermazione della legge naturale del più forte, una legge che esiste da sempre, che è destinata a durare per l'eternità e che vige e regola anche i rapporti fra le divinità (V 105). Senso dell'onore e speranze sono fondate *"su cose da venire, mentre quelle che sono qui presenti sono insufficienti a vincere quelle schierate di fronte"*. Nell'impari lotta i Meli soccombono e la loro fine coincide con la conclusione della parabola ideologica del mito su cui era stata costruita la città; esso, vivo ed operante all'inizio dell'età classica in Eschilo, Erodoto e Sofocle si è ormai svuotato di ogni suo significato. Lo vedremo ripreso ancora, alle soglie dell'ellenismo, da Isocrate; ma ormai, per l'oratore attico, tale mito risulta solo memoria storica, alibi per una ricorrente evasione dal reale. Ancora più tardi sarà Aristotele a riesaminare l'ideale della polis; la città, però, per il filosofo, non è più da discutere o realizzare ma reperto storico da esaminare, da catalogare e classificare distaccatamente.

Abbiamo già detto che il secondo motivo che ha provocato la fine della polis è dovuto alla degenerazione operata dalla nuova tipologia di guerra che si verificò durante la guerra del Peloponneso. È stato acutamente osservato (J.P. Vernant "La guerra delle città " in " Mito e società nell'antica Grecia" Einaudi 1981) che: *"Nella sua forma di competizione organizzata che esclude la lotta a morte per annientare l'essere sociale e religioso del nemico come la conquista per integrarlo interamente a sé, la guerra greca classica è un ἀγών (agòn). S'avvicina ai grandi Giochi panellenici...non è e non può essere ἀνομία (anomia), assenza di regole. Si svolge al contrario nel*

quadro delle norme accettate da tutti i Greci, appunto perché queste norme non dipendono dal diritto proprio ad ogni polis."

Il periodo della guerra del Peloponneso cambiò radicalmente la tipologia delle guerre tradizionali, in quanto divise le forze dei contendenti in due grandi gruppi contrapposti e la posta della contesa fu l'egemonia su tutta quanta la Grecia. L'ampiezza dei mezzi e delle operazioni militari, il suo perdurare per quasi trenta anni, al di là della divisione usuale in stagioni, trasformò questa in una guerra totale. I motivi politici ed economici che opponevano le città fra di loro si ripresentavano all'interno delle città per cui la lotta annosa fra le fazioni interne generò defezioni, tradimenti, rivoluzioni in quella che i Greci definivano *στάσις* (stasis), guerra civile, che comportava l'annullamento di ogni regola. Πόλεμος (polemos) e stasis si trovarono unite insieme e si ingenerò un clima di mostruosa ferocia e di spietata rappresaglia, che sconvolse qualsiasi ordine religioso e divino o umano e legale, come ci descrive Tucidide parlando della stasis di Corcira (odierna Corfù). Siamo ancora nel 427, anno di cambiamenti sostanziali secondo lo storico ateniese, che ancora nel terzo libro (81 e segg..) ci racconta: *"Nei sette giorni... i Corciresi continuarono a massacrare chiunque fosse sospetto di inimicizia nei loro confronti...Imperava la morte...si raggiunse e superò ogni limite di orrore: il padre accoltellava il figlio; dagli altari si sradicavano i supplici e lì sul posto si crivellavano di colpi."*

Dopo aver completato la descrizione degli orrori, il grande storico pronuncia un limpido elogio della pace connesso allo stravolgimento dei valori portato da tale guerra: *" In tempo di pace e di prosperità le città ed i privati cittadini provano i sentimenti migliori per il fatto che non incorrono in necessità che si oppongono al loro libero volere; al contrario la guerra, che toglie il benessere delle abitudini giornaliera, è una maestra violenta e adatta alla situazione del momento i sentimenti della folla."*

Non sfugge alla lucida intelligenza dello storico che lo stravolgimento dei rapporti si esprime nello stravolgimento del significato del linguaggio; lo stravolgimento del *logos* -che per i Greci indicava la capacità di saper pensare e modellare il reale, costituiva lo strumento principe della prassi democratico-assembleare, e rappresentava l'elemento sul quale fondavano la specificità dell'essere umano ed il suo grado di dignità- provoca la falsificazione dei concetti, stravolge le gerarchie di valori sulle quali si fonda il vivere civile ed annulla la possibilità di comunicare e di interpretare intelligibilmente gli eventi: *"E l'usuale valore che le parole avevano in rapporto all'oggetto fu mutato a seconda della sua stima. Ché l'audacia dissennata fu considerato ardire devoto alla causa dei congiurati, e la previdente cautela viltà mascherata da un bel nome, e la moderazione manto del vile, e la prudenza in ogni cosa un essere oziosi in ogni cosa..."* L'analisi continua serrata e dettagliata per concludere con questa riflessione: *"Così, a causa delle sedizioni, si instaurò nel mondo greco ogni genere di disonestà (κακοτροπία): la semplicità d'animo, con la quale generalmente la nobiltà si accompagna, schernita, svanì, mentre lo schierarsi in campi opposti con sentimenti di diffidenza ovunque fu un'abitudine predominante. Perché non era sufficiente per riconciliare né un discorso efficace (λόγος ἐχυρός) né un giuramento spaventoso (ὄρκος φοβερός)... E le persone dalla mente meno elevata (οἱ φαυλότεροι τὴν γνώμην) per lo più prevalevano..."* La denuncia della dimensione stravolta ed irreversibile della convivenza umana è operata una volta per tutte in quanto tanti altri episodi la confermano; l'imbarbarimento arrivò ad un tale livello di ferinità che coinvolse ed accomunò indistintamente tutti. Appena due anni dopo l'efferato episodio di Melo, Tucidide ci riferisce un episodio di scarsa rilevanza militare, ma di grande importanza etica e politica: una torma di mercenari barbari di stirpe tracia, assoldati dagli Ateniesi ed agli ordini di un loro comandante, Diitrefe, tese un agguato a Micalesso, piccola città della Beozia, (Tuc. VII,30) con il semplice intento *"di nuocere in qualche modo ai nemici, se possibile... Piombando sui cittadini che non si guardavano e non se l'aspettavano....saccheggiarono le case ed i templi e uccisero gli uomini senza risparmiare l'età tenera o avanzata, ma ammazzando alla rinfusa tutti quelli che incontravano, donne e fanciulli, e inoltre le bestie da soma e tutti gli altri esseri viventi che vedevano...E allora sorse un disordine non piccolo e si presentò agli occhi ogni forma di strage: piombati su una scuola di fanciulli, la più grande del luogo,*

in cui i fanciulli erano entrati da poco, li fecero a pezzi tutti quanti. E questa disgrazia che piombò su tutta la città non fu inferiore a nessun'altra, anzi, fu più d'ogni altra inaspettata e terribile." La narrazione non si conclude con il consueto modo cronachistico e documentario, che lascia trapelare orrore e pietà dagli interstizi narrativi, ma con una considerazione che stigmatizza l'annientamento di ogni forma di umanità nel vertice di matta bestialità che, con una climax inarrestabile, è stato ormai raggiunto. L'acuirsi ed intensificarsi del conflitto ha provocato prima l'affievolirsi e poi la definitiva scomparsa del logos, del criterio razionale che sovrintende alla vita umana in particolare ed all'esperienza politico-democratica in particolare, perché sono i più spregevoli, sia in senso etico, che culturale, morale e sociale, che prevalgono. La conclusione dell'analisi dell'esperienza democratica ateniese, che percorre tutta l'opera dello storico, non contraddice affatto le premesse, ma le rafforza: tanto più dolorosa ed amara risulta la constatazione della fine della democrazia e del suo mito quanto più entusiastico e sincero era stato il suo elogio; i motivi della crisi, della degenerazione e della rovina sono due, strettamente legati: la degenerazione della conduzione politica per la indegnità dei demagoghi succedutisi a Pericle, la degenerazione della vita politica e dei suoi valori per il perdurare e l'estendersi di una guerra distruttiva e totale. Dunque, la celebrazione ed autocelebrazione della democrazia ateniese può appartenere a rigore alla sola stagione in cui la vita politica fu illuminata dalla sapienza del grande Pericle; la sua fruizione è riservata al ristretto gruppo dei cittadini in quanto la isonomia e la isegoria, che la regolano, escludono in modo strutturale gli schiavi, in modo politico ma non sociale le donne, in modo politico i meteci e possibilmente i teti; una democrazia di nome, in quanto in pratica essa è all'interno stesso dominio di un uomo solo e finisce per essere, nella sua parabola di discendenza degenerativa, all'esterno oppressione violenta di nemici ed alleati, prima esercitata solo come prassi, e poi crudamente teorizzata secondo la legge primitiva del più forte. Oltre all'assenza del diritto dissenso o alla mancanza di tolleranza, di cui si è già parlato, bisogna rimarcare l'assenza di diritti dell'uomo e del cittadino come sono intesi in senso moderno e come sanciti, ad esempio, nel *Bill of Rights* degli Stati Uniti. Totalmente assente il concetto di liberalismo, concetto di origine recente nato contro le monarchie assolutiste che propugnavano uno Stato come supremo controllore, che indica ed impone il comportamento corretto e virtuoso. Altra assenza, il concetto moderno di pluralismo, che promana dall'esistenza di una variegata commistione di gruppi autonomi in concorrenza tra loro e dalla sviluppo di forme di aggregazione sociale indipendenti tra loro e dal controllo dello Stato. Molto diverso nel suo ambito il concetto di libertà. La libertà, intesa in senso moderno comprende, anche e soprattutto l'aspetto privato e sociale; anzi, l'esistenza di una sfera privata inviolabile è uno dei postulati che caratterizza le moderne società democratiche. Per gli Ateniesi, invece, non esisteva una libertà piena ma una forma interstiziale ed articolata di libertà. *“La città greca era un insieme di associazioni; come sosteneva Aristotele, erano queste a creare il senso della comunità, dell'appartenenza a qualcosa, che era una caratteristica essenziale della polis. I legami di sangue erano eguagliati da molteplici forme di raggruppamento religioso, politico e sociale, oppure di ordine pratico come un viaggio, un funerale, una bevuta ...Si potrebbe sostenere che tutti questi legami limitavano la libertà dell'individuo, ma questo concetto, cioè l'autonomia di un essere al di fuori della comunità, era del tutto assente dal pensiero greco di quell'epoca. La libertà per il greco di allora è pubblica, espressa in parole ed azioni. Questa libertà gli viene appunto dall'appartenenza a un demos, a una fratria, ad una famiglia, un gruppo di parenti, un'associazione religiosa. Vivendo in questo mondo così complesso di gruppi opposti e di doveri sociali egli è libero di scegliere fra le loro richieste e di sfuggire così ad ogni forma dominante di schema sociale. Tutto ciò spiega come potevano coesistere la mentalità di gruppo, la straordinaria creatività e la libertà di pensiero dell'Atene classica: la libertà che deriva dall'appartenenza a molti gruppi non è inferiore a quella che deriva dal non appartenere a nessuno.”* (O.Murray op. cit. pagg-25-26) Tutte le forma di socialità distintive del periodo classico avevano subito, da tempo, un processo di politicizzazione, per cui Aristotele affermava (*Et.Nic.* 9,1160a 7) *“tutte le associazioni (κοινωνίαι) sembrano essere parte della società*

