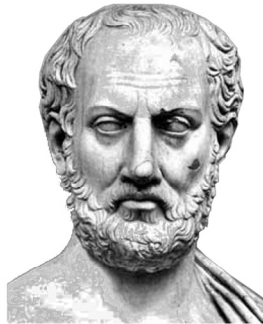


FELICE COSTABILE
ATENE E ROMA
ALLE ORIGINI DELLA DEMOCRAZIA MODERNA



Ritratti di Tucidide (a sinistra) e di Pericle con elmo da stratego (da originali ateniesi rispettivamente del IV e V sec. a.C.).

21 GIUGNO 2003 IN PRIMO PIANO **LA NUOVA EUROPA LA COSTITUZIONE**

Nel Preambolo Tucidide, non il cristianesimo

La bozza ricorda in generale «le eredità religiose e spirituali» ma anche la filosofia dei Lumi

LE PROSSIME DATE

- LA COSTITUENTE EUROPEA**
La Convenzione di 500 membri in rappresentanza di governi e parlamenti nazionali, Parlamento europeo e nuovi Stati membri in un'assemblea consultiva. Quando sarà finito i suoi lavori toccherà alla successiva Conferenza intergovernativa di valutare ed emendare la bozza proposta dal «costituente». Ecco le prossime date:
- 28 GIUGNO**
Il documento finale viene presentato al Consiglio di Salonicco, al quale presiederanno anche i rappresentanti dei dieci nuovi membri (Cipro, Estonia, Lettonia, Lituania, Ungheria, Polonia, Repubblica Ceca, Slovacchia, Slovenia)
- 10 OTTOBRE**
Si apre a Roma, a Villa Sciarra, la Conferenza intergovernativa incaricata di approvare la bozza della futura costituzione europea. I lavori della Cig dureranno due o tre mesi.
- 31 DICEMBRE**
Il governo italiano nei mesi scorsi ha più volte esortato che la firma del nuovo trattato possa avvenire a Roma entro il termine del mandato di presidenza italiano all'UE (31 dicembre). Proprio a Roma nel 1957 Germania, Francia, Olanda, Belgio e Lussemburgo firmarono i due trattati fondatori della Comunità economica europea (CEE) e della Comunità europea dell'energia atomica (Euratom).
- 1° MAGGIO**
È probabile che la firma scada il 1° maggio (data dell'ingresso ufficiale nell'Unione dei nuovi membri) per far partecipare a pieno titolo i Dieci. Il governo italiano ultimamente ha sospeso che la firma del nuovo trattato possa avvenire comunque a Roma, in vista del suo valore storico-simbolico.

IL PREAMBOLO

- COSCIENTI CHE l'Europa è un continente apportatore di civiltà, che i suoi abitanti, attivati in ondate successive dalle prime ere dell'umanità, vi hanno sviluppato progressivamente i valori che fondano l'umanità: l'uguaglianza tra gli esseri umani, la libertà, il rispetto della ragione**
- ISPIRANDOSI ALLE eredità culturali, religiose e umaniste dell'Europa che, nutrita inizialmente dalle civiltà ellenica e romana (...), poi dalle correnti filosofiche dei Lumi, ha percorso nella via della società la sua percezione del ruolo centrale dell'essere umano e dei suoi diritti inalienabili e insalienabili, così come del rispetto del diritto**
- CONVINTI CHE l'Europa ormai rinata intende proseguire questa parabola di civiltà, di progresso e di prosperità per il bene di tutti i suoi abitanti, compresi i più fragili e i più bisognosi (...), e operare per la pace, la giustizia e la solidarietà nel mondo**
- PERSUASI CHE i popoli dell'Europa (...) sono decisi a superare le loro antiche divisioni e, uniti in modo più stretto, a forgiare il loro destino comune**
- SICURI CHE, unita nella sua diversità, l'Europa offre loro le migliori possibilità di proseguire, (...) nella coscienza delle responsabilità verso le generazioni future e del futuro, la grande avventura che ne fa un ambito privilegiato dell'esperienza umana**

LO STORICO

«C'è un equivoco nella citazione»

Pericle non disse questo. Non parla affatto di «popolo intero». Parla in occasione solenne (epitafio) di Tucidide che gli dà la parola in tale occasione nel secondo libro della sua Storia. Dice Pericle: «La parola che... adoperiamo per definire il nostro sistema politico è democrazia per il fatto che, nell'amministrazione, esso si qualifica non rispetto ai pochi ma rispetto alla maggioranza. Può... nelle controversie private attribuiamo a ciascuno egual peso e comunque nella nostra vita pubblica vige la libertà. Poiché... insomma in antitesi democrazia e libertà».

Questa citazione dello storico greco Tucidide, vissuto nel 400 a.C., apre il preambolo della futura Costituzione europea

Il Corriere della Sera del 29.05.2003 dava risalto al fatto che la Costituzione Europea citasse i valori della democrazia periclea tramandati da Tucidide, la civiltà greco-romana, l'umanesimo e l'illuminismo, senza menzionare il cristianesimo. La scelta di rifiutare il nome di Cristo, a tutti noto, e di aprire la Carta costituzionale con la citazione di due sconosciuti alla maggioranza dell'opinione pubblica, quali Pericle e Tucidide, è un messaggio forte sulla necessità dell'istruzione storica e della formazione della coscienza politica per il cittadino europeo, e sulla certezza che nel DNA del cristianesimo non si trovano i valori fondamentali delle democrazie.

CAPITOLO I

IL PROBLEMA DELL'UNITÀ EUROPEA

SOMMARIO: 1. La comune tradizione del diritto pubblico in Europa e il *deficit* di unità politica. 2. Il “Preambolo” della Costituzione Europea.

1. *La comune tradizione del diritto pubblico in Europa e il deficit di unità politica.*

Nell'insegnamento dei *Fondamenti Romanistici del Diritto Europeo* resta abitualmente esclusa proprio quell'eredità del diritto pubblico, che “fonda” letteralmente gli ordinamenti costituzionali delle democrazie europee. Si tratta delle concezioni di **delega della sovranità popolare**, proprie del pensiero politico e dell'esperienza storica, sia pure in forme diverse, tanto delle *poleis* greche (*exousía* o *exousiarchía tou demou*) – e per antonomasia della democrazia di Atene – quanto della *res publica* di Roma (*maiestas populi, iura et leges populi Romani*). Del resto, la parola, come la stessa idea di democrazia, è greca: essa deriva dal sostantivo *demos* (δημος = popolo) e *kratos* (κράτος = potere) e significa dunque “potere del popolo”.

Che proprio l'eredità del diritto pubblico sia normalmente del tutto trascurata nell'insegnamento universitario di Giurisprudenza è sintomatico della mancanza di una vera coscienza politica europea anche a livello di ceti intellettuali. La carenza di coscienza politica affligge l'Unione Europea per il prevalere di interessi economici contingenti, propri più delle oligarchie finanziarie e dei governi che esprimono, che dei popoli, i quali della prosperità e dei privilegi delle prime pagano i costi.

Ma anche l'opinione pubblica versa in uno stato confusionale e d'impreparazione politica, di cui l'uscita dall'Unione Europea della Gran Bretagna è segno.

I principi di democrazia e di sovranità popolare degli antichi non ci sono pervenuti in forma diretta, a causa della soluzione di continuità provocata dall'affermarsi del cristianesimo nell'impero romano, con la conseguente trasformazione del valore della *libertas* in un disvalore e con la concezione teocratica trasmessa ai regni medievali e dell'età mode fino alla Rivoluzione Francese. Il razionalismo del Sei-Settecento, esemplarmente rappresentato da Leibnitz, si arrovela nel tentativo di salvare la dogmatica cristiana nell'ambito di un pensiero, che tenta l'impossibile impresa di conciliare il "buono e giusto" con l'idea di Dio, cui non riesce a rinunciare.

Ma è attraverso l'illuminismo e il pensiero liberale dell'Ottocento che la contemporaneità ha recuperato l'idea di democrazia, e l'ha realizzata in forme moderne attraverso un'ispirazione – e una "rivisitazione" che oggi ci appare storica – le quali coinvolsero, sul finire del Settecento, prima gli Stati Uniti d'America, teisti ma in chiave massonica, e poi la Francia rivoluzionaria e atea, con il suo culto della dea Ragione. La Dichiarazione d'Indipendenza, voluta da George Washington nel 1776 insieme alla guerra, che rese gli USA. autonomi dall'Impero Britannico, si ispirò apertamente agli ideali e ad alcuni principi – come il divieto di iterazione del mandato politico – di Catone il Censore e della *respublica* romana, benché in quella le violazioni di tale principio non fossero affatto mancate. Tredici anni dopo quella Americana, la Rivoluzione Francese del 1789 si ispirò ideologicamente agli ideali repubblicani di Roma antica e del "tirannicida" Marco Giunio Bruto, che aveva ucciso Giulio Cesare poco dopo la sua proclamazione a *dictator perpetuus*. La consapevolezza storica, per riconoscere i fondamenti e le "radici" dell'Europa moderna, non può ignorare questa genesi del fondamento condiviso e maggiormente significativo delle democrazie del continente e in genere occidentali.

