



STUDI INTERCULTURALI 28/2024 ISSN 2281-1273
MEDITERRÁNEA - CENTRO DI STUDI INTERCULTURALI
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI - UNIVERSITÀ DI TRIESTE



«Comunque erano altri tempi, c'era un assetto dell'economia diverso da quello attuale, e non esistevano i mezzi di "disinformazione" di massa. Oggi un Crizia disposto a tollerare la persistenza di certi inutili e innocui ludi elettorali non avrebbe bisogno di grandi spargimenti di sangue: e infatti nel "mondo libero" (!) non ce ne sono. Qui l'oligarchia è restaurata alla grande sotto l'apparenza di regime democratico-liberale, dove l'oligarchia è in maschera, non si presenta come detentrica del potere quindi non appare usurpatrice di un presunto potere popolare. Ma come si diceva, oggi l'assetto economico-finanziario non è comparabile con quello dell'antica Atene, talché oggi quella finanziaria è la forma oligarchica vigente, ben diversa da quella che fu tradizionale per secoli».

Studi Interculturali 28, xi (2023) - issn 2281-1273

Coordinamento a cura di Gianni Ferracuti.

www.interculturalita.it

Studi Interculturali è un'iniziativa senza scopo di lucro. I fascicoli della rivista sono distribuiti gratuitamente in formato digitale all'indirizzo www.interculturalita.it. © Copyright di proprietà dei singoli autori degli articoli pubblicati. Salvo diversa indicazione, le immagini di apertura degli articoli sono di Gianni Ferracuti.

Mediterránea - Centro di Studi Interculturali

Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste

Androna Campo Marzio, 10 - 34124 Trieste

Sommario

Pier Francesco Zarcone:

Ontogenesi sociale delle categorie filosofiche

(da Talete a Socrate) 7

Pier Francesco Zarcone:

Atene: politica, democrazia, demagogia e “miti” inerenti 113



*Athena, dea della sapienza, delle arti, della pace e della guerra
(www.elicriso.it)*

*Ontogenesi Sociale Delle Categorie Filosofiche
(Da Talete A Socrate)*

Pier Francesco Zarcone

L'ontogenesi sociale e il "periodo assiale" del mondo euro-asiatico

“Ontogenesi sociale” è il classico parolone filosofico, tuttavia facilmente spiegabile e a non volerlo usare si dovrebbe ricorrere a una frase illustrativa abbastanza lunga. Questo “parolone”, chiaramente ispirato dal titolo di un’opera dell’unghe- rese György Lukács (1885-1971),ⁱ è stato applicato dal filosofo di scuola marxista Co- stan- zano Preve (1943-2013) alla filosofia - espressione di cui sarebbe autore Pitagora (Πυθαγόρας, Pithagóras, 570-495 a.C.?), almeno a quel che sostengono antichi sto- rici.ⁱⁱ

Quel che chiamiamo ontologia (ὄντολογία, *ondologyia*ⁱⁱⁱ), che di per sé significa di- scorso (o scienza) su ciò che è (enti e/o essere degli enti), ebbe da Aristotele anche

ⁱ *Ontologia dell'essere sociale*, Editori Riuniti, Roma 1976-1981.

ⁱⁱ C. Preve, *Una storia alternativa della filosofia. Il cammino ontologico-sociale della filosofia*, Petit Plaisance, Pistoia 2013.

ⁱⁱⁱ Come è costume dell’autore, la traslitterazione delle parole greche viene effettuata secondo l’antica pronuncia bizantina, a tutt’oggi in uso nel mondo ellenico e nelle sue scuole anche per l’in- segnamento del greco antico, e non secondo i canoni della pronuncia detta erasmiana (da Erasmo da Rotterdam, 1466-1536), da sempre insegnata nei licei italiani. In epoca ellenistica si formò una lin- gua greca comune - κοινή διάλεκτος (*kiní dhiálektos*), che significa appunto questo - nonché internazionalmente usata. È ancora oggi un tipico cavallo di battaglia degli erasmiani, a sostegno delle loro tesi, il belato della pecora, βῆ βῆ, che essi leggono “be” e non “vi” come vorrebbe la pro- nuncia bizantina. Ora, sostenere che “in via naturale” le pecore facciano “be be”, significa negare la natura socio-linguistico-culturale delle onomatopee facendole diventare, invece, dati oggettivi. In realtà dipende dalla propria madrelingua anche la pronuncia del “pecorese”. Non essendo matema- ticamente sicuro quale fosse il modo di parlare degli antichi greci, alla fine ognuno scelga in base alle proprie preferenze. Quelle dell’autore sono nel testo. Comunque le pronunce delle lingue locali influenzano sempre, e di molto, quella del greco antico, e quindi variano a seconda dei paesi. Un esempio simpatico sta nella seguente frase pronunciata da un francese al modo erasmiano: “non presero la città perché infatti la speranza diceva cose cattive”, cioè οὐκ ἔλαβον πόλιν ἀλλὰ γὰρ ἐλπίς ἔφη κακά, che erasmianamente suona *ouk élabon pólin álla gár elpís éphe kaká*; ma se letta alla francese diventa *Où qu’est la bonne Pauline. A la gare. Elle pisse et fait caca*. Equivalente, non molto meno pe- coreccio, del nostrano classico liceale “non dite cose cattive a Filippo”: μή φάτε κακά Φιλίππο (*mé fáte cacá Filíppo*).

Del resto anche la pronuncia del latino insegnata nelle scuole italiane (cioè quella della Chiesa romano-cattolica) è sbagliata, e la più vicina a quella originaria pare essere la c.d. *pronuntiatio restituta* (da non leggere *pronunziazio!*). Ecco il bello della scuola: imparare ciò che poi si deve disimparare.

l'accezione di "unità delle categorie del pensiero e dell'essere"; profilo peraltro già evidenziato da Parmenide (Παρμενίδης, Parmenídis; 510-541 a.C.).

In termini semplici si viene a dire che le conoscenze umane, tra cui anche le categorie filosofiche, hanno origine e formazione nella rispettiva struttura storico/sociale, e non *sic et simpliciter* nella testa di ciascun individuo filosofante, ed hanno successo per lo stretto legame coi valori dominanti in una data epoca e per esserne conseguenza. D'altro canto in ogni cultura le caratteristiche della sua razionalità presentano una tale connessione con la società e la sua storia da potersi parlare di razionalità o come prodotto storico-sociale o come strettamente connessa col contesto storico-sociale.

È sempre la società nel suo complesso, con le istituzioni sociali che la contraddistinguono, ad esistere prima delle teorizzazioni speculative, e non viceversa. E quando la vita sociale si fa disordinata, disorganica, perde i propri punti di riferimento e la disgregazione diventa attuale, allora è inevitabile che qualcuno cominci a ricercare le cause del problema. Questa ricerca riflette sull'essere umano, sulla società, sui possibili correttivi politici e, a seconda della gravità della situazione, sulle alternative politiche. Il tutto ricorrendo alle forme linguistiche più appropriate in ragione del contesto storico e sociale in cui si opera.

Notava lo stesso Preve, in ordine al dedurre socialmente le categorie filosofiche:

Questo fatto ovviamente comporta il pericolo del riduzionismo sociologico e del relativismo nichilistico, cioè del ridurre le categorie filosofiche soltanto a un episodio puramente ideologico-storico, togliendogli ogni carattere veritativo. Questo problema può essere agevolmente superato distinguendo quello che si chiama in tedesco Genesis e Geltung,^{iv} cioè il fatto che c'è una genesi particolare e una validità potenzialmente universale. In realtà le principali categorie della filosofia greca antica, chiamata erroneamente presocratica, perché in fondo Socrate è al servizio ideale della polis esattamente come Talete, Anassimandro o Pitagora, nascono sulle basi comunitarie per

^{iv} Validità.

rispondere ad esigenze di mantenimento della comunità contro la sua dissoluzione.^v

Dal fatto che il centro, o l'asse portante, della storia greca è individuabile nella πόλις (*pólis*), nella città-Stato con le sue leggi e soprattutto le sue libertà,^{vi} deriva l'importanza di questa comunità politica (ovviamente inclusiva degli aspetti economici e sociali) per la specifica filosofia sviluppatasi nell'antica Grecia. Da tener presente che all'epoca la filosofia era un'attività sociale, e non meramente solipsistica come nei secoli successivi fino ad oggi. L'essere sociale - che si basa sull'essere naturale dell'umano - implica il rifiuto dei punti di vista individualisti e vede nel contesto sociale l'ambito di unità tra pensiero ed essere,^{vii} tra pensiero e storicità. Tutto questo fu essenziale per l'antica filosofia greca, e ovviamente enunciare l'unità ontologica di pensiero ed essere richiede che se ne fornisca la genesi storica e sociale.

Il mondo ellenistico, per esempio, offre una controprova di quanto dianzi detto, e peggio ancora andarono le cose sotto la successiva dominazione romana del Mediterraneo. Nato sulle conquiste del grande massacratore e devastatore macedone meglio noto come Alessandro il Grande^{viii} (Μέγας Ἀλέξανδρος, *Mégas Aléxandros*; 356-323 a.C.), il mondo ellenistico fu dominato da monarchie dispotiche con la conseguenza che la πόλις si era ridotta a vuoto involucro amministrativo, ormai privo delle grandi autonomie politiche il cui ambiente aveva favorito - nel bene e nel male - la filosofia greca; vi imperava sovrana la crematistica (ovvero l'avidità per il denaro) e tutto questo influì sulla produzione di una filosofia completamente diversa da quella del periodo "classico".

^v Costanzo Preve, *Questioni di filosofia, di verità, di storia, di comunità*, intervista a Costanzo Preve a cura di Saša Hrnjez in <<http://blog.petiteplaisance.it/costanzo-preve-questioni-di-filosofia-di-verita-di-storia>>.

^{vi} Cfr. Domenico Musti, *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Laterza, Bari 2006.

^{vii} Il primo testo a porre questa unità fu il fr. 3 del poema parmenideo: *infatti lo stesso è pensare ed essere* (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, *tó gar aftó noín estín te ke íne*).

^{viii} Titolo meritatissimo nella logica amorale degli storici. Diceva mio nonno (ma forse la frase non era del tutto sua) che se ammazzi una persona sei un assassino, se ne ammazzi cinque un criminale, se ne fai morire decine di migliaia sei un grande condottiero e fondatore di imperi.

L'etica - comunitaria quasi per definizione - venne sostituita dalla morale inter-soggettiva e ovviamente la politica se ne andò per i fatti suoi, senza che si potessero levare voci ammonitrici sulla necessità di unione, o almeno collegamento, fra etica e politica:

Con la disgregazione delle polis l'uomo, da cittadino, diventò suddito. Egli non partecipò più alla vita politica, e così si affievolirono anche la ricerca teoretica e le sue passioni. [...] L'attenzione [...] si rivolse sicuramente all'uomo (assai più che al cosmo, all'essere o al divino), ma soprattutto inteso come singolo individuo [...]. La concezione della felicità ellenistica, oltre ad essere individuale, fu anche negativa, ossia fu prevalentemente riconducibile alla rinuncia, alla privazione.^{ix}

Sempre come controprova è utile anche un contributo generale sulla filosofia greca proveniente da Enrico Berti (1935-2022), che consente un lucido raffronto fra l'epoca della πόλις e il dopo:

Questa grande libertà, di cui poté godere la ragione in Grecia, non trova riscontro in nessuna altra civiltà. Dal momento in cui gli uomini cominciarono a ragionare, cominciarono anche a rendersi conto di ciò che non funziona, di ciò che non va bene, di tutto ciò che non è razionale anche nel loro modo di vivere, nella loro organizzazione politico-sociale. Per questo la filosofia nacque anche come critica nei confronti dell'ordinamento vigente, come sete di giustizia [...].^x

Questo per dire che, bloccate le possibilità di cambiamento ad opera di regimi oppressivi, chiusi su sé stessi ed estranei alle società dominate, morta anche la speranza, la filosofia a sua volta era senza "ossigeno culturale". È anche l'immagine del moderno occidentale, dominato dalla crematistica come interesse unico e pensiero unico. Difatti qui è meglio, per umana pietà, non parlare dello stato in cui versa (fra l'altro) la filosofia.

^{ix} Luca Grecchi, *L'umanesimo della antica filosofia greca*, Petite Plaisance, Pistoia 2007, pp. 138, 139, 140.

^x Enrico Berti-Luca Grecchi, *A partire dai filosofi antichi*, Il Prato, Saonara 2010, p. 22.

Esempio tipico di ontogenesi sociale della filosofia nell'Ellenismo fu la scuola di Epicuro (Ἐπίκουρος, Epíkuros; 341-270 a.C.) il quale - e non certo per astorica intuizione, bensì per mero rispecchiamento della situazione dei suoi tempi - giunse a definire "innaturale" la vita politica in quanto di ostacolo per l'atarassia (ἀταραξία, *ataraxía*), l'imperturbabilità ritenuta indispensabile per conseguire la felicità individuale.

Per contro, a motivo dell'intento dei monarchi ellenisti di disporre della scienza come strumento di potere, il periodo ellenista fu teatro di un grande - seppur dimenticato - sviluppo scientifico.^{xi} Ma anche questo finì con la dominazione di Roma. Si tratta di una pagina di storia praticamente sconosciuta, ma serve ad inquadrare il contesto di un blocco culturale che in campo scientifico e tecnologico durò fino al sec. XVII. Come dicono i tifosi della capitale, "grazie Roma".

Nel 212 i romani conquistarono e saccheggiarono Siracusa, dove Archimede venne ucciso, solo per il gusto di uccidere, da un soldato romano; nel 146 sempre i romani distrussero Cartagine e Corinto (questa nella guerra contro la Lega Achea; κοινὸν τῶν Ἀχαιῶν, *kinón tón akheón*), così impadronendosi dei territori ex cartaginesi in Africa settentrionale e della Grecia. Poi nel 145 nella battaglia di Antiochia tra Egitto tolemaico e Siria seleucide, periscono i sovrani di entrambi i regni ellenistici, cioè Tolomeo Filometore (Πτολεμαῖος Φιλομήτωρ, Ptoleméos Filomítor; 186-145 a.C.) ed Alessandro Balas (Ἀλέξανδρος Βάλας, Aléxandhros Válas; m. 145 a.C.).

Divenne faraone d'Egitto Tolomeo Evèrgete (Πτολεμαῖος Εὐεργέτης, Ptoleméos Everyétis; 182-116 a.C.) che, appoggiandosi ad elementi locali, perseguì sanguinosamente la classe dirigente greca di Alessandria e mise la politica estera egiziana nelle mani di Roma. L'avvento dell'Evèrgete fu, tra l'altro, un disastro culturale, basti pensare che nominò a capo della Biblioteca alessandrina, importantissimo centro culturale per tutto il mondo ellenistico, un ufficiale delle sue truppe, ovviamente incolto al punto giusto.

^{xi} Ai successivi dominatori romani, invece, servivano solo forza bruta militare e diritto. Cfr. Lucio Russo, *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Feltrinelli, Milano 1999.

Molti filosofi e scienziati fuggirono dall'Egitto. E verso la metà del sec. II a.C. - a parte Alessandria - non esistevano più centri culturali ellenisti; la maggior parte delle biblioteche - ovvero quanto di esse si salvò dalla distruzione - finì bottino dei generali romani. Forse solo "per bellezza".^{xii}

L'impero dei Seleucidi, a causa delle lotte intestine, si divise in due parti: la più piccola, che dava sul Mediterraneo, poco dopo si ridusse ancora quando Roma favorì la costituzione di uno Stato ebraico indipendente (quello dei Maccabei; sec. II a.C.). Alla fine il Mediterraneo divenne un lago romano.

Il dominio romano - tra stragi, saccheggi, riduzioni in schiavitù, distruzioni di scuole filosofiche e scientifiche, privazione di mezzi per filosofi e scienziati, ecc. - significò la cessazione dello sviluppo culturale del mondo ellenico (e di quello ellenizzato), durato dal sec. VI a.C. in poi. Le persone di cultura che si salvarono e continuarono ad operare - come Polibio (Πολύβιος, Polívios; 206-118 a.C.) - lo fecero perché si trasformarono in ossequiosi collaborazionisti dei romani; gli altri superstiti se fortunati trovarono lavoro come insegnanti e pedagoghi. Ma in genere collaborazionisti e cortigiani non producono opere di pregio. Interessi scientifici i romani non ne avevano e il loro mondo rimase sempre prescientifico; quindi quasi tutti i precedenti scritti scientifici e tecnologici ellenistici andarono perduti.

Dall'opera di Diogene Laerzio sulle vite dei filosofi emerge che dopo il biennio 146-145 a.C., molte delle preesistenti scuole filosofiche si estinsero. Durante *la pax romana* nel campo degli studi sulla lingua greca si ebbe una stasi culturale ed un

^{xii} Esempio tipico del livello culturale medio dei romani fu il generale Lucio Mummio Acaico (sec. II a.C.), narrato da Plinio il Vecchio (23-79) nella *Naturalis Historia* (XXXV, 24). Tra le opere bottino dei romani col sacco di Corinto c'era un quadro del famoso pittore tebano Aristide (Ἀριστείδης, Aristídhis; sec. IV a.C.). Messo all'asta assieme ad altre opere d'arte, Attalo Filadelfo (Ἄτταλος Φιλάδελφος, Áttalos Filádhelfos; 220-138 a.C.), re di Pergamo, offrì per esso la spropositata somma di 600.000 denari. Per essere degno del livello dell'agreste Lazio, Mummio non glielo vendette sospettando che l'altissimo prezzo offerto fosse dovuto a nascosti poteri magici del quadro; lo portò a Roma e lo fece collocare nel tempio di Cerere. Altro episodio su Mummio, stavolta di Marco Vitruvio Pollione (80-15 a.C.?). Sempre durante il sacco di Corinto il generale romano si era impadronito dei risuonatori di bronzo usati per l'acustica del teatro della città (per inciso da lui fatto distruggere): un improvviso interesse per l'acustica? No, semplicemente gli erano piaciuti e li portò a Roma per farne offerta votiva alla Luna.

successivo regresso che fecero perdere la capacità di esprimere nuovi concetti, o con parole nuove o dando nuovi significati a parole già in uso, con ricadute negative sulle opere ellenistiche rimaste. Vari testi filosofici greci o andarono perduti o ne rimasero solo frammenti, e per fortuna questa sorte non toccò alle opere fondamentali di Platone e di Aristotele. Detto questo, torniamo a noi.

Rifiutare di entrare nella prospettiva dell'ontogenesi sociale, quale maniera per riflettere in modo diverso sul pensiero dell'antica Ellade, è analogo al comportamento di ripulsa di certi "sapienti" dinanzi al cannocchiale di Galileo Galilei (1564-1642). Scrisse Antonio Capizzi (1926-2002), e personalmente aderiamo alla sua impostazione:

Al dialogo tra chi guarda nel cannocchiale e chi si rifiuta di guardarci non ho mai creduto: non è in nessun caso proficua una discussione tra uno storico che fonda su una serie di argomenti una nuova prospettiva e uno storico che, solo perché la nuova prospettiva non è ortodossa, si ritiene dispensato dalla fatica di saggiare ad uno ad uno gli argomenti e se la cava dicendo che il tutto «non è convincente»; né tra chi si pone come unico problema la verificabilità di una lettura storica e chi si preoccupa delle conseguenze che tale lettura porterà al quadro tradizionale della Geistesgeschichte; né tampoco tra chi ricostruisce un antico pensiero con la pazienza da formica del raccogliere instancabilmente nuovi elementi e chi deduce il pensiero di Parmenide dall'Eleatismo, l'Eleatismo dal Naturalismo Presocratico e il Naturalismo Presocratico dalla Spiritualità Greca; né, soprattutto, tra lo scrittore che lavora a inserire il «filosofo» in una prospettiva sincronica, che è poi sempre costituita dalla cultura e dalla società in cui quel «filosofo» visse e respirò, e il suo collega disposto a chiarirne i punti oscuri sempre e soltanto attraverso la rilettura di altri «filosofi», rifuggendo con disgusto dal contaminare il Puro Pensiero con l'utilizzazione dei poeti, degli oratori e degli storici.^{xiii}

È la citazione tratta da un poderoso e complesso libro, fondamentale per effettuare una rinnovata ed antitradizionalista lettura di Parmenide, dal titolo a prima vista strano: *La Repubblica cosmica*. Esso è la chiave di lettura del testo.

^{xiii} *La Repubblica cosmica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1982, pp. 13-4.

Alla base c'è il fatto che, seppure recenti studi sugli inizi della filosofia antica abbiano iniziato a riportare i primi Presocratici al fenomeno generale della πόλις, tuttavia quando Capizzi scrisse quel libro ancora non era avvenuto il raccordo tra singoli Presocratici e le rispettive πόλεις (*pólis*) (in cui non solo vissero ma ricoprono posizioni politiche di grande importanza) e neppure il collegamento tra i contenuti dei loro discorsi speculativi e la ricettività dei concittadini.

L'intento di Capizzi era duplice: a) far capire come prima dell'età aurea per la cultura ellenica, cioè l'Atene periclea, la scienza nell'Ellade avesse solo due caratteri, quello tecnico (per la navigazione, la medicina, ecc.) e quello del paradigma mitico mediante il quale l'universo e gli organismi viventi fungevano anche da modelli per una data πόλις in una certa situazione; b) dimostrare che i grandi poemi arcaici di Omero (Ὅμηρος, Ómiros; sec. VIII a.C.) ed Esiodo (Ἡσίοδος, Issíodhos; secc. VIII-VII a.C.) presentavano una "monarchia cosmica" quale paradigma politico di sudditanza, dominato dagli dèi, mentre coi Presocratici prese corpo una situazione politica definibile "repubblica cosmica" perché incentrata sulla πόλις isonomica (cioè basata sull'uguaglianza politica dei cittadini di fronte alla legge) - sempre minacciata dalla monarchia o dall'oligarchia o dalla tirannide - il cui paradigma ideale di riferimento era la natura.

Dalla protostoria a oggi si è via via spezzata l'originaria unità ontologica fra macrocosmo naturale e microcosmo sociale, giacché lo sviluppo delle forze produttive e dei modi di produzione, unito a divaricazioni classiste nelle società, portò alla divisione antagonista - e non più cooperativa - del lavoro sociale. A quel punto la religione - pur mantenendo il ruolo originario di spiegazione del senso veritativo e giustiziale del cosmo - divenne anche ideologia per la legittimazione dei poteri politici e sociali, e quindi per la difesa del "giusto" affermato dai detentori del potere sulle società. Per conseguenza le religioni persero la forza di collante unico delle società. Serviva un "rinforzo" per recuperare quel che si era perduto. Serviva il pensiero filosofico - in senso lato o in senso stretto - che desse problematicità agli assetti che si erano instaurati ma senza del tutto eliminare (per lo meno al momento) gli elementi simbolici delle culture precedenti.

Se è innegabile che la problematizzazione dell'essere umano, del suo mondo e dell'universo sia stata coeva con l'umanità pensante, tuttavia fu in Grecia che le inerenti riflessioni vennero effettuate mediante l'uso di ragione e sistematicità, seppure originariamente ancora in forma mitica.

Il pensiero filosofico in senso lato^{xiv} nacque nel periodo definito “assiale” (*Achsenzeit*) da Karl Jaspers (1883-1969) per esservi concentrati i fatti più straordinari. Si tratta dell'arco temporale tra l'800 e il 300 a.C. in cui operarono Zarathustra (Zaratosht; secc. IX-VIII?), i grandi profeti biblici, Omero (Ὅμηρος, Ómiros, sec. VIII); periodo culminato nel 500 a.C., in cui vissero Confucio (Kǒng Fūzǐ; 551-479 a.C.), Lao Tse (Lǎozǐ; sec. VI), e vissero Buddha (Gautama Siddhārta Śākyamuni; 566-486 a.C.?), furono redatte le *Upanishad* ecc. ecc. Si ebbero in quel periodo, quasi in simultanea, quel che Costanzo Preve^{xv} - rifacendosi a Raimundo Panikkar (1918-2010) e basandosi sulla “essenza umana sociale comune” - definì “equivalenti omeomorfi”, cioè *tao*, *dharma* e λόγος (*lógos*). Il periodo assiale corrisponde quindi alla fase in cui si avvertì socialmente l'esigenza del pensiero filosofico per ragioni politico-sociali; e nulla fu poi come prima.

L'eurocentrismo pervicacemente egemone tra i “valori” dell'Occidente continua a misconoscere i collegamenti tra scienza della Grecia antica e filosofia greca da un lato, e scienza e speculazione orientale dall'altro, ma già Rodolfo Mondolfo (1877-1976) osservava come le antiche culture orientali presentassero, all'interno della speculazione religiosa, concetti in forma mitica ma suscettibili di sviluppi

^{xiv} Nel presente articolo, come negli altri dello stesso autore pubblicati in questa rivista, la filosofia viene intesa nel suo senso ampio come riflessione su una vasta gamma di problemi inerenti all'essere umano ed al mondo in cui vive. Ovviamente la filosofia può essere intesa anche in senso stretto, anzi molto stretto se la si riduce alla filosofia nata nel mondo ellenico e poi, bene o male (forse più male che bene), proseguita fino ad oggi. Inoltre, tra i sostenitori dell'esclusiva matrice greca della filosofia ci sono anche quanti effettuano un'ulteriore restringimento circa le origini, nel senso di contestare la tradizionale attribuzione a Talete del primo filosofare storicamente conosciuto, e ponendone invece gli inizi in Socrate o Platone. Punto fondamentale di questa posizione è che moduli, metodi e lessico che in seguito hanno caratterizzato la filosofia occidentale furono formati a partire da Platone. Su Socrate c'è discussione tra le fila degli stessi che sostengono l'origine tarda della filosofia.

^{xv} *Op. cit.* p. 36.

filosofici.^{xvi} Su questo aspetto - senza addentrarci nel complesso discorso su cosa sia il mito^{xvii} - basterà definire il mito come “narrazione verosimile ed esemplare dotato di valenza veritativa diversa da quella del discorso razionale” e citare un passo di Giovanni Reale (1931-2014):

A partire dall'età moderna, in conseguenza della “rivoluzione scientifica”, si è interpretata la filosofia [...] come un passaggio storico dal mythos al lógos, e pertanto [...] l'evoluzione della filosofia come uno sviluppo del lógos stesso e come un suo distacco sempre più marcato dal mythos. Di conseguenza, si è considerato il linguaggio che è proprio del mito come un linguaggio pre-filosofico, se non addirittura a-filosofico, ossia come una forma di messaggio immaginifico e fantastico privo di carattere scientifico-veritativo. [...] Che cos'è, allora, il mito? È un metodo per intendere e per esprimere alcuni aspetti della realtà, che, per loro stessa natura, non sono coglibili né esprimibili mediante il puro lógos.^{xviii}

Va ora fatta una considerazione, dal punto di vista logico-temporale, sull'origine della filosofia greca: circa la sua collocazione nel sec. VI a.C. sono ormai tutti d'accordo ma, come insegnava Aristotele, ciò che è in atto deve aver avuto in precedenza una sussistenza potenziale. Al riguardo nel 2022 la casa editrice bresciana Scholé ha pubblicato un libro davvero stimolante di Luca Grecchi (n. 1972) - *La filosofia prima della filosofia* - in cui viene retrodatato addirittura al sec. XX a.C. il periodo “potenziale” di quella che sarebbe stata, passando “all'atto”, la filosofia; e il fenomeno viene collocato nell'isola di Creta in base a contributi di approcci multidisciplinari tra cui quelli archeologici.