politica.” E nemmeno esisteva alcuna sfera di moralità privata che non ricadesse sotto il controllo pubblico. Ad esempio, il comportamento omosessuale maschile, nonostante non ricadesse sotto l’anatema religioso o fosse addirittura esaltato nelle teorie sull’amore (cfr. il Simposio platonico) veniva pubblicamente e rigorosamente controllato (soprattutto se arrivava a forma di prostituzione o, al limite, di violenza). La libertà che la polis greca concepiva era esclusivamente quella concessa ai cittadini maschi e riguardava solo l’ambito politico e civico.

La comunità di cittadini, configuratasi anche come concetto ideale, è costituita da un corpus delimitato con rigore e circoscritto col criterio sancito dalla famosa legge periclea del 451 che limitava la cittadinanza ai discendenti legittimi di padre e madre ateniesi. Sappiamo che fino al 507 gli stranieri residenti in Attica vennero inglobati nel corpo dei cittadini, come ci racconta Aristotele (*Politica* III 1275 b) in merito al “*diritto di cittadinanza acquisito in seguito a un cambiamento di costituzione...come, ad Atene, fece Clistene dopo l’espulsione dei tiranni; egli, infatti, incorporò nelle tribù molti stranieri e schiavi meteci.*” Il successivo irrigidimento e l’esclusione dal novero civico degli stranieri residenti, chiamati meteci (il termine appare più volte nelle *Supplici* di Eschilo, che sono del 465-464) contribuì a soffocare il problema fondamentale della società ateniese, cioè la crescente tensione fra ricchi e poveri, con la lotta e l’interesse che accomunava ogni cittadino, di qualsiasi ceto sociale, a mantenere la gestione politica ed il potere nelle mani dei cittadini e ad escludere gli altri. Non solo: Aristotele, nel fornire la notizia della legge del 451- che perdurò fino al terzo secolo a.C.- giustifica questa misura con “*il numero crescente dei cittadini*” che minacciava di ridurre la parte dovuta a ciascuno, in virtù del principio greco della redistribuzione delle eccedenze del gruppo fra tutti i suoi membri. Rarissime furono le eccezioni, anche se alcune vistose, sempre attuate in momenti di estrema emergenza, come nel caso dei Plateesi (427) o per i Sami (405) o dei meteci arruolati nella flotta per le Arginuse. Le morie registrate durante la guerra del Peloponneso misero in crisi il sistema e Trasibulo, nel clima di generale riconciliazione, propose “*la concessione della cittadinanza a quanti erano tornati con lui dal Pireo, dei quali molti erano manifestamente schiavi.*” (Arist. *At.Pol* XL 2). Nonostante l’esigenza di rinvigorire l’ormai esiguo corpus civico, la proposta che proviene da un democratico convinto e radicale come Trasibulo, venne osteggiata da Archino, un terameniano sostenitore di un ambiguo ritorno alla patrios politeia, un “aristocratico moderato” come lo definisce Paul Cloché, e fu bocciata per illegalità. La condanna fu l’espressione del moderatismo che distinse la parte vincente anche fra “quelli del Pireo” e che fece sì che la restaurazione e il famoso decreto di amnistia di Patrocleide del 404 fossero contrassegnati con la parola d’ordine di “*non serbare rancore*”. La riconciliazione fra i cittadini delle opposte fazioni, democratica ed oligarchica, avveniva anche con l’ulteriore conferma della gelosa custodia del privilegio di cittadinanza riconfermato ancora dal decreto di Antifonte del 403, che a sua volta ribadì la legge del 451. La rigida conservazione del privilegio è anche confermata dal fatto che le eccezioni ad personam richiedevano una procedura molto complessa, con il voto favorevole di 6000 componenti l’Assemblea. Il cittadino (πολίτης) si oppone dunque al non cittadino, allo straniero, al barbaro, allo schiavo, ma anche al meteco (libero e molto spesso ricco ma senza diritti civici) ed alla donna (integrata nella polis, ma ritenuta incapace di esercitare diritti politici se pur in grado di trasmetterli ai figli legittimi). La distinzione politica contrasta in maniera stridente con la varietà delle segmentazioni socio-economiche, con la contrapposizione fra cittadini poveri e cittadini ricchi ma anche fra cittadini, ricchi solo del diritto politico, e non-cittadini ricchi.

Non solo: la democrazia ateniese, con la prassi della partecipazione diretta, comporta l’esigenza del possesso di quello strumento di dominio che è la parola organizzata, e quindi si configurò come lotta fra πεπαιδευμένοι, fra persone istruite. Ha detto J.P Vernant (“*Le origini del pensiero greco*” Editori Riuniti 19765 pagg.41-43 passim) :

“Il sistema della polis implica prima di tutto una straordinaria preminenza della parola su tutti gli altri strumenti del potere. Essa diventa lo strumento politico per eccellenza, la chiave di ogni autorità

nello Stato il mezzo di comando e di dominio sugli altri. Questa potenza del linguaggio - di cui i Greci fecero una divinità: Πειθῶ (Peithò), la forza della persuasione - ricorda l'efficacia delle parole e delle formule in certi rituali religiosi, o il valore attribuito ai "detti" del re quando egli pronuncia sovranamente la θέμις (themis); in realtà, tuttavia, si tratta di una cosa affatto diversa. Il linguaggio non è più la parola rituale, la formula giusta, ma il dibattito contraddittorio, la discussione, l'argomentazione. Presuppone un pubblico al quale esso si rivolge come ad un giudice che decide in ultima istanza, per alzata di mano, tra i due partiti che gli sono presentati... Tra la politica ed il logos c'è così un rapporto stretto, un legame reciproco. L'arte politica consiste essenzialmente nel maneggiare il linguaggio; ed il logos, all'origine, prende coscienza di se stesso, delle sue regole, della sua efficacia, attraverso la sua funzione politica. Storicamente sono la retorica e la sofistica che, mediante l'analisi da esse intrapresa delle forme del discorso quale strumento di vittoria nelle lotte dell'Assemblea e del tribunale, aprono la strada alle ricerche.."

Furono quindi la retorica e soprattutto la Sofistica ad insegnare le tecniche specifiche e la manipolazione del linguaggio usati al fine di persuadere un uditorio di cui si dovevano conoscere la mentalità, le inclinazioni, i desideri, i valori ed i pregiudizi. L'usanza degli storici di tramandare gli eventi attraverso i discorsi, costituisce un elemento di grande difficoltà esegetica, in quanto ogni discorso coarta e limita la realtà nella visuale politica ed etica personale, nell'abbraccio soffocante di espedienti tecnico-retorici che indulgono al patriottismo o alla mitologia per solleticare emozioni o sentimenti, assecondare giudizi e pregiudizi. L'analisi deve essere condotta quanto meno nella contrapposizione dei due discorsi antitetici, per non farsi inebriare dall'incanto degli artifici verbali. Il discorso è performance non meno di una esibizione scenica o musicale, esibizione di bravura da effettuare di fronte ad un pubblico più o meno vasto che arriva ad essere tutto l'insieme dei cittadini in occasione delle feste o il complesso dei vari popoli che si riuniscono in occasione dei grandi giuochi collettivi; non importa tanto il contenuto di quello che si dice quanto il modo, affermerà Isocrate. I topoi retorici si ripetono e molte orazioni possono essere considerate discorsi da bambini (come si espressero anche i critici antichi a proposito, ad esempio, dell'*Epitafio* di Gorgia). La competizione è per l'onore, ed anche le cariche della carriera politica si chiamano onori, τιμῶν. *"A me pare... che la differenza fra l'uomo e gli altri animali consista in questo: nel fatto che l'uomo ambisce all'onore...la lotta per l'onore non è insita in nessuno degli esseri privi di ragione e nemmeno in tutti quanti gli uomini: gli individui in cui sia innato il desiderio di gloria e di onore, sono perciò quelli che differiscono di più dalle bestie, veri uomini oltre che uomini semplicemente. In conclusione... mi pare che nessun piacere umano arrivi tanto vicino alla divinità, quanto la soddisfatta riflessione sul proprio onore."* (Sen.Gerone7)