Anche questo servirà a superare i limiti di una unione che, al momento, appare fondata soprattutto, se non solamente, da interessi commerciali e finanziari, fino al paradosso – *unicum* nella storia dell'economia e della moneta d'ogni tempo – di avere una divisa comunitaria, l'euro, senza che esista uno Stato emittente.

E ciò con un aperto tradimento degli intenti politici che, dopo la catastrofe della seconda guerra mondiale, indussero i fondatori, perché non dovesse ripetersi una terza volta, a cercare pacificamente l'unità del continente sulla base della democrazia parlamentare.

Quando l'Europa degli speculatori di borsa e delle oligarchie industriali e finanziarie saprà riconoscere il proprio "genoma" democratico nella conoscenza storica delle origini del suo pensiero e delle sue forme istituzionali, allora incomincerà a diventare, per la prima volta dopo la fine dell'impero romano d'Occidente nel V secolo, nuovo soggetto politico. Il prevalere dei particolarismi e degli egoismi nazionali su quelli comunitari, nonché dell'economia sulla politica, delle oligarchie finanziarie nell'economia, e infine la subalternità ad esse dei ceti di governo, fanno sì che i paesi europei, in un mondo globalizzato, risentano gravemente della **mancanza di una comune direzione politica** e che di conseguenza l'U.E. si risolve in una comunità commerciale anziché in un soggetto politico, con una inevitabile subalternità al grande partner occidentale, gli U.S.A., come anche in posizione di netta inferiorità rispetto alla Russia postsovietica.

2. *Il "Preambolo" della Costituzione Europea.*

Pertanto, nel 2004, la Convenzione Costituente Europea, costituita da 110 rappresentanti di tutti i Paesi, che allora facevano parte dell'Unione, volle trasmettere un messaggio forte sulle cosiddette "radici" pagane, greco-romane, umanistiche e illuministiche dell'Europa, affrontando unanime la battaglia politica e diplomatica, che finì col contrapporla alla Chiesa Cattolica.

In quel biennio 2003-4, infatti, la Convenzione Costituente resistette alla pretesa della Chiesa Cattolica – appoggiata dall'Italia, dalla Polonia, dall'Irlanda e da Malta, ma avversata da tutti gli altri Stati – che il cristianesimo fosse inserito nel Preambolo della Costituzione europea fra i valori storicamente fondanti l'identità democratica e fra i valori politici e morali condivisi dai popoli dell'Europa unita. In quel Preambolo erano invece nominati la civiltà greca e romana, l'umanesimo e l'illuminismo, ed esso si apriva emblematicamente con le parole che lo storico greco Tucidide attribuiva a Pericle per definire la democrazia ateniese. Dobbiamo interrogarci sul significato di un tale messaggio dei Costituenti Europei.

Essi hanno osato escludere il nome Cristo, noto a tutti per quanto non da tutti condiviso, per aprire la carta costituzionale federale con il nome di uno sconosciuto, quale Pericle è, certamente, per la grande maggioranza dei cittadini dell'Unione Europea. Costoro sono infatti vittime dell'incultura e dell'ignoranza dei sistemi d'istruzione media, superiore e universitaria, che in tutta Europa mancano, in maniera più o meno grave e accentuata, ai compiti informativi e formativi della coscienza politica e civile. Lo studente che si accinge a leggere questo libro vi troverà un qualche rimedio, ma soprattutto uno stimolo a proseguire, oltre la materia e lo studio universitario, l'acquisizione della conoscenza storica e la formazione della sua coscienza critica di cittadino dell'Italia e dell'Europa.

CAPITOLO II

DALL'EPITAPHIOS DI PERICLE ALLA CONCEZIONE PAGANA DELLA CIVITAS TARDO-ANTICA

SOMMARIO: 1. I principi della democrazia degli antichi e il “pensiero debole” dei moderni. 2. La democrazia attica da Solone a Pericle. 3. L'ideale di libertà (*eleutheria*) politica della Grecia e dell'Occidente e l'affermazione dell'identità ellenica in antitesi alla Persia. 4. La democrazia periclea e la testimonianza di Tucidide. 5. L'ellenismo a Roma e il conservatorismo catoniano. 6. Catone Uticense e l'ideale della *libertas* nell'ideologia imperiale. 7. L'ideale catoniano e la *respublica restituta*. 8. Il principato e il modello esistenziale classico ed ellenistico.

1. I principi della democrazia degli antichi e il “pensiero debole” dei moderni.

Benché la parola “democrazia” sia di origine greca, il concetto contemporaneo che essa racchiude è profondamente diverso da quello che la connotò nel mondo in cui nacque, fra il VI e il V secolo a.C., come diverso è anche il valore che essa ebbe alla fine del Settecento, quando, come abbiamo già detto, sarebbe “rinata” come un'Araba Fenice prima negli Stati Uniti d'America (1776) e poi in Francia (1789).

Noi siamo assuefatti ad attribuire alla parola “democrazia” la nozione di convivenza politica e sociale, di **delega della sovranità popolare** mediante una pacifica consultazione elettorale. Tuttavia l'origine storica della democrazia è esattamente il contrario di tutto ciò. Infatti, nel VI secolo a.C., per la prima volta la democrazia si affermò ad Atene, la capitale dell'Attica, attraverso la violenza – nel senso letterale della parola – cioè come “potere” (*kratos*) del popolo

(*demos*) contro l'aristocrazia od oligarchia¹ dominante. Più tardi, nel IV secolo a.C., gli aristocratici, ormai esautorati e nostalgici del bel tempo antico del loro perduto predominio, polemizzavano sul fatto che la democrazia attica fosse connotata come violenza, per cui essa **applicava i principi di libertà** non a tutti, ma **solo a chi li riconosceva**, escludendo pertanto con la forza quei "migliori", gli *aristoi*, quali gli aristocratici – in maniera ovviamente autoreferenziale – pretendevano di essere.

La stessa connotazione violenta, del resto, segna la nascita di molte democrazie moderne, a partire dalle prime, quella nord-americana, con la Guerra d'Indipendenza contro la Gran Bretagna, e pochi anni dopo la Rivoluzione Francese, che sterminò in un bagno di sangue l'aristocrazia, l'alto clero cattolico e la stessa famiglia reale, che tutti opprimevano e affamavano il popolo e il Terzo Stato in nome di Dio e con la complicità della Chiesa.

Tuttavia nell'Ottocento, dopo la fine dell'impero napoleonico, che aveva diffuso in Europa le nuove idee di sovranità popolare nate in Francia, la Restaurazione conseguente al Congresso di Vienna (1814-15) arrestò per una quarantina d'anni la realizzazione politica dei nuovi ideali borghesi, ma infine non poté arrestare il sorgere dei nuovi Stati liberali dopo i moti del 1847-48. Nonostante tutto, gli episodi della violenza rivoluzionaria del Settecento non furono più ripetuti nell'Ottocento, benché in alcuni casi, come quello dell'unità d'Italia (1861), l'unificazione abbia comportato anche una guerra, quella della spedizione dei Mille contro l'esercito borbonico, e la susseguente repressione del "brigantaggio" nel Sud, finanziato dai Borbone esuli a Roma, ancora capitale dello Stato Pontificio fino al 1870.

¹ Aristocrazia significa "potere" e dunque "governo dei migliori" (*aristoi*), oligarchia "governo dei pochi" (*oligoì*). Si tratta della stessa forma di governo, definita aristocrazia nell'ottica di chi detiene il potere, e si considera appunto il più adatto a rivestirlo, oligarchia nell'ottica di chi lo subisce. Nel pensiero politico greco furono sistematizzate tre forme di governo e tre relative degenerazioni nell'evoluzione storica delle *poleis*: monarchia (governo di uno solo [*monos*]) e tirannide; aristocrazia e oligarchia; democrazia e oclocrazia (governo della folla [*ochlos*]).

Nel Novecento la nascita di una democrazia da un processo sommario si è avuta in Italia con la fucilazione di Mussolini, di Clara Petacci e dei gerarchi fascisti, poi esposti a testa in giù a Milano in piazzale Loreto il 28 aprile 1945: la cosiddetta *Legge Scelba*² del 1952 (dal nome del ministro degli Interni che la propose), prevede il reato di apologia del fascismo e, all'art. 1, di "riorganizzazione del disciolto partito fascista". L'eccezione di incostituzionalità fu rigettata da due sentenze della Corte costituzionale (1/1957 e 74/1958). Si tratta di uno dei rarissimi, se non forse dell'unico caso, in cui il concetto di "democrazia forte" ha avuto la meglio sul "pensiero debole", o forse soltanto ha avuto la meglio il più elementare buon senso. Casi analoghi sono i divieti di ricostituzione del partito nazionalsocialista in Austria e Germania e, più di recente, di apologia del franchismo in Spagna.