Nell'ottica dell'ontogenesi sociale, considerato che fu l'ambiente della πόλις a richiedere o, se si vuole, a favorire il formarsi della filosofia, proprio a Creta è rintracciabile l'origine della città-stato ellenica. Viene ribaltato il tradizionale

^{xvi} *El pensamiento antiguo*, Losada, Buenos Aires 1959, pp. 4-5.

^{xvii} La bibliografia al riguardo è immensa, ma per chi scrive sono imprescindibili due testi: sul mito vero e proprio, di Mircea Eliade (1907-1986) *Mito e realtà*, Borla, Torino 1966; e, sui nessi originari tra mito e filosofia, di Giorgio Colli *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975.

^{xviii} *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, La nave di Teseo, Milano 2029, pp. 377 e 379.

paradigma della Creta minoica dominata da un rigido sistema monarchico, e si argomenta che fu teatro di esperienze politico-culturali tra le più comunitarie mai esistite nel mondo antico.

La civiltà cretese sarebbe stata improntata a quell'«intero» su cui poi si sarebbe concentrata la filosofia e che includeva natura, divino e umano, perché nell'antico mondo mediterraneo l'essere umano era visto come parte integrante della società, la società come parte integrante della natura e il «tutto» sottoposto a forze cosmiche.

Riguardo al profilo umano e sociale a Creta ci si organizzò in modo tale che tutti contribuissero cooperativamente al miglior svolgimento della vita sociale. Il sistema palaziale cretese avrebbe poi influito sulla civiltà minoica, fungendo da centro di coordinamento politico, economico, sociale, culturale e religioso, costituendo il modello per le future πόλεις dove si sarebbero sviluppate le scuole filosofiche.^{xix}

Gli antichi greci erano popolazioni indoeuropee che invasero la parte meridionale dei Balcani e sottomisero i popoli che vi si trovavano (Pelasgi, ecc.), alla fine assorbendoli. Furono chiamati Γραικοί (*Grekí*) dai Messapi e dagli Illiri. Questo esordio storico serve a introdurre il problema della nascita di concetti poi fondamentali per la filosofia. Strano, ma vero!

Notò Costanzo Preve^{xx} che il primo problema dei conquistatori, dopo la vittoria, consiste sempre nel dividersi secondo certe regole le terre, i beni e le persone dei vinti; e che uno dei verbi indicanti questa divisione è νέμω (*némo*), da cui νόμος (*nómos*), legge, regola. Ne faceva derivare che il primo νόμος fosse quello del νέμω, cioè della corretta divisione al fine di evitare continue liti tra i guerrieri. Per evitare i conflitti interni, o quanto meno ridurli, νόμος indicherà poi la legge delle future città-Stato elleniche. Al νόμος si associava il λόγος (*lógos*) - parola complessa perché contenente molteplici significati - che deriva dal verbo λογίζομαι (*loyízome*),

^{xix} Da quest'opera emerge poi - per contrasto - come e perché l'Occidente contemporaneo risulti antitetico verso la filosofia sul piano economico-sociale ed esistenziale, di modo che la pratica filosofica debba essere del tutto subordinata, o ancillare, alle esigenze del "sistema" e sterilmente rinchiusa in ambienti universitari dove essenzialmente si "rimasticano" vecchi paradigmi.

^{xx} *Le avventure della coscienza storica occidentale*, in <<http://blog.petiteplaisance.it>>.

calcolare. Poi diventerà, fra l'altro, parola pubblica, ragione comunicativa ecc. ecc., tutti significati aggiunti all'originario calcolo per la corretta distribuzione del bottino.

Il conflitto, tanto per la distribuzione del bottino quanto per motivi socio-politico-economici sorge innanzi tutto quando ci si vuole impadronire di quel che non spetta. Detto altrimenti, quando si vuole superare il limite: e guarda caso ciò che non ha limiti si dice in greco ἄπειρον (*ápeiron*), termine che poi ritroveremo in Anassimandro (ma la cosa non è certa, come si dirà in seguito).

Nel greco antico non c'era una parola idonea ad esprimere la "società" in senso moderno, giacché si pensava e ragionava in termini di comunità, ovvero κοινωνία (*kinonía*), ed essa aveva bisogno del νόμος che ne evitasse la disgregazione agendo come freno (κατέχον, *katékhon*). Preve fece al riguardo un'opportuna considerazione: elemento fondamentale del pensiero politico greco fu il concetto di principio (ἀρχή, *arkhí*); e non a caso "principio" è anche il termine che indica il potere in quanto il suo compito essenziale sta nel tutelare il fondamento della comunità.

Trovare, al di là della molteplicità dei fenomeni e degli enti, un loro fondamento unitario era sì un obiettivo del sapere naturalista, ma anche della pratica politica.

L'antico pensiero greco aveva capito che per le basi di una comunità si richiedono tre elementi: misura (μέτρον, *métron*), non solo personale ma anche tra le componenti sociali della città; equilibrio (ισορροπία, *issoropía*), strutturato come l'elemento della misura; concordia (ὁμόνοια, *omónia*) fra i cittadini, per la quale servono eguaglianza dei diritti (ισονόμια, *issonómia*) ed eguale accesso alla vita pubblica (ισηγορία, *issigoría*).

Poiché i poemi omerici narrano (o inventano) vicende ambientate in situazioni anteriori alla nascita delle città-Stato, essi sono influenti ai fini della comprensione del pensiero politico greco. Invece è nel poema esiodeo *Opere e giorni* che si trova vigorosamente affermata l'esigenza della giustizia (δική, *dhíki*) quale alternativa alla violenza nelle contese fra cittadini, ma ammonendo che il suo esercizio deve avvenire in maniera disinteressata, e quindi senza abusi personali o di classe. Da qui l'esigenza di leggi scritte.

Caratteristico dell'antico pensiero politico fu il diverso modo di intendere la "politica" rispetto i secoli successivi. Non ci furono analisi e riflessioni sul funzionamento dello Stato - in Occidente da tempo considerato una realtà "altra" rispetto all'insieme dei cittadini - bensì ci fu la ricerca di un sapere (o saggezza?) finalizzato a rendere i cittadini incarnazioni di virtù civiche ed amanti della giustizia. Dal punto di vista della terminologia politica esistevano parole identiche a quelle in uso ancor oggi, come giustizia, libertà, uguaglianza, ma i contenuti erano differenti da oggi.

Nell'antica Grecia l'uguaglianza fra gli esseri umani non era concepita, e tanto meno quella fra maschi e femmine: qualcosa di simile all'uguaglianza si poneva tra categorie ben determinate ma escludenti rispetto al resto. Anche non considerando le donne e gli schiavi (il cui fenomeno, peraltro, fu quantitativamente minore rispetto a quello di massa del futuro impero romano) nemmeno fra individui liberi c'era uguaglianza, a meno che non rientrassero nello *status* di cittadinanza della medesima πόλις (fermo restando che nell'antica Grecia la cittadinanza implicava una partecipazione attiva alla vita politica a un livello inimmaginabile delle moderne c.d. "democrazie" liberali). La nascita della πόλις viene fatta risalire alla seconda metà del sec. VIII a.C. ma con tempi e modi diversi nelle varie zone elleniche, e fu in questi ambiti che si cominciò a pensare ed agire politicamente.

Deformazioni basilari nell'insegnamento scolastico della storia della filosofia

Prima della riforma Gentile del 1923 nelle scuole superiori italiane si insegnava filosofia articolata in tre ambiti: logica, metafisica, etica. Quella riforma sostituì al precedente programma lo studio storico della filosofia, avendo assunto come cardine ideologico la coincidenza tra filosofia e storia della filosofia. Ovviamente l'insegnamento si svolse senza alcun filtro critico, sgradito non solo al regime fascista ma anche a quello liberal-borghese successivo.

Ai nostri fini è importante chiarire il consolidato metodo di insegnamento della storia della filosofia (nei licei, alle magistrali e all'università) quale si rispecchia nella manualistica corrente:^{xxi} esso viene chiamato (un altro parolone, ma sempre utile) “dossografico”, cioè basato sull'esposizione della δόξα (*dóxa*, opinione) di ciascun filosofo.^{xxii} Opinione, bagaglio di idee e di concetti che appaiono “caduti dal cielo” in favore di alcuni “eletti” o autonomamente da essi partoriti come Atena dalla testa di Zeus, e comunque col più accurato disinteresse per i contesti (storici, sociali, culturali ed economici) in cui ogni filosofo sia vissuto e si sia formato. Invece sosteneva Hegel (1770-1831) che la filosofia si occupa di verità e non di opinioni. Il motivo politico della preferenza per la dossografia è chiarissimo:

La destoricizzazione in generale ricopre una funzione ideologica inestimabile per le classi dominanti, che è quella di impedire la formazione di una coscienza storica critica, che demistificherebbe la pretesa di “naturalità” storica del loro dominio; la destoricizzazione specifica della filosofia greca antica è decisiva, perché la filosofia antica è il “codice genetico” dell'autocoscienza culturale del mondo occidentale.^{xxiii}

È tipico del metodo dossografico spiegare la filosofia solo mediante la filosofia medesima, ignorando tutto il resto. In questo modo si prendono anche colossali cantonate, a volte di durata plurisecolare, finché qualche altro settore delle scienze

^{xxi} Su parte di questa manualistica scenda un pietoso velo a motivo della scarsità di autori dotati di vere capacità didattiche, di cui la prima è saper esporre in modo comprensibile. Chi scrive rammenta ancora i tre lunghi anni liceali in cui dovette compiere notevoli sforzi ermeneutici (non sempre coronati da successo) per capire cosa volesse dire ogni capitolo del famigerato manuale di Eustachio Paolo Lamanna (1885-1967), fortunatamente optando nell'ultimo anno per il terzo volume del *Da Talete all'esistenzialismo* di Alfredo Dolci e Livio Piana, testo odiatissimo dai professori di filosofia in quanto considerato di livello scarsamente superiore al “famigerato” Bignami; tuttavia comprensibile. Imperitura resta la riconoscenza per questi due autori a cui lo scrivente deve l'ottimo esito all'esame di maturità classica. Senza di loro... chissà.

^{xxii} L'espressione “dossografia” non è antica quandanche frutto dell'unione tra due parole greche: fu coniata da Hermann Diels (1848-1922), realizzatore della raccolta sistematica dal titolo *Doxographi graeci*, pubblicata a Berlino nel 1879. Essa costituisce il primo lavoro di repertorio delle fonti del pensiero ellenico prima di Socrate; fondamentale per quanto la numerazione dei testi non rispetti il criterio cronologico.

^{xxiii} Costanzo Preve, *Op. cit.*, p. 82.

umane non le svela. Tuttavia se e quando tale disvelamento produca mutamenti “di paradigmi”, alla maniera esposta da Thomas Kuhn (1922-1996),^{xxiv} allora si può essere certi che la manualistica scolastica li riceverà con ritardi ultradecennali.

Un esempio tipico di cantonata riguarda il proemio all’opera di Parmenide di Elea a cui i posteri dettero il nome di Περὶ Φύσεως (*Peri Fisseos, Sulla Natura*), mentre sarebbe stato più acconcio un titolo come “Sulla realtà” oppure “Sulla Città”. Ma di questo si dirà meglio in seguito.

Tale proemio ha costantemente ricevuto interpretazioni allegoriche, come passaggio dalle tenebre alla luce, tuttavia gli scavi archeologici iniziati nel 1921 a Elea (denominata Velia in epoca romana) nel loro progredire hanno messo in evidenza che in realtà il proemio descriveva proprio quanto indicato dalla sua letteralità, ossia il percorso compiuto da Parmenide per recarsi ad un altro settore - dissidente e secessionista - della città,^{xxv} al fine di convincerne gli abitanti a recedere ed unirsi agli altri concittadini, incombendo su tutti i pericoli degli espansionismi siracusano e cartaginese. Da qui a capire che il poema - di cui restano solo alcuni frammenti (165 esametri) - aveva un contenuto spiccatamente politico non è stato difficile per chi reputa necessario percorrere vie interpretative differenti. D’altro canto la filosofia nasce - e vi trova fondamento - dal domandare critico con poco rispetto per le “autorità del sapere” momentaneamente consolidate.

Un’altra - e forse più enorme - cantonata riguarda i fondamenti della filosofia platonica, a prescindere da quanto si ricavi dal suo stesso pensiero. Questo pensiero nel sec. XIX - a causa dell’egemonia culturale conseguita al riguardo da Friedrich Schleiermacher (1768-1834), prima in Germania e poi anche in altri paesi - fu considerato esaustivamente esposto già nei *Dialoghi*, di modo che la dottrina delle Idee

^{xxiv} *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 2009.

^{xxv} Gli scavi hanno rivelato che Elea si componeva di tre nuclei abitati, due quartieri portuali e l’acropoli, cioè il villaggio posto sulla dorsale del promontorio (dai mutamenti geologici trasformato in una collina tra due piccole pianure); la “via della deà” di cui parla il proemio univa i due quartieri, tagliando la collina, passando per una gola tra l’acropoli e il retroterra. Ci sono i resti di due porte, una delle quali, chiamata Porta Arcaica dagli archeologi, divide il tratto meridionale da quello settentrionale della strada. Il carro di Parmenide risaliva il versante settentrionale andando verso la cima illuminata da Sud.

(per come è in essi contenuta) fu posta a suo fondamento esclusivo. In questo modo la base metafisica del «tutto» sarebbe stata fortemente pluralista, poiché dai *Dialoghi* nulla risulta al di sopra delle Idee né come loro origine.

Verso la metà del secolo scorso filosofi dell'Università di Tubinga, ben presto supportati dai contributi di storici italiani della filosofia come Giovanni Reale (1931-2014) e Maurizio Migliori (n. 1943), rivoluzionarono lo studio della filosofia platonica riutilizzando le dottrine non scritte (ἄγραφα δόγματα, *ágrafa dhógmata*), cioè le teorie insegnate da Platone agli allievi nell'Accademia e da costoro raccolte, ma non formulate negli scritti platonici che, appunto per questo, a volte appaiono monchi sul piano delle conclusioni. Si tratta proprio dei principi fondamentali del suo sistema da cui deriva tutto il resto.

In base a scritti antichi (oltre alla *Lettera VII* di Platone) queste dottrine non scritte sono state del tutto ricostruite,^{xxvi} e da qui è sorto un nuovo paradigma filosofico su Platone.

Le seguenti fonti utilizzate per ricostruire le dottrine non scritte sono dello stesso Platone *La Repubblica*, *Parmenide*, *Timeo*, *Filebo*; di Aristotele, *Metafisica* e *Fisica*; frammenti dei perduti trattati aristotelici *Sul bene* e *Sulla filosofia*; *La Metafisica* di Teofrasto; due frammenti del trattato perduto *Su Platone* di Ermodoro di Siracusa (Ερμόδωρος, *Ermódhoros*; sec. IV a.C.); un frammento di un'opera perduta di Speusippo (Σπεύσιππος, *Spépsippos*; 393-339 a.C.); il trattato *Contro i fisici* di Seto Empiriro (Σέξτος Ἐμπειρικός, *Séxtos Embirikós*; 160-210 a.C.).

I due fondamentali principi metafisici, reciprocamente correlati, costituenti il fondamento di tutto il sistema platonico sono: l'Uno, principio di unità che rende le cose definite e determinate; la Diade indefinita, principio di "indeterminatezza" e "illimitatezza". La Diade in quanto Principio chiaramente non è il numero aritmetico due, bensì la radice della molteplicità, così come l'Uno - in quanto Principio -

^{xxvi} Giovanni Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1997; G. Reale-M. Richard, *Platone. Dottrine non scritte. Testo greco a fronte*, Bompiani, Milano 2008.

non è il numero aritmetico che reca lo stesso nome ma che dall'Uno deriva: l'Uno metafisico conferisce unità al reale a tutti i livelli.^{xxvii}

La Diade è concepita come modalità di grande-e-piccolo, cioè infinita grandezza e infinita piccolezza, tendenza all'infinitamente grande e all'infinitamente piccolo. Molteplicità indeterminata e indefinita, funge da substrato dell'azione dell'Uno e produce la molteplicità delle cose. L'Uno non avrebbe efficacia produttiva senza la Diade, quandanche gerarchicamente superiore alla Diade.

Si ha quindi una concezione non dualista bensì bipolare. Da entrambi nascono i numeri della meta-matematica, ovvero le idee di relazione che originano la molteplicità delle idee. Poi vengono le vere e proprie idee matematiche attraverso cui il Demiurgo (cfr. *Timeo*) modella la realtà sensibile.^{xxviii} Quindi, la distinzione fra l'Uno e la Diade indefinita fu il tentativo di pensare la differenza all'interno dell'unità (come in Eraclito).

Se questa è la parte metafisica degli ἄγραφα δόγματα, detti anche “protologia” perché inerenti ai principi primi della filosofia platonica, tuttavia di tali principi è possibile anche un'interpretazione in linea con l'ontogenesi sociale, come quella formulata da Luca Grecchi:

In merito, a me pare che l'essenza della filosofia di Platone potrebbe essere meglio

^{xxvii} Considerato che i numeri matematici sono posteriori all'Uno ed alla Diade, anche parlare di “due Principi” metafisici è improprio, e l'espressione va intesa esclusivamente in senso metaforico. Più esatto è parlare di **bipolarismo protologico**. Questo bipolarismo è **costitutivo dell'essere e, in quanto tale, anteriore all'essere**. Senza l'insegnamento orale di Platone sui principi metafisici non ci sarebbe stato il Neoplatonismo di Plotino (205-270?). Ma non sembra che la cosa abbia interesse per chi rifiuta ancora il nuovo paradigma.

^{xxviii} Ecco l'intero sistema metafisico platonico, ovvero i suoi gradi dell'essere (lo scriviamo in orizzontale per esigenze di spazio, fermo restando che il principio che viene prima è gerarchicamente superiore a quello che viene dopo: Uno-Diade Indefinita>Meta-matematica o Numeri Ideali>Idee Valori>Idee dei Numeri>Idee delle Cose.

Per inciso, va ricordato che mentre per noi posteri l'idea significa una rappresentazione mentale, per Platone essa, ιδέα (*idhēa*) - al pari della parola εἶδος (*idhos*) - significava “forma” ontologica. Entrambe derivano da ιδεῖν (*idhín*, forma verbale di εἶδον [*idhon*], perfetto con significato di presente, dal verbo ὁράω, *oráo* vedere), nel lessico platonico stettero a indicare la vera realtà interiore delle cose.

compresa considerando l'Uno-Bene (ovvero il principio primo che per Platone pone ordine e armonia nel molteplice) come una sorta di "metafora metafisica" della natura razionale e morale dell'uomo, e la Diade-Male, appunto come una sorta di "metafora metafisica" della molteplicità sociale crematistica, che egli cercò appunto di eliminare (o quanto meno di ridurne gli effetti). Platone fu pensatore - come lui stesso dice nella Lettera VII - essenzialmente politico, per cui darne rappresentazioni troppo astratte, come talvolta avviene, non mi pare corretto.^{xxix}

La filosofia greca non nacque nella Grecia balcanica, bensì nell'Anatolia ellenica e nella Magna Grecia dell'Italia meridionale e della Sicilia. Soprattutto nell'Egeo la fondamentale attività economica di questi insediamenti era il commercio, che in quella dimensione geo-etnica necessariamente implicava contatti e scambi con e tra popolazioni diverse, anche per costumi, mentalità, religione, lingua.^{xxx}

Opportunamente notava Erodoto (Ἡρόδοτος, Iródhotos, 484-425 a.C.) che i viaggi di marinai e commercianti ellenici non avevano come solo fine il fatto di commerciare, ma anche quello di conoscere: era la sindrome di Odisseo (Ὀδυσσεύς, Odhiséfs).

Su chi e cosa collocare alle sue origini, tanto per cambiare non esiste accordo tra gli studiosi. C'è chi fa cominciare tutto dai Presocratici, chi da Socrate (Σωκράτης, Sokrátis; 460/459-399 a.C.) e chi invece da Platone (Πλάτων, Pláton; 428/427-348/347 a.C.),^{xxxii} considerando i Presocratici solo come una sorta di prolungamento dei 7 Sapienti che li precedettero; quindi σοφοί (*sofi*)^{xxxii} e non filosofi. Un fondamentale "cavallo da battaglia" per la loro esclusione sta nell'attribuire alla

^{xxix} Enrico Berti-Luca Grecchi, *A partire dai filosofi antichi*, Il Prato, Saonara 2009, p. 32.

^{xxx} Sugli scambi linguistici si devono nutrire forti dubbi, giacché gli antichi greci - al pari dei popoli della moderna anglosfera - brillavano per il disinteresse verso le lingue straniere. A loro importava la diffusione del greco. La differenza tra il fenomeno moderno e l'antico sta nel fatto che mentre il greco era (ed è) una lingua dalle grandi capacità di espressione, l'inglese (incluse le varianti locali) lingua barbara era e lingua barbara è rimasta.

^{xxxii} Il suo nome era Aristocle (Ἀριστοκλής, Aristoclís), ma fu detto Platone nel ginnasio dove praticava il misto di lotta e pugilato denominato "pancrazio" (παγκράτιον, *pangrátion*) perché era ampio (πλατύς, *plátis*) di spalle.

^{xxxiii} Del resto essi proprio così si definivano reciprocamente.

filosofia il c.d. carattere disinteressato, cioè la mancanza di finalità concrete. Ammesso che ciò sia vero, andrebbero allora esclusi tutti i filosofi - compresi Socrate e Platone - che filosofarono per aiutare l'essere umano nel cammino verso il Bene e l'etica;^{xxxiii} entrambe finalità concrete richiedenti una certa tecnica psicologica per mantenersi nella via che porta all'obiettivo spirituale.

Inoltre chi nega l'inserimento dei Presocratici nel campo della filosofia muove anche dalla loro mancanza di conoscenza di quell'elemento essenziale per filosofare che è il "concetto", importante contributo di Socrate. Questo tuttavia non significa che spesso i "contenuti concettuali" non venissero assunti in "fase embrionale", *in nuce*.

La filosofia appartiene ad una sfera essenzialmente caratterizzata dall'interrogarsi problematicamente, specie di fronte a transizioni critiche, sull'esistere nel mondo e sul mondo medesimo. A poco o niente serve il significato del suo etimo - "amore per la sapienza o saggezza" - dovendosi subito chiedere qualcosa di più sull'oggetto di tale amore. Infatti la σοφία (*sofia*) anticamente indicava nei poeti un sapere pratico e utile; in Omero era la sapienza del carpentiere, in Esiodo quella del suonatore di cetra, in Archiloco (Ἀρχίλοχος, Arkhílokos, 680-645) quella del timoniere, ecc. Quindi? Al riguardo si aderisce *in toto* alla definizione data da Luca Grecchi: «Ricerca dialettica razionale della verità dell'intero avente come riferimento di senso e valore l'uomo».^{xxxiv}

In merito alla dialettica, essa nell'antica Grecia aveva un significato diverso da quello dato alla stessa parola dall'Idealismo tedesco. Detto in sintesi, il perno del problema sta nel ruolo della "contraddizione": nell'Ellade serviva per confutare, nell'idealismo e nel marxismo, invece, è elemento necessario e intrinseco del reale.^{xxxv}

^{xxxiii} L'etica nell'antica Grecia aveva una dimensione comunitaria, mentre quella che noi chiamiamo morale atteneva al più ristretto ambito dei rapporti interpersonali.

^{xxxiv} *Leggere i Presocratici*, Scholé, Brescia 2020 p. 43.

^{xxxv} Questa caratteristica della dialettica idealista è campo di battaglia tra i fautori e i contrari. Per i primi, il riconoscimento della contraddizione come reale toglie le basi per la confutazione ogni

La dialettica nel senso greco della parola è strumento per l'unica forma argomentativa di cui disponga la filosofia: la confutazione. Infatti, non disponendo di principi evidenti da cui dedurre, non può fare deduzioni; inoltre, stante la mancanza di valore universale dell'induzione, nemmeno può avvalersi del procedimento induttivo in modo affidabile.

L'originario significato greco di dialettica è "dialogia". Infatti proviene da *διαλέγω* (*dhialégo*, parlare attraverso, oppure raccogliere) e *τέχνη* (*tékhnē*, arte, abilità): in definitiva, arte della discussione. Essa raggiunse la forma perfetta coi *Dialoghi* di Platone, sviluppandosi mediante un doppio procedimento; il primo

consiste nel raccogliere una molteplicità di cose forniteci dall'esperienza in una unica Idea, al fine di definire la cosa su cui si vuole parlare e scrivere; b) il secondo consiste nell'esaminare l'Idea ottenuta mediante il primo procedimento, individuarne le articolazioni e dividerla secondo queste articolazioni, fino a raggiungere le singole Idee non più ulteriormente divisibili. Solo sulla base di questo duplice procedimento dialettico si può pervenire alla definizione della cosa di cui si vuole parlare.^{xxxvi}

Inoltre la dialettica filosofica doveva svilupparsi secondo regole fondamentali definite da Platone del *Fedro* (277, B-C):

Prima bisogna che uno sappia il vero su ciascuna delle cose sulle quali parla o scrive, e sia in grado di definire ogni cosa in se stessa [...]. E dopo essere penetrato nella natura dell'anima, ritrovando allo stesso modo la specie adatta per ciascuna natura, bisogna che costruisca e ordini il suo discorso in modo corrispondente dando a un'anima complessa discorsi complessi e che comprendano tutte le armonie, e a un'anima semplice

volta che una tesi non rispetti il principio di contraddizione. Per i secondi, invece, questo rischio non ci sarebbe in quanto obiettano che tale critica vale solo sul piano della logica formale, mentre la dialettica idealista riguarda il piano trascendentale della realtà, ossia i "concetti puri". Sono definiti tali quelli che al loro interno contengono il concetto opposto. Si avrebbe quindi un dinamismo mediante cui ogni "positivo" confrontato col proprio "negativo" porta al superamento dell'opposizione. Ne deriva che superare la contraddizione non discende da una scelta volontaria, ma da una direzione strutturale della realtà medesima.

^{xxxvi} Giovanni Reale, *Platone. Alla scoperta della sapienza segreta*, La nave di Teseo, Milano 2019, pp. 124-5.

discorsi semplici.