Il principio eroico della lotta per l'onore *"cercare di essere sempre il primo e di essere superiore agli altri"* (Il. VI 208) viene trasferito dall'ambito bellico - che puramente tale non è in quanto il grande eroe sa servirsi della parola come mezzo di persuasione dell'assemblea del popolo in armi - a quello dell'agone sportivo dei Giuochi e poi a quella forma di prevaricazione istituzionalizzata che è l'agone per le rappresentazioni teatrali e le gare poetiche, il cui strumento è la parola. Ma l'agone principe rimane quello politico in cui prevalgono i più capaci nell'arte del persuadere mentre il popolo si limita ad accettare che a dirigere la città siano, quasi sempre, personalità provenienti dal ceto dei ricchi e dei nobili. *"Si registrò la valorizzazione e il presupposto...del proprio tempo [libero] come ammirevole, dal momento che è il privilegio della classe socialmente dominante...rendendo sistematici due fatti indipendenti: tempo libero dal lavoro e civismo"* (P.Veyne op. cit. pag 85). Non tutti i nobili, (καλοὶ καὶ ἀγαθοί) accettano il sistema e di capeggiarlo. Crizia, probabile autore della *Costituzione degli Ateniesi*, li divide in due categorie: quelli che si tengono da parte rispetto ad un sistema ritenuto non riformabile e quelli che accettano di fare politica nella città democratica definiti poi "canaglie" e "complici". È per questo motivo che le repressioni oligarchiche furono dirette contro tali personaggi, contro i nobili a capo del partito democratico e quindi traditori della loro classe sociale. Di converso, la

democrazia non accettava opposizioni palesi contro il suo sistema: gli oppositori o tramavano nell'ombra, o venivano eliminati, oppure venivano costretti ad allontanarsi dalla città (erano infatti chiamati οἱ φεύγοντες); la condizione di esule era così frequente che nella battaglia di Cheronea un intero contingente dell'esercito di Filippo era costituito da esuli ateniesi. Nell'impossibilità di operare un'opposizione esplicita, acquistò preminenza assoluta e contemporanea la regolamentazione dei meccanismi per l'acquisizione, l'esercizio ed il controllo del potere. Abbiamo già parlato della riforma di Solone, che istituì la possibilità di appellarsi al giudizio di un tribunale popolare contro un giudizio espresso dai magistrati, che dette la possibilità di denunciare, pur non essendo parte lesa, per reati contro il pubblico interesse, attraverso una denuncia scritta, graphè; tali accuse potevano comprendere reati di empietà, o la "diffida dal proporre una legge non opportuna", oppure, in una forma più esplicita "diffida in merito ad una proposta contraria alla legge vigente", la temutissima γραφή παρανόμων (graphè paranomon) mirante a salvaguardare la stabilità del governo e della costituzione politica vigente; una ripetuta condanna per illegalità procurava la perdita dei diritti politici, ed è perciò che i leaders politici, cioè gli oratori, facevano presentare le proposte più pericolose agli oratori minori, cioè ai giovani in carriera. Esisteva anche una denuncia per i reati più gravi nei confronti della città, la ἐισαγγελία (eisanghelia). Va anche ricordata l'antica pratica dell'ostracismo, altro temibile strumento in mano del popolo, che aveva il potere di comminare insindacabilmente l'esilio ai personaggi più in vista, perché essi non divenissero troppo potenti a scapito della collettività; creato per un motivo così prudente a garanzia della democrazia, esso venne cooptato spesso per ragioni futili, insignificanti o del tutto umorali, come vuol dimostrare il famoso aneddoto sull'ostracismo subito da Aristide. (Plut. *Aristide* 7): *"L'ostracismo non costituiva in sé una punizione infamante. Per decoro si diceva che serviva ad umiliare e soffocare un prestigio ed un potere che fossero troppo gravosi; in realtà esso era solo un sollievo salutare all'invidia del popolo verso i grandi. Esso sfogava il perverso desiderio di nuocere non in un male irreparabile, ma trasferendo a vivere altrove, per dieci anni, chi ne era colpito. Quando però cominciarono ad esservi sottoposti degli individui meschini o ribaldi, il suo uso scomparve... Si racconta che un tizio, un villano fatto e rifinito, il quale non sapeva scrivere, consegnò il suo coccio ad Aristide, credendo che fosse il primo venuto, e gli chiese per piacere di scrivere il nome di Aristide. Questi, stupito, gli domandò se Aristide gli avesse fatto qualche torto. "Nessuno" rispose l'altro, "io non lo conosco neppure; ma sono stufo di sentir ripetere dappertutto che è un uomo onesto."*

L'esame preventivo per accertare il possesso dei requisiti necessari all'assunzione di una carica, la δοκιμασία (docimasia), l'esame successivo all'espletamento della carica stessa, il rendiconto o εὐθύνα (euthyna), che prevedeva, accanto al pagamento di una cifra decupla rispetto a quella di eventuali ammanchi accertati, altre pesanti sanzioni che potevano comprendere la morte, l'esilio o la confisca dei beni, dettero un formidabile potere di controllo ai tribunali popolari. Un oratore, Eschine, ci attesta forse un record di imputazioni III 194): *"Il famoso Aristofonte di Azenia ha avuto il coraggio di proclamare, in vostra presenza, di essere stato assolto da 75 accuse di aver fatto proposte di legge contrarie alla legislazione vigente."* In tal senso osserva Aristotele (*Ath. Pol* 9,1) *"quando il popolo ha diritto di voto nei tribunali, controlla anche l'organizzazione politica."* Questa rilevante constatazione non fa sì che il filosofo antico arrivi a dare importanza classificatoria generale ai meccanismi di potere; sarà Max Weber che completerà la classificazione aristotelica dei regimi politici con la classificazione dei tipi di potere. L'esercizio della vita politica si può sintetizzare così: uomo politico, suo oppositore, popolo (in Assemblea o nei tribunali). La vittoria sull'avversario è decisa dal popolo ed è perciò che ogni uomo politico si presenta sempre come più "amico del popolo" dell'altro, con proposte ben congegnate ed enfaticamente espresse, con progetti sempre più ambiziosi e lusinghieri. La centralità, nella vita democratica ateniese, dei tribunali popolari è così spiegata ed è per questo che uno dei primi atti delle rivoluzioni autoritarie era l'abolizione dei tribunali popolari. Ed è perciò che la radicalizzazione in senso sempre più democratico provocò quell'autentico flagello politico-sociale dei

delatori di professione, i cosiddetti sicofanti che vivevano ricattando i personaggi più in vista con la minaccia di denunce. Il fenomeno divenne così grave e vistoso che la parola sicofante è sovente associata a quella di malfattore e divenne una delle piaghe da eliminare, insieme con la corruzione politica, tale da provocare e giustificare la rivoluzione oligarchica del 404. Da più fonti vediamo che il programma di governo che supportò l'avvento dei Trenta fu proprio questo. *"Tutti sapete che anche nel precedente regime democratico molto uomini politici rubavano i beni dello Stato, alcuni si lasciavano corrompere a vostro danno ed i sicofanti vi alienavano gli alleati. Ebbene, se i Trenta avessero punito soltanto questi, anche voi li avreste giudicate persone perbene."* (Lisia XXV 19) La testimonianza è molto interessante in quanto attesta l'accettazione della tirannide ed il consenso generalizzato della cittadinanza intorno a questo programma di vasta moralizzazione. *"Ma quando i Trenta, mascalzoni e sicofanti, andarono al potere presero a dire che bisognava ripulire la città dai malfattori ed indirizzare gli altri cittadini alla virtù ed alla giustizia; ma, pur sbandierando tutte queste belle promesse, non intendevano certo metterle in pratica."* (Lisia XII 5) Le parole "mascalzoni e sicofanti" formano un unico sintagma a dimostrare la contraddizione che gli auspicati moralizzatori si dimostrarono essi stessi macchiati delle colpe che avrebbero dovuto estirpare. Anche Senofonte (*Hell.* II 12) ci attesta: *"Il primo provvedimento da loro [i Trenta] adottato fu l'incarcerazione e la condanna a morte di tutti i cittadini che in regime di democrazia avevano praticato la professione di sicofanti e perseguitato i buoni ed onesti cittadini."* Tale programma infiamma l'entusiasmo dei giovani come Platone (*Lettera VII*): *"Io, allora, avevo sentimenti che, data l'età, non sono per niente strani: credevo che essi, con loro governo, avrebbero liberato la città dall'ingiustizia e le avrebbero imposto un giusto sistema di vita: perciò stavo bene attento a quello che avrebbero fatto. Ora, mi accorsi che in breve tempo questi uomini facevano apparire oro il governo di prima."* Anche Platone si unisce al coro di condanna del famigerato regime; com'è noto, la demonizzazione dei Trenta fu un luogo comune del pensiero politico greco. Comunque, per lo meno nel periodo iniziale, i Trenta procedettero nella direzione desiderata: Aristotele mette al primo posto, fra i malfattori eliminati in un primo momento, i sicofanti (*Ath. Pol.* XXV 3): *"All'inizio dunque fecero così e mandavano a morte i sicofanti e chi parlasse al popolo per lusingarlo contro il suo vero interesse, i faccendieri ed i disonesti."*

Riprendiamo ora il filo interrotto dell'esame delle tematiche che ci siamo proposte nell'opera degli autori di teatro del V secolo (per ovvi motivi di spazio e di tempo tale esame si concluderà qui, omettendo il pensiero dei filosofi). Se una lettura politica delle opere di Omero e di Esiodo può essere, più o meno legittimamente, contestata in quanto la mancanza nel loro tempo delle singole discipline, quali storia, filosofia, scienze, provoca l'effetto di una letteratura come esperienza globale, è incontestabile che la grande letteratura attica è quella che crea, critica, contesta o mantiene come irripetibile il mito della città. È facilmente dimostrabile la connessione fra il fenomeno della nascita, dello sviluppo e della fine della tragedia in connessione con la nascita, lo sviluppo ed il declino della polis (cfr. J.P. Vernant *"Il momento storico della tragedia in Grecia"* in *"Mito e tragedia nell'antica Grecia"* Einaudi 1976). Per tale motivo appaiono legittime definizioni come quelle di Louis Gernet che *"vera materia della tragedia è il pensiero sociale della città, il confronto cioè fra gli antichi valori del mito ed aristocratici con i nuovi valori elaborati dalla polis"*. Nella tragedia c'è un personaggio fisso: è quello collettivo, la voce della città che ha espressione nel coro.