Se questo è vero sotto l'aspetto del diritto, di fatto poi le manifestazioni neofasciste e il culto del duce a Predappio smentirono l'applicazione della legge, mentre Austria, Germania e Spagna dimostrano certamente maggiore severità nella repressione del neonazismo e del neo-franchismo.

Congiuntura più recente è quella della cosiddetta "rivoluzione di Timisoara" in Romania, al momento della crisi, e poi del crollo, dell'impero comunista sovietico e del "Patto di Varsavia" (la cosiddetta "Cortina di Ferro" evocata da Winston Churchill) su cui si fondava. Il 22 dicembre 1989, con decreto rivoluzionario di Ion Iliescu, fu istituito il Tribunale Militare Straordinario e il 26 dello stesso mese il dittatore comunista Nicolae Ceaușescu e la moglie Elena furono sottoposti a processo sommario trasmesso in televisione e condannati alla fucilazione, subito eseguita, benché la pena di morte fosse stata appena abrogata in Romania. Il Tribunale dichiarò che al dittatore si applicava la sua stessa legge, non quella delle garanzie democratiche che lui aveva negato al suo popolo.

² Legge 20 giugno 1952 n. 645, contenente le "norme di attuazione della XII disposizione transitoria e finale (comma primo) della Costituzione".

Oggi invece le democrazie occidentali, nate o originate dalle rivoluzioni americana e francese, o “ripristinate” dopo la seconda guerra mondiale nei paesi già fascisti (Germania, Austria, Italia e Spagna) o comunisti (l’intera Europa del “Patto di Varsavia”), applicano a tutti indistintamente i principi dei loro ordinamenti.

Non è detto che tale *modus operandi*, in pura teoria il più giusto, sia necessariamente anche il migliore e il più efficace: applicando, nel processo penale e nell’acquisizione delle prove e delle informazioni, i principi ipergarantisti, di cui tutti gli Stati democratici occidentali sono dotati, ai fondamentalisti islamici o a quelli cristiani condannati per strage, si rivela tutta la fragilità di sistema, pericolosa per la stessa sopravvivenza delle popolazioni.

Gli U.S.A., consapevoli di tale rischio dopo la strage delle Torri Gemelle dell’11 settembre 2001, hanno escogitato il campo di prigionia di Guantanamo, che, essendo una enclave statunitense nell’isola di Cuba, non è stato considerato soggetto a tutte le restrizioni vigenti nel territorio nazionale a garanzia dei detenuti. Ciò ha consentito di acquisire con metodi brutali, ma adeguati alla bisogna, metodi vietati sul territorio nazionale, le informazioni necessarie a prevenire altre stragi apocalittiche in varie parti del mondo. Ma, sotto l’aspetto giuridico, si tratta di un escamotage, e in Europa il problema dell’inadeguatezza del sistema penale, nei casi di terrorismo, all’escussione del criminale per ottenerne informazioni, o all’esemplarità della pena, espone le popolazioni inermi al rinnovarsi di rischi evitabili.

Il caso più eclatante è forse quello dell’autore delle stragi coordinate di Oslo e di Utøya, in Norvegia, che fecero 77 vittime in massima parte fra giovani del Partito Laburista: il fondamentalista cristiano e neonazista islamofobo Anders Behring Breivik è stato condannato a soli 21 anni di carcere, perché questa è la pena massima prevista dal codice penale norvegese³. Tuttavia Breivik sconta la pena circondato

³ Benché prorogabile indefinitamente a tranches di 5 anni a pena scontata per riconosciuta pericolosità.

da ogni confort, che il sistema carcerario norvegese assicura ai condannati: trilocale di 31 metri quadrati suddiviso in stanza da letto, palestra e camera da studio o lavoro con televisione, playstation e computer, più angolo cottura e servizi. Sembrerebbe una barzelletta se non fosse una tragedia costata la vita a 77 persone, ma il criminale ha vinto una causa da lui stesso intentata contro lo Stato norvegese per “condizioni inumane di detenzione”.

Questo caso emblematico la dice lunga sull'incapacità delle democrazie contemporanee di fornirsi di strumenti giuridici adeguati agli attacchi terroristici ormai endemici e di concepire una efficace strategia di guerra nei paesi sotto attacco del fondamentalismo islamico. Daesh (Isis) ha salvato diverse volte il proprio esercito facendosi scudo di ostaggi civili, per esempio a Ramadi e a Fallujah, che hanno fermato l'azione degli attaccanti americani, europei, iracheni e siriani.

Nel 1940 gli Inglesi, avendo decifrato il codice segreto delle comunicazioni militari tedesche (Enigma), sapevano in anticipo del bombardamento programmato dalla Luftwaffe su Coventry, ma lasciarono che avvenisse con 1236 vittime, per non rivelare al nemico che erano a conoscenza di Enigma.

Parimenti nel 1944 gli Americani e gli Inglesi bombardarono le città francesi, belghe e olandesi occupate dai nazisti facendo vittime civili fra le popolazioni alleate perché era inevitabile per la distruzione del nemico. Se così non avessero fatto, non l'avrebbero sconfitto e oggi avremmo un'Europa nazionalsocialista.

Che l'obiettivo strategico sia sempre la distruzione dell'esercito nemico, e non la conquista di una città magari deserta e nel deserto, è regola elementare di ogni strategia. Le considerazioni umanitarie sulla salvezza delle vite degli ostaggi sono fuorvianti: la mancata distruzione di forze armate criminali non fa che prolungarne l'azione, facendone aumentare il numero delle vittime.

L'Occidente è vittima di un “pensiero debole”, di remota origine illuministica, che limita pericolosamente la sua superiorità tecnologica

nella guerra contro il fondamentalismo islamico e lo espone al rischio di una sconfitta apocalittica.

L'epoca che viviamo vede infatti le democrazie occidentali sotto attacco nel proprio stile di vita e nel proprio sistema di valori da parte del terrorismo fondamentalista islamico, da Al Qaida a Daesh (o Isis, il sedicente "Stato Islamico") in una guerra "asimmetrica" e "non convenzionale", nella quale le democrazie non si risolvono ad applicare la legge marziale, o ad approvarne di speciali, nonostante il rilevante numero delle vittime e le caratteristiche tipicamente belliche degli attentati alla popolazione civile.

La coscienza e la consapevolezza storica del concetto di "democrazia forte" sono lontani dai governi e dai ceti dirigenti, anche se più avvertiti dalle popolazioni colpite.

Tuttavia all'attacco militare si accompagnano varie insidie alla vita civile propria delle democrazie. Il fondamentalismo cristiano e la morsa delle Chiese cattolica, battista, ortodossa, e di alcune fra quelle protestanti, sulla società civile operano in maniera pacifica e non altrettanto chiaramente riconoscibile come un pericolo per la democrazia.

Le interferenze di tali Chiese sui diritti civili, sulla libertà di opinione e di scelta e sulle questioni bioetiche sono all'ordine del giorno e per di più si ammantano di una pretesa moralità. Il pretesto è spesso l'invocazione di un "diritto naturale" o di una "Legge di Dio", che ricorda non a caso la *sharia* islamica, la "Legge di Allah", contro la legge dello Stato.

Anche per questo è opportuno riacquistare la conoscenza storica delle precedenti generazioni sulla sovranità popolare come unico fondamento della Legge in una democrazia, perché lo stato confusionale in cui versa l'istruzione non favorisca un insensibile ma costante e progressivo ritorno a idee medievali.

A tal fine sarà qui esposta fin dall'inizio la vicenda storica di quella democrazia, la cui definizione periclea, attraverso Tucidide, è stata ritenuta dai Costituenti europei del 2003-4 fondamento dei sistemi statuali contemporanei.

2. La democrazia attica da Solone a Pericle.

Il primo legislatore di Atene, il sapiente Solone (638 – 558 a.C.), si prefisse, con un “codice” di leggi (*nomoi*) scritte, di moderare lo strapotere dell'aristocrazia, soprattutto col vietarne i peggiori eccessi, come l'esecuzione personale e la riduzione in schiavitù del debitore insolvente, ma in fondo senza scuotere le basi tradizionali della ricchezza fondiaria dell'oligarchia terriera. Tuttavia le sue leggi censitarie, che distinguevano i cittadini (*politai*) in base alla ricchezza, favorirono la formazione di un ceto di commercianti e armatori e di proletari, che si arricchì fornendo all'aristocrazia prodotti di lusso importati con i commerci trasmarini.