Nella primissima fase della sua storia l'umanità era accomunata dal chiedersi e dal risponderci su divino, naturale e umano in un contesto di stretta integrazione tra macrocosmo naturale (imprescindibilmente a presenza divina) e microcosmo sociale. Un esempio di tale stretta integrazione era, ancora nella prima metà del secolo scorso in certe popolazioni africane dette "primitive" il fenomeno della proiezione nella realtà naturale circostante di quel che la cultura occidentale definisce "inconscio" ponendolo nell'interiorità della persona umana.

Ad un certo momento dello "sviluppo" umano l'originario e delicato equilibrio - attestato dai popoli ancora "primitivi" - è venuto meno, cosa provata da come siamo ridotti dopo secoli e secoli. La colpa viene data all'introduzione della moneta, al conseguenziale incrementarsi dei grandi scambi commerciali ed al logico formarsi del desiderio di arricchimento individuale: è l'avvento del regno della χρηματιστική (*khrimatistikí*, da χρήματα - *khrímata* - ricchezze) la crematistica - aborrita da Aristotele nella sua Ἠθικὰ Νικομάχεια (*Ithiká Nikomákhia*), o Etica Nicomachea, ma non solo da lui ed anche prima di lui (in genere si dice che il primo anti-crematista fu Esiodo, [Ἡσίοδος, *Issiódhos*; secc. VII-VIII], ma forse la palma va all'autore dell'Odissea: nell'isola dei Feaci [Φαίᾱκες, *Feákes*] Odisseo si indigna e si arrabbia quando viene scambiato per un mercante). Oggi la crematistica si chiama capitalismo ed i suoi "sacerdoti" sono sempre affamati di soldi e dolore umano.^{xxxvii}

^{xxxvii} La moneta comparve in Asia Minore, attorno alla metà del VII secolo a.C., ad opera dei greci della Ionia, all'epoca sudditi del re di Lidia. All'inizio fu utilizzata una lega naturale di oro e di argento, l'elettro. In un secondo momento si utilizzò una lega, detta elettro artificiale, composta da quantità fisse di oro, argento e rame in modo da facilitare gli scambi di monete. A Cresos (Κροῖσος, *Krissos*; 596-546 a.C.) re della Lidia è attribuita la creazione del primo sistema monetario bimetallico attorno al 560 a.C., cioè monete emesse in oro e argento e non più solo in elettro. Intorno alla metà del VI secolo a.C. le città greche dettero impulso alla monetazione in argento, e solo durante la seconda metà del V secolo a.C. si ebbe la coniazione di monete in bronzo per le spese di piccolo valore. Poi le esigenze militari alla fine del V secolo a.C. iniziò la coniazione in oro.

Alla crematistica Aristotele contrapponeva l'economia, ovvero la cura dell'οίκος (*ikos*), cioè della casa;^{xxxviii} un'economia basata sui valori d'uso e non sui valori di scambio, l'uso del denaro per comprare merce e non l'uso della merce per avere più denaro da investire improduttivamente per farne altro. Nell'antica Grecia era di tutta evidenza che filosofia e crematistica non potessero andare d'accordo. Oggi è l'inverso. Sta forse in questo la causa della scarso livello della filosofia occidentale, con particolare riguardo a quello miserrimo dell'anglosfera?

Finito il c.d. Medioevo Ellenico nel sec. IX a.C. ed entrati in crisi i potentati micenei, i centri urbani furono governati da regimi aristocratici, e nel sec. VII quest'assetto era praticamente generalizzato. Nel sec. VIII l'uso della moneta metallica aveva sostituito il baratto, e le strutture politiche cittadine venivano sconvolte da conflitti sociali molto intensi e distruttivi, a cui furono date risposte istituzionali diverse: Sparta ebbe la riforma oligarchica di Licurgo (Λυκούργος, *Likúrgos*; secc. IX-VIII a.C.), che fece della città una sorta di "caserma a cielo aperto" di tale portata da escluderla per sempre dagli sviluppi culturali del resto dell'Ellade; in altri durante il VII secolo si ebbero varie tirannidi; in Atene la legislazione durissima e classista di Dracone, o Draconte (Δράκων, *Dhrákon*; 650-600 a.C.), fu seguita dalla ben più saggia riforma di Solone (Σόλων, *Sólon*; 638-558 a.C.), poi dalla tirannide di Pisistrato (Πεισίστρατος, *Pissístratos*; 600-528/27? a.C.) e infine dalla costituzione democratica di Clistene (Κλεισθένης, *Klisthénis*; 565-492).

L'importanza della città-Stato - tra i secc. VIII e VI a.C. - ai fini del sorgere e svilupparsi della filosofia risiede nel fatto che si trattava di un fenomeno sociopolitico creato dai medesimi cittadini (πολίτες, *polítes*), e non dagli dèi, di modo che lo si poteva organizzare razionalmente, al pari di molte altre cose nell'Ellade.

Lo scombussolamento sociale e psicologico causato dall'introduzione di sistemi monetari in sostituzione del plurisecolare baratto, dall'accaparramento della ricchezza monetaria, dall'impoverimento generalizzato per il quale - solo pochi

^{xxxviii} Vale la pena ricordare una valutazione di Costanzo Preve: «dal momento che lo spazio teorico della filosofia greca, in tutte le sue variante, si basava sull'indiscusso primato della scienza [...] sulla tecnica [...] ne consegue che il dominio della crematistica è incompatibile con qualunque filosofia». (*L'educazione filosofica*, Crt-Petite Plaisance, Pistoia 2000, pp. 61-2).

decenni dopo l'introduzione della moneta nell'Ellade - molta gente dovette vendersi schiava, è un fenomeno che forse oggi faticiamo a concepire.

Dobbiamo partire retrospettivamente da un aspetto in genere poco considerato: l'intero mondo di lingua greca aveva cominciato a vedere il proprio tempo con le categorie dei poemi omerici - che veramente plasmarono un'intera civiltà - ed a trasferirne nel quotidiano le categorie: quelle individuali come la forza esuberante ma violenta (κράτος, *krátos*) di Achille (Ἀχιλλεύς, *Akhilléfs*), nonché il suo coraggio (θυμός, *thimós*) e la superbia (ὑβρις, *íbris*) di Agammennone (Ἀγαμέμνων, *Agamémnon*); e quelle collettive, come il destino (μοῖρα, *míra*), che diventava necessità (ἀνάγκαι, *anánghe*), da accettare ma con cui confrontarsi.

Si ritiene che ciò abbia favorito il formarsi nell'antica Grecia di un forte individualismo nel volgersi alla vita ed inserirvisi, determinando insormontabili ostacoli a qualsiasi anche solo ipotesi di unificazione politica, nella favorevole cornice della mancanza di una religione dogmatica.

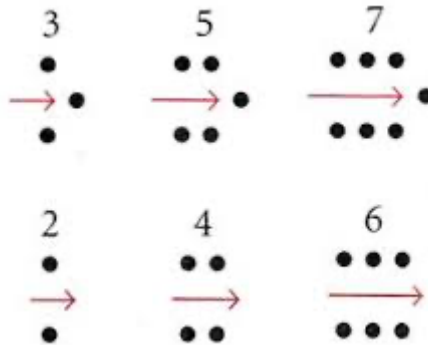
Con l'arrivo della crematistica nel sec. VI secolo a.C., nelle lotte per il potere il θυμός achilleo scese sul piano qualitativo fino ai bassifondi della politica. In generale diventava incerto il sentiero da percorrere e sfuggente la verità. Era una crisi culturale e spirituale globale.

All'epoca non esistevano gli elementi costitutivi di quello che molti e molti secoli dopo avrebbe avuto la denominazione di "capitalismo", tuttavia esisteva un carattere comune: la natura non esclusivamente economica di entrambi, e il non capirlo era (ed è) estremamente pericoloso. I marxisti dei secc. XIX e XX non lo capirono appieno, i primi filosofi dell'Ellade invece sì. Anche la crematistica fu un fenomeno globale che implicava prima il rovesciamento e poi l'eliminazione dei concetti di misura, limite e determinazione.

Due questioni sono sempre state fondamentali per l'antico pensiero greco, quella di misura (μέτρον, *métron*) e quella di limite (πέρας, *péras*). Tutto nella cultura ellenica - poesia, arte, ecc. - soggiaceva a rigide misure che tuttavia non ne

condizionavano dinamismo creativo e bellezza;^{xxxix} e inoltre l'illimitato era visto in termini negativi, come male e non come bene.

È utile ricordare che i Pitagorici scrivevano i numeri in un modo particolare, in base ad una specifica impostazione filosofica:



(da <<https://gabriellagiudici.it/pitagora-e-i-pitagorici>>).

Perfetti erano i numeri dispari, e imperfetti i pari; i primi infatti avevano un limite, graficamente espresso, ma i secondi erano senza limite.^{xl}

L'idea di "illimitato" - cioè di una realtà in espansione indeterminata, oltre tutto non si sa dove - contrastava con l'esigenza di comprensione razionale di quel che Pitagora definì "cosmo" (κόσμος, *kósmos*, in origine "ordine"). La mancanza di πέρας (*péras*), cioè di limite, implicava incompiutezza e imperfezione, ed in più la

^{xxxix} Il libro di Giovanni Reale *Per una nuova interpretazione di Platone* (Vita e Pensiero, Milano 1997) contiene tavole illustrative patinate che mostrano il dettagliatissimo uso (ovviamente matematico) del μέτρον greco nella scultura e nell'architettura. Era come se ci fosse una vera e propria metafisica della misura. Nelle commedie, per esempio quelle di Aristofane (Ἀριστοφάνης, Aristofánis; 450-385 a.C.?), il ridicolo nasceva dal superamento dei limiti, e lo stesso può dirsi per le tragedie in cui è la tracotanza ad effettuare il superamento.

^{xl} Naturalmente, la grafica era solo espressione di un dato teorico: la distinzione/contrasto tra numeri pari e dispari nasceva dal fatto che nella divisione il numero pari dà due parti uguali, mentre il numero dispari, invece, darà una parte pari e l'altra dispari. Si sottrae alla questione l'Uno, detto dai Pitagorici "parimpari", poiché se sommato a un numero pari lo fa diventare dispari e vice-versa. E tutto sommato si tratta di un "metanumero", avente in sé tanto la natura del pari quanto quella del dispari. Nei numeri pari domina l'illimitato, e quindi sono imperfetti; nei dispari domina il limite, talché sono perfetti.

smisuratezza significava impensabilità, informalità e quindi insensatezza, irrazionalità. Invece nel limite e nella finitezza si trovano significato e ragione, e non la folle e caotica dismisura del loro opposto.

La rottura dell'originario equilibrio fu un fenomeno generalizzato ai primordi della Storia umana, ed è ovvio che in tale situazione di crisi qualcuno - sotto i diversi cieli - cercasse il modo di ricostruirlo seppur parzialmente, ed in tale prospettiva ricercasse un fondamento veritativo per il Bene pubblico e privato e per ristabilire una migliore convivenza sociale.

È in questa fase di notevole crisi di adattamento che andrebbe cercata la spinta ad interrogarsi e ad interrogare su tutto l'*habitat* umano, piuttosto che nell'originario stupore - θαῦμα (*thávmā*) - innanzi al mondo di cui parlarono Platone ed Aristotele. A meno che non ci si rifaccia al secondo significato di θαῦμα, che è angoscia o sgomento; il che corrisponderebbe alla predetta situazione di minaccia, non più solo incombente, alla sensatezza ed alla coesione sociale a causa del continuo ampliarsi dei rapporti mercantili che introducevano nei contesti comunitari il cancro dell'individualismo concorrenziale, ben conosciuto dal nostro mondo moderno-contemporaneo.

Il periodo storico di formazione della Grecia classica fu caratterizzato dai due fenomeni della divisione antagonistica del lavoro sociale, produttiva di classi sociali antagoniste, e del massiccio arricchimento privato. All'epoca essi non erano stati ancora presentati ideologicamente come "naturali" ovvero senza alternativa, né tanto meno come frutto della "mano invisibile del mercato", assertivamente produttivo di utilità sociale mercé il libero estrinsecarsi delle pulsioni individuali. Anzi, erano oggetto di critiche filosofiche assai forti.

A favorire il formarsi della filosofia alla maniera greca furono fattori tipici dell'Ellade: la mancanza di forti domini autocratici (o dispotici, come invece in Oriente) e la nascita delle città-Stato con vari gradi di partecipazione dei cittadini alla vita politica; le peculiarità degli idiomi greci, vuoi per la capacità lessicale di espressione, vuoi per la presenza dell'articolo determinativo che rendeva possibile formare vocaboli astratti, vuoi per l'esistenza di due negazioni: οὐ e οὐκ (*ú, úk*) per

esprimere la negazione assoluta, quindi il nulla totale; e μή (*mi*) per indicare il negativo potenziale suscettibile di diventare positività in atto.^{xli}

In Grecia, o meglio nel mondo ellenico, fin dall'inizio la riflessione - la si chiami prefilosofica o filosofica, non importa - si basò essenzialmente sulla razionalità, fermo restando che il ricorso a miti paradigmatici continuò fino a Platone. Qui sta la differenza di base rispetto al pensiero del resto dell'Oriente.



<<https://blogphilosophica.wordpress.com>>

^{xli} Per esempio, per dire che uno non parla perché muto dalla nascita si usa l'οὐδ' o l'οὐκ, ma nel caso che una persona al momento non parli per motivi suoi, allora si usa il μή, e lo stesso accade se si intima a taluno di stare zitto. La doppia negazione non esiste in latino, il che rende difficile fare discorsi ontologici e metafisici di un certo livello senza evitare di essere fraintesi: azzardarsi a parlare di Dio come non-essere perché fonte dell'essere e quindi superiore all'essere, significa usare la stessa espressione che vale come negazione di Dio! D'altro canto nell'antica Roma una lingua filosoficamente duttile non serviva affatto, visto il livello qualitativo della "filosofia romana" rispetto alla greca, e in generale della cultura romana fuori dalla sfera giuridica. Poiché questo giudizio severo viene da persona priva di autorità formale, a scopo difensivo si ricorda che per Martin Heidegger (1889-1976) la cultura della romanità/latinità aveva un carattere secondario, e specificamente quella filosofica costituiva impoverimento e deformazione dello spirito filosofico greco (cfr. *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999).

Sapienti e Presocratici

Originariamente ci furono i c.d. 7 Sapienti (ἑπτὰ σοφοί, *eptá sofí*), almeno quelli indicati da Platone nel *Protagora*, poiché esistono anche altri elenchi;^{xlii} di quei sette 4 erano originari dell'Oriente mediterraneo; ecco la lista completa: Biante (Βίας, Vías; 600-530 a.C.)^{xliii} di Priene (città anatolica); Pittaco (Πιπτακός, Pitakós; 640-570 a.C.) di Mitilene (città dell'isola di Lesbo); Solone (Σόλων, Sólōn; 638-558 a.C.) di Atene; Talete (Θαλῆς, Thalís; 640/625-548/545 a.C.) di Mileto (città anatolica); Cleobulo (Κλεόβουλος, Kleónulos; VI sec. a.C.) di Lindo (Rodi); Chilone (Χίλων, Khílon; 620-520 a.C.) di Sparta; Misone (Μύσων, Mísson; VI sec. a.C.) di Chene (forse nato in Tessaglia).

E poi ci furono i Presocratici veri e propri: Anassimandro (Ἀναξίμανδρος, Anaxímandhros; 610-546 a.C.) di Mileto; Anassimene (Ἀναξίμενης, Anaximénis; 586-528 a.C.) di Mileto; Pitagora (580/570-495 a.C.) di Samo (isola dell'Egeo orientale); Senofane (Ξενοφάνης, Xenofánis; 570-475 a.C.) di Colofone (città anatolica); Parmenide di Elea (Magna Grecia); Eraclito (Ἡράκλειτος, Iráklitos; 535-475 a.C.) di Efeso (città anatolica); Anassagora (Ἀναξαγόρας, Anaxagóras; 496-428 a.C.) di Clazomene (città anatolica); Empedocle (Ἐμπεδοκλῆς, Embedhoklís; V sec.) di Akragas (oggi Agrigento); Gorgia (Γοργίας, Gorgías; 485-375 a.C.) da Lentini; Protagora (Πρωταγόρας, Protagóras; 490-411 a.C.) di Abdera (città della Tracia); Zenone (Ζήνων, Zínōn; 489-431 a.C.) di Elea; Antifonte (Ἀντιφῶν, Andifón; 480-410 a.C.) di Atene; Prodico (Πρόδικος, Pródhikos; 460-380) di Ceo (isole Cicladi); Leucippo (Λεύκιππος, Léfkipos; V sec. a.C.) di Mileto; e infine Democrito (Δημόκριτος, Dhimókritos; 460-370 a.C.) di Abdera (città della Tracia).

^{xlii} Questi ulteriori elenchi includono tra l'altro: Anacarsi di Scizia (Ἀνάχαρσις, Anákharsis; VI sec. a.C.), Acusilao di Argo (Ἀκουσίλαος, Akussílaos; VI-V sec. a.C.), Ferecide di Siro (Φερεκίδης, Ferékidhis; VI sec. a.C.), Laso di Ermione (Λάσος, Lássos; VI sec. a.C.), Epicarmo di Siracusa (Ἐπίχαρμος, Epíkharmos; VI-V sec. a.C.), Alcmeone di Crotona (Ἀλκμαίων, Alkméon; VI-V sec. a.C.), Alceo di Mitilene (Ἀλκαῖος, Alkéos; VII-VI sec. a.C.), Simonide di Ceo (Σιμωνίδης, Simonídhis; VI-V sec. a.C.).

^{xliii} Le date relative a nascita e morte dei 7 Sapienti e dei Presocratici sono tutte presuntive.

La prevalenza di greco-orientali fra i 7, ed il successivo formarsi nella Ionia della prima “scuola” filosofica, è facilmente spiegabile. In quella parte dell’Ellade esistevano le città-Stato (fondate da gente venuta dalla penisola balcanica) dotate di maggior forza economica e commerciale, basate sull’attività agricola, sul commercio e il traffico marittimo. Lì esistevano livelli di libertà - sociale, politica e mentale - maggiori che nelle città di origine. Gli intensi traffici favorivano gli scambi culturali, l’accettazione di nuove esperienze e idee. Inoltre, vi risiedevano popolazioni più eterogenee rispetto alla Grecia peninsulare, portatrici di tradizioni, religioni, culture e lingue differenti, per forza di cose meno legate e più propense alla riflessione.

La manualistica corrente in genere presenta lo sviluppo della filosofia in modo schematico e rigido: all’inizio la riflessione si sarebbe concentrata sulla natura - e difatti i primi pensatori sono ancor oggi chiamati “fisici” - invece da Socrate in poi si sarebbe dedicata all’essere umano. Per avvalorare tale tesi si citano le varie opere della prima fase recanti il titolo *Περὶ Φύσεως*^{xliv} (*Peri Fisseos, Sulla Natura*), trascurando che fu dato ad esse solo in epoca successiva e in genere dai bibliotecari di Alessandria per esigenze di catalogazione). Ad ogni modo non si tenne nel giusto conto che la parola φύσις (*fissis*) nel corso della sua evoluzione aveva assunto vari significati: significava anche nascita, origine, principio di tutte le cose; vale a dire,

con physis i Greci non indicarono solo, come per lo più facciamo noi, la natura esterna all’uomo, gran parte della quale è invariata e statica. Essi intendevano piuttosto la natura come un tutto dinamico, in perenne movimento di trasformazione, come se fosse animato da una sua vita propria.^{xlv}

^{xliv} Per gli autori, o presunti tali, di scritti tutti titolati in quel modo vale il detto evangelico “il loro nome è legione”. Furono infatti: Anassimandro, Anassimene, Alcmeone (Ἀλκμαίων, Alkmeón) di Crotona (VI-V sec. a.C.), Senofane, Eraclito, Parmenide, Zenone, Melisso, Empedocle, Anassagora.

^{xlv} Franco Trabattoni, *La filosofia antica*, Carocci, Roma 2002, p 18.

Finiva coll'indicare l'intera realtà e non solo la natura in senso specifico come la si intende oggi, e quindi poteva arrivare ad includere anche il concetto di "verità" e i problemi politici.^{xlvi} E infatti i Presocratici si occuparono di tutto: del divino, della natura e dell'umano, ma senza dare luogo alla formazione di un lessico particolare per nessuno di tali ambiti, fra loro intrecciati o interconnessi,

sicché risulta talvolta difficile distinguerli nelle loro trattazioni. Il divino, infatti, risulta abbracciare ogni cosa, così come la natura. La physis, a sua volta, comprende l'uomo, che è un ente naturale. E l'uomo, a sua volta, risulta immagine del divino, essendo gli dèi della tradizione politeistica antropomorfi.^{xlvii}

Da questa citazione fra non molto dovremo ripartire. Qui va messo in chiaro che *la vera base normativa della vita comunitaria non era cercata dai greci nella storia, bensì nella natura.*

Definire Presocratici i portatori della prima saggezza/sapienza ellenica ha senso se all'azione di Socrate si attribuisce il ruolo di apertura di una nuova fase del pensiero, di modo che nulla fu come prima. Questo "prima" sarebbe la pretesa fase "naturalistica" del pensiero greco, su cui ancora ostinatamente sono attestati i fautori di un vecchio paradigma. Ma cambiando paradigma viene fuori che a Socrate (che sicuramente rimarrebbe indifferente alla questione) viene contrapposto, come *philosophus a quo*, Platone: lo hanno fatto Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Martin Heidegger (1889-1976) in quanto qualificavano come "mistici" i pensatori precedenti e attribuivano il loro superamento all'affermarsi del "razionalismo platonico".

Se si parlasse di "preplatonici" allora si verrebbe a dire che - seppure Socrate filosoficamente fece un notevole passo avanti rispetto ai suoi colleghi Sofisti ed ai predecessori ancora più lontani nel tempo, introducendo il tema del "concetto" (e sempre che non ne sia stato Platone l'introduttore, utilizzando la mimetizzazione socratica nei *Dialoghi*) - tuttavia lo si vedrebbe, come tutti i Sofisti, un virtuoso della

^{xlvi} Con Platone il significato di φύσις muterà, indicando non più la totalità di quel che è, bensì di quel che appare.

^{xlvii}. Grecchi, *Leggere cit.* p. 52.

conversazione, il che non parrebbe merito bastevole ad attribuirgli il ruolo di spartiacque, che invece si attaglia benissimo alla gigantesca figura di Platone.

Per mera curiosità accenniamo che alcuni storici della filosofia greca hanno parlato altresì di pensatori “prearistotelici”, spostando quindi in avanti nel tempo il “pre”. Ma qui lo scrivente si ferma, vinto dalla totale inutilità nella prosecuzione del discorso, e si limita a citare una frase del suo connazionale siciliano Guglielmo Scrollalanza, meglio noto ai più col “nome d’arte” di William Shakespeare (1564-1616):^{xlvi} *the rose under another name will smell as well.*^{xlx}

La “struttura” ai fini dell’ontogenesi sociale

E torniamo ora all’ontogenesi sociale delle categorie filosofiche. Il punto di partenza è il dato di fatto per cui ogni essere umano è figlio del suo tempo, storico-sociale, e non soltanto in termini di cultura, mentalità ecc., ma anche per quanto riguarda il sorgere alla mente di problemi oggetto di riflessione personale. Cioè a dire, una marea di problemi sono indotti dalle caratteristiche e dai problemi (vale a dire delle negatività) della società in cui si vive.

^{xlvi} Questa tesi è meno balorda di quanto si pensi, ed ha colti sostenitori. Agli inizi poteva apparire sospetta in quanto prospettata nel 1929 da un giornalista di Scilla, Santi Paladino (1902-1981), che identificò il drammaturgo “inglese” col figlio di Giovanni Florio (1518-1566), autore di un libretto proverbi dal titolo *I secondi frutti* stampato nel 1549. Parte di questo lavoro starebbe parzialmente nell’*Amleto*. Paladino sosteneva che il drammaturgo di cui si gloriano gli inglesi sarebbe stato il messinese Michelangelo Florio, autore nel 1579 di un’opera dal titolo *Tantu trafficu pi nenti*, che in lingua siciliana equivale a *Molto rumore per nulla* (*Much ado about nothing*, del 1598) di Shakespeare, commedia ambientata proprio a Messina. La tesi di Paladino fu poi ripresa da Martino Iuvara, ex professore all’Università di Palermo, il quale nel 2002 pubblicò un saggio sostenendo che la madre di Michelangelo Florio fosse la nobile messinese Guglielma Scrollalancia (o Scrollalanza). Da notare che il cognome Shakespeare non esisteva in Inghilterra prima di quell’illustre commediografo e, guarda caso, è la traduzione letterale di Scrollalanza; infine c’è l’anomalia della sua notevole conoscenza di cose italiane.

Naturalmente la questione è affine a quella delle origini di Cristoforo Colombo (1451-1506): come nessun “patriota” genovese - prove a prescindere - ammetterà mai che Colombo non nacque all’ombra della Lanterna, così nessun inglese che sia un autentico John Bull (in Portogallo denominato, fra l’ironico e il dispregiativo, *bife* cioè bistecca) si piegherebbe a un’origine di Shakespeare posta fuori dall’anglosfera in genere ed in specie fuori dal “popolo eletto” di Albione.

^{xlx} *Anche sotto un altro nome la rosa profumerà ugualmente.*



da <www.youtube.com>

Per muoversi in questa direzione il metodo più idoneo (non il dogma) è quello marxiano del materialismo storico, articolato sui concetti/elementi di struttura (socio-economica) e sovrastruttura (quasi tutto il resto, tuttavia facendo eccezione per religione ed arte, da considerare imprescindibili attività spontanee dello spirito umano), in grado di interagire tra di loro. La struttura sociale è costituita da

un insieme di elementi di rapporti, legati in relazione di mutua dipendenza [...] le strutture sono realtà in movimento, nesi temporanei, che si riproducono durante una certa epoca storica, prima di scomparire, lasciando il posto ad altri.¹

Il nesso fra struttura e sovrastruttura è meno semplice di quanto appaia, tant'è che lo stesso Marx mise in guardia contro l'utilizzazione delle sue categorie a società estranee al modo di produzione capitalista. Per esempio, gli studi etnologici sulle società tradizionali degli aborigeni australiani hanno svelato che i rapporti parentali vi funzionano tanto come strutture quanto come sovrastrutture. Nell'antica Mesopotamia, poi, in città come Assur l'economia funzionava sotto il controllo centralizzato dei templi e dei loro sacerdoti, ed anche studiosi marxisti hanno ammesso che lì era la religione a svolgere un ruolo strutturale. Infine, nella πόλις

¹ Maurice Godelier, *Il marxismo e le scienze dell'uomo*, in *Storia del marxismo*, Einaudi, Torino 1982, voll. 4 «Il marxismo oggi», p. 334.

ateniese del V sec. era lo *status* di cittadinanza (con la sua gamma di prerogative) ad operare in termini strutturali. Talché va sempre considerato il tipo di funzioni esercitato sull'economia per stabilire quale sia la struttura in una società precapitalista.