Quanto ai soggetti mitici della tragedia, bisogna dire che *"il mito ha avuto un ruolo privilegiato negli studi moderni sulla storia greca, poiché sembra fare da tramite fra il ricorso alla reificazione, tipica del pensiero primitivo, e l'astrazione, che è considerata caratteristica della ragione. La comparsa del mito politico in Grecia risale perlomeno al tardo VIII secolo, quando Esiodo elabora una gamma notevole di miti che sono veicolo di idee politiche. Proprio di recente, Simon Goldhill ha dimostrato quanto il discorso politico fosse diffuso all'interno del mito greco, nel volume Reading Greek Tragedy (Cambridge 1986), dove sviluppa in maniera affascinante le idee della scuola parigina di Jean-Pierre Vernant. Secondo tale studio, il mito greco, come viene rappresentato nelle tragedie, è interessato alla*

coscienza civica molto più che alla religione. La tragedia attica si incentra essenzialmente sulla polis e viene messa in scena nell'ambito di celebrazioni il cui significato politico e pubblico è importante quanto i suoi aspetti religiosi. Le storie narrate, il modo in cui vengono raccontate, alludono ai problemi generati dal conflitto fra il discorso politico e altri ambiti possibili di discorso, legati alla famiglia, ai poteri religiosi o alle esigenze dell'individuo. Il presupposto che sta dietro alla tragedia attica è la centralità della polis come istituzione sociale, e i problemi di cui la tragedia si occupa sono i problemi derivanti da tale centralità. La tragedia è parte della coscienza civica, ed ha il compito di metterne in risalto le ambiguità e i pericoli. Ritroviamo qui una funzione tipica del rituale, l'esibizione del conflitto fra le forze religiose, o 'prestatali', e la polis, in una celebrazione voluta e sostenuta dalla polis. Vorrei tuttavia sottolineare che, anche se nega la validità assoluta delle esigenze della polis, il mito tragico adempie a uno dei normali compiti del mito come mediatore di conflitti, ed è importante che il punto focale di questa mediazione siano i problemi della polis. Una società in cui la rappresentazione pubblica del mito è una presentazione così densa di riferimenti agli interessi del corpo politico è fondamentalmente una società politica. Il mito tragico ateniese è un mito politico, non un mito religioso." (O.Murray op.cit.pagg.20-21)

Il dibattito ideologico che si esplica sulla scena riguarda quel νόμος (nomos) che abbiamo visto fondamento del vincolo politico cittadino; tale dibattito è motivato dal fatto che i Greci non ebbero l'idea di un diritto assoluto, fondato su principi universali ed organizzato in sistemi coerenti. In greco non esiste una parola simile a ius in latino. La parola nomos si estende in una grande area semantica, che presenta parole simili ma dal significato diverso e spesso contrastante. Nòmos ha origine da νέμω (nemo) che racchiude l'idea di distribuzione regolare ed è affine a νομός (nomòs) che significa pascolo; νομιζόμενα (nomizomena) è ciò che è dovuto agli dei mentre νόμιμα (nomima) significa norma con valore sia politico che religioso; νόμισμα (nomisma) assume il significato di consuetudine e più spesso di moneta; νέμεσις (nemesis) è giusta attribuzione ma anche e più notoriamente vendetta. *"Nomos poteva rappresentare il conglomerato, inteso come gravosa eredità di costumi irrazionali; o poteva indicare una norma arbitraria, coscientemente imposta da certe classi nel proprio interesse; o poteva significare un sistema razionale di diritto pubblico, quello che distingueva i greci dai barbari. Analogamente, Physis poteva rappresentare una legge naturale non scritta, incondizionatamente valida, contro il particolarismo dei costumi locali; oppure il diritto naturale dell'individuo, contro le pretese arbitrarie dello Stato; formula questa che a sua volta (come sempre avviene quando si rivendicano diritti senza il corrispondente riconoscimento dei doveri) poteva diventare un puro immoralismo anarchico, quel " diritto naturale del più forte" che gli Ateniesi teorizzano nel Dialogo coi Meli e Callicle nel Gorgia " (Dodds " I Greci e l'irrazionale " La Nuova Italia 1978 pagg. 217-218)*

Da un lato quindi il diritto si appoggia sulla consuetudine (con tale significato adopera la parola nomos Erodoto nel famoso dibattito fra Indiani e Greci avvenuto in Persia per cui Erodoto pronuncia la sentenza che per ciascun popolo il proprio νόμος è βασιλεύς, la consuetudine vige come un re) dall'altro lato si appoggia sulla costrizione; da uno sull'autorità ed il potere legale, dall'altro sulla fede religiosa e la potenza divina. *"Come in tutte le società primitive, così anche nel mondo greco il diritto fu alle origini un fenomeno intimamente connesso con la religione, e precisamente con la struttura dei gene, ossia di quegli organismi politico-religiosi, dalla cui aggregazione era destinata a nascere la polis. Esso aveva un carattere essenzialmente consuetudinario." (A. Biscardi "Diritto greco antico" Varese 1982 p. 344)*

È anche il caso di accennare a qual processo per cui progressivi slittamenti o spostamenti nel tempo della medesima parola fanno sì che persone diverse nello stesso tempo o le stesse in momenti distanti fra loro dello stesso processo continuino ad usare le stesse parole con significati notevolmente diversi. È per tali motivi che la mancanza di certezze, la verità come ricerca, la riserva mentale sono tipici della mentalità greca e riscontrabili anche nel metodo filosofico fondato da Socrate, nella forma dialogica e

di dibattito di tante opere filosofiche o nella prassi assembleare in cui la decisione scaturisce dal dibattito ed è espressa con il verbo δοκέω, (dokeo). Ancora più che in altre manifestazioni letterarie o di pensiero, la forma ed il contenuto della tragedia esprime un universo di valori ambiguo, che propone appunto ambiguità (frequente l'uso di parole ambigue già in Eschilo) rovesciamento (si pensi all'Edipo re), ribaltamento nella psicologia dei personaggi (si pensi alle μεταβολαί, metabolai, caratteristiche di molti personaggi tragici euripidei).

Anche nel concetto di δίκη (dike) si registrano spostamenti nella drammaturgia dei tre grandi tragici. Se Esiodo aveva elaborato una visione teologica della giustizia, per Eschilo la dike è fondamentale quella degli antichi gene aristocratici: l'assassinio di Agamennone chiama in causa l'antica legge del γένος (genos); Oreste, in ossequio a tale legge ed anche al responso dell'oracolo delfico, deve uccidere la madre, contravvenendo però alla legge naturale non scritta più sentita dalla coscienza universale; allora "*dike deve combattere contro dike*" (Eum.461) e la fine della catena di vendette, della persecuzione delle Erinni avrà luogo con l'istituzione dell'Areopago e l'avvento della giustizia della città. Giustizia quindi non è un valore assoluto ed autonomo, ma viene assicurata dall'Areopago che impone una serie di comportamenti positivi in vista del bene comune della città, evidenziando nel contempo il nesso fra prassi assembleare e giustizia. Per quanto concerne Sofocle si può fare un richiamo a temi che gli studenti ben conoscono. L'Antigone è tragedia fondamentale basata sul contrasto fra leggi scritte (Creonte) e leggi non scritte (Antigone) e per ambedue i tipi di legge è adoperata la stessa parola: νόμιμα nomima. Creonte, che aveva identificato se stesso con il potere "τοιιοῖσδ' ἐγὼ νόμοισι τήνδ' ἄξω πόλιν, *con tali principi io voglio rendere grande la città*" (v. 191), che aveva dichiarato che nessuno deve stimare un amico "φίλον" più caro della patria (vv. 182-183) e concluso il suo discorso della corona con "τοιόνδ' ἐμὸν φρόνημα " (v.207), che vale "*tale il mio alto pensiero*" ma anche, per converso, "*tale la mia superbia*", riconosce alla fine che tutto ciò erano "φρενῶν δυσφρόνων ἀμαρτήματα, *errori di mente sconvolta*" (v.1261) ed il coro gli risponde "ὄψ τὴν δίκην ἰδεῖν *troppo tardi ha conosciuto giustizia.*" (v.1269). È avvenuto quello che Di Benedetto chiama "smontaggio del potere" attraverso la "dissoluzione del personaggio" (la stessa considerazione si può fare per il Penteo delle *Baccanti*). Euripide, com'è noto, ama ancora più calare nell'intimo della psicologia dei personaggi il contrasto tragico. Ci limitiamo a citare emblematicamente un argomento ben noto. Medea, nell'omonima tragedia, si professa fin dall'inizio e ripetutamente ἠτιμοσμένη (etiasmene, offesa nell'onore v.20) ed ἠδικημένη (edikemene, offesa nella giustizia) recuperando un concetto di dike che risale ad Ibcico e soprattutto a Saffo. Per essi, e più chiaramente per Saffo, Afrodite, divinità primigenia, domina la vita dell'universo e quindi anche quella umana con la legge dell'amore: chi è amato deve corrispondere a tale sentimento; la parola φιλότης (philotes) indica il rapporto di reciprocità nello scambio amoroso e chi non corrisponde si macchia di ἄδικία, ingiustizia, e contravviene ad una legge universale, religiosa ed umana. Saffo invoca Afrodite come σύνδικος (fr.1), perché sia ristabilito il rapporto di giustizia, di reciprocità amorosa (per inciso, tale concetto, reinterpretato dai cristiani in chiave religiosa "Dio ti ama e tu devi riamarlo" è recuperato da Dante nel significato originale: "Amor ch'a nullo amato amar perdona.") Quando Giasone, esprimendosi col linguaggio e la mentalità di un uomo comune del tempo di Euripide, dominato esclusivamente dalle ragioni del più gretto utilitarismo, fa presente a Medea di averla portata da una terra barbara in una città in cui essa ha conosciuto la giustizia, δίκη, ed usufruisce delle leggi, νόμοι, senza ricorrere alla forza "μὴ πρὸς ἰσχύος χάριν" (vv. 537-538) *non in grazia della forza*", la menzione suona come tragica irrisione. (Cfr. per il tema Gentili "*Amore e giustizia nella Medea di Euripide*" in "*L'amore in Grecia*" Laterza 1983 ed anche in altre pubblicazioni). Suona pertinente l'osservazione di J.P.Vernant ("*Structure geometrique et notions politiques dans la cosmologie d'Anaximandre*" in *Eirene* 7 1968) "*ricerche generali sull'idea di giustizia servono solo ad accrescere la incredibile confusione creata dal suo uso*".