Questo nuovo ceto mercantile appoggiò, nel 560 a.C., il “colpo di Stato” contro il governo aristocratico, ad opera del tiranno Pisistrato, il quale, grazie ad una politica estera espansionistica, favorì l'esportazione e l'importazione di merci via mare e assunse provvedimenti in favore dei ceti popolari disagiati, cui diede lavoro con un programma di opere pubbliche. Gli succedettero nella tirannide i figli Ippia e Ipparco, ma quest'ultimo fu ucciso da Aristogitone in una congiura, che coinvolse il suo amasio Armodio. Secondo una delle tradizioni giunteci, l'uccisione di Ipparco e la cacciata di Ippia fu determinata da motivi privati e non dall'aspirazione alla libertà. Ma gli Ateniesi, comunque, presero a venerarne la memoria considerandoli Tirannicidi. Fu così che, con la cacciata del superstite figlio di Pisistrato, Ippia, ebbe fine la tirannide dei Pisistratidi.

Atene si diede allora istituzioni democratiche e un governo popolare, dal quale dipendevano le decisioni politiche cruciali: anzitutto l'*ekklesia* o assemblea del popolo, costituita da tutti i cittadini (*politai*) di sesso maschile maggiorenni, e la *boulé* o senato degli anziani. Ad esse si affiancavano vari tipi di tribunali popolari per l'amministrazione della giustizia. Atene inaugurò così un sistema di governo fondato su una **democrazia diretta**, nella quale la maggioranza della popolazione accedeva alle cariche pubbliche: quelle civili – in omaggio

all'astratto principio di eguaglianza dei cittadini – erano **sorteggiate** fra tutti gli aventi diritto, e i magistrati come i giudici dei pletorici tribunali attici furono retribuiti dalla *polis* a partire dall'età di Pericle. Solo le cariche militari, e in particolare la strategia, erano **elettive e iterabili**. Esclusa dalle democrazie, che ricorrevano dunque al sorteggio, l'elezione alle cariche pubbliche civili restò così una connotazione propria dei sistemi oligarchici o aristocratici.

3. L'ideale di libertà (eleuthería) politica della Grecia e dell'Occidente e l'affermazione dell'identità ellenica in antitesi alla Persia.

La prima e la seconda invasione persiana misero a dura prova la democrazia ateniese e la stessa indipendenza di tutte le Città-Stato (*poleis*) greche, fossero di regime democratico o aristocratico.

Nel secondo decennio del V secolo, infatti, per ben due volte l'immenso impero persiano aveva tentato di assoggettare la piccola Grecia. Nel 490 a.C. Dario, il Re dei Re, nel 480 il figlio e successore Serse avevano invaso la Grecia con possenti eserciti per terra e per mare. Ma le maggiori *poleis* – Sparta ed Atene – accantonarono nell'occasione antipatie e rivalità di fronte al comune pericolo e Atene pagò la decisione di resistere al nemico anche al prezzo di subirne la distruzione. In compenso, inflitta la sconfitta – stavolta definitiva – anche alla seconda spedizione persiana, per scongiurare un'ulteriore invasione Atene si pose a capo di una Lega navale, che fu detta Lega delio-attica, perché ebbe nell'isola di Delos la sua sede federale. Ma in quella sede sempre più si affermava e infine s'impose senza finzioni l'egemonia ateniese, al punto da costituire un "impero" di Atene fondato sul dominio dei mari.

Sparta, tuttavia, non era stata a guardare, e aveva approfittato della crescente insofferenza del predominio attico nella Lega, da parte delle altre città sempre più sottoposte al volere di Atene. Insofferenza accentuatasi quando il tesoro federale, costituito dai tributi degli alleati,

fu stato spostato dalla comune sede di Delos alla capitale dell'Attica e usato non solo per potenziarne la flotta, ma anche – del tutto indebitamente agli occhi degli alleati – per ricostruire la città e la sua Acropoli, distrutte dai Persiani. Gli alleati di Atene si videro così ridotti allo stato di sudditi. Sparta era invece da sempre governata da un sistema rigidamente aristocratico ispirato ai principi del collettivismo e dell'egualitarismo oligarchico e a uno stile di vita frugale e particolarmente severo, che ancor oggi si dice proverbialmente “spartano”. I maschi fin da bambini vivevano quasi integralmente non nella famiglia ma in comunità, addestrandosi duramente alla ginnastica e alla guerra e prendendo i pasti nei “sissizi”, che aggregavano i maschi adulti nel privilegio della piena cittadinanza, da cui era estromessa la gran parte della popolazione. Quello stile di vita e quell'addestramento erano infatti riservati solo agli Spartiati: essi godevano la pienezza dei diritti politici, mentre altre componenti della popolazione, come i Perieci e gli Iloti, ne erano escluse e i secondi erano praticamente ridotti in una durissima schiavitù. La sproporzione numerica fra i privilegiati e gli esclusi era enorme: infatti gli Spartiati costituivano un nucleo ridottissimo degli abitanti della Laconia, costituito solo dai primogeniti che ereditavano la terra, ai quali esclusivamente spettava l'elettorato attivo e passivo nelle cariche pubbliche.

L'economia spartana era arcaica, ignorava l'uso della moneta, già battuta nel VI secolo dalla gran parte delle *poleis*, si fondava essenzialmente sullo sfruttamento agricolo ed era scarsamente aperta ai commerci e al loro vettore, il mare, dove la flotta lacedemone non poteva competere con quella attica: cosicché non si era formato a Sparta quel ceto medio di commercianti e di marinai, i quali, fornendo prodotti di lusso per l'aristocrazia, importando ed esportando oltremare, si erano arricchiti a spese degli oligarchi, innescando nuove **dinamiche sociali**: grazie ad esse i “nuovi ricchi” rivendicavano un ruolo politico, che finì col rovesciare l'aristocrazia, dando luogo a democrazie governate dall'assemblea popolare, l'*ekklesia*. In compenso l'esercito lacedemone era ritenuto imbattibile in terra e godeva fama di eroico

valore: si diceva che l'oplita spartano tornasse in patria con il suo scudo o sopra il suo scudo, cioè trasportatovi da morto secondo l'usanza militare riservata ai caduti in combattimento.

Ad Atene, invece, la democrazia consentiva ora di costituire e mantenere una potente flotta militare e commerciale, che rendeva quella *polis* superiore sul mare a qualunque altra. Le miniere d'argento dell'Attica, nel demo del Laurion, costituivano una grande risorsa e la città favoriva lo stile di vita individuale e i piaceri dell'esistenza. Il problema dei rifornimenti granari costituiva tuttavia un assillo. Lo stratega a capo della città nel terzo quarto del V secolo a.C., Pericle, tentò invano di risolverlo stabilmente.

Naturalmente Atene tendeva, in linea di massima, a instaurare regimi democratici nelle *poleis* alleate, o soggette che dir si voglia, mentre Sparta favoriva i regimi aristocratici: questo aveva fatto sì che la rivalità fra le due *poleis* per l'egemonia sulla Grecia si "caricasse" anche di contenuti fortemente "ideologici"⁴. Pericle impresso grande impulso alla formazione della potenza attica e, ritenendo insanabile l'antitesi d'interessi con Sparta, diede inizio a una guerra trentennale, della quale fece appena in tempo a vedere il principio: perì infatti vittima della "peste", o meglio – come recenti scoperte antropologiche hanno accertato – del colera, che aveva devastato la città assediata dai Lacedemoni e affollata dai profughi delle campagne.

⁴ Per l'annientamento dei partiti oligarchici presso gli alleati di Atene cfr. Thuc. IV 48,5. Lo stesso I 113,2,72 ss.; V 31,6, 44,1; VI 50 ss.; VII 64 ss. testimonia il peso dell'ordinamento costituzionale interno nel sistema delle alleanze fra le *poleis* con Atene o con Sparta: particolarmente significativi i casi dei Beoti e dei Megaresi, oligarchici, che diffidano di allearsi con Argo democratica e restano fedeli ai Lacedemoni, ed il caso degli Argivi, che optano invece per l'alleanza con Atene a causa dell'affinità della *politeia*. Aristotele, *Pol.* IV,11,1296a 30 ss., considera sintomatico il fatto che gli Ateniesi instaurassero governi democratici nelle *poleis* soggette o alleate, mentre gli Spartani vi stabilivano governi oligarchici. Questa tendenza soffrì tuttavia qualche limite in Occidente sia durante la prima che durante la seconda spedizione ateniese in Sicilia: cfr. F. SARTORI, *Rapporti delle città italiote con Atene e Siracusa dal 431 al 350 a.C.* in *Atti Istituto Veneto Scienze, Lettere Arti*, CXXXII (1973-74), p. 625.