Storici e antropologi, quando cercano d'isolare la struttura economica delle società precapitalistiche, osservano in effetti di doverla cercare nei rapporti sociali classificati dai marxisti come sovrastrutture: rapporti di parentela, rapporti politici, rapporti religiosi ecc.^{li}

Lasciamo agli studiosi di storia della filosofia la diatribe sulla portata della “determinazione” tra struttura e superstruttura: qui interessa solo il fatto dell’esistenza del “nesso sociale” tra di loro. E quindi va fatta un’avvertenza fondamentale: ossia, non si sta facendo apologia del determinismo, giacché non si sostiene che a un dato modo di produzione sociale debba corrispondere il formarsi di un certo tipo di categorie filosofiche. Che spesso così accada può essere solo un dato statistico ininfluenza ai fini del presente scritto, per il quale interessa invece - come detto dianzi - l’esistenza di un “nesso sociale”. D’altro canto la posizione avversa alla crematistica sviluppata da tanti filosofi antichi è un esempio tipico di “nesso sociale” non deterministico, perché si trattava di una posizione non conforme al “presente” della loro epoca.

Peraltro si tengano presenti gli esiti della moderna ermeneutica (dal greco ἐρμηνευτική τέχνη; *ermineftikí tékhni*) - da Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher a Heidegger e Hans-Georg Gadamer (1900-2002), tutti pensatori non marxisti. Essa ci insegna che per intendere il pensiero di un filosofo lo si deve inquadrare nel momento storico in cui ha operato; e, tenuto conto delle caratteristiche di contenuto di ogni “momento storico”, si deve anche tenere conto del “sociale” in cui quel pensiero ha preso sostanza.

^{li} *Ibidem*, p. 346.

Nesso sociale non è sinonimo di circostanze sociali più o meno favorevoli all'avvio del pensiero filosofico, come per esempio l'invenzione della scrittura e il formarsi dell'ellenica πόλις.

È appena il caso di osservare (ma *utile per inutile non vitiatur*), che il c.d. nesso sociale non è necessariamente l'unico, potendo benissimo coesistere col nesso scientifico e con quello col divino, dando luogo a tre distinti angoli di visuale, peraltro integrabili fra di loro, e comunque tutti collegabili con lo sfondo storico a cui appartiene il nesso sociale medesimo.

Ragionando in termini generali, un altro filosofo non marxista - il russo Alexandr Gel'evič Dugin (n. 1962) - ha scritto che filosofia e politica fin dall'inizio si sono sviluppate parallelamente ed inseparabilmente, talché la politica senza filosofia non è completa o addirittura impossibile, implicando l'applicazione della filosofia ad una certa sfera della vita umana; per contro la filosofia senza politica è possibile, almeno nel senso di potersi non occupare di politica. Per quanto, anche così, ogni filosofia ha una dimensione politica, o esplicitamente o implicitamente.^{lii}

L'avvio alla speculazione filosofica

Guarda caso, il “periodo assiale” di Jaspers corrisponde alla fase specifica della storia delle società umane che abbandonarono la fase primaria del loro sviluppo (quella generalmente chiamata “primitiva”). Vale a dire, dopo la fase magico-animistica in cui fu vissuta l'unità tra macrocosmo naturale e microcosmo sociale, e dopo quella contrassegnata dal sorgere della divisione antagonista del lavoro - si continuava ad operare in modo collettivo/cooperativo, ma cominciavano a formarsi le classi sociali, il problema della verità si intrecciò con quello della giustizia e poi della “vera” giustizia, e infine la religione era ancora il solo fattore simbolico in grado di tenere insieme l'aggregato sociale. Nel “periodo assiale” l'ormai affermatasi dicotomia fra dominanti e dominati cominciò a diventare problematica

^{lii} *Introduzione alla Filosofia Politica*, in <www.geopolitika.ru/it/>.

rischiando di mettere in crisi tutto l'assetto sociale. Naturalmente le risposte alla crisi non furono univoche sotto tutti i cieli.



da <<https://pt.dreamstime.com/illustration/filosofo.html>>

Il minimo comun denominatore è costituito dalla comune condensazione di fattori storici ed ontologici-sociali, ruotanti tutti intorno allo scontro fra la “giustizia” dei dominante e la “vera giustizia” dei dominati. Il numeratore è invece diverso nell’antica Cina, nell’antica India, nell’antico Israele e nell’antica Grecia.^{liii}

Le interpretazioni dei primi pensatori greci hanno tre possibili punti di vista, come già accennato: divino, naturale ed umano. Quest’ultimo il più delle volte in termini politici.

I pensatori ionici - ovvero della c.d. scuola di Mileto: Talete, Anassimandro e Anassimene - vengono ancora considerati semplicemente dei sapienti naturalisti, o fisici, alla ricerca dell’ἀρχή (*arkhí*), cioè il principio originario che è genesi e base

^{liii} Costanzo Preve, *Op. cit.*, p 39.

della realtà.^{liv} È innegabile l'esserci anche questo nelle loro speculazioni, tuttavia generalmente gli autori della manualistica non fanno capire cosa in realtà significassero l'ὕδωρ (*idor*, acqua) attribuito a Talete, l'attribuzione ad Anassimandro dell'ἄπειρον (*ápeiron*, illimitato, cioè privo di limite (πέρας, *péras*) - termine al momento da prendere con un marcato punto interrogativo, per i motivi che si diranno appresso - e l'αἴρ (*air*, aria) di Anassimene.

Chi scrive, durante gli anni del Liceo e in mancanza di esaurienti spiegazioni da parte del "professore" di filosofia, pensò di essersi risolto il problema attribuendo a quei termini il valore di simboli oppure di allegorie o metafore. Meglio che niente, ma si trattava - ovviamente - del classico "fuochino" se paragonato con la lettura di un maestro del calibro di Martin Heidegger (1889-1976), il quale considerò i principi individuati dai filosofi ionici «*non come gli elementi concreti che si indicano abitualmente con tali termini, ma come categorie filosofiche, ossia come determinazioni ontologiche del carattere d'essere degli enti*».^{lv} Elaborare una simile frase non è da tutti.

Prendiamo i casi emblematici: sono Eraclito e Parmenide. Ci è stato insegnato che l'uno fu il filosofo di un divenire praticamente relativista e l'altro l'ideologo della più assoluta stabilità. Invece, basta aprire *I concetti fondamentali della filosofia antica* di Heidegger per scoprire che entrambi condividevano la medesima posizione: appartenenza all'essere di unità e molteplicità, di stabilità e divenire, di armonia e conflitto, non già in base alla fallibilità dei sensi che portano all'opinabilità della δόξα, bensì grazie al λόγος (*lógos*), parola dai significati molteplici^{lvi} proveniente dal verbo λέγω (*légo*; scegliere) ma che lo stesso Heidegger in un'altra opera tradusse come "riunione, raccolta" a sottolinearne l'effetto unificante.^{lvii}

^{liv} Fu dal 342 a.C. che venne loro attribuita la qualifica di filosofi: cioè dopo la morte di Platone.

^{lv} Franco Volpi, *Introduzione del Curatore a Martin Heidegger, I concetti fondamentali della filosofia antica*, Adelphi, Milano 2000, p. 25.

^{lvi} Pensiero, parola, discorso, ragione, sapienza divina, enumerare, studio, relazione, legame, legge universale, proporzione, causa, misura, spiegazione, argomento, ragionamento, ragion d'essere, ecc.

^{lvii} *Che cos'è la metafisica?*, Adelphi, Milano 2001.

Semmai tra Eraclito e Parmenide la differenza stava nel diverso modo di pensare il loro substrato comune: per il primo dei due l'antitetico non era negativo ma indicava la connessione in una realtà caratterizzata dalla persistenza nel mutamento, ovvero indicava l'essere dell'ente; per il secondo, invece, era negativo sotto il profilo del non-essere. Comunque è meglio chiudere qui l'accenno a una tematica assai complessa^{lviii} ed entrare nello specifico del nostro discorso.

Secondo la non ancora distrutta *vulgata* storico-filosofica dell'antico pensiero greco, solo coi Sofisti (sec. V a.C.) e con Socrate l'attenzione sarebbe passata dall'originario naturalismo (o fisicismo) alle problematiche relative all'essere umano. Gli antichi sapienti, quindi, prima si sarebbero occupati di qualcosa di non immediato e solo molto tempo dopo di quel che loro stessi erano: uomini.

Uno dei più importanti studiosi di filosofia antica del secolo scorso, l'italiano Rodolfo Mondolfo (1877-1976) - ovviamente dimenticato nel paese natale (antifascista duro e puro^{lix} morì esule in Argentina) - riguardo al conferire priorità alla conoscenza della natura fisica oppure dell'umano, osservò che collocandosi la persona sia nella sfera naturale sia in quella umana

quegli stessi che affermano questa separazione di fasi e l'antioriorità del problema cosmico rispetto a quello umano nella riflessione filosofica, non hanno dissimulato la stranezza del fatto che [...] il pensiero si sarebbe rivolto prima a ciò che è più lontano ed estraneo, come il cielo e le stelle, che a ciò che è più vicino e intimo, cioè l'uomo stesso e il suo mondo sociale e morale.^{lx}

Nella sua esposizione Mondolfo additava l'importanza della conoscenza del mondo sociale giacché si conseguono prima le conoscenze dirette indotte dalle necessità della vita e poi il resto, ed aveva capito che non nasceva dalla fisica l'idea di

^{lviii} Cfr. Luigi Ruggiu, *Parmenide. Nostos. L'essere degli enti*, Mimesis, Milano 2014.

^{lix} Fu uno dei firmatari del *Manifesto degli intellettuali antifascisti*, del 1925.

^{lx} *Alle origini della filosofia della cultura*, Petite Plaisance, Pistoia 2020, p. 27. Come accennato nel testo, l'opera è più antica ed uscì nel 1942 come *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, Imán, Buenos Aires.

cosmo, bensì dall'osservare l'ordine interno della città.^{lxi} C'era un gioco di riflessi tra l'ordine della πόλις e l'universo.

Peraltro Monfolfo spostò la visuale sul pensiero mitico, riflettendo sul fatto che

l'antropomorfismo mitologico [...] ci mostra che i problemi cosmici sono inizialmente concepiti nella forma dei problemi umani, cioè a dire, si trovano modellati sotto la norma di essi, con la personificazione degli elementi naturali e la concezione delle loro relazioni come se fossero governati dalle stesse forze che reggono le relazioni tra gli uomini. [...] La riflessione sul mondo umano ha preceduto la riflessione sul mondo naturale che perciò, al suo primo sorgere, si allaccia e si appoggia su quella.^{lxii}

Per i Presocratici, quindi, l'ormai tradizionale a denominazione di “naturalisti” è estremamente riduttiva. Essi presentavano la natura in termini di paradigmaticità - ovvero di modello interpretativo - a motivo del reciproco rispecchiamento tra la φύσις e la dimensione sociale, politica e giuridica (νόμος, νόμος) degli esseri umani. Con questo rientriamo in un vero e proprio cambio di paradigma per la storia della filosofia. Si comincia a vedere sempre meglio nei Presocratici l'egemonia di un pensiero non già naturalista ma “umanistico” in quanto essenzialmente politico-sociale.^{lxiii}

D'altro canto, l'uso metaforico di realtà formalmente diverse da quella politica al fine di riferirsi a quest'ultima, esisteva nella cultura greca antica: si pensi a Epimenide di Creta (Ἐπιμενίδης, Epimenídhis, secc. VIII-VII a.C.), contemporaneo di Solone, che usava i miti per criticare l'aristocrazia terriera di Atene.

L'esistenza di un pensiero politico nei Presocratici è ormai attestata ampiamente, e non c'è da stupirsene essendo stati tutti molto impegnati politicamente, e quindi sarebbe strano se non avessero avuto proprie concezioni politiche. Questo è altresì coerente col fatto di aver stabilito forti nessi tra esseri umani e le cose che sono - τὰ ὄντα (τά ὄντα) - essendo tanto l'umanità quanto gli enti sottoposti allo stesso ordine

^{lxi} *Ibidem*, p. 38-9.

^{lxii} *El pensamiento cit.*, p. 8.

^{lxiii} Cfr. Enrico Berti-Luca Grecchi, *A partire dai filosofi antichi*, Il Prato, Saonara 2010.

stabilito dalla legge universale: tutti fanno parte del κόσμος (*kósmos*) e su tutto e tutti sovrasta la giustizia (δίκη, *dhíki*).^{lxiv}

Ancor prima che Aristotele coniasse il termine, può dirsi che pure i Presocratici consideravano l'essere umano πολιτικόν ζῶον (*politikón zóon*), animale politico. La differenza con l'impostazione socratica sta, fra l'altro, nell'aver considerato solo l'*homo socialis* mentre Socrate puntava specificamente all'individuo che deve diventare persona nella e per la società.

Dicevamo dell'attività politica dei Presocratici. Talete fu un abile consigliere di Mileto ed a lui si deve se quella città non si alleò con Creso re di Lidia contro Ciro (Kurush; 590-530 a.C.) re di Persia, evitandone così la distruzione quando i persiani sconfissero Creso: fu l'unica πόλις della Ionia a mantenersi autonoma; Anassimandro guidò i concittadini nella creazione di un insediamento ad Apollonia Pontica, di cui fu progettista, legislatore ed organizzatore delle classi tra i cittadini; Eraclito - che secondo Diogene Laerzio (180-240), scrisse un libro strutturato in tre parti di cui una era dedicata interamente alla politica - fu a capo del γένος (*yiénos*, stirpe) degli Androclidi, fece sì che il tiranno^{lxv} Melancoma lasciasse il potere, lottò contro la fazione cittadina che aveva esiliato il legislatore Ermodoro (Ἐρμόδωρος, *Ermódhoros*, sec. V a.C.) e dette leggi ad Efeso; a Parmenide si devono le leggi di Elea e per anni fu capo politico di quella città; lo stesso fece Melisso per Samo; famoso è l'intervento politico di Pitagora e dei pitagorici nella Magna Grecia; Empedocle fu il capo dei democratici di Agrigento (*Akrágas*), riuscì ad esiliare i nobili della città ma morì in esilio perché i discendenti degli esiliati riuscirono a impedirgli

^{lxiv} In Omero ed Esiodo (secc. VII-VII a.C.) la giustizia era riferita solo agli esseri umani, mentre per i Presocratici dominava tutto e tutti. È da rilevare che ai primordi delle genti elleniche - e prima ancora della formazione di un cosciente politeismo - per la religiosità popolare l'universo era sottoposto a una forza divina ancora priva di carattere etico; tuttavia già in Esiodo appare chiaro il nesso tra quella forza e la giustizia. Coi Presocratici le offese alla giustizia - con particolare riguardo a quelle derivati dalla discordia (ἔρις, *éris*), dalle lotte politiche e di classe e dalla guerra (πόλεμος, *pólemos*) - comportano la rovina del "cosmo sociale" a carico di tutte le parti in causa. Anche se, antitetica-mente, sono proprio questi fattori alla base delle formazioni sociali e dei loro ordinamenti (*kósmoi*, *kósmi*), come emergerà in Eraclito.

^{lxv} Questo termine solo nel sec. V a.C. acquisì un'accezione negativa.

il rientro dopo un viaggio nel Peloponneso; Democrito fece parte del governo di Abdera.

È significativo che la sapienza della Grecia arcaica nacque nella Ionia patria della πόλις, sviluppandosi nelle città che si erano liberate dai tiranni (Mileto, Efeso, Agrigento), oppure come Crotone che riuscirono ad impedire tentativi di tirannide, o come Elea che non ebbe tiranni.

Come scrisse Enzo Paci (1911-1976), «*Il problema della città conduce alla filosofia e la filosofia a sua volta conduce alle riforme e alla trasformazione della vita della città e dei suoi fondamenti religiosi, etici e sociali*». ^{lxvi}

In rapporto all'ideario politico di ciascun Presocratico i discorsi sulla φύσις fungevano da metafore mutuata dalla realtà totale che quel termine esprimeva. E lo stesso dicasi per l'ἀρχή, il principio del tutto (originariamente il significato di quella parola, secondo Heidegger, era "ciò che incessantemente domina"). La φύσις era la metafora (vivente) dell'unità fra macrocosmo naturale e microcosmo sociale. ^{lxvii} Pochi ricordano che Diogene Lerzio (Διογένης Λαέρτιος, Dhioyénis Laértios, 180-240 d.C.) notò come Eraclito in realtà non avesse scritto sulla natura quale oggi specificamente l'intendiamo, ma sul governo della πόλις, riguardo a cui i riferimenti che definiamo "naturalistici" fungevano solo da modello discorsivo.

Già la sapienza greca arcaica aveva un carattere mitico, e quando si parla del periodo presocratico ci si riferisce alla fase dei paradigmi mitico-scientifici; cioè, come scrisse Antonio Capizzi,

Talete, Anassimandro, Anassimene, Eraclito, Alcmenone, Parmenide, Empedocle, Leucippo utilizzarono le rispettive cognizioni scientifiche (astronomiche, geografiche, matematiche, mediche, linguistiche) per farne narrazioni mitiche in cui la terra, il cielo, l'organismo vivente, il verbo essere, si comportavano come l'Olimpo omerico e le idee platoniche: come il modello ideale che la città reale doveva imitare. Su questo punto nessuno degli antichi ebbe il minimo dubbio fino alla metà del quarto secolo,

^{lxvi} Storia del pensiero presocratico, ERI, Torino 1957, p. 30.

^{lxvii} Cfr. Antonio Capizzi, *La porta di Parmenide*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1975; *La Repubblica cosmica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1982.

quando Aristotele, per esigenze di insegnamento del proprio pensiero nell'ambito della scuola, cominciò a usare tutti i presocratici, senza esclusione per i più antichi, come esempi di «filosofi» che in qualche modo avevano incarnato le possibili soluzioni dei problemi dibattuti nel Liceo: fu l'inizio di un colossale equivoco e di una sistematica falsificazione,^{lxviii} perché da Teofrasto in poi la dossografia attribuì ai malcapitati sapienti pre-periclei le opinioni «filosofiche» che Aristotele aveva loro prestate per comodità didattica.^{lxix}

Circa l'uso della φύσις come metafora valgono le alternative presentate sempre da Capizzi, manifestando la preferenza per la seconda:

o i termini politici sono stati usati dagli arcaici come metafore particolarmente vive e familiari al pubblico onde fargli capire più chiaramente le dottrine fisiche; o la natura è stata da loro utilizzata come mito paradigmatico, come personaggio di una favola educativa raccontata per rendere più autorevole un messaggio politico, né più né meno dell'idea del bene nella Repubblica platonica.^{lxx}

Cioè, nella seconda ipotesi, usare l'aspetto fisico della natura come modello per spiegare la società umana.

Analisi di alcuni Presocratici

A questo punto del discorso si devono affrontare con un minimo di analiticità i pensatori più importanti e più interessanti ai nostri fini, facendo un'avvertenza fondamentale: tale lavoro deve essere effettuato rigettando tutti i luoghi comuni accumulatisi su di loro. La cosa migliore è ricorrere ad affidabili traduzioni dei superstiti frammenti delle loro opere qualora non si abbia una certa conoscenza del greco antico. Così almeno si vede cosa abbiano scritto, invece di farselo dire -

^{lxviii} I caratteri in grassetto sono dell'autore del presente articolo.

^{lxix} Capizzi, *La Repubblica cit.*, pp. 15-16.

^{lxx} *Ibidem*, p. 116.

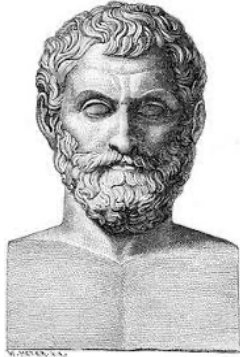
coll'inerente condizionamento - dalla c.d. "storia della filosofia" di Aristotele o del suo successore Teofrasto (Θεόφραστος, Theófrastos; 371-287 a.C.).



Mileto da <<http://paignelgospel.com.br>>

Ovviamente in questa sede le speculazioni dei Presocratici vengono presentate e interpretate nell'ottica della loro ontogenesi sociale, altrimenti si avrebbe un mero riassunto di quanto già si trova dei manuali di storia della filosofia. Per i pensatori di cui ci rimanga più di un frammento è comune una certa oscurità, probabilmente tipica della cultura greca del tempo, almeno in base alla seguente frase di Eraclito: «Il dio cui appartiene l'oracolo che sta a Delfi non parla e non tace, ma accenna (σημαίνει, *siméni*)».

La frammentazione degli scritti presocratici implica cautela indipendentemente dal paradigma a cui si aderisca. Proprio per questo qui l'interpretazione dei loro discorsi "naturalisti" come metafore di discorsi politici non viene data come unica; ovverossia non si mette in dubbio che essi abbiano svolto studi sulla natura, ma semplicemente si prospetta la loro proiezione sui problemi della rispettiva πόλις. Per essere ancor più chiari, li assumiamo e come scienziati e come politici. Forse questo è un caso di limite e di misura secondo l'antico spirito greco.



da <https://pt.wikiversity.org>

Talete

(Molte parole non sono mai indizio di molta sapienza)

Di lui non ci è pervenuto nulla di scritto, e nemmeno è chiaro se fosse stato autore di una qualche opera. Esiste solo la sintesi di Aristotele nella *Metafisica* della cui infondatezza già si è detto. Nondimeno, i tentativi di inquadrare all'interno della società ionica di Mileto e delle vicende storiche contemporanee quel che di lui si sa hanno reso possibile effettuare delle congetture, al momento plausibili.

Numerose tradizioni lo presentano come persona dalle vaste conoscenze matematiche e astronomiche, abile politico e sapiente religioso, talché il suo nome diventò sinonimo di uomo di grandissima cultura.

Egli per primo tentò di comprendere l'unità del reale - nella sua interezza e basilarietà - in quel sec. V caratterizzato anche dallo sforzo per il perfezionamento qualitativo del divino superando la precedente religiosità di tipo "olimpico". Questo grazie anche all'impulso prodotto dall'Orfismo^{lxxi} in favore di una concezione unitaria del divino. La molteplicità dei nomi divini rimase, ma essi furono visti come indicativi di momenti dell'apparire del divino stesso, così riconducendosi il molteplice precedente all'unità.

Se fosse corretta l'ipotesi filologica di Capizzi,^{lxxii} Talete non avrebbe parlato di ἀρχή come principio della realtà totale, ma di κράτος (*krátos*), cioè forza, potenza, potestà, supremo potere; e questo collima perfettamente con l'interpretazione degli storici "ontogenetici", come ora vedremo.

Partiamo proprio dal κράτος di Talete: ormai pare assodato che sia storicamente inattendibile l'asserzione di Aristotele secondo cui Talete avrebbe affermato essere l'acqua (ἕδωρ, *ídhōr*) il "principio" di tutte le cose. Si ritengono maggiormente fondate le tesi - sempre a lui attribuite - della terra come un disco piatto galleggiante

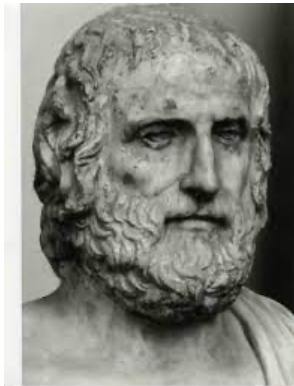
^{lxxi} Cfr. Vittorio Macchioreo, *Zagreus. Studi intorno all'Orfismo*, Mimesis, Milano 2014.

^{lxxii} *La Repubblica cit.*, p. 301.

sul mare e di una natura totalmente abitata dal divino: «Tutte le cose sono piene di dèi». Questa affermazione, notava Grecchi, era «il primo necessario passo per giungere alla comprensione che solo una intelligenza universale poteva conferire all'intero un senso e una verità».^{lxxiii} Comunque sia qui ci atteniamo alla tesi tradizionale in mancanza di elementi contrari. Mileto era una poderosa ed attrezzata città marinara, dominata da un'aristocrazia commerciale che aveva come rivali l'aristocrazia fondiaria (meno ricca, e più equiparabile a un cetto medio moderno) ed il popolo minuto, urbano e contadino. Da qui il classico scenario di una sanguinosa guerra di classe. Talete faceva parte dell'aristocrazia marinara e commerciale.

Ribadendo l'assunzione della φύσις quale modello per la πόλις, e quindi "politizzando" il κράτος acqueo di Talete, ecco emergere la funzione ideologica: la paradigmizzazione naturalistica del potere dell'aristocrazia commerciale a Mileto ai fini dell'armonia sociale (vera o presunta) della città.

Tutt'altro che filosofo con la testa fra le nuvole, oltre ad aver salvato Mileto dai persiani nel 546 a.C., si narra che egli, avendo previsto un notevole raccolto di olive, prese a nolo tutti i frantoi della zona per poi subappaltarli a prezzi ovviamente maggiorati. Quindi filosofo, politico e speculatore economico (a danno di concittadini).



da www.museoalessandroroccavilla.it

Anassimandro

(Ci sono molti mondi e molti sistemi di Universi che esistono tutti allo stesso tempo, tutti deperibili)

Di lui abbiamo un unico frammento riportato dal neoplatonico bizantino Simplicio (Σμπλίκιος, Simblíkios, 490-560?) nel suo *Commento alla Fisica di Aristotele* (24,18). Quasi nulla, tuttavia gli studiosi ci hanno scritto "sopra" un mare di carta.

Anticipiamo una "piccola" sorpresa: è dubbio che in quest'unico frammento esistente di Anassimandro ci sia il termine ἄπειρον, attribuitogli da Aristotele e che la

^{lxxiii} *L'umanesimo dell'antica filosofia greca*, Petite Plaisance, Pistoia 2007, p., 61

successiva storia della filosofia si è portato tranquillamente appresso. Per inciso, l'aggettivo ἄπειρος (ápeiros) comparve nei frammenti di Melisso e di Anassagora. Corrosivo, ma ineccepibile, il commento di Capizzi:

Resta comunque accertato che il problema dell'infinito viene da Aristotele attribuito ai presocratici solo perché essi si occupano di fisica, una volta che per lui chi si occupa di fisica non può fare a meno di meditare su quel problema. La «storia della filosofia» di Aristotele comincia, già prima di affrontare il primo libro della Metafisica, ad apparirci più come una storia ideale eterna che come una storia di cose realmente accadute in certi luoghi e in certi tempi.^{lxxiv}

Più brutalmente, ma non a torto, Giorgio Colli (1917-1979) parlò di «falsificazioni aristoteliche».^{lxxv} Eccone il testo di Anassimandro, riportato da Simplicio:

ἐξ ὧν δέ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών • διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.^{lxxvi}

La traduzione è:

ciò da cui proviene la generazione delle cose che sono, peraltro, è ciò verso cui si sviluppa anche la [loro] dissoluzione secondo necessità: le cose che sono, infatti, pagano l'una all'altra la pena e l'espiazione dell'ingiustizia [commessa], secondo l'ordine del tempo.