Recuperiamo adesso l'altro tema della evasione nella natura con un breve excursus sulla commedia di **Aristofane**. La lettura di una commedia come *Gli Uccelli* in chiave moderna, come pièce di fuga dalla città e quindi come rivincita della natura sulla cultura o come rivincita dei contadini emarginati contro la città è sì spontanea ed immediata ma forse troppo semplicistica. È ben chiaro che il rifiuto della città dei demagoghi, dell'etica dei ceti dominanti e della loro logica imperialista accompagna la nostalgia per una città di aristocratica virtù, proiettata in uno spazio celeste con suggestioni di regressione e di utopia, nella quale si fondono ἔθος contadino ed aristocratico e si saldano i poli dialettici positivo, di difesa dal presente, e negativo, di regressione nel passato. La sfiducia nella città del presente ed il vagheggiamento della città perduta sono sintomo di una oggettiva incrinatura della ideologia della città e delle rappresentazioni mentali ad essa connesse e preannunciano il tramonto della polis. All'operazione di rifiuto della città esistente, alla sua reintegrazione in città giusta, ottenuta attraverso la dislocazione nello spazio e nel tempo operata negli *Uccelli*, Aristofane accompagna negli *Acarnesi* (425) l'opposizione città-campagna : Diceopoli, il buon contadino è indotto ad odiare la città (v.33 στρωγῶν μὲν ἄστῦ) ed a sognare come spazio della serenità e della pace la campagna ed il suo villaggio, trasfigurando una reale, dura condizione di vita - qual'era quella dei contadini del tempo - nella favola dell'automatos bios (v.36 αὐτόξ ἔφερε πάντα) ignaro del mercato (v.36 χὼ πρίων ἀπῆν) fino a giungere all'improbabile μακαρισμός finale, il ricco banchetto celebrato in braccio a due donne. Nella Pace (421) a tirare la fune per liberare, appunto, la Pace non più abitante sulla terra ma negli spazi celesti e rinchiusa da Polemo in una caverna sono solo i contadini δίκαιοι ε γεωργοί. La polemica è contro la guerra, contro la città dei truffatori, che provoca la politica imperialista e risse da selvaggi (v.620 ἡγριωμένους ricordare l' ἄγριος ἀνὴρ e l'uso emblematico del termine). L'integrazione tra città giusta e georgikos bios (vita agreste), palatia diaita (antico modo di vivere), evidenzia la frattura fra città e campagna con chiara opzione per la seconda. Ancora più velocemente si può ricordare come un positivo rovesciamento politico e la fine della guerra sia opera, nella Lisistrata (411) e poi ancora nelle *Donne all'assemblea* (392), delle donne che rifiutano la logica del potere e della politica imperialista, in nome di una vita semplice, guidata dal buon senso e mirante alla soddisfazione dei bisogni, degli istinti e dei piaceri fondamentali: cibo e sesso, conservazione e riproduzione.

Torniamo a parlare di **Euripide** per arrivare all'argomento conclusivo. Come si è visto il mito della città è nato e si è sviluppato in un sistema letterario compiuto ed organizzato fin dalle sue origini come razionale riflessione sulla realtà dell'uomo e della storia; tale mito ha reso immortale lo spirito e l'idea di Atene. A molti intellettuali, e ad Euripide in particolare va il merito di aver narrato ma anche interpretato e discusso questo mito dell'esperienza conoscitiva e letteraria. Euripide apre la sua produzione nel decennio della guerra archidamica con gli *Eraclidi* (430) che contengono sì accenti nazionalistici ma sono soprattutto strutturati sulla opposizione tra città giusta e città ingiusta, tra le virtù politiche di aidòs (αἰδώς, rispetto) e dike (δίκη, giustizia) e di contro bia (βία, violenza) e kratos (κράτος, forza) in quanto collocantesi sul piano dell'individuale, dell'anomia (ἀνομία, assenza di regole) ed adikia (ἀδικία assenza di giustizia). Già nell'*Ippolito* (428) il poeta mostra di vivere una problematica che dominerà la sua drammaturgia: il tema della guerra; mostra altresì di meditare sulla funzione del logos come forza plasmatrice di παιδεία (3 Stasimo 1104 segg.). Anche il motivo della purezza del protagonista, della vita dedicata alla caccia in luoghi incontaminati, denota propensione alla regressione e rifiuto di una realtà drammatica. Il modello tragico che percorre tutta l'opera di Euripide è incentrato nel contrasto tra ragione e sentimento, razionale ed irrazionale. Di Benedetto (op.cit.) ha indicato come tale modello sia stato sempre operante, ma soprattutto vivo ed efficace nelle prime opere in cui ad un primo momento altamente irrazionale o parossistico, succede un secondo momento in cui viene operato il recupero della razionalità (si pensi alla caratterizzazione iniziale di figure come Alceste, Medea, Fedra). In altre tragedie la follia sconvolge il protagonista, che solo dopo un duro

travaglio recupera la ragione, come nell'*Eracle*. Nell'*Oreste* la follia, la non-ragione è un pericolo angosciante ed imminente. Se già Medea si era servita della ragione per riconoscere la sua sconfitta di fronte al sentimento (θυμός δε κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων v.1079) nelle ultime opere, come nella *Ifigenia* o nelle *Baccanti*, l'interrogativo rimane aperto o si propende per la constatazione delle limitate possibilità della ragione di operare sul reale. Ifigenia accetta razionalmente ed anche volontariamente il sacrificio, sotto però la pressione coercitiva della follia bestiale e collettiva mascherata da amor di patria.

Interessa soprattutto esaminare, nell'opera di Euripide, il dramma satiresco *il Ciclope* per due motivi, perché tema portante della ricerca e perché quasi contemporaneo delle *Baccanti*. Il mito del selvaggio si mantiene ricorrente nella letteratura e nella iconografia del V secolo; tale personaggio viene connotato con il termine *gegenès*, nato dalla terra, in modo tale che la parola diviene termine antropologico o meglio antropogonico, metafora mitica di una protoumanità nata dalla terra. Possiamo indicare sinteticamente tre caratteristiche di tale tipologia. 1) Il *γηγενής* (*gegenès*, nato dalla terra) è rappresentato come immane, irsuto, coperto di pelli di bestie, nell'atto di brandire massi o alberi. 2) Accanto alla rappresentazione della ferinità si riscontra, ancora una volta, la tematica dell'*αὐτόμοτος βίος* (vita allo stato di natura), del *βίος ἐπὶ κρόνου*. 3) Altra caratteristica è che la negazione di leggi umane e/o divine da parte di Ciclopi, Giganti, Titani (si veda anche la caratterizzazione del Capaneo eschileo nei Sette contro Tebe v.423) è accompagnata dalla affermazione di se stesso secondo la legge di natura del più forte. Il rifiuto della sacralità del *nomos* operata da tale individuo, che si colloca al di fuori dello spazio e del tempo della città, lo proietta nella dimensione dell'*ἄγριος* e del *θηριώδης* (selvaggio e ferino), in quanto la prevaricazione o la coercizione sono i moventi primitivi dell'azione del selvaggio, dell'*ἄπολις*. Non si può non citare un pensiero molto interessante di Platone che in *Repubblica* IX connette la psicologia del tiranno con l'elemento ferino e selvaggio. Il Penteo delle *Baccanti*, chiaramente definito con la terminologia che caratterizza i giganti, ormai preda dell'invasamento dionisiaco dice: "*Porteremo delle leve, o dovrò sradicare le cime con la mano, spingendovi sotto la spalla o il braccio?*" (945-946); tale domanda esprime uno sconvolgimento tipicamente titanico; sollevare le montagne, ammucciare l'Ossa sul Pelio per scalare il cielo è ciò che fecero i Giganti, figli della Terra, nemici degli dei (*Od.XI,305* segg.) Sullo scudo di Capaneo, simbolo dell'orgoglio sovrumano, è effigiato un 'gigante terrigeno' il quale porta sulle sue spalle un'intera città, sradicata con delle leve dalle fondamenta (*Fenicie* 1131-1133). Penteo, figlio di Echione, nato dai denti del drago seminati da Cadmo, vaneggia con la stessa ὕβρις dei Giganti.

Il Ciclope, composto presumibilmente intorno al 408 e quindi in epoca molto vicina alle *Baccanti*, presenta come tema fondamentale la polis ed i suoi problemi ed, al di là della testimonianza di una prova di straordinaria abilità o di gusto del *lusus* letterario, è documento significativo dell'amore di un intellettuale verso la polis, impegnato a difenderne l'ideale ma costretto a coglierne le contraddizioni, a denunciarne la crisi. Euripide analizza e scompone l'idea della polis e ne fa un "sentimento del contrario", perché il mito appare pura illusione di fronte alla drammatica realtà.

Il Ciclope è ovviamente ripresa del IX canto dell'*Odissea* ma in esso viene consapevolmente attuata un'opera di transcodificazione, di passaggio cioè dal codice epico a quello drammatico, anche perché compagno come novità aggiunta e terza presenza i Satiri o meglio Dioniso. La figura del Ciclope euripideo è contraddittoria: egli è premuroso con le bestie (206), burbero e tollerante con i Satiri (204), ingenuo nel credere a Sileno quando è l'unico a mentire. Le caratteristiche salienti del personaggio appaiono, come di consueto, più evidenti nella *rhexis*: egli è greco (297) ed all'invito a rispettare la patria e il *nomos* rivoltogli da Ulisse risponde con un discorso fortemente ideologizzato, di stampo sofisticato, organizzato secondo le tecniche più raffinate dell'arte retorica. Egli conosce lo statuto ambiguo della parola (317) e quindi disprezza i logoi, conosce e disprezza i nomoi (338-339) concepiti come artificio verbale; esprime una visione meccanicistica e materialista del mondo che esclude la presenza degli dei ed afferma che l'utile individuale consiste nella soddisfazione degli istinti,

concludendo blasfemamente che la più grande delle divinità è il ventre.