4. La democrazia periclea e la testimonianza di Tucidide.

La guerra fra Atene e Sparta, che fu poi detta del Peloponneso, trovò in Tucidide il suo Storico: egli, al comando di una flotta ateniese all'inizio delle operazioni, era stato esiliato dai suoi concittadini e per questo, uscito dal conflitto, aveva avuto l'opportunità d'interrogare combattenti e politici dell'una e dell'altra parte. Tucidide pose così teoricamente, con la sua opera sulla *Guerra del Peloponneso* (*Historiai* = "Indagini"), il principio dell'obiettività e le basi del metodo critico: a lui si deve la prima **concezione prammatica della storia** (da *pragma* – *pragmatos* = fatto), poi seguita da Polibio e più tardi ancora dagli storici romani, dalla quale restavano esclusi quei fatti pittoreschi, quelle leggende e credenze popolari, quegli interventi della divinità, di cui i logografi greci – e perfino, sia pur con distacco critico, lo stesso Erodoto, definito da Cicerone "padre della Storia" – avevano intessuto le loro narrazioni.

Tucidide concentra invece l'analisi storica sui fatti politici. L'arte medica del suo tempo, che è passata sotto il nome convenzionale di Ippocrate, aveva distinto per la prima volta, nello studio e nella diagnosi della malattia, la causa (*aitía*) dal *syntomon*, che ne è solo la manifestazione, la spesso ingannevole apparenza (*phainómenon*). In un'epoca che concepiva la scienza unitariamente, questo "acquisto per l'eternità" (*ktema es aei*) del sapere umano fu da Tucidide trasposto alla specificità dell'indagine storica, individuando la differenza fra l'*aitía* recondita dell'agire politico, che è sempre l'**interesse** (*symphe-ron*) e la sua dichiarazione giustificativa, la *próphasis*, finalizzata a nascondere quell'interesse reale, per lo più ritenuto inconfessabile all'opinione pubblica. Pertanto, come il medico non acquisterà una vera conoscenza della malattia se non saprà individuarne la causa, lasciandosi ingannare dall'apparenza del sintomo, la cui cura non guarirà il paziente, così lo storico non perverrà a una vera comprensione dell'azione politica, se non saprà **distinguerne la causa dalla rappresentazione** strumentale che, a scopo per lo più di giustificazione morale o di propaganda, ne viene normalmente esibita.

In quello stesso V secolo, inoltre, il relativismo e il soggettivismo della Sofistica concorrevano a porre i fondamenti logici e filosofici della **differenza fra l'essere e l'apparire**. Per Protagora l'uomo costituisce infatti la misura di tutte le cose: per i sofisti non esistono dunque principi etici assoluti né tantomeno metafisici e i fondamenti morali della *polis*, il mondo tradizionale dei valori sociali, di una morale convenzionale e della stessa religione, furono posti in discussione dalla potenza sovvertitrice della logica.

La convinzione che la Provvidenza (*Prónoia*) di divinità benefiche soccorra gli uomini nella loro vita travagliata, retribuendo con il male e con il bene le azioni umane, fu così relegata fra le favole smentite dalla più banale osservazione della realtà. Ma tali convinzioni razionali si diffusero – come sempre e ancor oggi avviene – molto più fra i ceti colti della dirigenza politica, che fra le masse popolari, che restarono più o meno ancorate alla religione tradizionale, alle divinità della terra e delle messi, ai loro culti ed ai loro misteri, che promettevano, in una concezione retributiva del bene e del male, beatitudine e vita eterna paradisiaca dopo la morte.

Dai fermenti della filosofia, come dalla diagnostica clinica, Tucidide sviluppa una nuova concezione e un nuovo metodo storiografico, identificando nell'**interesse** (il *synpheron*) la causa ultima dell'azione di governo, e pertanto riconosce nel **nesso di causalità** il cardine, su cui ruota nell'analisi storica la comprensione degli avvenimenti politici. Proprio l'interesse costituisce, nella concezione tucididea di immutabilità della natura umana, l'elemento di "prevedibilità" della storia: ma con tale creduta prevedibilità può comunque interferire la *tyche*, il Caso, fattore immanente, l'imponderabile insito nella natura e nella storia, che condiziona o perfino sconvolge la razionalità e la programmazione delle scelte umane. Fu l'imponderabile della "peste", di cui Pericle rimase vittima, a privare Atene del condottiero che aveva concepito la strategia, che avrebbe condotto alla vittoria. In altre parole, per Tucidide, se la natura umana è un fattore immutabile, e se il "motore" dell'azione politica è sempre l'**interesse**, dall'esperienza

storica potrà trarsi una scienza, che consenta di prevedere quali saranno le future scelte politiche dei governanti.

Tucidide inserì nella sua narrazione discorsi anche realmente pronunciati, e tuttavia non fedelmente trascritti, ma riprodotti secondo il ricordo, le notizie avutene, e ad ogni modo informati – come lui stesso dichiara – al “criterio di verosimiglianza”. Essi, dunque, costituiscono sempre, per noi, un espediente narrativo, ma resta da indagare di volta in volta quando e quanto costituiscano una testimonianza storica.

Uno dei più celebri di tali discorsi (*logoi*) è quello del 430 a.C., pronunciato da Pericle, di fronte ai cittadini, agli alleati e agli stranieri, per commemorare i caduti del primo anno della Guerra del Peloponneso, in occasione delle esequie pubbliche ad Atene. Quando Tucidide scrisse l'*Epitaphios Logos* pericleo nella forma che ci è pervenuta, circa un quarto di secolo era trascorso dacché Pericle l'aveva pronunciato, lo stesso stratego era morto da lungo tempo, la guerra ormai perduta e la potenza ateniese distrutta per sempre.

L'orazione (*logos*) funebre (*epitaphios*) è troppo lunga e complessa per poter essere riportata interamente. Del resto una sua analisi completa esorbiterebbe dai limiti e dalle finalità di questa trattazione. Mi limiterò pertanto a ricordarne i passi salienti in rapporto a un testo, che sarà successivamente esaminato, composto all'incirca 850 anni dopo: la “Città di Dio” (*De Civitate Dei*) di sant'Agostino.

Dell'*Epitaphios* porrò dunque in rilievo solo alcuni elementi sullo “stile di vita” e sui valori della *polis* ateniese, che costituiscono un **elemento conduttore nel pensiero greco e romano sulle finalità e sugli scopi dello Stato quale autonoma comunità di cittadini, e che si ritrovano, all'inizio del V sec. d.C., nella concezione della *respublica* pagana al crepuscolo dell'impero romano**. Le due concezioni dello Stato che porremo a confronto – quella periclea e quella pagana tardo-antica – si può dire aprano e chiudano la parabola della esperienza e del pensiero politico classico sulla *polis* e sulla *civitas*, **comunità di cittadini che trovavano in se stesse la fonte della legge (*autonomia*), al di fuori di ogni preteso diritto divino o naturale**

(heteronomia). È straordinaria la sintonia di queste due visioni statuali delle civiltà greca e romana, pur così distanti nel tempo. Alla fine, bisognerà naturalmente interrogarsi sulle ragioni, sull'origine e sul percorso di trasmissione, o sull'eventuale casualità, di tale sintonia dopo più di otto secoli.

Thuc., II 37 ss. L'*Epitaphios Logos* di Pericle.

Il nostro ordinamento politico (politeia) non si modella sulle costituzioni straniere. Siamo noi a costituire un esempio per gli altri, piuttosto che imitarli. E il nome che conviene al nostro ordinamento è democrazia, governo nel pugno non di pochi, ma del più ampio ambito di cittadini: vige anzi per tutti, da una parte, l'assoluta equità di diritti di fronte alle leggi nelle vicende dell'esistenza privata; ma dall'altra si costituisce una scala di valori fondata sulla stima, che ciascuno sa suscitare attorno a sé, per cui, eccellendo in un determinato campo, può conseguire un incarico pubblico, in virtù delle sue capacità reali, più che per l'appartenenza a questa o a quella parte politica. Di contro, se si considera il caso di un cittadino povero, ma capace di operare in un ufficio utile allo Stato, non gli sarà di impedimento la modestia della sua condizione. Nella nostra città, non solo le relazioni pubbliche s'intessono in libertà e scioltezza, ma anche riguardo a quel clima di guardinga, ombrosa diffidenza, che di solito impronta i comuni e quotidiani rapporti nello stesso ambiente, non si va in collera con il vicino se fa un gesto un po' come più gli pare, e non lo si importuna con visi duri e sguardi lividi, che, anche quando non intendano essere un rimprovero, riescono pur sempre molesti. La tollerante urbanità che ispira i contatti tra persona e persona diviene, nella sfera della vita pubblica, condotta di rigorosa aderenza alle norme del viver civile, dettata da un profondo, devoto rispetto: seguiamo le autorità di volta in volta al governo, ma principalmente le leggi e più tra esse quante tutelano le vittime dell'ingiustizia e quelle

che, sebbene non scritte, sanciscono per chi le oltraggia una indiscutibile condanna: il disonore.