Tuttavia Simplicio fece cominciare la frase con Ἀναξίμανδρος ... ἀρχὴν ... εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, cioè Anassimandro disse che il principio delle cose che sono è l'ἄπειρον. Sicuramente l'attacco del periodo - Anassimandro disse che - è di

^{lxxiv} La Repubblica cit., p. 66.

^{lxxv} Criteri dell'edizione di La sapienza greca, vol. II, Adelphi, Milano 1992, p. 9.

^{lxxvi} ex ón de i yínessís esti tis ússi, ke tín fthorán is táfta yíneste katá tó khreón dhidhóne gar aftá dhíkin ke tíssin alílis tis adhikías katá tín tú Krónu táxin.

Simplicio, ma lo è anche la frase successiva *il principio delle cose che sono è l'ἄπειρον?* Forse non lo si saprà mai, e quindi resta irrisolto se vada attribuita o no ad Anassimandro la paternità dell'ἄπειρον.

Si tratta di un frammento di estrema “densità” poiché contiene varie tematiche implicite, e sembra il discorso di condanna di un giurista. Difatti l'ἀδικία, di cui all'ultima parte del frammento, è la violazione del principio della “misura” (μέτρον, *métron*), fondamentale per l'isonomia della πόλις. E non si dimentichi l'avere, per la mentalità greca antica, una valenza negativa l'infinito in quanto privo di limite (πέρας, *péras*). Quindi l'ἄπειρον, informe e indeterminato, è il caos su cui si stagliano le forme, ma caos rimane.

In merito a quanto ricavabile da quel frammento, scrisse Mondolfo,

la dissoluzione si compie con la più rigida necessità (κατὰ τὸ χρεών) per la stessa causa che ha prodotto in una prima fase la separazione dei contrari e la formazione del cosmo, cioè per quel movimento vorticoso (δίνη) che, una volta incominciato [...] produce fino a un certo momento lo sviluppo di un mondo, e oltre quello, fatalmente, il suo dissolvimento.^{lxxvii}

Anassimandro sembrerebbe essere stato all'opposizione rispetto all'ideologia politica di Talete, in quanto schierato coi proprietari terrieri. La sua asserita ἀρχή - considerato, come notò Capizzi, che l'aggettivo ἄπειρος poteva significare anche “indefinito” e “inesperto” - ha portato ad ipotizzare che in termini politici esprimesse una proposta di “indeterminatezza ai fini dell'esercizio del potere”, cioè disnganciamento della sua attribuzione da specifiche funzioni come quelle di armatore, commerciante, agricoltore, sì da portare all'isonomia politica mettendo fine alle prerogative legate al ceto.

Il mondo di Anassimandro è dunque una natura in cui la terra (il secco) non è dominata dal mare (l'umido), ma i due elementi si giudicano e si puniscono a turno, cosicché nessuno dei due ha motivi per ribellarsi contro l'altro fino a distruggere l'ordine del

^{lxxvii} Op. cit., pp. 76-77.

tutto, e il comando supremo non tocca alla fine a nessuno dei due, ma rimane «indeterminato». [...] Anassimandro ebbe, come diciamo oggi, ragione nei tempi lunghi, perché il concentramento del potere in una ristretta oligarchia fece divampare proprio quelle «ribellioni» che in un regime pluralista si sarebbero elise vicendevolmente, con gli eccessi e le violenze che le fonti antiche ci narrano, fino al crollo definitivo di quell'oligarchia che in ultima analisi, per non voler dividere il potere, lo perse tutto.^{lxxviii}

Dal canto suo Costanzo Preve interpretava l'ἄπειρον come metafora cosmologica e giudiziaria dell'infinita e dell'indeterminatezza delle ricchezze monetarie.

Grecchi, riguardo al frammento di Anassimandro si è chiesto quale interpretazione in termini storico-sociali, e quindi umanistici, sia possibile. La sua risposta si incentra sul fatto che

è possibile cogliere in esso - nella centralità delle leggi universali dell'uomo e del cosmo - una forte avversione verso l'individualismo prodotto dalla crematistica. [...] La comunità sociale è pertanto assimilabile all'apeiron, nei cui confronti l'uomo commette "colpa" sia quando tende a prevaricare con tracotanza i limiti della giusta misura, sia soprattutto quando tende ad individualizzarsi disgregando le strutture sociali comunitarie della polis stessa.^{lxxix}

Si ricava dai commentatori posterì (il cui grado di affidabilità è un'incognita) che dall'indefinito si sarebbero generate le qualità contrarie (caldo/freddo, secco/umido, ecc.), ossia i 4 elementi costitutivi della realtà. Ogni cosa col suo nascere diventa il limite delle altre. Lo riportiamo per completezza, e per quel che vale.

Importante, se le interpretazioni sono giuste, è il concetto di giustizia cosmica, ossia l'esistere di una legge di giustizia universale regolante la vita del cosmo in sé e nelle sue parti, la quale mantiene l'equilibrio fra i contrari e dà unità al tutto.

^{lxxviii} *La Repubblica cit.*, p. 309.

^{lxxix} *L'umanesimo cit.*, p. 68.



da <www.treccani.it>

Anassimene

Di lui non si sa pressoché nulla. Fu forse amico o discepolo di Anassimandro, e comunque non si discostò molto dalle posizioni di costui. La sua ἀρχή era “aria” (ἀήρ, *air*) - ovviamente da non identificare con quella che respiriamo - bensì una sorta di πνεῦμα (*pnévma*, soffio vitale), al contempo materia e spazio, illimitata, infinita e indefinita da cui tutto proviene. In definitiva Anassimene si mosse nel solco del pensiero del suo amico/maestro ma cercando di dargli

una maggior concretizzazione.

Il filosofo e dossografo greco Ἀέτιος (Aétios; secc. I-II d.C.), gli attribuisce un frammento (I, 3, 4) che recita «*Proprio come la nostra anima, che è aria, ci sostiene e ci governa, così il soffio e l'aria abbracciano il cosmo intero*». Ovviamente resta impregiudicato se questa analogia con l'anima includa nel principio cosmico anche intelligenza e conoscenza. Secondo Werner Jaeger (1888-1961) il passo era breve.^{lxxx}

Anassimene mantenne anche il gioco dei contrari, assumendo come elementi di differenziazione e di origine delle cose i processi di condensazione e rarefazione.



da <http://crazyofmat.blogspot.com/>

Pitagora

(Non chiamare gli Dei a testimoni dei tuoi giuramenti, ma cerca di rendere te stesso degno di fede)

La biografia di Pitagora è così avvolta dalla leggenda che ne sappiamo pochissimo. È molto probabile che non abbia mai messo per iscritto le sue dottrine, la cui ricostruzione viene complicata dal costume dei suoi discepoli attribuirgli anche le loro scoperte. E infine c'è l'ostacolo della segretezza degli insegnamenti suoi e dei gruppi pitagorici successivamente formatisi. Il grande e spesso

^{lxxx} La teologia dei primi pensatori greci, La Nuova Italia, Firenze 1963, p. 132.

pesante impegno politico di Pitagora e dei suoi discepoli nella Magna Grecia è abbastanza noto e qui non vale la pena dilungarvisi.^{lxxxix}

Di Pitagora e della sua scuola è più nota la concezione matematica - ovvero numerica - della φύσις, spesso ed erroneamente considerata identica alla quantificazione matematica della natura fisica affermata da Galileo Galilei (1564-1642) in poi.

Aver scelto i numeri come principio delle cose corrispondeva senza dubbio a vari fattori: all'epoca i numeri non erano considerati ancora entità astratte, bensì caratteri inerenti alle cose; tutto è numerabile; infine le combinazioni fra i numeri riescono ad esprimere l'ordine, l'armonia e la bontà dell'universo. Ed anche nel caso di Pitagora si trovano dietro al principio numerico precise indicazioni politiche per chi le abbia sapute intendere e per chi ancora sappia farlo. Fondamentale nel pensiero pitagorico era il calcolo delle proporzioni geometriche non essendo stata ancora scoperta l'algebra. Questo calcolo si proiettava politicamente sulla necessità di dare e conservare alla πόλις un'organizzazione politico-sociale adeguatamente proporzionata -in senso aristocratico - riguardo al potere, alla proprietà, ai consumi ecc. Quindi non in modo isonomico.

E qui entrava il gioco il concetto di misura (μέτρον, *métron*) assolutamente stabile. Infatti

Pitagora aveva molto appreso dalle culture dell'Oriente (geometria egiziana, matematica fenicia ed astronomia babilonese) le quali si pensavano - ovviamente senza esserlo - astoriche, "naturali" e permanenti.

L'esigenza pitagorica della misura, aritmetica e socio-politica, stette alla base della c.d. Tavola delle 10 coppie di opposti, che secondo Aristotele era così strutturata:

<i>Positivo</i>	<i>Negativo</i>
LIMITE	ILLIMITE ^{lxxxii}
DISPARI	PARI
UNO	MOLTEPLICE

^{lxxxix} Per tutti si vedano Alfonso Mele, *Pitagora filosofo e maestro di verità*, Scienze e Lettere, Roma 2013; Bruno Centrone, *Introduzione ai Pitagorici*, Laterza, Bari 1996.

^{lxxxii} Questa coppia di opposti erano i principi più elevati da cui sarebbero derivati i numeri.

DESTRO	SINISTRO
MASCHIO	FEMMINA
IMMOBILE	IN MOVIMENTO
DIRITTO	CURVO
LUCE	TENEBRA
BUONO	CATTIVO
QUADRATO	RETTANGOLO

Come rilevava Preve,

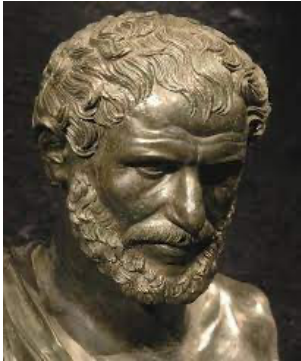
Queste dieci coppie di contrari sono con tutta evidenza (almeno per chi scrive) la trasposizione simbolica di una opposizione e di una contrarietà sociali [...]. Il senso ultimo della tavola [...] sta nel fatto che gli uomini devono inserire i loro progetti di vita comunitaria sul lato sinistro della tavola [...], mentre se lo scrivono sul lato destro [...] non possono che perire. La polarità limite/illimitato è infatti la prima e fondamentale polarità della tabella pitagorica delle opposizioni.^{lxxxiii}

Se la geometria è misura, allora diventa anche senso delle cose, mentre l'indeterminato e il non calcolabile rientrano nell'insensatezza e nel caos che circondano la misura stessa. Per questo i teoremi scoperti da Pitagora e dalla sua scuola non dovevano essere rivelati agli estranei (non iniziati) pena la morte. Il secretismo esoterico dei gruppi pitagorici spiega come mai neppure Aristotele sapesse molto su Pitagora e praticamente nulla sugli appartenenti alla sua scuola, tant'è che per designarli globalmente usò l'espressione "i cosiddetti pitagorici". Sembra ormai chiaro che i gruppi pitagorici non costituissero associazioni scientifiche bensì comunità etico-religiose e politiche.

Il numero come limite e misura - fondamentale per la loro ideologia filosofica - era ispirazione per la strenua opposizione alla crematistica ed all'edonismo, incarnazioni della dismisura e dell'illimito; il che spiega la feroce opposizione contro la città di Sibari, l'unica dotata di una costituzione fatta apposta per la preminenza di

^{lxxxiii} Preve, *op. cit.*, p. 67.

commercianti e proprietari terrieri: ciò fino a condurre Crotona (egemonizzata da Pitagora e dai pitagorici) alla completa distruzione di Sibari.



da <www.todamateria.com.br>

Heraclito

(Il carattere di un uomo è il suo destino)

Per i seguaci dei luoghi comuni è certamente causa di delusione apprendere che non fu Eraclito l'autore del famoso "tutto scorre" (πάντα ῥεῖ, *panda ri*), bensì il suo seguace ateniese Cratilo (Κρατύλος, *Kratílos*; sec. V). Un'ulteriore fonte di delusione sta nel fatto che Diogene Laerzio, nel libro IX della sua opera *Vite dei filosofi*, scrisse di un grammatico alessandrino, Diodoto - conoscitore dell'opera di Eraclito nella sua interezza - il quale affermava che essa non verteva affatto «sulla natura, ma sulla politica, e che qualche cosa di fisico vi sta solo in forma di esempio». Così Diodoto, senza volerlo né saperlo, ha lasciato un supporto per i molto futuri fautori dell'ontogenesi sociale delle categorie filosofiche.

Eraclito - seppur appartenente alla da poco deposta famiglia reale di Efeso, i Basilidi, (Βασιλίδες, *Vassilídes*) oltre che discendente da uno dei fondatori della città - fu politicamente seguace ed amico del concittadino Ermodoro (Ερμόδωρος, *Ermódhoros*, sec. V a.C.), giurista democratico poi espulso dalla città. Questo filosofo da molti manuali viene considerato erroneamente favorevole all'oligarchia, mentre in realtà fu uno strenuo difensore dell'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge (ἰσονομία, *issonomía*) come strumento per regolare la lotta (πόλεμος, *póle-mos*) di classe nella πόλις. Nel corso della sua attività politica riuscì a convincere il tiranno efesino Melankomas (Μελανκόμας) a lasciare pacificamente il potere.

Paragonò l'ordine isonomico a un fuoco (πῦρ, *pír*) sempre vivo che si spegne e si riaccende di continuo. Nella metafora del fuoco si concretizzava il λόγος (*lógos*), la legge universale del tutto, da indentificare con la razionalità. Al concetto di fuoco in Eraclito la manualistica dossografica ha attribuito un'importanza ingiustificata:

la centralità del fuoco fu un parziale travisamento del pensiero eracliteo, dovuto alla propensione di Aristotele a schematizzare il pensiero dei propri predecessori all'interno della propria teoria delle cause. In effetti fu il logos, per quanto si evince dalla maggior parte dei frammenti rinvenuti, il principio che piega tutta la realtà eraclitea.^{lxxxiv}

Anche Eraclito vedeva negativamente l'illimitato, l'infinito e lo smisurato, ribadendo nella misura il concetto cardine per il funzionamento del mondo e delle cose:

Quest'ordine universale [...] fuoco sempre vivente, che secondo misura si accende e secondo misura si spegne (fr. 30); bisogna spegnere la dismisura più di un incendio (fr. 43); il Sole non oltrepasserà la misura; altrimenti le Erinni, ministre della giustizia, lo scoprirebbero" (fr. 94).

Solo Democrito (Δημόκριτος, Dhimókritos; 460-370 a.C.), padre dell'atomismo materialista, non condivise l'immagine negativa dell'infinito, mentre si è appena visto che i Pitagorici lo avevano incluso nella lista dei dieci opposti dalla parte del male, dell'imperfezione, dell'oscurità, del negativo.

L'ordine isonomico era visto Eraclito come stabile e perfetto, ma compresente col conflitto sociale. Egli espresse la lotta di classe metaforicamente in termini naturalistici, ma senza minimizzarla o ignorarla come invece faranno tanti filosofi successivi.

Eraclito vide nella realtà una serie di equilibri precari caratterizzati da tensioni fra gli opposti, e per questo cercò un sapere stabile idoneo a dare una visione di maggior ordine al mondo e quindi a sua volta fondato sulla stabilità. La quale egli attribuì al λόγος (lógos), principio di tutte le cose e legge ontologica del cosmo. Si deve al λόγος il divenire e nel contempo l'armonia degli opposti, i quali sono fra loro correlati ed in virtù del λόγος periodicamente in sintesi.

Nella sua azione politica Eraclito non fu seguito stabilmente dalla maggioranza dei concittadini, pur avendo egli accettato realmente la perdita del potere da parte dei Basilidi, giacché per la sua grande cultura, per l'impostazione filosofica di base

^{lxxxiv} L. Grecchi, *L'umanesimo* cit. p. 74.

e per la scarsissima considerazione verso gli incolti, non era considerato un autentico democratico.

Effettivamente egli aveva un forte tratto aristocratico, ma usava il termine ἄριστος (*áristos*, ottimo, migliore) solo per indicare il valore intellettuale ed etico-politico di qualcuno, e non già l'origine sociale. In casi il problema stava nell'andarlo a far capire al *quisque de populo*. Come si dirà appresso, si tratta dello stesso problema su cui "inciampò" Socrate.

Del pari nemico della crematistica, Eraclito definì infamia l'accumulazione di ricchezza privata. Come per Ermodoro, anche per Eraclito l'isonomia andava accompagnata dall'esigenza di instaurare in Efeso, se non un'austerità egualitaria, tuttavia un contenimento molto forte al lusso sfrenato ed all'ostentazione delle ricchezze. Questo programma "anticonsumista" non piacque affatto agli efesini che preferirono piuttosto sottomettersi alla Persia. A quel punto Eraclito, persona aliena dal compromesso, effettuò la sua secessione personale da Efeso, con cui non era più in sintonia. Disgustato dal comportamento dei concittadini e dalla posizione filopersiana assunta nella grande rivolta ionica del 480 a.C. - si ritirò a vita privata. Infatti,

[...] il contesto storico, che conosciamo nelle sue grandi linee [...] ci dice che quest'uomo decise di rompere coi suoi concittadini che avevano voltato le spalle alla sua costituzione democratico-isonomica, scelse di salire sull'acropoli e passare il resto della sua vita a giocare a dadi con i ragazzini, attuando così una sua personale "secessione" da una polis in cui non poteva più riconoscersi, non certo perché era aristocratico, ma proprio perché era invece ultrademocratico.^{lxxxv}

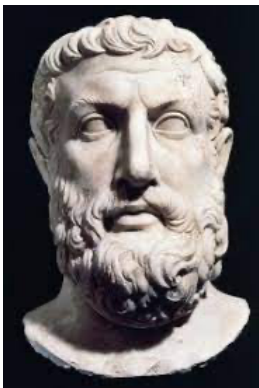
Come paradigma politico "naturalistico" Eraclito proponeva per Efeso il cielo (οὐρανός, *uranós*), cioè la guida di un magistrato inflessibile allegorizzato dal fulmine (κεραυνός, *keravnós*) e del il sole quale ministro delle stagioni (ἥλιος, *ílios*),

^{lxxxv} C. Preve, *op. cit.*, p. 62.

un'armonia dei contrari realizzata nella guerra (πόλεμος, *pólemos*) tra di loro durante la quale essi di volta in volta - cioè periodicamente - si consumano e ritornano.

In definitiva l'isonomia eraclitea era ispirata dalla realtà celeste del sole e delle altre stelle tant'è che, secondo Capizzi,^{lxxxvi} Platone non avrebbe mai posto per la sua Repubblica il paradigma in cielo se il suo amico Cratilo (eracliteo) non gli avesse fatto scoprire Eraclito.

Basandosi la legge isonomica indicata da Eraclito su un ordine celeste immutabile (con tanti saluti alla manualistica che lo spaccia come teorico del divenire assoluto) Efeso avrebbe dovuto mantenerla e difendere in nome della rettitudine e della parsimonia, in conformità con la giustizia cosmica.



da «www.studenti.it/»

Parmenide

(Non costringerai a esistere ciò che non esiste)

Si deve a Giovanni Casertano (n. 1941) un'efficace introduzione ai problemi riguardanti Parmenide:

Anche nella storia della filosofia esistono leggende. [...] anche quelle che stabiliscono le coordinate del [...] pensiero e della [...] riflessione teoretica. [...] Si tende, quasi sempre dal principio, a costituire un'«immagine» di un grande filosofo, che dopo viaggia autonomamente e reiteratamente durante secoli, fino ad arrivare a noi. [...] finisce che i filosofi e gli storici lavorino più sull'immagine di un grande filosofo che sopra il suo testo.^{lxxxvii}

Nel paradigma tradizionale il pensiero di Parmenide sfugge all'interpretazione politica apparendo solo col contenuto ontologico e logico ma presentato in maniera da farne il portatore di un'immagine delle cose del tutto aliena dalla realtà in cui l'essere umano vive ed opera. Le metafore ontologiche da lui usate servivano ad un

^{lxxxvi} Op. cit. p. 332.

^{lxxxvii} «Verdade e erro no poema de Parmênides», *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 1, n. 2, 2007, in <<https://revistas.ufrj.br/>>.

discorso politico, ma per secoli e fino ad oggi, gli interpreti hanno ingarbugliando il contenuto di quei frammenti a scapito della comprensibilità di quanto Parmenide avesse voluto dire anche sul piano ontologico.

Poiché il presente articolo vorrebbe chiarire, seppur muovendo da un'angolazione determinata, aspetti della filosofia di Parmenide, si è imposta una basilare scelta organizzativa fra due opzioni: o trattare nello stesso paragrafo gli aspetti filosofici e politici, ma col rischio di pagare l'unitarietà di trattazione col prezzo di un ingolfamento contenutistico e di scrivere un maxicapitolo su un singolo filosofo; oppure limitarsi al contenuto politico (o dell'ontogenesi sociale) e concentrare in apposita appendice una propria analisi ontologica del pensiero parmenideo e dei suoi problemi. Ha prevalso la seconda opzione

Già durante la seconda metà del secolo scorso nella storiografia filosofica italiana si erano manifestate esigenze di ripensamento della tradizionale lettura dei frammenti parmenidei - peraltro seppure senza neppure scalfire la granitica ignoranza (dal verbo ignorare) dedicata al caso da tanti cattedratici e studiosi. A parlare di Parmenide come filosofo politico è stato Giorgio Colli nel capitolo dedicatogli in un vecchio libro del 1939, *Filosofi sovrumani*;^{lxxxviii} poi Antonio Capizzi, ha introdotto - molto argomentatamente - una visione ampia del Parmenide politico, muovendo dall'inserimento nel contesto temporale di appartenenza.^{lxxxix} Colli così introdusse nel libro suddetto, il discorso su Parmenide:

^{lxxxviii} Adelphi, Milano 2009.

^{lxxxix} Tutti coloro che iniziano a lavorare a un nuovo paradigma per un certo tempo vengono sempre guardati con disdegno, o ignorati del tutto, da quanti abbiano conseguito rispettabili posizioni accademiche con quel che segue difendendo il vecchio paradigma quando era l'unico, e la cosa non presentava rischi. Capizzi, non fu un atitolato *quisque de populo*, bensì dal 1986 professore associato di filosofia teoretica all'Università La Sapienza di Roma, succedendovi a Guido Calogero (1904-1986). Capizzi morì nel 2003. Di lui sono anche da ricordare due lavori del 1975 sul tema parmenideo, oltre alla già citata *Repubblica cosmica: la Introduzione a Parmenide*, Laterza, Bari, e *La porta di Parmenide. Due saggi per una nuova lettura del poema*, Edizioni dell'Ateneo. Ebbene, nel 2013 è stato pubblicato un ponderoso lavoro su Parmenide (*Parmenide. Nostos. L'essere degli enti*, Mimesis), essenzialmente basato sul vecchio paradigma, a firma di Luigi Ruggiu, titolare di Storia della Filosofia all'Università Ca' Foscari di Venezia. Ebbene, in quest'opera ci fosse una - dicesi una - citazione di Capizzi, ignorato anche nella bibliografia generale.

ci troviamo di fronte al tipico pensatore greco, le cui dottrine sono un'opera schiettamente politica. [...] Il problema politico non è per lui la creazione di uno Stato perfetto,^{xc} perché lo Stato aristocratico dorico gli sembra sufficiente, è invece l'educazione alla verità di un'aristocrazia che guidi la pólis secondo conoscenza.^{xcii}

Il discorso rivoltogli dalla dea, che è la Verità o la Giustizia - ma non la dea dell'una e/o dell'altra, poiché di nessuna è la protettrice, bensì l'incarnazione - presenta uno scopo eminentemente politico, cioè ristabilire l'unità tra i quartieri della città di Velia tenuto conto che una parte di essa si era separata dal resto a causa di un conflitto - vuoi etnico vuoi sociale - tra i nuclei presenti in città, e cioè i Focesi, ioni, e gli Achei, dorici, a cui forse si aggiungevano esuli sibariti.

Grazie agli scavi archeologici è ormai chiarissimo che Parmenide nel prologo del poema fece riferimento a siti esistenti in Elea, e non ad ambiti metafisici più o meno allegorizzati oppure a paesaggi astronomici. La "via del Nume" (fr. 1) che porta attraverso i quartieri è la c.d. "Via Rosa" che univa il porto fluviale nord alla collina e poi all'altro porto di Elea. Questa via era fiancheggiata da file di pioppi (le figlie del Sole di cui al fr. 9, che secondo il mito erano le sorelle di Fetonte trasformate in questi alberi dopo la sua morte), e quando nel proemio si dice che esse (fr. 9-10) alzano le mani verso l'alto e liberano le teste dai veli, si vuole rappresentare il fatto che, lasciando progressivamente il cocchio di Parmenide la parte ombreggiata e muovendo verso la collina che si trova in piena luce, le cime dei pioppi si illuminano e sembrano liberarsi dai veli che le ombre notturne avevano loro imposto. La porta di cui parlava Parmenide è la c.d. Porta Arcaica, che separava i due porti a nord e sud della città. La porta viene aperta dalla dea che ne ha le chiavi, e questo significa il fatto politico dell'apertura di quel che separava ostilmente le due parti della città.

Nell'ottica politica anche il fr. 6 - dove si parla delle tre vie - riceve una nuova comprensione. Queste tre vie sono:

^{xc} Come invece sarà per Platone.

^{xcii} *Filosofi cit.*, p. 53.

1) la “ via che è”, la via della compattezza, che necessita di unità e coesione della πόλις retta da leggi immutabili;

2) la “via che non è”, data dal proseguimento della secessione da cui proverrebbe una debolezza resa estremamente rischiosa da quel particolare momento storico;

3) la terza via, anch’essa pericolosa e da evitare, consistente nel farsi ingannare dall’astuzia dei fenici volta a fare anche di Elea un territorio da essi dominato.

Si tratta quindi di ammonimenti politici rivolti alle tre fazioni che in quel momento operavano in Elea: i secessionisti, i filofenici e i panellenici suscettibili di cadere nella trappola di Siracusa e dei suoi tiranni.

Risolta la secessione, la città di Elea affidò a Parmenide l’incarico di redigere le sue leggi (altro esempio di divenire), dopo di che fu istituito un giuramento annuale di fedeltà ad esse rimasto in vigore per lungo tempo.

Il mito paradigmatico-linguistico della “cosa esistente”, introdotto dalla dea di Parmenide, è in realtà il modello per la nuova πόλις riunita, la quale è e non può non essere. L’esistente è la città ideale.

La parmenidea concettualizzazione dell’essere in termini di sfera perfetta e immobile, di astratta ed assoluta indeterminatezza era evidentemente (ma non per tutti i posteri) una metafora ontologica contenente anche l’immagine della buona legislazione della, e per la, πόλις. Legislazione che - riferita alla generica astrattezza dell’essere - viene presentata come assoluta, stabile, permanente e non modificabile.

Il commento politico di Preve fu che l’essere parmenideo, il τό ὄν, costituiva la metafora dell’atemporalità e del permanere nel tempo - immodificata ed immodificabile - della perfetta legislazione pitagorica la quale, formulata in modo geometrico, rappresenterebbe una verità non opinabile e non modificabile.