Il Ciclope non è più caratterizzato come il primitivo, ma con significativo spostamento come il barbaro che si colloca volontariamente al di là dei valori e dei meccanismi della città con "*intenzionale ripulsa di valori e norme*" (A.G.Baiano "*Il Ciclope euripideo alla luce della logica deontica*" in "*Lingua e stile*" XVIII pag.438). Il primato della φύσις sul νόμος, della legge di natura sulla legge scritta, è affermato dal Ciclope come primato suo nei confronti di Ulisse, rappresentante il νόμος. Ma Ulisse, in questa opera, presentato subito da Sileno come chiacchierone ed imbroglione (104 e poi 305), compare in scena parlando ambiguamente con linguaggio da personaggio tragico col tono, l'interesse ed il senso pratico e disinvoltato del mercante (97-98); chiedendo informazioni sulla terra pone quesiti sulla sua conformazione fisica, ignorando ogni valore e limitandosi a domandare quale tipo di governo abbiano (119) con lessico scopertamente politico, con la paura del cittadino che teme di essere piombato tra le bestie. Ai versi 253-260 parla ancora col tono del mercante in difesa dei suoi interessi e nella rhesis (285-312), strutturata secondo i canoni di un'orazione giudiziaria, Ulisse professa come vincolanti i valori dell'ospitalità e dei nomoi facendo un cenno, di tragica attualità, alla guerra. Uscito senza problemi dalla caverna (480) riflette che "*non è giusto*" abbandonare i compagni e torna indietro. Si ha la netta impressione che la fedeltà al ruolo tradizionale sia come la recita di un copione, come l'inutile accecamento del Ciclope: la caverna è aperta, il Ciclope ubriaco ed indifeso, non si dovrebbe punire per le sue colpe perché colpe non ne ha, né perché è un mostro, perché tale non si è mai dimostrato. Ulisse quindi è personaggio ancora più contraddittorio del Ciclope; egli è indubbiamente simbolo della polis e dei suoi valori perché tale lo ha consacrato la tradizione, ma non si comporta e non parla solo con logica deontica, del dover essere. Il simbolo appare forma, maschera che nasconde il dolore e la fragilità dell'uomo ed Ulisse finisce per essere figura umoristica, parodia di se stesso, amaro rovesciamento di un'idea, dato che l'idea è rimasta solo forma che non regge l'impatto con la storia ed i suoi eventi drammatici, con la vita dell'uomo.

Il dramma satiresco si apre e si chiude nel nome di Dioniso, che non compare mai sulla scena ma è continuamente evocato dai Satiri e da Sileno, i quali bramano ricongiungersi con lui per liberarsi dalla schiavitù; il ricongiungimento con Dioniso è desiderato come massima ed ultima meta e le feste bacchiche (25) sono viste come il corrispettivo rovesciato e positivo della vita presente, dura e servile. Non solo la data del *Ciclope* lo accomuna alle *Baccanti* ma anche la tematica. Dioniso è protagonista, anche sulla scena, delle *Baccanti* dove si afferma che egli è dio del teatro in quanto dio della conoscenza e punisce quelli fra gli uomini che colpevolmente la rifiutano con una credenza folle (μυνομένα δόξα) e presuntuosa (vv. 885-887 in cui si celebra la vittoria di Dioniso su Penteo). La tragedia è arcaizzante nelle forme e negli espedienti tecnici, volutamente richiamandosi alle origine del genere. Dioniso è il dio del teatro, che è travestimento e finzione in quanto costringe "*a divenire altri da ciò che si è normalmente, a fare... l'esperienza di un'evasione verso una sconcertante estraneità*" (J.P. Vernant "*La morte negli occhi. Figure dell'Altro nell'antica Grecia*" Il Mulino 1987). Platone interrogandosi sulla natura complessa dell'uomo, narra il mito dei Titani che furono colpiti dal fulmine di Zeus e "*dalla fuliggine dei vapori che si levarono da essi, sedimentata in materia, nacquerò gli uomini... difatti noi siamo una parte di Dioniso*" (Leggi 701;854). Dioniso è contraddittorio come l'uomo soprattutto perché, in quanto dio ed animale insieme, reca in sé i punti terminali delle opposizioni che si registrano nella natura umana; ma è anche, come l'uomo. vita e morte, gioia e dolore, estasi e spasimo, maschio e femmina, desiderio e distacco, giuoco e violenza, cerbiatto e toro. Nelle *Baccanti* si insiste soprattutto a rappresentarlo come toro; tenendo conto che esiste anche una tradizione egeo-cretese sulla sua origine e del fatto che in alcune tavolette, in lineare B, Dioniso è accostato ad Arianna, quindi al minotauro: si torna all'archetipo della conoscenza e della sapienza. I caratteri di questa conoscenza sono singolari: ad essa si arriva attraverso l'ἔκστασις (estasi), l'uscire fuori di sé del culto orgiastico e la mania. Il processo è traumatico ed implica un distacco dal reale, il rifiuto delle conquiste della ragione e di ogni certezza acquisita per addentrarsi in una labirintica possibilità di

nuove vie della conoscenza. Platone definisce più volte (*Sofista* 253 e *Teeteto* 185c *Timeo* 35a) Dioniso come *eteron*, alterità quindi, dissimiglianza, non-essere; altro rispetto alla tracotanza della conoscenza tradizionale ed alle forme in cui si esplica; il passato deve sempre morire per rinascere sempre diverso - per questo Dioniso è anche dio del progresso -e colui che gli si oppone viene tragicamente vinto (Penteo). L'orgia è danza, ritmo, musica, allucinazione, stato contemplativo; al culmine dell'eccitazione, come risultato ultimo, subentra una rottura contemplativa, visionaria; l'estasi libera un sovrappiù di conoscenza, è lo strumento di liberazione cognitiva: perduta la propria individualità con i suoi vincoli (Dioniso è λύσιος) il posseduto vede quello che i non iniziati non vedono. Lo stato del posseduto, la sua mania, rappresenta l'assunzione di uno stadio della coscienza che si contrappone a quello normale, quotidiano; il risultato è uno stato visionario, quello della epopteia. Dice Filone che "*i posseduti dalla frenesia dionisiaca e coribantica giungono nell'estasi sino a vedere l'oggetto bramato*". Allo stato visionario talvolta si sostituisce il dono della potenza mantica, dallo stato orgiastico nasce la divinazione (molte fonti antiche attribuiscono la divinazione a Dioniso). "*I beni più grandi - dice Socrate nel Fedro- ci vengono dalla pazzia... della pazzia però concessa per dono divino*"; continua poi elencando i quattro tipi di mania: 1 furore profetico (per patrono Apollo- anche Dioniso); 2 furore teletico o rituale (patrono Dioniso); 3 furore poetico (ispirato dalle Muse); 4 furore erotico (ispirato da Afrodite).

Il culto bacchico è immanentistico, legato alla terra, e suppone che, racchiusa in essa, vi sia una forza misteriosa e magica che cerca di rompere il vincolo rappresentato dalla rigidità e dalla crosta terrestre, per sprigionarsi liberamente; il posseduto entra in relazione con questo potere occulto rompendo a sua volta i vincoli che imbrigliano la sua anima e torna alle scaturigini di una religione naturale antichissima, che ricrea il connubio primitivo fra natura e divinità; tale religione è stata dimenticata dall'uomo civilizzato che, sopraffatto dalle convenzioni ed irretito dai sofismi del pensiero filosofico, la osteggia e la disprezza. Quando il potere ctonio si espande, dà origine alla vita sia animale che vegetale. Dioniso è infatti rappresentato sia sotto l'aspetto teriomorfo di toro o di cerbiatto sia sotto l'aspetto dendromorfo; Dioniso è δένδριτης (arboreo) ed ἄνθινος (floreale). Diffusa in tutti gli esseri vegetali ed animali questa forza è ovviamente liquida: Dioniso è dio dell'ὕγρον. Nel clima arido della Grecia le zone umide o bagnate da un corso d'acqua, si distinguono nettamente dalle altre e costituiscono il luogo della vita (il vallone dove Penteo trova e spia le baccanti è un luogo dirupato, ombreggiato e bagnato da numerose fonti). Il rito bacchico (βακχεύειν) è l'atto con cui l'uomo si riunisce alla natura ed alla sua fonte primigenia e recupera l'assolutezza della sua essenza, smarrita nella convenzionalità della vita quotidiana. L'orobasia, l'ascensione sul monte, è il mezzo con cui si realizza il rito; l'abbandono della città come spazio reale, ma anche giuridico e culturale, la ricerca di spazi primitivi ed incontaminati riempiono di suggestione poetica una cospicua parte delle Baccanti. La musica ossessiva, fortemente ritmata dai suoni di κρόταλα (nacchere) e τύπανα (tamburi) crea uno stato di isterismo collettivo che si espande con la forza di un incendio (v.778) (Dodds op.cit.pag.322 segg. cita diversi casi storici di invasamento collettivo per effetto della musica; famoso e proverbiale il ballo di s. Vito, Alsazia, 1518); il battito del piede sulla terra mira a suscitare l'efflusso delle energie ctonie. È il tirso lo strumento mistico-sacrale che fa eromperle le fluide energie per cui stilla acqua, vino, latte e miele dalla terra. Abbandonarsi a Dioniso significa rompere improvvisamente e completamente ogni remora interna; resistergli è tentativo dell'uomo civilizzato di arginare il prorompere delle forze naturali. L'atteggiamento estatico delle Menadi, ottenuto "*lanciando i lunghi capelli verso il cielo*" (v.150), attestato da Aristofane (*Lis.*1312), da Catullo, Ovidio e Tacito e dalle immagini vascolari non è convenzione letteraria ma gesto rituale caratteristico. Altro elemento primitivo è rappresentato dal gesto di maneggiare serpi (*Bacc.* 101 e segg.; 698, 768); il serpente è animale che si riproduce, scaturisce misteriosamente e vive a stretto contatto con la terra, per cui il costituire simbolo di energia ctonia e primitiva è ovvio e fondamentale; il risultato è un potente eccitamento religioso che riallaccia l'uomo alla sua fonte di vita primigenia, la terra, attraverso il

connubio con un animale simbolo .