38. *Non solo, ma anche abbiamo creato per lo spirito occasioni numerose di svago dai quotidiani sacrifici, istituendo giochi e solennità religiose in tutto l'arco dell'anno, arredando con eleganza le nostre abitazioni, il cui quotidiano godimento fa svanire, giorno per giorno, ogni tetto pensiero. Da tutte le contrade del mondo l'importanza della nostra città richiama prodotti d'ogni specie, per cui ci sorride la fortuna di poter cogliere i frutti del nostro suolo e ritrovarvi gioiosamente un gusto non più familiare e intimo dei prodotti che affluiscono da paesi lontani.*

39. *Ecco le differenze tra i nostri metodi di preparazione alla guerra e gli avversari. La città accoglie tutti, senza provvedimenti di espulsione per segregare i forestieri da qualche nostro segreto, morale o materiale che, diffuso e caduto sotto gli occhi di un eventuale nemico, gli potrebbe procurare un vantaggio. La nostra fiducia sgorga dall'audacia che sappiamo esprimere nell'azione, più che dalla forza di perfetti e astuti preparativi. Nel campo educativo, i nostri avversari si prefiggono di acquistare il coraggio con pesanti esercizi fin dalla prima età; da noi, invece, la vita sciolta e indipendente ci permette non di meno di affrontare qualunque lotta senza essere inferiori a nessuno. (...). Eppure, se ci disponiamo a contrastare i pericoli, agili di spensierato abbandono più che gravi di esercizi e fatiche, forti di un ardore sorgivo, libero frutto dei nostri principi vitali più che di leggi, ne nasce per noi il guadagno di non piegarci in anticipo allo sgoimento dei sacrifici futuri e, nel fuoco dell'impegno, di non mostrarci meno valorosi di coloro, la cui esistenza è un tormentoso susseguirsi di prove. Per questi e per molti altri diversi motivi la nostra è una città degna di meraviglia.*

40. *Amiamo la bellezza, ma con limpido equilibrio; coltiviamo il pensiero, ma senza debolezze. Investiamo l'oro in imprese attive, senza futili ostentazioni. Non è vergogna, da noi, rivelare la propria povertà: piuttosto non adoperarsi per vincerla. In ogni cittadino non si*

distingue la cura degli affari politici da quella dei problemi domestici e privati, ed è viva in tutti la capacità di adempiere egregiamente agli incarichi pubblici, qualunque sia per natura la consueta mansione. Poiché, unici al mondo, non valutiamo tranquillo un individuo in quanto si astiene da quelle attività, ma superfluo. Siamo noi stessi a prendere direttamente le decisioni o almeno a ragionare come si conviene sulle circostanze politiche: non riteniamo la discussione nociva all'azione, ma riteniamo nocivo non porre in luce, attraverso il dibattito, tutti i particolari possibili di un'operazione prima di intraprenderla. (...) E soli offriamo altrui il nostro aiuto, non ponderando l'utile che ne potremo trarre, ma spinti dalla franca fiducia nel nostro spirito libero.

41. *Dirò in breve che la città nostra è, nel suo complesso, una viva scuola per la Grecia. Non solo, ma in particolare mi sembra che ogni cittadino, educato alla nostra scuola, acquisti una personalità completa, agile all'esercizio degli impegni più diversi, con elegante disinvoltura. Non è questo puro splendore di parole, degno dell'occasione attuale, ma effettiva realtà. Lo mostra la potenza della nostra città, acquisto di tali metodi di vita. Unica infatti, nel nostro secolo, risulta nella prova superiore alla sua fama e sola non offre al nemico che l'assale motivo d'amaro sdegno per la bassa natura di quelli da cui è vinto e afflitto, e di disgusto ai sudditi, come se servissero una gente indegna. Non solo i contemporanei, ma più i posteri ci ammireranno, come autori di una potenza che ha lasciato profonde tracce nel mondo e ricche testimonianze. (...).*

Nel discorso riferito da Tucidide, Pericle esordisce dicendo che la *polis* è stata dotata dagli Ateniesi di ogni servizio che la renda autosufficiente. La reggono i principi di vita di una originale *politeia* – cioè di una forma e di un **sistema di governo** frutto del genio ateniese – e la civiltà dei costumi. Tale *politeia* ha nome democrazia, e comporta la partecipazione al governo non di pochi, ma della cerchia più ampia dei cittadini. Essa stabilisce l'eguaglianza dei diritti nell'ambito della per-

sona e il criterio della meritocrazia nelle cariche elettive. Le scelte di vita privata sono rispettate e non sindacate dai vicini, secondo una riservatezza che esclude moleste forme di “controllo sociale” della sfera individuale. Feste e svaghi sono istituiti dalla *polis* in tutto l'anno come sollievo dalle fatiche quotidiane.

È stata osservata l'assenza di qualsiasi accenno alla religiosità, in questo passo che è il solo dell'intero *Epitaphios*, in cui si faccia un qualche cenno alla dimensione del sacro⁵: già Plutarco, in effetti, aveva notato l'impulso dato da Pericle alle festività civiche e la tradizione antica è unanime nel tramandare l'avversione razionalistica, da parte dell'amico del filosofo e fisico Anassagora, accusato di ateismo, alla superstizione religiosa⁶.

Alle festività civiche si uniscono, nell'orazione periclea, altri piaceri: la costruzione di abitazioni private dotate di un'eleganza, il cui godimento allietta la quotidianità della vita; l'apporto di ricchezze dovuto ai commerci e all'impero; il senso del “servizio di Stato” nel rivestire le cariche pubbliche; il giudizio di inutilità per chi si astenga dall'impegno civile rinchiudendosi nella propria tranquillità personale.

Non interessa, in questa sede, una verifica nella realtà storica di tale sublimata rappresentazione di Atene nel secolo, che proprio da Pericle prese nome. Interessa piuttosto che **gli scopi e le idealità dello Stato pericleo**, quali rappresentati da Tucidide, la concezione edonistica di quello Stato, le sue finalità sociali e utilitaristiche, **abbiano finito con l'incontrarsi**, nel complesso e plurisecolare percorso del pensiero politico antico, **con la concezione della *respublica romana*, mentre esse si scontrarono, al tramonto dell'impero, con la concezione etica**

⁵ [U. FANTASIA], *Tucidide* cit., p. 383 ad 38,1. Cfr. anche J. MIKALSON, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton N.J. 1975, p. 182 ss.

⁶ Plut., *Per.* 11,4 e 25,2; *Dem.* 20; *Mor.* 818c.; Teophr., *Etica* fr. 463 W.W. Fortenbaugh (= Plut., *Per.* 38,1-2). G.J. DE VRIES, *Theophrastus on Pericles' last illness in Mnemosyne*, s. IV, XXXVIII (1975), p. 193; A. POWELL, *Thucydides and Divination in BICS XXVI* (1979), pp. 45-50; N. MARINATOS, *Thucydides and Religion*, Königstein 1981; A. BANFI, *Il governo della Città. Pericle nel pensiero antico*, Napoli 2003, p. 201 ss.

e l'intolleranza religiosa dello Stato cristiano appena instaurato, per essere tuttavia riprese in Europa dopo il medioevo e – attraverso l'umanesimo e l'illuminismo – tramandate all'età moderna, in netta opposizione non solo alle residue pretese di affermazione della morale cristiana nelle democrazie contemporanee, ma anche allo Stato etico di marca islamica⁷.

5. *L'ellenismo a Roma e il conservatorismo catoniano.*

La civiltà della *polis* fu “esportata” fuori della Grecia dalle conquiste di **Alessandro Magno**, re (*basileus*) di Macedonia, nel breve ma sconvolgente decennio del suo regno (333-323 a.C.). Alessandro capì che i cosiddetti “barbari”, e anzitutto i Persiani, non erano affatto i popoli incivili che il pregiudizio greco amava rappresentare, e che la pretesa di superiorità dei Greci si scontrava con la realtà di un impero, quello persiano da lui conquistato, che aveva saputo raggiungere un'unità politica, amministrativa, monetaria ed economica globale, sconosciuta al particolarismo delle *poleis*. Ne nacque un concetto di umanità ecumenico, che la Grecia classica non aveva conosciuto, e la civiltà greca, a contatto con le culture orientali, diede luogo a una nuova cultura, chiamata ellenistica o alessandrina, che permeò di sé anche la Magna Grecia, dove prima gli Italici, e poi i Romani stessi entrarono in contatto per la prima volta, già nel IV secolo a.C., con città italiote come Napoli e Taranto e, nel III secolo, siceliote come Messina.

⁷ Quest'ultimo – paradossalmente sostenuto dalle democrazie occidentali negli Emirati arabi – lo vediamo in questi giorni riproposto dai partiti religiosi da Ankara a Il Cairo, mentre in Europa si parla di riproporre la formula della finora sepolta democrazia cristiana. Per non parlare della fallimentare politica occidentale nei confronti dei dittatori laici dei paesi arabi, che ha portato alla formazione del c.d. Califato dell'Isis e all'emersione dei partiti fondamentalisti islamici.