Nel proemio parmenideo le cavalle del cocchio che porta il poeta-filosofo dalle tenebre alla luce sono a loro metafora del buon νόμος, e la sfericità dell’essere corrisponde alla perfezione del νόμος della città, in quanto lo stesso essere sociale viene pensato da Parmenide in termini di sfericità, al riguardo collocandosi sulla scia di Pitagora.

Parmenide pensò il bene sociale come l'Uno numerico pitagorico, ma non già nel senso dell'Uno creatore ebraico e poi cristiano. Per cui, notava Preve, i successivi neoplatonismo e platonismo cristiano/musulmano, a prescindere dalla loro indubbia legittimità filosofica, risultano estranei al pensiero greco. L'Uno filosofico greco era sociale e politico, e metafora dell'unità comunitaria.

Interprete (?) ultraradicale in senso monista dell'ontologia filosofica di Parmenide - e non del suo contenuto politico - fu Zenone di Elea (489-431 a.C.), suo discepolo ed amante, sceso in campo a difesa del pensiero ontologico del maestro presentandole in modo da far pensare che si trattasse di un'ontologia monista anche sul piano degli enti.^{xcii}

Come accadrà con Platone, così a Parmenide non bastava raggiungere la verità: c'era il problema di realizzarla; e così fu lui a dare le leggi a Elea.

Parmenide politicamente è considerabile un filosofo molto autoritario, almeno in base alla metafora dell'immutabilità dell'essere, che negativizza la differenza. Il fatto - attestato da Plutarco (Πλούταρχος, Plútarkhos, 46-125 d.C.) - che tutti i concittadini di Velia, giunti alla maggiore età, dovessero prestare il giuramento di

^{xcii} Cfr. Giorgio Colli, *Zenone di Elea*, Adelphi, Milano 1978. Dal punto di vista dell'ontogenesi sociale Zenone è privo di interesse. Contentutisticamente fa pensare ad un soggetto bisognoso di cure psichiche, ma è importante nella storia della filosofia avendo per primo fatto uso del principio di contraddizione e della dimostrazione per assurdo. Peraltro la sua difesa del pensiero parmenideo con tali strumenti non ne ha mai dimostrato la verità, ma soltanto ha evidenziato la criticabilità e la debolezza delle tesi avversarie, ed a volte anche dello stesso Parmenide essendo riuscito a demolire l'esistenza dei "molti" e quella dello stesso "uno". Zenone fu un eccellente distruttore di tesi altrui, ma non è chiaro se abbia avuto un pensiero proprio e potrebbe essere considerato il padre del nichilismo. Il "bello" è che altresì Zenone fu governante di Elea dopo Parmenide: quindi immerso fino al collo nel divenire e nel movimento. La "escursione" zenoniana sul tema del "continuo" - cioè dell'infinita divisibilità in punti di un segmento spaziale - mediante il famoso apologo su Achille "piè veloce" che non raggiungerà mai la tartaruga, dimostra la capacità di astrazione del personaggio nonché l'assenza della distinzione - che in effetti teoreticamente sarà posta in seguito da Aristotele (384-322 a.C.) - tra potenza ed atto, cioè tra "continuo" in potenza e "continuo" in atto. Nell'ipotesi posta da Zenone Achille non raggiungerebbe mai la tartaruga solo se il "continuo" infinitamente suddividibile in punti nello spazio tra di loro fosse un "continuo in atto", vale a dire già sviluppato in un'infinità di punti; essendo invece "continuo in potenza", Achille supererà tranquillamente la povera tartaruga, magari facendo "ciao ciao" a Zenone.

Zenone non capì Parmenide nelle profondità del suo pensiero anche secondo Colli (*Filosofi cit.*, p. 57).

osservare le leggi da lui redatte - fa pensare per l'appunto a un aristocratico diffidente circa il consentire alla volontà della cittadinanza di modificare le norme fondamentali della convivenza.

Il suo essere immutabile era quello di una società divisa in classi, spettando l'egemonia a quella a cui egli apparteneva, l'aristocrazia; e la sua priorità dell'essere sul pensiero implicava l'imporsi della verità come evidenza e non come conquista. Conseguentemente, se l'evidenza non scatta sul piano filosofico, allora l'essere non è dimostrabile.

All'inizio del presente scritto si è detto dell'unità fra essere e pensiero, e che essa si trova nel poema di Parmenide (fr. 3): τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Il verbo νοεῖν viene tradotto con "pensare" e qualsiasi dizionario di greco antico ci dice che la traduzione è giusta. Tuttavia questo, non tenendo conto del significato originario del verbo, rischia di creare una non voluta e indebita deriva soggettivistica. Come notò Heidegger,

Il pensiero del soggetto determina ciò che l'essere è. L'essere non è altro se non ciò che è pensato dal pensiero. Ora, siccome il pensare rimane un'attività soggettiva, e pensare ed essere devono, secondo Parmenide, risultare la medesima cosa, tutto diventa soggettivo.^{xciii}

Il pericolo viene evitato rifacendosi al significato originario di νοεῖν: apprendere, accogliere, oppure sentire, esaminare, accertare. In sintesi, una presa di posizione verso l'essere che si impone come tale, così tornandosi all'evidenza dell'essere.

Alcune osservazioni sul pensiero presocratico

I Presocratici più arcaici, dalla dossografia a volte presentati come dei bambini che giocano a fare i pensatori, sono stati oggetto di almeno tre classificazioni per inquadrarne i contenuti: a) quella naturalistica, dovuta ad Aristotele, moderna-

^{xciii} *Introduzione cit.*, p. 145.

mente ripresa da Hegel (1770-1831) e da lunghissimo tempo dogmatizzata nella manualistica; b) quella definita “oracolare” da Nietzsche, Colli, Heidegger; c) quella socio-politica di Rodolfo Mondolfo, Antonio Capizzi, Massimo Bontempelli (1946-2011), Costanzo Preve, Luca Grecchi e qualche altro.

Nell’ambiente prospero, dinamico e sufficientemente libero delle città greche della Ionia si ebbe una fioritura intellettuale di un certo rilievo in ambito scientifico, tecnico, speculativo ed anche politico in termini concettuali. Il pensiero scientifico naturalista si proiettò sull’ambito politico o, se non si è d’accordo, il pensiero politico si proiettò sull’ambito scientifico naturalista: in definitiva l’essere umano risultava parte della natura. Si ebbe quindi un pensiero politico espresso mediante il vocabolario naturalista.

La parola φύσις riferita - trattando della base originaria del mondo e del suo ordine - all’organizzazione totale dell’universo, cosmico, terrestre, animale e umano non si trova nei frammenti di Talete, Anassimandro e Anassimene, tuttavia sarebbe ermeneuticamente insostenibile prescindere dal concetto espresso da questo vocabolo, giacché serve un principio originario, e dalla sua forza costitutiva.

Risolvendosi in razionalità politica la razionalità speculativa milesia, troviamo poste da quei pensatori tre importanti fattori per la vita della città-Stato: la giustizia compensatoria; l’esigenza di processi generatori di equilibrio e dinamicità; l’importanza fondamentale che si mantengano stabili gli elementi causali dei predetti processi.

Rilevò Mondolfo che i Presocratici svilupparono così anche una riflessione morale, la quale

si associava ad una ispirazione religiosa che coordinava e unificava [...] ponendo tutte le circostanze della vita e della condotta, di ogni singolo individuo o gruppo, in una dipendenza permanente da una stessa ed unica potenza divina, ovunque e sempre sovrastante.^{xciV}

^{xciV} Gli albori della filosofia in Grecia, La Nuova Italia, Firenze 1936, p. 4.

In questa sede non si intende negare il ruolo scientifico-naturalista svolto dai Presocratici, semmai c'è da notare che le metafore naturalistiche contenute nei loro "principi" della φύσις dovevano essere chiare per i loro contemporanei - altrimenti non si sarebbe fatto ricorso ad esse - ma assai meno chiare per i posteri.

Detto magari più chiaramente, non ci sono elementi né ragioni per negare che la ricerca dei principi della realtà operasse principalmente o in modo importante nell'ambito naturalistico; tuttavia, proprio l'assunzione di un'ἀρχή dell'intero si proiettava necessariamente anche nell'ambito politico, ovviamente anche lì come metafora paradigmatica. I Presocratici si interessavano alla vita, che si esprime direttamente anche nella politica, ergo ...

Vale la pena di rilevare - a prescindere da quanto abbia voluto fare apparire in contrario Aristotele - la non riducibilità dell'ἀρχή presocratica alla "materia", trattandosi essenzialmente di "forza divina", come nelle teofanie mitiche.

Purtroppo, disponendo soltanto di frammenti sparsi ed asserzioni di posteri molto posteri (di qualche centinaio di anni), è impossibile stabilire concretamente in tali pensatori la proporzione tra lo scientifico, il filosofico e il politico. Un chiarimento è importante: per gli antichi Greci (e anche per Platone) spiegare la realtà significava unificarla, e la ricerca dell'ἀρχή tende proprio a quest'unificazione. In fondo lo stesso obiettivo di Platone.

Ma oggi siamo - con tutta evidenza - nella fase definita dall'Induismo *Kali Yuga*, l'epoca tenebrosa della mancanza di spiritualità, dei conflitti e della dissoluzione. Vale quindi la pena chiedersi che significato ancora abbiano i discorsi filosofici dei Presocratici, di Socrate e di Platone. Se lo domandò Giovanni Reale:

L'uomo di oggi tende a dividere tutto, come ha fatto con l'atomo. Non solo a livello politico (classi, partiti, correnti ecc.), e anche a livello morale: divisione della famiglia con il divorzio, lotte fra i sessi, divisioni fra genitori e figli, e così di seguito. L'uomo di oggi ha scavato a fondo anche nel proprio animo, con le ben note conseguenze. E il messaggio [...] potrebbe dire proprio questo, ossia che i problemi connessi a quelle divisioni hanno una sola radice, e possono comporsi solo portando l'unità nella

molteplicità, l'ordine nel disordine, l'armonia nella disarmonia.^{xcv}

I presocratici, nel loro ruolo di politici e legislatori delle rispettive πόλεις (*pólis*), anche acquisire credibilità verso i concittadini, dovevano per forza collegarsi a qualcosa di oggettivo per tutti e di suscettibile di essere punto di riferimento metaforico per pensare la società: questo qualcosa era la natura, la φύσις.

Il collegamento originario dell'ἀρχή con la φύσις rifletteva bene l'esigenza di stabilità della πόλις in quanto il "principio" da cui tutto deriva, o che è base di tutto, permane identico pur nelle mutazioni e costituisce un sostegno permanente.

Aristotele - trattando, a modo suo, i pensatori che lo precedettero, nel libro I della *Metafisica* - li raggruppò basandosi sulla propria teoria delle "cause" (αἰτίαι; *etie*), giocando sul fatto che in greco antico causa non si diceva solo αἰτία (*etia*) ma anche ἀρχή. Poiché nella teoria eziologica di Aristotele le cause erano quattro - materiale, formale, efficiente e finale - ecco che, per esempio, Talete ed Anassimandro andavano inquadrati fra i filosofi della causa materiale, mentre Pitagora e Platone diventavano filosofi della causa formale.

Non solo Aristotele non capì che la filosofia era nata politica e non naturalistica, ma per 2.500 la manualistica di storia della filosofia ha beatamente seguito l'incomprensione dello stagirita.

C'è da considerare un ulteriore aspetto: la terribile parola greca λόγος (*lógos*) - dai molteplici significati, tutti però derivanti da un punto principale - voleva dire anche "calcolo", forse prima ancora di parola; ne consegue che il λόγος filosofico in origine fu anche il giusto calcolo dei rapporti sociali di ricchezza nella πόλις, sempre nel quadro dello stabilimento dell'armonia cittadina secondo criteri di misura (μέτρον), che faceva parte dei compiti del filosofo.

Per tutti i Presocratici, poi, valeva il significato della parola θεωρία (*theoría*), contemplazione, che non aveva nulla a che vedere col moderno modo di intendere la stessa parola. La θεωρία greca in origine non aveva molto di intellettuale, bensì

^{xcv} Platone cit., pp. 231-31.

molto di dottrina di vita, giacché implicava - in base alla conoscenza - l'assunzione di un preciso atteggiamento pratico verso la vita e verso il modo di viverla.

Le forme espositive dei Presocratici sono ricche di metafore da applicare alla politica nella πόλις. Si ricorda che Mondolfo dimostrò non originata dalla fisica l'idea di cosmo (κόσμος, *kósmos*), bensì dall'ordine interno della πόλις.

Già in Talete era chiara l'esigenza di stabilità; in Anassimandro la giustizia (δίκη) che si opponeva all'illimitato esprime l'esigenza di freno e di misura contro l'accaparramento individuale senza limiti della ricchezza; il numero di Pitagora era metafora di armonia ed equilibrio indispensabili nella πόλις e nelle comunità al suo interno; il λόγος eracliteo esprimeva l'utilità di un calcolo che fungesse da freno (κατέχον, *katékhon*) all'accaparramento di beni materiali, fonte di squilibrio sociale, e in Parmenide l'essere indicava la stabilità di leggi di lunghissima durata per il buon andamento della vita comunitaria.

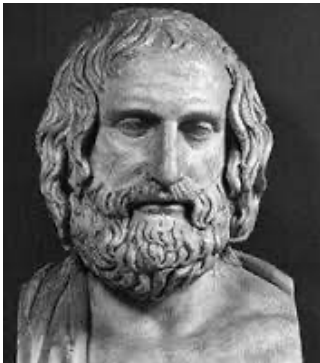
Sulla base di quel che si sa (o meglio, "di quel che non si sa") Talete parrebbe essere il meno complesso tra i Presocratici. Dopo di lui si complicano - o si articolano maggiormente - i singoli orizzonti speculativi, e per conseguenza anche quello generale del periodo in quanto sono individuabili elementi tali da consentire di tirare le somme sulla prima fase presocratica.

Quando dal κράτος e dall' ἀρχή di carattere monistico si passò a dualismi originali di opposizione - come in Eraclito la dialettica tra Amore e Odio, Pace e Guerra, ecc. - i processi presentarono maggiori implicazioni (Anassimandro, Pitagora,^{xcvi} Eraclito, Empedocle), pur tuttavia l'ideale di perfezione restò nell'armonia dell'unità universale. Si pensi ad Anassimandro: per lui l'unità universale era il divino immortale, e fu il formarsi dei contrari a causare l'ingiustizia reciproca da espiare nell'ordine del tempo. Cioè, per i Presocratici non monisti il principio eterno consisteva nell'unità primordiale, mentre mortale era quanto i contrari avevano generato.

^{xcvi} Riguardo a Pitagora è da ricordare che il suo Uno fu definito "parimpari", perché contenente gli opposti, cioè gli elementi primordiali di tutto.

Nella prima fase presocratica risulta evidente come l'ordine universale e le sue leggi si riferivano anche al mondo degli esseri umani, parte inscindibile della φύσις, generandosi così la convinzione che se non la si conosce totalmente (φύσις τοῦ ὅλου, *fissis tu ólu*, o natura del tutto) allora neppure risulterà conoscibile la natura umana. Tesi non solo greca. Il filosofo peripatetico Aristosseno (Ἀριστόξενος, Aristó Xenos, ?-335 a.C.) narrò^{xcvii} di un sapiente indiano incontratosi in Atene con Socrate il quale, rispondendo alla domanda su quale fosse l'oggetto della sua ricerca, indicò l'investigazione dell'umano; l'indiano gli replicò che nessuno è in grado di capire l'umano senza conoscere il divino. Ne avrà fatto tesoro Socrate?

Da notare che l'abbandono della prospettiva monista della realtà, poi l'introduzione degli opposti e quindi il posteriore pluralismo, fecero sì che la φύσις acquisisse altresì il significato di costituzione degli enti.



Protagora,
da <https://resumos.soescola.com>

Dalla Sofistica a Socrate

(Protagora: *Intorno ad ogni oggetto ci sono due ragionamenti contrapposti*)

La Sofistica (sec. V) rientra perfettamente nel quadro dell'ontogenesi sociale e non a caso riscosse il massimo del successo in Atene.

Alle origini il termine “sofista” - venendo da σοφός (*sofós*), saggio - non aveva caratteristiche negative, assunte poi verso la metà del sec. V a.C. col diventare sinonimo di persona esperta nell'inventare argomentazioni capziosamente sottili, false, sofistiche per l'appunto. A motivo

^{xcvii} In realtà Aristosseno è fonte indiretta, poiché l'episodio in questione si trova nella *Praeparatio Evangelica* (II, 67) di Eusebio di Cesarea (Ευσέβιος, Efséviος; 265?-339/340 d. Cr.), il quale citò come fonti Aristocle di Messina (Ἀριστοκλής, Aristoklís; sec. I a.C.?) che a sua volta aveva citato Aristosseno di Taranto (Ἀριστόξενος, Aristó Xenos; sec. IV a.C.). Nel testo, quindi, abbiamo semplificato un po'.

della loro “fame di soldi” Senofonte (Ξενοφών, Xenofón; 430-355 a.C.) li definì “prostituti della cultura”.

La Sofistica concentrò il suo interesse su leggi, religione, lingua e “educazione” del cittadino. Non a caso trovarono in Atene il terreno d’azione storico-politico più propizio. La grande guerra contro la Persia era stata vinta e Atene ne era uscita con un’espansione navale fonte del suo predominio militare, politico e commerciale nell’Egeo, anche grazie al fatto di guidare una vasta alleanza su cui esercitava una dura e spregiudicate egemonia.

In Atene le riforme “democratiche” avevano spiazzato le classi aristocratiche, che tuttavia sembravano ancora resistere mantenendo il dominio del denaro e la capacità di usare le parole. Riguardo al denaro tuttavia le cose mutarono quando si affacciò sulla scena politica quella che potremmo definire la “borghesia” dell’epoca: armatori, mercanti, imprenditori ecc.; e poi cambiarono anche i monopolisti della parola, giacché i nuovi ricchi ben presto capirono che col denaro potevano impadronirsi anche della parola: non loro ovviamente - non più giovani, irrimediabilmente ignorante ormai consolidati e troppo impegnati negli affari - bensì i loro figli.

I Sofisti erano i più indicati prenditori di soldi da padri ricchi per consentire alla prole di prepararsi nelle tecniche necessarie a dominare le assemblee popolari.^{xcviii}

I tre scrittori contemporanei di Socrate che si occuparono di lui, seppure con accenti diversi - Aristofane (Ἀριστοφάνης, Aristofánis; 450-385 a.C.), Platone e Senofonte - furono tutti ostili alla democrazia ed alla Sofistica - diventata fornitrice di armi politiche (spesso demagogiche) ai nuovi ricchi.

Qui emerge la fondamentale distinzione etica fra Sofisti e Socrate: i primi accettavano allievi solo sulla base della ricchezza delle loro famiglie, Socrate invece, oltre a non accettare pagamenti di sorta, cercava di capirne le disposizioni interiori, intellettuali e non degli aspirante allievi. Al riguardo spesso sbagliava; come nei casi di Alcibiade (Ἀλκιβιάδης, Alkiviádis; 450-404 a.C.) e Crizia (Κριτίας; Kritías, 460-403 a.C.), che sarà il più sanguinario dei Trenta Tiranni. L’altra consistente

^{xcviii} I Sofisti insegnavano - probabilmente insieme ad astronomia e mitologia, utili per mostrare erudizione - grammatica, retorica, dialettica.

differenza stava nel fatto che la formazione sofistica privilegiava l'abilità discorsiva e comiziale dell'allievo, mentre Socrate puntava al perfezionamento dell'anima.

I maggiori Sofisti furono: Protagora di Abdera, Tracia (Πρωταγόρας, Protagóras; 490-411), Gorgia da Lentini, Sicilia (Γοργίας, Gorgías; 485-375 a.C.), Prodicò di Ceo, Cicladi (Πρόδικος, Pródikos, 460-380 a.C.), Ippia di Elide, Peloponneso (Ἰππίας, Ipiás; 43-343 a.C.), di prima generazione; sofisti politici, invece, Antifonte di Atene (Ἀντιφῶν, Andifón; 480-410), Crizia di Atene, Trasimaco di Calcedonia (Θρασύμαχος, Thrasímachos; 460-413), Licofrone (Λυκόφρων, Likófron; sec.V), Callicle di Atene (Καλλικλῆς, Kalliklís; m. 403?), Alcідamante di Elea (Ἀλκιδάμας, Alkidhámás; secc. V-IV a.C.), Polo di Agrigento (Πῶλος; Pólos, secc. V-IV a.C.).

Aspetto importante della sofistica fu la separazione tra φύσις e νόμος (nómos), cioè tra ordine cosmico e ordine umano derivante dalle leggi della πόλις costruite autonomamente; da qui la differenziazione tra giusto per legge (νόμῳ δίκαιον, nómo dhíkeon) e giusto per natura (φύσει δίκαιον, fissi dhíkeon) e l'esaltazione della vittoria - fisica o verbale - del forte contro il debole.

La distinzione fra νόμος e φύσις colpì alle basi il precedente paradigma mitico-politico di cui si è detto all'inizio; paradigma che poi, per l'azione di Aristotele (Ἀριστοτέλης, Aristotélis; 384-322 a.C.) e di Teofrasto (Θεόφραστος, Theófrastos; 372-287 a.C.), suo successore alla guida della scuola peripatetica, cadrà nell'oblio plurisecolare.

Poiché i Sofisti operavano in una "giungla sociale" dove le malefatte dovevano essere rivestite di buone maniere e di paludamenti retorici (successivamente i demagoghi ne sarebbero diventati dei veri artisti; ieri come oggi), furono gli inventori e gli insegnanti a pagamento di una nuova arte: l'arte politica (πολιτική τέχνη, politikí tékhni).

In base a quanto risulta dagli scritti di Platone da taluni si è voluto attribuire alla Sofistica il ruolo di "illuminismo greco", per aver diffuso l'insegnamento dell'uso spregiudicato (e amorale) della razionalità. È una definizione che sa molto di semplificazione giornalistica di tipo moderno.

Questi presunti “illuministi” - peraltro conformemente alla cultura aristocratica del sec. V a.C. - identificavano la φύσις di una persona con la condizione sociale in cui era nata e non con le sue caratteristiche personali, in tal modo favorendo il privilegio sociale. Il relativismo etico e soggettivistico della Sofistica era culturalmente mimetizzato (seppure non molto) da belle frasi come «l'uomo è misura di tutte le cose, delle cose che sono in quanto sono, delle cose che non sono in quanto non sono».

La separazione sofistica tra φύσις e νόμος costituiva una novità radicale rispetto alla precedente unità fra mondo della natura e mondo socio-culturale umano. Esempio la rappresentazione di Rodolfo Mondolfo circa l'opposizione sofistica del νόμος alla φύσις, cioè l'opposizione

di tutte le creazioni sociali e storiche umane: diritto, stato, società, costume, religione, educazione, lingua, ecc., definite nel loro insieme “convenzione” (νόμος). In tal modo giungevano ad una determinazione di tratti differenziali tra il mondo naturale e quello culturale, caratterizzando il primo con la necessità intrinseca e l'universalità e uniformità immutabile delle sue leggi e dei suoi processi; il secondo con la libertà delle sue creazioni deliberate e la conseguente variabilità di forme secondo i luoghi e i tempi, i popoli e le circostanze e le intenzioni, che lo converte in dominio del relativismo.^{xcix}

A questo punto è utile riportare l'articolata valutazione di Grecchi sull'antiumanesimo della Sofistica che:

si pose contro le componenti costitutive della natura umana. Essa si pose contro le componenti razionali in quanto, ricercando non la verità ma la prevalenza di una certa tesi, strumentalizzò per fini impropri le capacità della ragione. Essa si pose per lo stesso motivo contro le componenti mortali della natura umana, in quanto il suo fine, ossia il mero prevalere dei discorsi con l'utilizzo di ogni artificio concettuale, condusse a trascurare il bene degli uomini. [...] è però importante chiarire che l'antiumanesimo sofistico nacque principalmente dal fatto che la Sofistica fu la prima forma culturale espressione della crematistica.^c

^{xcix} Op. cit., p. 90.

^c L'umanesimo cit., p. 100.

Giovanni Reale^{ci} divise la Sofistica in tre periodi: la prima Sofistica relativamente moderata (Protagora e Gorgia); la seconda, più radicale (Prodicò, Ippia, Antifonte); la terza (Crizia, Trasimaco e Callicle), caratterizzata da uomini di potere teorizzatori di un amoralismo che si concretizzava nel disprezzo delle leggi e nella gestione violenta del governo.

Protagora fu il primo esponente della Sofistica nella fase originaria. La sua opera principale, *Sulla Verità*, era antimetafisica, antropocentrica, relativista e soggettivista, portatrice della tesi fondamentale che “l’uomo è misura di tutte le cose”. Egli negava l’esistenza di una verità oggettiva ed era un convinto relativista, quand’anche ancora non fosse giunto alle soglie del nichilismo amorale dei Sofisti politici (Crizia, Trasimaco e Callicle), tuttavia sul piano etico era un opportunista in quanto per lui la virtù (*ἀρετή, aretè*) equivaleva all’accortezza (*εὐλάβεια, eflavía*).

Umanamente terribile l’impostazione di Gorgia da Lentini, ferreo negatore dell’identificazione tra essere-pensiero-linguaggio e teorico di tre capisaldi nichilisti: nulla è; se anche qualcosa fosse, non sarebbe pensabile; e se anche qualcosa fosse conoscibile, non potrebbe essere comunicata agli altri. Capisaldi sviluppati con feroce coerenza argomentativa e “fari” mentali degni di un politico degenerare (o di un “buon” politico?). Vediamoli singolarmente. Essi sono paradigmatici dei ragionamenti capziosi, formalmente corretti, ma volti ad offuscare la verità e far apparire vero il falso:

1 - Nulla è: se qualcosa esiste, delle due l’una: o ciò che esiste è eterno oppure fu generato; a) se è eterno non ha un principio e quindi è infinito; tuttavia ciò che è infinito non è in nessun luogo e quindi non esiste; b) se fu generato, questo avvenne o dall’essere o dal non-essere; ma la sua genesi non può trovarsi nell’essere poiché l’essere è, ovvero c’è già e non nasce da sé stesso; che sia stato generato dal non essere è impossibile, per il semplice fatto che il non-essere non può generare nulla. Pertanto l’essere non è generato.

^{ci} *I problemi del pensiero antico dalle origini a Platone*, Vita&Pensiero, Milano 1972, pp. 232-233

2 - Se qualcosa fosse, non sarebbe pensabile: se l'essere si identifica col pensiero, anche il pensiero si identifica con l'essere; ma se tutto ciò che si pensa è, allora qualunque cosa io pensi esiste; ma se penso a qualcosa che non esiste, allora pensiero ed essere non coincidono; dalla non coincidenza fra pensiero ed essere deriva che se qualcosa fosse, non sarebbe pensabile.