Dobbiamo ancora dire qualcosa su ὀμοφαγία (mangiare carne cruda) e σπαραγμός (dilaniamento della vittima ancora viva): la pratica si fonda su un tratto molto semplice di logica selvaggia: si mangia un animale o una parte in cui si crede risieda una virtù per impadronirsene. Si mangia quindi il dio presente nella sua forma ferina per entrare in comunione con lui e si deve mangiarlo vivo e crudo, prima che il sangue sia colato, perché così si acquisita la sua vita; la pelle dell'animale ucciso (nebride), viene avvolta intorno al corpo ed annodata anteriormente con le zampe per mantenere il connubio uomo-divinità. Euripide accenna brevemente all'ὀμοφάγων χάριν, (il piacere di coloro che mangiano la carne cruda) ma poi descrive crudamente lo σπαραγμός (sparagmòs) di Penteo che "*è un misto di suprema esaltazione e profonda ripugnanza, cosa insieme sacra ed orrenda, un appagamento e un'impurità, un sacramento ed una contaminazione, il medesimo violento conflitto di atteggiamenti emotivi che si avverte in tutto il testo delle Baccanti e che forma la base di ogni religione di tipo dionisiaco*" (Dodds op.cit.pag.332).

Tralasciando la polemica tra gli studiosi che videro nelle Baccanti la tragedia della conversione in extremis alla religione da parte dello scettico poeta e tra coloro che, per converso, videro tale opera come esempio del "tantum religio potuit suadere malorum" si possono prudentemente ricordare i termini antitetici del problema come proposti dal poeta in due passi rilevanti. "*Infatti è lieve sforzo credere che sia potente il divino, qualunque esso sia, e ciò che, nel lungo corso del tempo, ha forza di nomos ed ha il suo principio nella physis (τὸ τῆ ἐν χρόνῳ μακρῷ νόμιμον ἀεὶ φύσει τε πεφυκός)*" (vv. 893-896). Dioniso quindi avrebbe conciliato i termini opposti del problema e questa sembrerebbe l'unica via da percorrere per riempire i vuoti lasciati da una presuntuosa sapienza, σοφία. Come intendere, però, i termini stessi "nomos" e "physis"? Abbiamo già illustrato la loro ambivalenza e, in questo caso, sembrerebbe logico intendere questo passo nel senso che le istanze naturali, ivi comprese quelle irrazionali, possono essere controllate ed istituzionalizzate nel rito, che diventa quindi norma e fondamento del vivere civile. D'altronde il poeta non sembra volersi abbandonare completamente o definitivamente all'ebbrezza, al mare sconfinato delle sensazioni. E così, antifrasticamente, tutta la parte finale (esodo vv. 1168-1392) persegue un unico intento: suscitare simpatia verso la vittima umana, Penteo, e distoglierla dalla divinità. Il sacrificio dell'uomo, pur giustificato dalla sua ὕβρις ed ἀφροσύνη, viene narrato in maniera tale che traspare la ripugnanza verso riti che sopravvivevano solo come memoria di antichissimi riti primitivi e feroci. L'osservazione posta in bocca a Cadmo quasi a conclusione del dramma (1348) "*bisognerebbe che gli dei non si uniformassero agli uomini nei loro impulsi d'ira (ὀργάς)*" se non può essere decontestualizzata ed esprimere l'unico significato, quello finale e definitivo, suona senz'altro come ennesima riserva mentale. L'impari e stolta lotta dell'uomo col dio si conclude, inevitabilmente, con la vittoria schiacciante della divinità; è con umiltà che l'uomo prende atto della propria meschinità constatando, con sbigottito stupore, lo strapotere, talvolta capriccioso ed imperscrutabile, della divinità che non è condizionata da giudizi o leggi ma trova giustificazione in se stessa. Il perdurante insistere su alcune riflessioni, nel corso del dramma, sconfessate poi nella parte finale, non offre argomentazioni assolute. In effetti, in buona parte del corpus della tragedia è ricorrente il motivo della saggezza vista per l'uomo come accettazione consapevole del proprio senso del limite, recuperando un indimenticato monito tradizionale della saggezza delfica, tramandato con le massime del μηδὲν ἄγαν, niente troppo, e dello γνώθι σαυτόν, conosci te stesso; l'eccesso di fiducia nelle possibilità della ragione diviene sofisma: " non dobbiamo fare sofismi sugli dei (οὐδὲν σοφίζομεσθα τοῖσι δαίμοσιν): le patrie tradizioni che noi abbiamo, vecchie quanto il tempo, nessun discorso le abatterà (οὐδεὶς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος), qualunque sottigliezza sia stata escogitata pur da eccelse menti (vv.200 segg.)"; (si allude polemicamente ad un'opera di Protagora Καταβάλλοντες [λογοί] in cui era contenuta la famosa sentenza " degli dei non so dire né che esistono né che non esistono né che aspetto hanno"). Tali affermazioni sono seguite da

diversi inviti ad uniformarsi all'etica spontanea del vivere alla giornata, al comportamento più tradizionale degli umili e dei semplici. La conversione non può essere operata in maniera uniforme per i diversi ceti sociali: Tiresia, il sacerdote rappresentante la gerarchia religiosa, esprime una fiducia eloquente e ragionata che mira a disciplinare ed inquadrare opportunisticamente il movimento nei riti regolati dal potere religioso. Non meno opportunistiche risultano le considerazioni di Cadmo che mira a sfruttare il rito e la discendenza di Dioniso a lustro e supporto della famiglia regale. In questo passo appare però più degna di nota la riflessione che si accompagna all'οὐδέν σοφίζομεσθα τοῖσι δαίμοσιν, ouden sofizometa toisi daimosin: il logos non potrà abbattere le patrious paradochas. Logos, si sa, è parola complessa che significa intelligenza discorsiva, cioè insieme la capacità di espressione e di ragione dell'uomo. Esprimere sfiducia nel logos è mettere in discussione tutto il pensiero, la sua espressione e la sua conseguente capacità di agire o modellare il reale. Nell'ultima produzione euripidea, in concomitanza col precipitare degli eventi storici e politici, si accentua la sfiducia nella ragione e nel logos che rimane solo come artefice consolatorio e creatore di poesia bella. *"Le ultime tragedie di Euripide sono percorse da una dissonanza interna che sarebbe ingiusto cercare di eliminare con artifici verbali. Proprio per questo acquista particolare significato quella poetica dell'evasione (verso terre lontane, verso la poesia bella) che caratterizza in modo così rilevante la lirica delle ultime tragedie euripidee, comprese le Baccanti."* (Di Benedetto *Euripide: teatro e società* Einaudi 1971).

La poesia delle solitudini montane e gli eventi miracolosi di un mondo edenico, è già stato rilevato, percorrono molti passi del dramma. La cerbiatta che nel terzo stasimo fugge agli inseguitori è confrontata con chi riesce, evadendo, a sfuggire agli affanni. Anche Agave, alla conclusione della tragedia, dopo aver preso coscienza della sua vicenda terribile, sogna di allontanarsi dal Citerone: ancora il motivo dell'evasione, anche se enunciato in termini negativi. *"Comune infatti alle parole di Agave e ai molti pezzi lirici dove compare il tema dell'evasione verso terre lontane è la fuga dal presente, dalla situazione in cui ci si trova, da una realtà che appare ostile ed assurda"* (Di Benedetto op.cit, pag 302).

Gli eventi della storia reale contemporanea erano drammatici e ad essi si accompagnava il radicalizzarsi e personalizzarsi della lotta politica e l'incombere ossessivo della tirannide. L'interpretazione politica della tragedia è proclamata in maniera inequivocabile come premessa e fine ultimo: *"La città deve apprendere fino in fondo (ἐκμαθεῖν, ekmatein), dato che è priva dei riti bacchici"* (ἀτέλεστον οὔσαν ατελεστον ουσαν : che è priva dei riti bacchici, di che cosa è priva senza i riti bacchici) vv.39-40. *"Dioniso solleva l'esercito menadico delle donne e, secondo il coro, proclama l'eguaglianza del ricco e del povero, cui dà uguale piacere, del greco e del barbaro, cui anzi, per aver accolto prima il dio, si riconosce una maggiore phronesis (φρόνησις, saggezza v.482) E' tesi molto comune, da Mondolfo a Burkert, che la diffusione del culto di Dioniso sia storicamente dovuta, nel VI secolo, proprio al richiamo che esso esercitava sui ceti sociali marginalizzati o impoveriti dalla formazione della società della polis, e al loro rifiuto di una tradizione olimpica ormai integrata a quella società. Quale che sia la validità storica di questa tesi, appare importante che essa risulti condivisa dalla presa di consapevolezza culturale del senso del dionisismo elaborata da Euripide. Questo senso è esplicitamente eversivo."* (M. Vegetti *L'etica degli antichi* Laterza Bari 1989 passim) Le Baccanti sono uno specchio fedele dei tempi in quanto la sclerosi del potere, il suo risolversi in termini rigidamente personalistici e quindi il divorzio dalla comunità appaiono come motivi politici dominanti. Penteo, come il Creonte dell'*Antigone*, identifica se stesso con il potere (γέρας ε τυραννίς v, 43; *"tu godi quando molti stanno alle tue porte e la città esalta il nome di Penteo"* v.319, "καὶ τοῦξυθυμον καὶ τὸ βασιλικόν λίαν impetuosità ed alterigia regale "v.671; su Penteo solo grava il peso della città v.692). Il mondo immoto ed ordinato della città è minacciato dai riti dionisiaci e dalle donne che vi hanno ceduto insieme ai vecchi Cadmo e Tiresia. Il dovere di difendere la città da tali pericoli è interpretato da Penteo in una sorta di ossessione dello spazio chiuso (la città è