Mosaico della battaglia di Gaugamela o di Issa (331 a.C.), dalla cosiddetta Casa del Fauno di Pompei (Napoli, Museo Archeologico Nazionale). Alessandro il Macedone, detto Magno (a sinistra), incalza il Re dei Re di Persia Dario III (a destra): la conquista macedone dell'impero persiano provocò la diffusione della civiltà greca in Oriente e, per converso, l'assimilazione, da parte dei Greci e dei Macedoni, di usi e costumi di quelli che erano prima considerati "barbari". Ne nacque un concetto ecumenico dell'umanità, che caratterizza quell'epoca che chiamiamo "ellenistica" o, proprio da Alessandro Magno, "alessandrina", e un ideale universalistico del governo del genere umano, che fu profondamente assimilato, e infine realizzato, dall'impero romano. L'imitatio Alexandri costituì infatti una costante degli imperatori romani a partire da Giulio Cesare.

L'influenza ellenistica sulla civiltà romana produsse nella tarda repubblica, nel III-II secolo a.C., la contrapposizione fra il conservatorismo di Catone il Censore, ispirato ai valori della frugalità contadina, non lontana dai costumi spartani, e il filellenismo del raffinato "circolo" degli Scipioni, aperti alla filosofia greca e allo stile di vita urbano.

Più tardi il poeta epicureo Orazio avrebbe scritto⁸: ***Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio*** (*La Grecia vinta e fatta prigioniera conquistò il selvaggio vincitore e introdusse le arti nel Lazio, che conosceva solo la coltivazione della terra*).

⁸ Horatius, *Epistulae*, II.1, 156

6. Catone Uticense e l'ideale della *libertas* nell'ideologia imperiale.

Un secolo e mezzo dopo, la severa eredità del Censore fu raccolta dal suo discendente, Marco Porcio Catone detto poi l'Uticense, che divenne simbolo della *libertas* repubblicana per avere stoicamente scelto il suicidio a Utica nel 46 a.C., dopo essere stato sconfitto, piuttosto che accettare la *clementia* di Cesare dittatore, stimando che per un romano la libertà politica fosse un bene preferibile alla stessa vita.

Tutto il ceto senatorio la pensava come Catone, ma non tutti avevano lo straordinario coraggio, che la coerenza richiedeva di fronte all'inusitata generosità di Cesare, il quale usava risparmiare il nemico vinto nella guerra civile. C'erano, infatti, molti Bruti e molti Ciceroni che avevano preferito vivere mantenuti nel loro rango. Catone era dunque diventato una bandiera, tanto da prender nome non dalla città dov'era nato, ma da quella dove aveva scelto la morte.

Pertanto il suo gesto, non necessario di fronte alla *clementia* che Cesare aveva largamente dimostrato verso gli sconfitti, diveniva per ciò stesso la sublimazione della concezione politica repubblicana della *libertas*, e poneva Cesare di fronte alla necessità di affrontarla con armi adeguate. Rendendosi conto che le idee non possono combattersi soltanto con le armi, il dittatore avvertì l'esigenza di una risposta politica e ideologica al gesto di Catone, che rischiava di screditarne la vittoria. Così, quando Cicerone inviò a Cesare la sua opera *Cato Minor*, nella quale esaltava la *virtus* stoica dell'Uticense e la scelta eroica del suicidio, il dittatore gli rispose lodando il valore letterario dell'opera, ma incaricando il suo legato Aulo Irzio di rispondere con una serrata critica a Catone e alla coerenza dei suoi comportamenti. Il suicidio stoico di Catone non rispondeva al concetto filosofico di razionalità dell'epicureismo, filosofia che si estraniava dall'impegno politico e giustificava la rinuncia alla vita solo quando essa fosse divenuta indegna d'essere vissuta per motivi più materiali. Perciò, poco più tardi di Aulo Irzio, il dittatore stesso, seguace dell'epicureismo, scese in campo scrivendo l'*Anticato*, opera purtroppo non pervenutaci, nella quale

sosteneva l'inconciliabilità del suicidio stoico di Catone con quel *cultus* e con quella *humanitas*, la *paideia* in una parola greca, in cui il l'etica epicurea faceva consistere la sapienza, il valore della civiltà e la dolcezza della vita, unica scelta razionale per l'uomo rispetto alla irrazionalità della barbarie e di una morte non necessaria. Tuttavia il tentativo, sia pur geniale, del dittatore di dipingere come bestiale e irrazionale la scelta catoniana, non ebbe – com'è noto – successo. L'apoteosi, o meglio ancora la superiorità morale di Catone sul Fato, fu subito sancita nel *cognomen* di Uticense, ma fu sancita forse di più – nell'età di un Cesare ben più tirannico di Caio Giulio, Tiberio Nerone – nei versi di Lucano, giovanissimo esponente del rango senatorio: *victrix causa diis placuit, sed victa Catoni* (la causa che uscì vincitrice fu gradita agli dei, ma la causa che fu vinta lo fu a Catone). Lucano, che presto fu costretto al suicidio da Nerone, compie una vera apoteosi di Catone, paragonato agli dei, dalla cui volontà dipende la vittoria in guerra, ma gli dei stessi, che tradirono la libertà dando la vittoria a Cesare, non attinsero alla grandezza morale di Catone.

L'ombra di Catone ispirò sempre l'opposizione senatoria alle tendenze autocratiche del principato, spesso rinnovandone la tragedia nelle esecuzioni sanguinose dei congiurati contro imperatori come Caligola, Nerone, Domiziano e Commodo, ciascuno accusato di pretendere d'essere un dio in terra anziché un *primus inter pares* per volontà del popolo romano. Così l'idea di *libertas*, che Catone aveva emblematicamente incarnato, fu, paradossalmente, recepita dalla filosofia di governo di quei Cesari, che portavano il nome stesso del suo vincitore, divenuto ormai sinonimo d'imperatore.

Oltre mille anni dopo, la *Commedia* di Dante attesterà ancora la straordinaria vitalità dell'ideale di Catone, che nel darsi la morte riscattò la grettezza con cui aveva difeso in vita gli interessi della sua classe. Tuttavia la sua consacrazione come martire della libertà non servì, fra i suoi contemporanei, a renderne più popolari i parchi costumi. La sua fama durò invece ben oltre la stessa romanità, tanto che Dante, che lo elogia anche nel *De monarchia* e nel *Convito*, lo collocò

nel Purgatorio benché fosse stato pagano e suicida, anzi proprio perché suicida per quella libertà, che anche l'Alighieri cercava esule.

Purg. I, 68-75: *Or ti piaccia gradir la sua venuta: | libertà va cercando, ch'è sì cara, | come sa chi per lei vita rifiuta. | Tu 'l sai, ché non ti fu per lei amara | in Utica la morte, ove lasciasti | la vesta ch'al gran dì sarà sì chiara*⁹.

7. L'ideale catoniano e la respublica restituta.

Paradossalmente, i frugali costumi catoniani furono invece apprezzati dall'erede di quel Cesare, che di Catone era stato antagonista: il giovane Ottaviano, pronipote di Giulio Cesare e da lui adottato nel testamento, rimasto unico padrone di Roma nel 30 a.C. e proclamato Augusto nel 27, avrebbe voluto e tentò di imporre quei prischi *mores maiorum* con la sua legislazione sul matrimonio e sull'adulterio, provocando una reazione della società romana, la cui eco è giunta sino a noi. Benché Augusto, accusato non del tutto a torto di responsabilità morale nella morte dell'Arpinate¹⁰, non potesse esserlo in alcun modo

⁹ Parla Virgilio rivolgendosi a Catone. *Accogli l'arrivo di Dante: va cercando la libertà, che è così cara, come sa bene chi per lei rinuncia alla vita. E tu lo sai, perché per la libertà non ti fu amara la morte a Utica, dove lasciasti la veste mortale del corpo, che nel giorno del Giudizio risorgerà splendente di luce.*