3 - Se qualcosa fosse pensabile, non sarebbe comunque comunicabile agli altri, in quanto al nominare una data cosa noi non indichiamo l'oggetto, ma solo il nome: l'oggetto che resta al di fuori e la parola che è in noi non sono la stessa cosa. Ne deriva che le parole sono diverse dalle cose, non indicano oggetti reali e non permettono di comunicare ad altri le cose.

Alla fine ne risulta distrutto anche il legame fra pensiero e linguaggio, giacché la parola è ben diversa dall'essere delle cose, e quindi la distinzione fra vero e falso perde di spessore, e si dilegua l'unità parmenidea fra pensiero ed essere.

Ma allora quale funzione è attribuibile al linguaggio? La risposta di Gorgia era distruttiva, tranne che per la retorica di un "buon" demagogo: il linguaggio non solo è indipendente dalle cose ma è l'unica vera realtà! Per conseguenza, qualunque affermazione si faccia essa non risponde a nessun criterio di verità, tuttavia il suo eventuale successo consisterà nel produrre effetti sugli ascoltatori mediante la persuasione.

Protagora di Abdera - col suo uomo misura di tutele cose - basò il relativismo etico nell'ambito intersoggettivo, e in quello politico sortì l'effetto della trasformazione dell'uomo-misura in un'entità collettiva, in un "noi" identificantesi con le assemblee cittadine le cui deliberazioni fanno e disfanno i valori, anche quelli in precedenza sanciti dalle medesime assemblee.

Della seconda Sofistica fu esponente significativo l'utilitarista Prodicò di Ceo, autore di un trattato sulla sinonimia per aiutare i retori e i demagoghi nell'uso delle parole al fine di manipolare le assemblee cittadine. Ippia di Elide fu il teorico dell'accumulazione del sapere a fini operativi, all'uopo mettendo a punto un sistema mnemotecnico per memorizzare una grande quantità di nozioni. L'aspetto più importante del suo pensiero fu l'amoralismo: egli vedeva nelle leggi e nell'etica

la tiranna degli uomini in violazione della natura. Quest'ultima è la possibilità e il dovere di far ciò che si vuole.

Di Antifonte sono scarse le notizie. La sua opera *La Verità* venne scoperta solo dopo il 1915 da alcuni papirologi. Egli radicalizzò l'immoralismo di Ippia sostenendo che gli uomini devono trasgredire le leggi per seguire gli istinti naturali, altrimenti cessano di essere veri uomini.

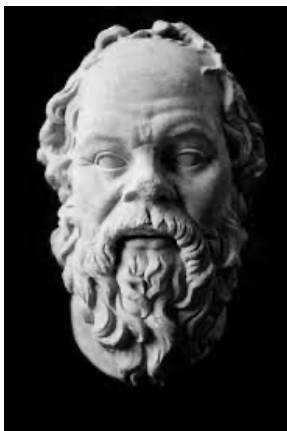
La terza Sofistica fu l'anticamera ideologica del sanguinario regime dei Trenta Tiranni difendendo un immoralismo totale. Paradigmatico Trasimaco di Calcedonia, per il quale la giustizia consisteva nel vantaggio del più potente, mentre l'uomo onesto e giusto avrà sempre svantaggi. Callicle fu un antesignano del peggior "superomismo", nel senso che il più forte deve sempre sopraffare il più debole.

In generale la Sofistica considerava convenzionali gli assetti politici cittadini, in questo trovandosi d'accordo con gli oligarchi. Per esempio il personaggio di Callicle nel *Gorgia* di Platone sosteneva che gli autori delle leggi sono i deboli e i molti per la loro utilità; essi vogliono spaventare i più forti facendo credere che è ingiusto volere più del dovuto e cercare di prevalere sugli altri. Invece per natura è giusta la prevalenza del migliore sul peggiore, del più potente sul meno capace. Questa sarebbe la vera legge di natura. *Homo homini lupus* ha le proprie radici nella Sofistica greca.

Il relativismo sofistico implica l'impossibilità di parlare di "umanesimo", mentre gli si deve imputare un nihilismo per nulla potenziale. Tuttavia quanto detto non esaurisce la complessità di quel fenomeno giacché la distinzione tra φύσις e νόμος non fu un punto di arrivo ma di partenza. Non tutti i sofisti, cioè, si fermarono al dato dell'antitesi tra quei due termini: alcuni vollero vedere nel mondo umano un prolungamento della natura e quindi applicazione della necessità e delle leggi naturali; altri cercarono una qualche conformità fra natura e cultura, ed altri ancora puntarono a ridurre la cultura a natura giacché in base alla stessa impostazione dei Sofisti la "convenzione" aveva bisogno di essere legittimata (ovvero giustificata dalla natura) se non la si voleva ridurre a mera arbitrarietà. Da qui l'ulteriore

esigenza di trovare un qualche criterio distintivo fra convenzione arbitraria e convenzione *naturaliter necessaria*.

La Sofistica fu quindi un movimento non precisamente delimitabile sul piano dei contenuti, centrale nella cultura del tempo, particolarmente in Atene, ed armato della dialettica come strumento principale. Esso fu la testimonianza di un vento di libertà che spirava nella filosofia e grazie alla filosofia - cosa in sé eticamente neutra, ma nella valutazione finale dipendente dalle conseguenze - ma anche e soprattutto l'espressione di un profondo malessere spirituale ed etico in una fase in cui erano declinati (o stavano declinando) gli antichi valori ancora non sostituiti da altri.



Socrate, “l'ultimo sofista”

(Una vita senza ricerca non è degna di essere vissuta)

Poi vennero Socrate (Σωκράτης, *Socrátis*; 470-399) e indi Platone, del quale Alfred North Whitehead (1861-1947) disse con esagerazione solo apparente: «*Tutta la storia della filosofia occidentale non è che una serie di note a margine su Platone*». Giudizio condiviso da Dugin nel testo già citato, e quasi “rincarando la dose”:

da <https://therightquestions.co>

Di fatto, se qualcuno legge Platone, non si scontra con un solo filosofo, un solo autore, una sola scuola; si scontra con la filosofia in quanto tale, perché tutta la filosofia non è altro che il movimento tra alcune tesi di Platone. Egli fondò tutta la filosofia in una volta: in una volta e tutta insieme. [...] Dobbiamo perciò prestare attenzione al fatto che la filosofia è solo Platone e se non capiamo Platone, non capiamo il linguaggio di programmazione della filosofia. [...] Lo studio della filosofia inizia con lo studio delle opere di Platone; lo studio della filosofia ha origine attraverso lo studio delle opere di Platone e finisce con lo studio delle opere di Platone; ce n'è abbastanza qui per tutta la vita.^{cii}

^{cii} Ma il vecchio Platone è importante anche per la fisica moderna. Come scrisse Werner

E per concludere, il giudizio di Giovanni Reale: «*Davvero [...] la filosofia moderna risulta come un commentario perenne a Platone, fatto nei modi più differenti e più impensati*». ^{ciii}

Il discorso su Platone richiede uno studio a parte e non rientra nell'economia del presente articolo. Socrate invece sì ed è fortunatamente ben più facile da sintetizzare.

In definitiva Socrate fu un sofista seppure rivoltatosi contro gli altri sofisti. Ha recentemente sostenuto Bruno Centrone che «*I sofisti condividono in effetti un terreno comune di ricerca con Socrate [...] la loro specificità risiede nel presentarsi come maestri di eccellenza morale e politica, nella dimensione privata e pubblica*». ^{civ}

Questo significa che, a differenza di Socrate, costoro sostenevano di “sapere”. Tuttavia possiamo includere anche Socrate nel quadro della Sofistica - a prescindere dalle sue ostilità - perché incentrò il suo interesse in modo diretto ed esclusivo sui problemi etici e politici umani. Peraltro, mentre i Sofisti erano generalmente scettici, e quindi indifferenti a risultati veritativi della filosofia, opposta era invece la posizione di Socrate, il quale nel difendersi in tribunale non pronunciò un discorso come avrebbe fatto un qualunque sofista, bensì impostò un vero e proprio

Heisenberg (1901-1976), «*La fisica moderna ha deciso definitivamente per Platone. Le più piccole unità di materia non sono oggetti fisici. Sono forme, strutture, o - nel senso di Platone - idee*».

In buona sostanza quest'elogio a Platone significa l'abbandono dell'atomismo alla maniera di Democrito (Δημόκριτος, Dhimókritos; 460-370 a.C.) in favore dell'atomismo immaterialista di Platone, per il quale secondo cui le particelle piccolissime componenti la materia corrisponderebbero a figure matematico-geometriche implicanti il concetto di simmetria. Quindi, la materia sarebbe composta da non-materia, giacché gli elementi di base sono forme immateriali, e non gli atomi materiali di Democrito. Al riguardo Heisenberg fece entrare in gioco anche Aristotele, nel senso che il concetto di “potenza” starebbe fra l'idea e la sua attuazione, tra l'essere e il non essere in termini prossimi all'onda di probabilità. Aristotele chiamava la realtà ἐνέργεια (*enérghia*) ed in ciò Heisenberg vedeva una similitudine con la sua fisica, secondo la quale le particelle quantistiche hanno bisogno di energia per diventare reali e di essere osservate, se no rimangono in uno stato fluttuante di possibilità. Sarebbe interessante comparare meglio tutto ciò con quanto ricavato dai più illustri fisici del secolo scorso dai sacri testi dell'Induismo, ma purtroppo non è questa la sede.

^{ciii} Il “*platone italiano*” di Hans Krämer, «Introduzione» a Hans Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, V&P, Milano 2001, p. 26.

^{civ} *Prima lezione di filosofia antica*, Laterza, Bari 2015, p. 16.

dialogo al fine di far emergere, fra botta e risposta, la verità. Il peggior modo per difendersi.

Si deve a Socrate se il termine filosofia - già presente in Eraclito, Erodoto e Tucidide (Θουκυδίδης. Thukidhidhis; 460-399? A.C.) - abbia assunto un significato, forse meno poetico di quello usuale ma più preciso, ossia di “stabile sapere dell’intero”.

Socrate non riteneva che si potessero insegnare la virtù e la verità, ma che le si potessero acquisire soltanto col procedimento interiore implicato dall’ammonimento “conosci te stesso”, procedimento a cui cercava di indurre gli interlocutori col metodo dialettico. La dialettica socratica, che operava in ambito metafisico, era *«lo strumento con cui si verifica quali conseguenze si traggono dall’ammissione di un’ipotesi e del suo opposto, rispetto a una serie di altre possibili categorie»*.^{cv}

Si è spesso notato come Socrate svolgesse una funzione pedagogica verso gli interlocutori e gli uditori. Era la παιδεία (*pedhía*), un’educazione che presentava *«nella mentalità greca un significato più strettamente e più riccamente definito: non è l’educare in genere, ma una concezione ben determinata del valore e della natura dell’uomo»*.^{cvi}

Socrate visse la prima parte della vita nel periodo di maggior splendore di Atene, e la vecchiaia nella successiva fase di decadenza per la sconfitta ad opera di Sparta. Quindi visse anche nell’epoca di Pericle (Περικλῆς, Periklís; 495-429 a.C.) sulla cui politica ebbe modo di riflettere adeguatamente. Non ebbe difficoltà a percepirne tutti i limiti come pure quelli inerenti al sistema democratico, per nulla idoneo a garantire ad Atene, sul piano sociale, l’armonia e l’ordine ritenuti necessari per lo sviluppo costante della πόλις.

Al fine di individuare poi una “tecnica” politica mediante cui controllare e guidare l’azione sociale, innanzi tutto era fondamentale per Socrate conoscere non solo l’oggettività delle cose, delle situazioni e dei valori, ma soprattutto capire come dovrebbero essere in base al criterio del giusto, contro il relativismo etico sofista.

^{cv} Maurizio Migliori, *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al “Parmenide” di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1990, p. 172.

^{cvi} Marino Gentile, *Umanesimo e tecnica*, Istituto di propaganda libraria, Milano 1942, p. 29.

Socrate risulta un personaggio non facilmente decifrabile, implacabile dialettico capace di polemiche serratissime, a volte fintamente umile ma altre volte aggressivo e con puntate poco gradevoli per gli interlocutori, dei quali tendeva a dimostrare in primo luogo l'ignoranza nascosta. In certi casi omettendo di definire quale fosse il "concetto" di volta in volta ricercato, o assunto a pretesto per il dialogo. In questo modo non alimentava di certo la simpatia per la sua persona che riusciva a riscuotere. Peccato non sapere, ma solo intuire, se in Atene taluni preferissero cambiare strada alla svelta intravedendo l'arrivo di Socrate. Certo è che micidiale ed irritante era la sua ironia con cui nella prima fase di un dialogo costringeva l'interlocutore a rendere conto di sé stesso mediante il fingere di accettarne le opinioni, l'accentuarle fino alla caricatura e poi dimostrarne l'intrinseca e irrimediabile contraddizione.

Giorgio Colli tracciò di Socrate un'immagine demistificatrice, dicendo che nell'ambiente tumultuoso di Atene (da lui definita, senza esagerare, città avida e crudele)

vive Socrate, personalità che pensiamo non possa essere in alcun modo afferrata compiutamente e con chiarezza. Probabile è soltanto che egli sia stato un decadente di natura superiore. Qualcosa indubbiamente lo trattenne e ne fece un uomo non riuscito, il fascino di quel pessimismo religioso, e forse anche una sete smisurata di dominio politico, che trapela dalla sua cattiveria raffinata nel discutere. Per questo motivo egli può aver sentito così fortemente il gioco illuministico, gettandosi a capofitto nella lotta, con l'ansia del plebeo che vuol conquistarsi un posto nel gran mondo. [...] Soltanto vicino alla morte sembra scoprirsi un poco; le sue ultime parole sono una dichiarazione di pessimismo. Sono però anche molto oscure ed equivoche, dette forse con lo scopo preciso di ingannare, lasciando aperte tutte le interpretazioni.^{cvi}

Egli era invece idolatrato dalla cerchia di aristocratici rampolli che apprendevano da lui - più che la sapienza - l'arte della discussione per annientare gli avversari e fare apprendistato prima di lanciarsi in politica ed affrontare le assemblee

^{cvi} La natura cit., pp. 32-33.

popolari. Il capo dei futuri e sanguinari Trenta Tiranni, che si impadroniranno del potere in Atene dopo la sconfitta nella Guerra del Peloponneso, fu il famigerato Crizia (peraltro zio di Platone; 460-403 a.C.) che di Socrate era stato discepolo, ed un illustre partigiano dei Trenta - Carmide (Χαρμίδης, Kharmídis; m. 403 a.C.) - lui pure zio di Platone - apparteneva alla cerchia più stretta del filosofo.

L'irrisolto problema relativo a Socrate riguarda il contenuto del suo pensiero. Non scrisse nulla e ci rimangono solo i dialoghi con vari personaggi dell'epoca aventi proprio lui come "attore" protagonista. Nei *Dialoghi* il contesto è quello tipico della commedia, non c'è esposizione sistematica di un pensiero e Socrate vi è come *dramatis persona*, tranne che nell'*Apologia di Socrate*.^{cvi} Da qui la difficoltà del capire cosa fosse di Socrate e cosa di Platone. Ovviamente qui gli studiosi si sono scatenati, e non sempre con successo.

A modesto avviso di chi scrive il metodo non peregrino per districarsi nella questione fu quello prospettato da Antonio Capizzi.^{cix} Egli notò che Platone faceva dire le cose ai personaggi dei *Dialoghi* in tre maniere: a) senza previa formula chiarificatrice; b) con formula iterativa, cioè specificando che una certa cosa un dato personaggio l'aveva già detta o in altro luogo o abitualmente; c) con formula allusiva, cioè alludendo a scritti del personaggio in questione. Per Socrate che non aveva scritto alcunché Platone non usò mai la formula allusiva. Capizzi capì che nei casi in cui Platone aveva usato le formule iterative le tesi introdotte in quel modo trovavano riscontro in altre testimonianze "fuori testo"; quelle invece in assenza di formula non trovavano mai riscontro esterno. Con questo metodo gli fu possibile stabilire quali fossero le dottrine di Socrate, almeno con una certa plausibilità. Ovviamente non mancarono né mancano i "colleghi" cattedratici che confutano questo metodo proponendone altri molto più complessi e di dubbio esito.

^{cvi} La ragione dell'affermare la storicità dell'*Apologia* è stata più volte messa in rilievo da Giovanni Reale nei suoi scritti: nell'*Apologia* si parla del processo di Stato a Socrate, e se si fossero introdotte falsificazioni sugli avvenimenti ed i discorsi relativi a tale processo, l'autore di eventuali alterazioni avrebbero potuto essere perseguiti penalmente come nemici della πόλις.

^{cix} A. Capizzi, *Socrate*, La Nuova Italia, Firenze 1974.

Socrate nella ricerca definitoria dei concetti procedeva dal particolare all'universale, metodo che fu in prevalenza adottato anche da Platone e che «porta soprattutto alle Idee e, in particolare, alle Idee supreme, ed è di matrice socratica». ^{cx} E noi sappiamo che per Platone - in modo del tutto opposto a quel che sarà l'empirismo occidentale, con particolare riguardo a quello dell'anglosfera - se maggiore era il grado di universalità di una *res*, allora maggiore ne era il grado di realtà, e non già di astrazione in senso moderno.

Il pensiero di Socrate fu eminentemente politico oltre che etico, e ne pagò il fio con la condanna a morte da parte del regime democratico restaurato in Atene dopo la sanguinosa parentesi dei Trenta Tiranni. Eminentemente politica era la conseguenza del motto delfico "conosci te stesso" (γνώθι σεαυτόν, *gnóthi seaftón*) fatto proprio da Socrate, ed equivalente a "diventa quel che sei". Il sé stesso di ciascuno è la personale anima (ψυχή, *psikhi*) immortale, la cui attivazione è la base per essere un buon cittadino (πολίτης, *polítis*).

La scoperta della ψυχή fu per Socrate la scoperta dell'essenza umana: dell'anima «come intelligenza, come capacità di pensare e di volere il bene; concezione, questa, che in sinergia con il metodo confutatorio e maieutico rovesciava in toto i fondamenti e i canoni dell'oralità mimetico-poetica». ^{cxii} Così Socrate si inserì nel lungo processo di sviluppo del concetto di ψυχή come ambito di operatività intelligente e morale dell'essere umano. ^{cxii} Già Pitagora aveva insegnato che l'armonia sociale comunitaria è strettamente connessa con la cura per l'armonizzazione dell'anima. Alla luce di Pitagora e degli Eleati, Socrate considerò la filosofia come cammino di purificazione dell'anima ed al pari dei pitagorici praticò il quotidiano esame di coscienza.

^{cx} G. Reale, *Il "platon italiano" cit.*, p. 23.

^{cxii} Giovanni Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, La nave di Teseo, Milano p. 99.

^{cxiii} In Omero la ψυχή entrava in gioco quando usciva dal corpo o per perdita dei sensi o per morte, rappresentando quindi il non esserci più dell'essere umano. Con l'Orfismo la ψυχή diventò la parte spirituale caduta nel corpo a seguito di una colpa originaria, che poi il "portatore" deve purificare per liberarla dalla prigione corporea; tuttavia si credeva che manifestasse la sua attività in situazioni particolari come sogni ed estasi mistica. Tuttavia la ψυχή restava separata da quel che noi da tempo chiamiamo intelligenza e coscienza. Con Eraclito essa diventò il centro senza confini dell'essere umano vivente. E poi venne Socrate.

Peraltro, la sua concezione della ψυχή ne implicava la sovraordinazione gerarchica al corpo (σῶμα, *sóma*) e questo - in un ambiente come l'antica Atene, dominato dall'esaltazione della bellezza corporea (lo stesso dicasi per il resto dell'Ellade) comportava un deciso ribaltamento di valori, comunque significativo.

Socrate aveva dato dell'anima un'immagine essenzialmente operativa, senza affrontare il tema della sua realtà ontologica. Se ne sarebbe fatto carico Platone.

Il nostro Sileno-filosofo viveva in una πόλις che stava diventando sempre più "società" politica pur volendo mantenere i caratteri formali della "comunità politica. Per questo egli praticava nell'ἀγορά (*agorá*) e nelle vie ateniesi una filosofia tradizionale, nel senso di conoscitiva e veritativa; vale a dire non finalizzata al convincimento individuale, bensì comunitario, in quanto aveva ad oggetto cosa fosse il Bene - anche e soprattutto politico, ma altresì riferito all'etica familiare ed alla morale individuale.

Sul piano politico Socrate - nemico della corruzione tanto democratica quanto aristocratica e nel complesso astrattamente alquanto filospartano, quand'anche non abbia mai tradito l'Atene democratica) - era uno spirito indipendente, non rientrando davvero negli schematismi dei partiti ateniesi. Egli manifestava la forte tendenza ad impostare la cura della ψυχή in modo autonomo rispetto ai valori ed alle regole vigenti nella sua πόλις, il che ne faceva automaticamente un pericolo per la stabilità dell'assetto costituito. D'altro canto sotto tutti i cieli, in tutti i tempi e in tutti i regimi politici la libertà di manifestazione del pensiero è sempre molto relativa e talvolta pericolosa per l'incolumità di chi la esercita.

Come scrisse Costanzo Preve,

Il logos sokratikòs, imperniato sul dialogo dialettico, raddoppia nel cielo della filosofia il logos democratico che derivava dall'isonomia ateniese e soprattutto dalla isegoria, e cioè dal diritto di parola di tutti i cittadini nell'assemblea (ecclesia). Il logos ionico si era invece presentato in una forma naturalistica [...], mentre il logos italico [...] si era invece presentato in una forma sapienziale. Ma la forma sapienziale non era adatta ad un contesto culturale caratterizzato dalla issonomia [...] e dalla isegoria [...]. In questo contesto culturale la sapienza (sophia) doveva necessariamente passare per il dialogo. In questo modo [...] il filosofo ateniese Socrate, spesso superficialmente

considerato un nemico della democrazia, era invece paradossalmente un purissimo prodotto organico della democrazia stessa. Il logos sokratikòs, infatti, non può semplicemente esistere senza metodi e contenuti democratici, anche e soprattutto quando critica gli eccessi e l'infondatezza di molte decisioni formalmente democratiche [...].^{cxiii}

Giustamente Mario Montuori (1921-2008) evidenziò

quale sconvolgente carica eversiva contenesse quella innocente esortazione a prendersi cura di sé stessi per fare l'anima migliore; quanto, cioè, quell'impietosa riduzione del sapere altrui alla coscienza della propria ignoranza fosse radicalmente eversiva di un antico mondo di miti e poesia che aveva ispirato le norme venerate del vivere civile. Da quella professione di ignoranza di tutto quanto si era appreso da altri e non cercato con quell'ansia senza la quale la vita non è degna di essere vissuta, ne uscivano sconvolti nomos e physis, le leggi scritte e, quel che è peggio, le leggi non scritte [...]. L'accusa e la condanna di Socrate [...] non sono, in realtà, se non la tragica conseguenza di un insanabile conflitto di cultura che spaccava in due la Città: il conflitto tra "i pochi" e "i molti" [...].^{cxiv}

Tenuto conto di quanto fosse pericoloso, cattivo e spietato l'ambiente politico ateniese,^{cxv} e quindi anche le sue masse popolari, con un certo cinismo si potrebbe dire che col suo comportamento e le sue elucubrazioni Socrate la condanna a morte "se l'era cercata", pur sapendo - risulta l'abbia detto lui stesso (*Apologia di Socrate*, IX) - che in Atene era l'uomo più odiato, soprattutto dai "politici" (*Apologia*, VI), dai "letterati" (*Apologia*, VII) e dagli "artigiani" (*Apologia*, VIII), vale a dire dai ceti mercantili (VIII): praticamente dall'intera componente sociale politicamente attiva di Atene. Prima della fine della guerra del Peloponneso se contro di lui si erano accumulati sentimenti di odio essi erano ancora impotenti, ma dopo - quando tanto sangue esra stato sparso da e fra concittadini - gli odi all'interno della πόλις divennero tutti attivi: era cambiato il vento ed avrebbe travolto Socrate.

^{cxiii} *Storia della dialettica*, Petite Plaisance, Pistoia 2006, p. 29.

^{cxiv} *Socrate. Fisiologia di un mito*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 89 e 91.

^{cxv} L'immagine serena, armonica, elegiaca dell'Ellade classica è solo propaganda di bassa lega.

A condannarlo fu un regime democratico, così mostrando il proprio “volto oscuro”. Per capire meglio quest’affermazione si deve ricorrere alle etimologie di alcuni termini costituzionali conati dal pensiero politico greco ed ereditati dalle generazioni future, elleniche e non: monarchia (μοναρχία), oligarchia (ὀλιγαρχία) e democrazia (δημοκρατία).

In genere non si fa caso al termine in αρχία (*arkhía*) solo delle prime due denominazioni mentre la terza termina in κρατία (*kratía*). È di tutta evidenza che αρχία provenga da quell’ἀρχή di cui si è parlato a proposito dei Presocratici; ma da dove viene κρατία? Essa viene da κράτος (*krátos*) cioè il potere che si impone sopraffacendo: è il potere del δῆμος (*dímos*),^{cxvi} che non è tanto il popolo - a cui corrisponde la parola λαός (*laós*)^{cxvii} - quanto la parte povera della popolazione che riesce ad imporsi ai ricchi sottomettendoli in vario modo (ovviamente finché dura). Sotto questo profilo la Rivoluzione d’Ottobre del 1917 fu perfettamente democratica. D’altro canto Pericle sosteneva con tutta tranquillità che se la violenza proviene dal δῆμος allora non è illegale, mentre lo è quando sia esercitata dai pochi o dal tiranno.

A questo punto è opportuna una precisazione, suscettibile di sorprendere qualche “anima bella” giacché a furia di sentir ripetere da più parti lo stesso concetto, alla fine ci si crede: ci riferiamo alla “democrazia diretta” in Atene. Qualunque persona mediamente acculturata direbbe che lì senza dubbio era in vigore. Ebbene no: generalmente alle assemblee partecipava una quota tale degli aventi diritto (1/5!) da far parlare piuttosto di democrazia diretta di un’infima minoranza. Si aggiunga che, come notava Luciano Canfora (n. 1942) alle magistrature più importante si era eletti annualmente mediante una procedura rigida, mal conciliantesi con l’asserita “democrazia diretta”.

Da qui l’origine della polemica nell’antica Grecia circa l’ineliminabile componente tirannica della democrazia: se non la si inquadra nel modo giusto essa rischia

^{cxvi} Fu Clistene (570-492 a.C.), capo della rivolta antioligarchica, ad organizzare la popolazione di Atene in distretti amministrativi detti δῆμοι (*dími*), mescolandovi la popolazione in modo da dare prevalenza a chi non poteva esercitare il potere del denaro semplicemente poiché non ne aveva.