significativamente limitata alla reggia), dei lacci, del carcere e delle catene, con una sclerotica ed ossessiva logica repressiva. Contro lo spazio chiuso della città, si apre lo spazio della montagna dove le baccanti consumano i loro riti omofagici e selvaggi, ma fanno al tempo stesso esperienza di una natura edenica e miracolosa. La battaglia di Penteo, : “χθόνιος, ἀγριωπὸν τέρας” ctonio, orrendo mostro non uomo mortale, sanguinario come un gigante in lotta contro gli dei (vv.537 segg.) ne fa un “ἄθεον ἄνομον ἄδικον τόκον γηγενῆ *empia illegale ingiusta stirpe nata dalla terra*” (vv.995-996 ;1015-1016). Questi termini, nella loro asindetica serialità, accostati al termine gegenés sono estremamente significativi: il τύραννος, il selvaggio negatore del progresso in nome della propria affermazione individuale, insieme al dirompente affermarsi di nuove forze spirituali, sono la rappresentazione prefigurata delle forze che ben presto distruggeranno la polis. Il rovesciamento è completo: la concatenazione ed equazione divinità-legge-giustizia fa sì che il giudizio sul potere di Penteo si quello di "ateo, illegale, ingiusto". *"La parvenza di legalità del potere di Penteo si esprime in decreti (nomima) che sono tuttavia estranei e opposti alla giustizia."* (v.991) (Vegetti op.cit) Viene in mente, subito l'associazione con l'*Antigone* sofoclea e lo scontro fra i valori del *nomos*, inteso come tradizione ineliminabile in quanto fondata sui dettami divini e sul diritto naturale, che essa impersona e l'estemporanea interpretazione prevaricatrice del *nomos* che offre il tiranno Creonte con i suoi bandi (κερύγματα). Con un'immagine dionisiaca un coro dell'*Antigone* definisce i proclami del tiranno "ἄστυνόμους ὀργὰς, *furia di controllo civico*" (v.335) *"che contiene comunque una inequivocabile eco poliziesca (gli ἄστυνόμοι essendo appunto i magistrati responsabili della polizia). Se il contesto sociale della protesta appare già pienamente riflettersi nel movimento dionisiaco, il suo senso morale prende forma in ulteriore rifiuto, che diventa centrale nella forma di vita orfica e pitagorica. E, in generale, il rifiuto della violenza che la città ha ereditato dal mondo degli eroi e che essa ha incorporato nel cuore della propria razionalità politica: il rifiuto di quel polemos cui viene contrapposto Dioniso, l'amico della Pace"* ". (Vegetti op.cit.)

Penteo è figura contraddittoria quant'altri mai ed in lui si rileva il giuoco di diversi e notevoli opposti: giovane-vecchio, lontano-vicino, greco-barbaro, nuovo-vecchio, razionalità-follia, uomo-donna, democrazia-tirannide, civiltà-ferinità. Egli si presenta come difensore dell'ordine, del comportamento onesto e regolato contro l'insano disordine ed abbandono delle donne che, in preda alla follia, immagina si lascino andare ad ogni immoralità; non è un dio *"lo straniero che si è introdotto, dai riccioli biondi e dai profumati capelli, vermiglio, che negli occhi ha le grazie di Afrodite e che di notte e di giorno si mescola alle ragazze, offrendo loro l'esca di misteri dai rumorosi evohé"* (vv.233-238); *"colmo del ridicolo"* (πολὺν γέλων) rappresentano i due vecchi, Cadmo e Tiresia, abbigliati da baccanti *"mi fa ribrezzo vedere voi due vecchi che non avete senno"*. (vv.252-253) Non è così importante la confutazione immediata delle argomentazioni del re, operata con puntualità sofistica da Tiresia, quanto rimarcare l'amfibologia ed il rovesciamento tragico della minaccia di riportare giù con la forza le baccanti dalla montagna (*"ἔξ ὄρουσ θηράσομαι, io caccerò giù dalla montagna"* (v.228); il medio può significare anche *"io sarò cacciato dalla montagna"*) e soprattutto di quella di por fine ai baccanti uccidendo il giovane straniero, non appena catturato *"tagliando via la testa dal collo"* (v.241): le violente minacce nei confronti altrui si ritorceranno contro Penteo e risultano solo prefigurazioni della sua orrenda fine. Dioniso, facendo leva sull'ambiguità della psicologia umana e sui meccanismi di repulsione- attrazione verso i riti bacchici, ne stravolge la mente, ne rompe ogni potere di controllo e Penteo, dominato dalla bramosia di vedere, si veste con gli abiti da donna (simbolo dell'essere irrazionale contrapposto alla razionalità maschile) nella foggia che aveva deriso.

È oltremodo significativa soprattutto l'opposizione in Penteo delle tematiche della nostra ricerca. È noto come l'opposizione tirannide-democrazia si connota come risultante di poli opposti delle tre esperienze politiche (tirannide-monarchia, aristocrazia-oligarchia, democrazia-demagogia); il tiranno è lo spettro negativo di tante situazioni tragiche e Penteo, in un momento di grave crisi e di imminente incombere della tirannide che sancisce la fine di un ciclo politico e ne inizia un altro, è collocato

tragicamente a difendere i valori morenti di una polis in rovina. Emblematica è la sua caratterizzazione come γηγενής; egli è discendente di Cadmo colui che seminò la messe dei figli della Terra (Κάδμῳ τε τὸν σπείραντα γηγενῆ στάχυν v.264); il mito è noto: Cadmo, venuto dall'Egitto nella Beozia, uccise lì dove fu poi fondata Tebe un drago, che Ares aveva posto a guardia della sorgente Dirce e, per consiglio di Atena, ne seminò i denti; da questi denti nacquero uomini armati, gli Sparti, che si uccisero tra di loro, tranne cinque, fra i quali Echione, il padre di Penteo. Questa filiazione è all'origine di quella ossessione sull'uso della forza e della coercizione che caratterizza il suo metodo e la sua prassi politica. Questo tema ci invita a chiudere riportandoci all'inizio della ricerca ed alla ferinità del Ciclope, perdurante sia nella barbarie dell'etica imperialista della repressione esterna, perpetrata seguendo la legge primitiva del più forte, sia nella ferocia della lotta politica del tempo in cui era chiaro il presentimento della catastrofe.

GERARDO POMPEI

Prima stesura gennaio 1991 con successivi aggiornamenti

Questi lavori hanno uno scopo didattico; per questo motivo le citazioni sono state direttamente riportate, in modo da facilitare gli studenti, senza obbligarli a ricerche talvolta difficoltose per chi non ha a disposizione una biblioteca specifica. Per ulteriori chiarimenti o scambio di opinioni : Gerardo.Pompei@poste.it

In margine, parte di un articolo apparso su "Repubblica" del 18 Febbraio 2001, a firma di E. Scalfari, che riferisce sui risultati di un convegno tenuto a Palazzo Vecchio a Firenze ed organizzato dal Gabinetto Vieusseux sul concetto di "Nazione italiana". Le conclusioni riportate sono molto simili a quelle cui si è giunti, in questo lavoro, a proposito della nascita della polis e si prestano, soprattutto per gli studenti, ad utili raffronti.

“La nascita di una nazione avviene dovunque come il prodotto di un'operazione culturale, quando riesce a fondere insieme mitologia letteraria, concreti interessi sociali ed economici, progettualità politica, volontà di potenza. Così fu anche il nostro Risorgimento, opera di minoranza perché nessuna nazione è mai nata per iniziativa delle masse, dal mitico ratto delle Sabine in poi. La critica gramsciana al Risorgimento privo di sostegno popolare e la simmetrica crisi della Chiesa che trattenne il popolo cattolico ai bordi delle istituzioni civili denunciano una situazione ovvia e registrata dalla storia di tutti i tempi e di tutti i luoghi: una nazione nasce solo quando una minoranza acquista egemonia culturale e politica. Il problema della partecipazione delle masse si pone nel momento successivo, quando la minoranza egemone crea le istituzioni e lo Stato e stipula il patto sociale che deve includere il popolo in tutte le sue articolazioni sociali, culturali, territoriali. L'élite liberale che fondò lo Stato unitario non riuscì a compiere questa inclusione con la necessaria pienezza. Incluse con molta fatica la piccola borghesia dei pubblici impieghi e il proletariato industriale, la prima imbevuta dal nazionalismo dannunziano e il secondo educato dalle lotte del sindacalismo socialista, mantenne fuori le masse contadine e le donne, cioè i tre quarti della popolazione di allora. Questa situazione di fragilità e di incompletezza è stata in gran parte sanata nel cinquantennio repubblicano seguito alla caduta del fascismo e della monarchia.

Oggi l'inclusione popolare è pressoché completa tramite il <<welfare>, i consumi di massa, il suffragio universale, l'urbanizzazione di gran parte del paese, la crescita e l'internazionalizzazione dell'economia eppure abbiamo tutti la sensazione che la nazione sia ancora estremamente fragile, le istituzioni debolissime e inceppate, i partiti ridotti a gusci vuoti galleggianti nell'indifferenza generale. La società italiana è complessivamente ma passivamente inclusa, la nazione, come ha acutamente detto Ilvo Diamanti nel corso del dibattito, è nata in modo preterintenzionale e quindi precario. Per

conseguenza i rischi dell'emotività, del populismo, della delega in bianco al demagogo di turno sono altissimi. La cultura coltiva i suoi furori inconcreti, la politica scade a pratiche di mera sopravvivenza corporativa. Questo è il male italiano...”