¹⁰ Si rimproverava ad Augusto d'aver abbandonato alla barbara vendetta di Antonio l'alleato e ultimo difensore della repubblica: Cicerone. Augusto avvertì allora il peso politico di questa tragica responsabilità storica, dalla quale cercò in ogni modo di liberarsi: in tali tentativi si iscrive, da un lato, il suo giudizio sull'Oratore «amante della patria», espresso ad uno dei suoi nipoti sorpreso a leggerne di nascosto un'opera, e perfino l'incredibile attribuzione all'Arpinate del sogno premonitore di un Gaio Ottavio ancora bambino come futuro riformatore e rifondatore dello Stato. Tuttavia, dall'altro lato, Augusto perseguì con obliqua perfidia il forte ridimensionamento d'immagine della coerenza morale di Cicerone attraverso la pubblicazione del suo stesso epistolario da parte di Tito Pomponio Attico, certamente approvata se non più probabilmente promossa dal principe. Cfr. E. NARDUCCI, *Cicerone: la parola e la politica*, Roma 2009, rec. di L. Canfora *Index*, 28 (2010), 155 ss. «Carcopino intuì e documentò che la decisione di rendere pubbliche quelle centinaia di lettere era maturata nell'entourage augusteo: ... appunto col fine di ridimensiona-

di quella dell'Uticense, di quest'ultimo gli riusciva più difficile, rispetto a Cicerone, "neutralizzare" la memoria e la leggenda: Catone, infatti, al contrario di Cicerone, non aveva mai sofferto di debolezze e tentennamenti, né era sceso a compromessi che potessero consentire di demolirne la rocciosa figura morale. Giulio Cesare, scrivendo il libello intitolato emblematicamente *Anticato* (contro Catone), non era riuscito a screditare Catone additandone il suicidio a Utica come un segno immotivato di barbaro disprezzo della vita, alla luce dell'etica epicurea, che non teneva in gran conto la libertà politica. I Romani continuavano a venerarlo come gesto di *virtus* stoica. Astutamente Augusto, dopo aver seguito altrettanto vanamente la strada di Cesare nello scrivere anche lui contro Catone, non esitò infine a invertire la rotta di 360° e a farsi campione nel difenderne la memoria contro gli stessi compiacenti adulatori della sua autocrazia.

Macrobius, *Saturnalia* 2,4,17: *Non est intermittendus sermo eius, quem Catonis honori dedit. Venit forte in domum in qua Cato habitaverat. Dein Strabone in adulationem Caesaris male existimante de pervicacia Catonis ait: «Quisquis praesentem statum civitatis commutari non volet, et civis et vir bonus est»*

Macrobio, *Carnevale di Saturno* 2,4,17: «Non deve tralasciarsi la conversazione di Augusto, con cui rese onore a Catone. (Augusto) capitò per caso nella casa dove aveva abitato Catone. Quindi, poiché Strabone, per adulazione nei confronti di Cesare, dava un giudizio negativo sulla caparbia di Catone, gli rispose: "chiunque non vorrà cambiare l'attuale forma politica dello Stato, è buon cittadino e persona onesta"».

Il significato della risposta di Augusto è che, se Catone fosse stato vivo, avrebbe approvato la *restitutio reipublicae*, la restaurazione della

re la figura dell'imbarazzante "martire", vittima delle proscrizioni triumvirali, macchia non facilmente estinguibile del *princeps*» (cit. da p. 156). Anche R. LAURENDI, in F. COSTABILE, *Caius Iulius Caesar: dal dictator al princeps*, Roma 2013, 169 ss.

democrazia senatoria repubblicana, di cui Augusto si voleva far considerare *auctor*. Riconoscendo la grandezza di Catone, Augusto riuscì cinicamente ad appropriarsi della sua memoria. A Pompei se n'è trovata, per così dire, la prova. Infatti, nella città sepolta dall'eruzione vesuviana del 79 d.C., un ritratto di Catone si trovava nell'atrio della Casa di *L. Popidius Secundus*, un *Augustianus*, cioè un sacerdote del culto degli imperatori defunti: possiamo riconoscere in parte il programma figurativo, nel cui ambito il ritratto era esposto, insieme ad altri, che rappresentavano membri della famiglia imperiale, come Agrippa, il genero di Augusto. La casa era appunto quella di un Augustale, sacerdote del culto di Cesare e di Augusto stesso: si poteva impunemente venerare la memoria di Catone, e non si vedeva alcuna contraddizione nell'associarlo agli esponenti del principato augusteo. Anche a *Volubilis*, in Mauretania (Marocco) si è trovato un ritratto di Catone, a quanto pare di età neroniana, associato a quello del re Giuba II, figlio del nemico di Cesare Giuba I, ma allevato nella casa di Augusto: anche questo è prova dell'ormai avvenuta acquisizione dell'*imago Catonis* nell'ideologia repubblicana del principato. Augusto, infatti, quale si autorappresentò nel foro da lui costruito in Roma e ornato delle statue dei *viri illustres* da Enea a Pompeo, volle mostrare in sé il superamento delle lotte fratricide, la sintesi fra Catone e Cesare, di cui aveva assunto il *cognomen*, ma non il *nomen* di *dictator*. Questa sintesi risultò così efficace da essere ripresa un secolo dopo nella propaganda numismatica dell'imperatore che si attenne al rispetto delle formalità e delle apparenze repubblicane dopo la "tirannide" di Domiziano: Traiano (98-117 d.C.) coniò infatti monete che commemoravano indifferentemente e contemporaneamente Cesare *dictator perpetuus*, Cicerone, Pompeo e Catone, del quale fu addirittura riprodotto il denario emesso in Africa nel 47-46, nel pieno della guerra civile, con la personificazione sul diritto della *Libertas*, con legenda *M(arcus) Cato pro pr(aetore)*, e sul rovescio della Vittoria alata.

Ma è davvero sintomatico che un "piccolo borghese" pompeiano, Popidio Secondo, nell'abbinare la devozione a Catone con quella per i

Cesari, sia stato antesignano di quel Titino Capitone, esponente ben più alto della burocrazia imperiale sotto Domiziano, Nerva e Traiano, che fu *procurator a patrimonio* e *ab epistulis* ed infine *praefectus vigillum*: costui teneva in casa non solo il ritratto di Catone, ma anche quelli dei Cesaricidi Bruto e Cassio, suscitando l'ammirazione di Plinio il Giovane (*Epistulae* I 17) per la sua *religio* repubblicana. Il successo del contraddittorio conformismo augusteo aveva iniziato a sfidare i secoli.



A sinistra: busto in grovaccia di Giulio Cesare (Berlino, Musei Statali), che esprime la serena gravitas del dittatore che sostiene la responsabilità del governo. Al centro: busto bronzeo con la scritta Cato dalla reggia di Giuba II a Volubilis (Marocco, Museo di rabat), probabilmente di età neroniana, quando Lucano riproponeva nel poema storico *Pharsalia* gli ideali della "repubblica perduta" (*respublica amissa*). L'intensità dell'espressione lascia presagire la determinazione stoica di sposare la causa della libertà repubblicana anche a costo della vita. A sinistra: profilo del busto di Catone dalla Casa dell'Augustale di Pompei (Napoli, Museo Archeologico). Nel caso di Pompei il ritratto di Catone è inserito in un contesto figurativo che include la famiglia imperiale giulio-claudia nella casa stessa di un sacerdote del culto dei Cesari e dimostra la riuscita assimilazione propagandistica dell'ideale repubblicano di Catone da parte della propaganda augustea.

8. *Il principato e il modello esistenziale classico ed ellenistico.*

La venerazione della memoria di Catone non impedisce nella società di età imperiale l'adesione ai modelli dell'edonismo, che smentiscono la retorica, la propaganda politico-religiosa e i tentativi augustei di restaurazione tradizionalista degli arcaici costumi degli antenati (*mores maiorum*): ne sono testimoni, fra gli altri, Properzio e Ovidio, con una poesia, che canta la schiavitù d'amore dell'uomo, incompatibile con l'immagine della virilità, e la lascivia e la seduzione femminile, così contrarie alla castità domestica della donna, ideali coltivati dall'austerità e dai fastidiosi censori della *respublica*, i magistrati preposti al controllo della moralità e lasciati cadere in desuetudine insieme a quella moralità stessa. I successori di Augusto, specie Caligola e Nerone, si mostrarono meno severi in questa materia e un certo moralismo tornerà se mai in auge in età flavia (69-96 d.C.). Più tardi Tacito rimpiange invano, riconoscendole nei primitivi Germani, quelle presunte virtù ancestrali volentieri dimenticate dai Romani. Le idealità dello Stato originate nell'Atene del V secolo, che il sincretismo filosofico coniugava al modello di vita urbano della civiltà ellenistica, divengono l'asse portante del consenso sociale nel sistema imperiale romano, malgrado i *laudatores temporis acti*, i nostalgici del buon tempo antico e dell'agreste Lazio. L'ideologia evergetica e il mecenatismo della classe dirigente, finalizzati alla captazione della concordia sociale fra ceto senatorio, ordine equestre e plebe (*concordia ordinum plebisque*) e ispirati ai concetti filosofici della filantropia e dell'"edonismo sociale", vengono così sintetizzati per più di tre secoli nel lessico della *providentia Caesaris*. Il governo imperiale provvede alle necessità e alle esigenze della popolazione e al suo mantenimento. Questo mondo, che si riconosce nella gioia e nelle voluttà dell'*urbanitas*, sarà talvolta, più o meno efficacemente, contrastato in alcuni frangenti da una legislazione imperiale, che vorrebbe ricondurlo all'austerità della famiglia agreste e pastorale, ma uscirà sempre sostanzialmente vincitore da tali confronti nei primi tre secoli dell'impero.