^{cxvii} Non è che il concetto di λαός ammorbida di molto le cose, giacché anche il governo popolare è detto in greco laocrazia (λαοκρατία), ancora oggi tra i comunisti del KKE.

di venir confusa con la mera critica al quantitativo principio di maggioranza nelle deliberazioni. E su questo punto era oggettivamente intervenuto proprio Socrate. Lo sviluppo pubblico della sua pedagogia filosofica implicava l'ipotesi - problematica ma per nulla impossibile - dell'aver ragione il singolo individuo contro la maggioranza dei concittadini, con tanti saluti al formalismo democratico-maggioritario. Quando la verità filosofica va contro quella politica, la prima è destinata alla pena di morte.

Socrate fu innegabilmente un rivoluzionario della politica, nel senso che ne ribaltò radicalmente le finalità additando come compito centrale del vero politico la trasformazione della sua persona, per poter quindi operare la trasformazione delle anime dei concittadini, prima ancora di produrre trasformazioni sociali. Un programma innovativo certamente indotto dalla crisi politica e morale della πόλις, ma destinato all'insuccesso a motivo della sua sostanziale impraticabilità, come dimostrato da vari millenni di storia politica delle società umane.

La κρατία a cui soccombette Socrate fu formalmente rispettosa delle leggi vigenti in Atene, a differenza di quella arbitraria e ben più sanguinosa, dei Trenta Tiranni, ma si trattò di una condanna politica, e in questi casi la forma legale - seppure stiracchiata - serve solo a rendere un po' più decente (o meno indecente) la sentenza.

L'accusa di empietà rivolta a una persona come Socrate era palesemente infondata, sol considerando che a lui la filosofia deve la prima argomentazione a fondamento dell'esistenza di Dio. Infatti a suo giudizio bastava osservare la natura e l'essere umano per ottenere due risultati: comprenderne la perfezione e la razionalità; dover escludere che esse fossero casuali. Inoltre per Socrate la razionalità umana deriva da un Entità Intelligente che ne ha dotato la persona umana per consentirgli di raggiungere gli scopi del bene e della giustizia. Seppure questa Entità Intelligente non sia visibile, visibili invece solo le conseguenze del suo agire, in quanto artefice divino origine della natura e dell'essere umano.

Ancora una volta, nel caso di Socrate, abbiamo una vicenda da contestualizzare e, a prescindere da come ciascuno la pensi, da riportare al modo di vedere ed alle

esigenze di quanti ne hanno voluto la morte. Innanzi tutto si deve conoscere la situazione politica di Atene in quel periodo. Due volte - nel 411 e nel 404 - la democrazia era stata rovesciata dagli oligarchi, per periodi brevi ma estremamente sanguinosi. Caduti i Trenta filospartani nel 404, i democratici vincitori avevano concesso un'amnistia a scopo pacificatore ma già tre anni dopo (401) si erano ritrovati a reprimere una nuova cospirazione oligarchica. Era ovvio che si instaurasse un clima di insicurezza e di paranoia basate su una situazione concreta.

Molti luoghi comuni si sono formati su Atene, innegabile centro della grande fioritura di quel che chiamiamo "civiltà greca classica", e teatro delle gesta intellettuali di fior di filosofi. Da qui è facile intenderla come città lieta di ospitare questo "concentrato" di menti eccelse. Nulla di tutto questo. Atene odiò i filosofi, muovendo da un'iniziale diffidenza verso di loro, in quanto persone eccentriche, per giungere a considerarli semplicemente nocivi per l'etica e la morale, malfattori potenziali come i Sofisti. Socrate era uno di loro.

Tale situazione può essere valutata almeno in due modi opposti: indignazione e apprezzamento. Sì, apprezzamento; per un popolo tenacemente attaccato alla propria tradizionalità e non disposto a cedere alcunché - ma anzi deridendoli - a personaggi che i posteri hanno considerato illustri pensatori e pilastri della filosofia (che tuttavia alle masse non dava "pane spirituale"), ma che nessun contributo operativo dettero (o poterono dare) alle sorti di Atene, finendo coll'essere visti come "quinte colonne" spirituali dei nemici della πόλις (leggasi Sparta).

Dal punto di vista dei cittadini democratici la pedagogia socratica, armata di una poderosa capacità dialettica di confutazione globale e di ridicolizzazione degli interlocutori, indipendentemente da chi fossero, appariva idonea ad inculcare nei giovani la critica contestativa e l'insubordinazione. La critica ai valori tradizionali, alle credenze condivise è da moltissimo tempo una tentazione irresistibile per filosofi ed intellettuali, tuttavia essa deve essere accompagnata da valori e credenze alternativi e meglio fondati di ciò che si intende sostituire. Se ciò non accade - e infatti con Socrate non accadeva - ne consegue un vuoto valoriale e veritativo affine al nichilismo dei Sofisti, e tale da far tacciarne l'autore di irresponsabilità etica; quanto meno.

Non pare dubbio che taluni giovani sentissero il carisma di Socrate maggiore dell'autorità dei rispettivi genitori; infatti pare che il principale accusatore di Socrate, Anito (Ἄνιτος, Ánitos; secc. V-IV a.C.), fosse animato in ciò dall'irritazione per la capacità di suggestione del filosofo su suo figlio.

Un moderno liberale, o un tipico sinistrorso animato da una "bella anima libertaria", tirerebbe fuori il non antichissimo concetto di libertà di pensiero e parola, che invece nell'Atene di quei tempi non valeva nulla di fronte alle deliberazioni maggioritarie delle assemblee.

In più la posizione critica di Socrate verso la democrazia era esclusivamente critica, cioè priva di sbocchi alternativi e quindi solo distruttiva. Socrate criticava, per esempio, che un ignorante potesse occuparsi degli affari pubblici; benissimo, tuttavia qui si apriva la strada per il vicolo cieco, ed un qualsiasi ateniese avveduto poteva accorgersene: l'ignoranza non costituiva casi specifici bensì era di massa; superare l'ignoranza e acquisire la conoscenza significava conseguire la virtù; ma la virtù né si apprendere né la si insegna né la si acquisisce; uno che predicava di sapere di non sapere era meglio che restasse fuori dalle cose di governo; presumeva di esercitare una maieutica (arte della levatrice) spirituale, ma il parto poteva anche non esserci, e se c'era poteva far nascere gente come gli Alcibiadi e i Crizia, il che infatti era accaduto.

All'oggettività del vicolo cieco si aggiunga che a Socrate - per nulla creatore di forme alternative di governo - non sembrava importare molto delle sue stesse aporie, giacché il vero obiettivo era colpire le credenze meccaniche, i luoghi comuni spacciati per conoscenza, ecc., onde aiutare il risveglio dell'anima nei suoi non sempre volontari uditori e interlocutori.

L'etica socratica a tutela dell'anima comportava che si preferisse subire un'ingiustizia piuttosto che commetterla; ma anche questo era un ribaltamento dei valori e della mentalità degli ateniesi, che infatti comportava per Socrate o irrisione o l'accusa di ἀνανδρία (*anandhría*), di non essere un vero uomo che sa reagire.

Poiché nella mitologia greca neppure gli dèi dell'Olimpo brillavano per coerenza, nemmeno la si poteva pretendere da Socrate: le sue ben intuibili preferenze

per Sparta - almeno astrattamente parlando - non si concretizzarono mai nel recarvisi abbandonando Atene. E fece bene a non trasferirsi perché a Sparta (dove mancavano teatri, poeti e soprattutto filosofi) certamente non gli avrebbero permesso di esercitare per trent'anni la sua pedagogia pubblica come in Atene: forse in meno di una settimana avrebbero "risolto il problema".

Può sembrare strano - ma non nell'Atene del tempo col suo ambiente umano particolare - che a pesare molto sulla sorte di Socrate contribuì e parecchio l'immagine datane da Aristofane^{cxviii} (Ἀριστοφάνης, Aristofánis; 450-385 a.C.?) nelle sue commedie: si creò una specularità fra quell'immagine e le accuse che l'avrebbero portato alla morte. I Sofisti erano per lo più stranieri, insegnanti prezzolati paragonati alle puttane da Senofonte nei *Memorabili di Socrate* (I, 6.13), portatori di una carica eversiva notevole verso le tradizioni di Atene - tradizioni di cui gli oligarchi si sentivano custodi ed a cui erano attaccatissime le masse popolari. Aristofane, commediografo conservatore, poteva facilmente assimilare Socrate - cittadino ad ogni effetto, e quindi ancor più riprovevole - a questi stranieri mercenari poiché la sua pratica confutatoria era formalmente prossima alle argomentazioni sofistiche, tranne che nelle intenzioni. Ma la gente a cui Socrate non piaceva non sempre era in grado di fare le distinzioni o non voleva farle. Aristofane rappresentò sulla scena il Socrate corrispondente alle accuse di Anito. In questo fu molto cattivo, lui che abitualmente metteva alla berlina i potenti in carica; Socrate invece era un uomo buono, incapace di portare rancore e nemmeno potente. Verso di lui Aristofane si comportò con uno stile degno del miserabile periodico parigino *Charlie Ebdò*.

Ci sono nel Socrate aristofaneo, tanto Anassagora^{cxix} quanto Gorgia e Protagora, ma il fatto che tutte queste figure vengano condensate sotto il nome di Socrate testimonia quanto egli sia risultato perturbante per il pubblico del teatro comico - cioè per la città nel suo insieme. Del resto a questo pubblico la figura di Socrate doveva risultare in

^{cxviii} *Le Commedie*, Newton Compton, Roma 2022.

^{cxix} Anassagora (Ἀναξαγόρας, Anaxagóras; 496-428 a.C.), filosofo naturalista originario di Clazomene nella Ionia, stabilito in Atene entrò a far parte del circolo di Pericle ma fu accusato di empietà, come poi sarebbe toccato a Socrate. Le tradizioni sulla sua sorte sono varie e discordanti.

qualche modo riconoscibile dietro il personaggio comico. In effetti, l'aggressione comica poteva essere considerata abbastanza pertinente da fornire la base delle accuse esplicitamente formulate contro Socrate nel processo intentatogli nel 399 [...].^{cxx}

Il processo politico a Socrate raggiunse un aspetto strano, tragicomico si potrebbe dire, quando 80 giudici, che prima avevano votato per l'assoluzione, al momento di stabilire la pena votarono per la condanna a morte in quanto irritati dall'arroganza (o sfrontatezza)^{cxxi} autolesionista del Sileno-filosofo. Peraltro l'episodio è importante sotto due aspetti: a) ancora una volta Socrate riuscì a far emergere - seppure contro di sé - le contraddizioni e le debolezze logiche delle deliberazioni maggioritarie; b) quel voltafaccia attesta l'alto grado di insopportazione e di dispetto suscitato dalla figura di Socrate, talché anche persone incapaci di valutare l'operato come colpevole in punto di diritto, alla fine cedettero al desiderio di levarselo di torno, quand'anche morto. A quest'ultimo fattore si deve, in definitiva, il grande divario fra il generoso trattamento concesso nel 404 agli oligarchi vinti e la condanna a morte di un filosofo sostanzialmente innocuo, nonostante la fascinazione esercitata sui certi giovani di "buona famiglia" (farne un maestro della gioventù ateniese *tout court* sembra esagerato).

Probabilmente non si saprà mai se Socrate se ne accorgesse oppure no, ma il suo incalzare il prossimo nei vari angoli di Atene si sviluppava secondo una metodica spesso cangiante nel corso dei dialoghi. Egli puntava alla confutazione che, come notato da Mario Vegetti,

^{cxx} Mario Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003, p. 28.

^{cxxi} Sotto questo aspetto Socrate non cambiò mai nemmeno sotto i Trenta Tiranni. Crizia e compari a un dato momento gli proibirono di parlare ai giovani; e si trattava di gente poco spiritosa e sanguinaria. Ma Socrate, coerente sino in fondo, cominciò a chiedere chiarimenti comportamentali: oltre quale livello d'età cessava il divieto? E se un giovane gli avesse chiesto un'informazione, che avrebbe dovuto fare? Il fatto che in quell'occasione avesse salvato il collo significa solo che o prese Crizia per "esaurimento nervoso", oppure quel giorno il tiranno era "in buona". Tuttavia ben si capisce come mai dei suoi concittadini in altre occasioni l'avessero materialmente preso a pugni e calci.

per distinguersi dall'eristica,^{cxxii} presupponeva un rapporto di fraterna amicizia fra i due dialoganti e mirava al raggiungimento dell'accordo, del consenso fra di loro: ma qui Socrate andava spesso incontro a uno scacco, quasi non si rendesse conto che il dissenso contrapponeva spesso ideologie rivali, forme di vita radicalmente contrapposte, conflitti di fondo che la semplice conversazione critica non poteva in alcun modo ricomporre.^{cxxiii}

Si ha l'impressione che il Socrate-maieuta volesse far "partorire anche chi non era incinto", e questo - se inizialmente ne fece un personaggio pittoresco - in seguito lo trasformò in un terrificante rompiscatole, un dialogante inconcludente "in servizio permanente effettivo", un confutatore senza sbocchi e oltre tutto un tipo politicamente sempre più sospetto e sospettato. Un personaggio nei fatti impotente ma con la presunzione ostentata ed irritante di essere il vero salvatore morale di Atene.^{cxxiv}

In definitiva lo stesso Platone svolse una critica al pensiero ed alla prassi di Socrate. A ben guardare si nota a volte nei *Dialoghi* il manifestarsi di un certo ironico distacco; vi sono segni di insofferenza attribuiti, certo, ad interlocutori ma, trattandosi di "commedie socratiche" scritte dal commediografo-Platone, questi segnali da lui inseriti fanno sospettare una sua condivisione.

Neppure il "sapere di non sapere" rimase indenne da critica, a motivo della sua inconcludenza teorico-pratica, e dal medesimo Platone fu considerata moralmente pericolosa. Si ricordi che nella *Repubblica* (VII, 538 a-c) non casualmente c'è la metafora del giovane a cui viene rivelato di essere figlio adottivo, ma senza dirgli chi fosse la sua famiglia di origine; al che il giovane perde la fiducia in chi l'ha adottato e diventa facile preda di cattive compagnie. Il Platone filosofo ormai diventato genialmente autonomo non tardò a capire che gli interrogatori di Socrate avvenivano

^{cxxii} L'eristica - dal nome della dea greca del caos e della discordia, Eris (Ἔρις) o Eride - è la contesa.

^{cxxiii} Vegetti, *op. cit.*, p. 33.

^{cxxiv} Nel *Politico* (296 a-b) Platone avrebbe spiegato che per legiferare meglio del passato non è necessario conseguire la persuasione di massa, essendo sufficiente imporre con la forza ciò che è meglio. Socrate invece era un uomo solo.

“secondo δόξα”, secondo opinione, e non secondo essenza (οὐσία) nel quadro di una dialettica non produttiva; Socrate avrebbe dovuto chiedere non l’opinione, ma il “cosa è”.

Riguardo a questo aspetto c’è da porsi una domanda, indipendentemente dal corrispondere o no il Socrate dei *Dialoghi* all’uomo Socrate, ed altresì tenuto conto che questi scritti sono delle commedie filosofiche in cui in ogni personaggio, e nelle sue confutazioni, c’è - oltre che in Socrate - Platone (per cui tante volte non si capisce se un’obiezione venga o no condivisa dall’autore dei *Dialoghi*). La domanda è: di volta in volta Socrate, o chi per lui, conosceva il *quid est* di ciò che investigava domandando? Molto spesso ci si trova di fronte a dialoghi aporetici, oppure rimasti aperti, cioè senza conclusione del dibattito; fermo restando che una volta integrati dai contenuti delle dottrine non scritte (ἄγραφα δόγματα) ad una conclusione si arriva, quand’anche col supporto *ab extra*.

Resta comunque il fatto che Socrate di volta in volta andasse a cercare quel che noi definiamo “concetto”, ossia un significato universale -di una cosa e/o di una realtà immateriale - esprimibile mediante una definizione precisa e non opinabile.^{cxxv}

È come se Platone nei *Dialoghi* avesse effettuato un secondo processo a Socrate, di tipo filosofico. Eticamente e moralmente il personaggio, come nell’*Apologia*, ne esce benissimo, ma filosoficamente è come se subisse una maturazione profonda pervenendo alla maggiore età come pensatore.

Arrivati a questo punto risulta chiaro il fondamentale motivo per cui nel presente scritto sia rimasta la qualifica di Presocratici per i filosofi anteriori: né Presofisti né Preplatonici. Infatti da Socrate in poi inizia - rapidamente maturando grazie a Platone ed Aristotele - la fase “alta” della filosofia che progressivamente esce in modo definitivo dalla minore età. L’asserito naturalismo dei Presocratici non

^{cxxv} Inutile dire che il concetto socratico era ben altro rispetto all’idea platonica (ιδέα, dal verbo ἰδεῖν, *idín*, vedere), essenza primordiale appartenente al mondo iperuranio (ὑπερουράνιον τόπον, *iperuránion tópon*, luogo al di là del cielo).

c'entra affatto come discrimine, perché già si è detto che non furono dei veri e propri naturalisti.

È significativo che, eseguita la condanna - a parte il circolo platonico ed alcuni socratici - in Atene apparentemente egli non fu né rimpianto né ricordato, tant'è che dieci anni dopo Anito era ancora un uomo politico di rilievo. Pur tuttavia sorse una specie di fenomeno letterario, i c.d. dialoghi socratici (λόγοι σωκρατικοί, *lógi sokratikí*), oltre naturalmente agli scritti di Platone e Senofonte.^{cxxvi}

Va rammentato che Socrate morì perché volle morire, giacché le stesse leggi di Atene gli consentivano, se fosse fuggito, di scampare alla morte scegliendo l'esilio volontario. Non lo fece, sostenendo di voler rispettare le leggi della πόλις. Qui le interpretazioni possono divergere, e non si sa quale sia giusta.

O si trattò della bella scelta retorica di un personaggio che aveva sempre guardato a quelle leggi con occhio critico; oppure per motivi suoi era stanco della vita, e tutto sommato bere la cicuta era assai più dignitoso e virile del suicidio; oppure egli scommise sulla capacità "mass-mediatica" dei suoi discepoli aristocratici nel riuscire a presentarlo come la vittima sacrificale della tirannica democrazia: una sorta di vendetta postuma nei confronti di una πόλις che non l'aveva mai apprezzato; oppure ancora si trattò di una scelta etica conforme ai presupposti di tutta la sua azione. Per lui la virtù (ἀρετή, *areti*) era contemporaneamente etica e politica^{cxxvii} e, per conseguenza, non potendosi distinguere (o separare) la "giustizia" - reale o formale che fosse - dalla comunità cittadina, egli era "costretto" a rispettare fino alle estreme conseguenze il contenuto della sentenza a suo carico.

Fu un nemico della democrazia ateniese? Sì e no. Una volta un amico in visita ad Atene gli fece presente che nelle assemblee c'erano ottimi oratori, ma alla fine votavano gli ignorante e gli inconsapevoli; non era una novità per Socrate. Egli, meritocratico aclassista, non considerava certo adatti a governare imbroglioni, parolai,

^{cxxvi} Questi dialoghi, di cui sono rimasti solo frammenti, furono scritti - limitandoci ai maggiori - dal megarese Euclide (Εὐκλείδης, *Éfklidis*; 435-365 a.C.), da Antistene (Ἀντισθένης, *Andisténis*; 444-365 a.C.) e da Aristippo (Ἀρίστιππος, *Aristipos*; 435-336 a.C.).

^{cxxvii} Assai difficilmente - se mai avesse voluto scrivere qualcosa - avrebbe, come in seguito Aristotele, avrebbe composto un trattato sull'*Etica* e uno sulla *Politica*.

demagoghi e ignoranti pieni prosopopea: in una parola, era fautore di una democrazia che poggiasse su cittadini dotati di un *minimum* etico e culturale. Invece Pericle, privo di pretese educatrici delle anime altrui, poteva anche essere politicamente democratico - o far finta di esserlo - in quanto riuscì sempre, bene o male, a dominare e indirizzare la difficile, prepotente e imperialista plebe ateniese.

Era chiara per Socrate la funzione di adulazione del popolo, compiacendolo nei suoi peggiori desideri, come “indispensabile” in democrazia; ma non che gli oligarchi fossero migliori, ossessionati come erano dagli interessi legati alle loro ricchezze. Lo strumento pedagogico socratico si rivelò un fallimento politico e la causa della morte del suo autore. Platone ci avrebbe visto meglio, ma pure lui sul piano solo teorico: non aveva problemi per la presa violenta del potere e per la sua gestione autoritaria, ma lasciò impregiudicato come fosse realmente possibile la formazione dei filosofi-re della città da lui vagheggiata.

A distanza di secoli il filosofo, giurista, esoterista e politico di nome Rūḥollāh Mūsavī Khomeynī (1902-1989) sarebbe riuscito a creare una Repubblica islamica iraniana che molto deve agli schemi di Platone, con le moschee e le madrase quali luoghi di formazione dei veri governanti. Per ora solo lì.

Socrate non era davvero un politico, quand’anche abbia fatto parte del Consiglio che elaborava le risoluzioni da proporre all’Assemblea popolare; Consiglio composto da 50 consiglieri per ognuna delle 10 tribù ateniesi, e ogni tribù occupava con un suo membro la presidenza e del Consiglio e dell’Assemblea per poco più di un mese l’anno. Quando toccò alla tribù di Socrate, accadde che i demagoghi fecero chiedere dal popolo, ed ottenere, la condanna a morte dei 10 strateghi vincitori della battaglia delle Arginuse contro Sparta, accusati di non aver salvato gli equipaggi di alcune navi gravemente danneggiate e di non aver sepolto i morti. Socrate, unico nel Consiglio, si oppose e corse il serio rischio di venir arrestato.

Sotto i Trenta Tiranni dimostrò coraggiosamente di non stare dalla loro parte, e infatti - ancora una volta unico e solo - si oppose al far estradare da Salamina il democratico generale Leone (Λέων, Léon; m. 404 a.C.), perché fosse giustiziato.

Questa volta fu vicino all'essere messo a morte, ma per sua temporanea fortuna il regime dei Trenta venne rovesciato di lì a poco.

Nella democrazia di un'impossibile πόλις - fatta da cittadini consapevoli, amanti della cosa pubblica e moralmente rispettabili - probabilmente sarebbe stato ultra-democratico: purtroppo questa πόλις non è mai esistita né mai lo sarà.

Non vi è manuale di storia della filosofia che non parli di Socrate come maestro di maieutica (μαιευτική, *maieftiki*), cioè della capacità di far nascere la verità nell'interlocutore del dialogo - magari dopo averlo "martirizzato" in tutti i modi con le sue domande, controdomande, confutazioni, esempi e controesempi. Quel che generalmente non si dice, ma è fondamentale, riguarda l'impostazione filosofica che ne sta alla base e che - se fosse stata sicuramente di Socrate e non di Platone - allora si che farebbe del Sileno-filosofo lo spartiacque rispetto ai predecessori. Vale a dire, come scrisse Mondolfo sul metodo socratico, esso

suppone e afferma l'esistenza, nell'interrogato, di una potenza spirituale intrinseca e, convertendosi da potenza ad atto, deve considerare che nel suo spirito esiste un certo sapere congenito ovvero una certa capacità conoscitiva che tende a realizzarsi. In altre parole, il metodo socratico della maieutica contiene in germe, più o meno coscientemente, la convinzione espressa da Platone nella sua teoria del ricordo [...].^{cxxviii}

Faceva parte della maieutica anche il saper calibrare lo sviluppo del discorso in rapporto alle singole anime da guidare.

L'importanza di Socrate nello sviluppo della filosofia non si ferma a questo, giacché la potenzialità di sapere congenito in ogni persona si intreccia con la ricerca del concetto; ogni concetto è la risposta alla domanda socratica: τί ἔστιν, cos'è. Essa implica il passaggio dalla δόξα al λόγος, cosa che generalmente non fanno gli interlocutori di Socrate poiché si limitano a fornire di volta in volta esempi invece di contenuti concettuali. Il concetto va al di là delle esperienze sensibili che attengono ai singoli, supera le opinioni e si apre alla scoperta di principi o nozioni universali.

^{cxxviii} Socrates, Eudeba, Buenos Aires 2007, p. 46.

Così, mediante un procedere induttivo, Socrate procedeva dalla pluralità all'unità, con ciò implicando *«nella sua gnoseologia la tendenza a un'ontologia idealista. Il metodo di investigazione di Socrate era un incamminarsi verso la dottrina ontologica di Platone»*.^{cxxix}

Per quanto si debba individuare in Platone e nella sua Accademia la vera continuazione dell'azione socratica, mentre di scarso rilievo furono le scuole fondate da altri suoi discepoli,^{cxxx} tuttavia in queste realtà rimase un tratto comune derivato dal loro maestro: la filosofia come cammino di perfezionamento esistenziale privato e pubblico, l'ideale anche sociale del sapiente (o saggio?), l'esercizio della virtù e del bene, la fusione tra il Bene e l'Uno chiara in Platone e nella scuola di Megara.

Circa il perdurare dell'influenza socratica al di là dei secoli, sono interessanti due citazioni. Una è di Werner Jaeger (1888-1961): contro Socrate *«la lotta accanita di Nietzsche è [...] il primo indizio che l'antica forza atletica di Socrate rimane indenne e che il superuomo moderno da nessun'altra si sente tanto minacciato nella sua sicurezza interiore»*.^{cxxxi} L'altra è di Preve, cioè la risposta alla domanda se Socrate risulti ancora una figura attuale:

Per me la vera attualità di un pensatore coincide al cento per cento con la sua inattualità nel mondo manipolato del circo mediatico e del politicamente corretto. La virtù politica socratica con il suo logos sokratikòs egualitario, reciproco, isonomico e ise-gorico, privo di auctoritates e rigoroso, dunque opposto alla chiacchiera in libertà che viene oggi denominata "dialogo", è la cosa oggi più inattuale che ci sia nell'epoca dei talk show televisivi manipolati. Su questa inattualità si fonda, naturalmente, l'estrema attualità di Socrate. [...] Ci voleva un dilettante irritante e smodato come Nietzsche per interpretare Socrate come rappresentante della decadenza, e per connotare come decadenza l'interrogazione socratica sull'essenza.^{cxxxii}

^{cxxix} *Ibidem*, p. 52.

^{cxxx} Aristippo (Ἀρίστιππος, Aristippos, 435-366) in Cirenaica, Euclide (Εὐκλείδης, Euklídís, sec. IV-sec. III a.C.) a Megara, Fedone di Elide (Φαίδων, Fédon, sec. V a.C.).

^{cxxxi} *Paideia*, Fondo de Cultura Economica, Ciudad de México 1942-45, vol. II, p. 16.

^{cxxxii} *Storia della dialettica cit.*, p. 35.

Dopo la morte del Sileno-filosofo per certi versi ne continuerà l'opera Platone, con risultasti che fondono in modo perfetto pitagorismo e socratismo. Cominciava l'età matura della filosofia antica, legata alla fase precedente dalla continuità di scopo: la ricerca della verità (ἀλήθεια, *alíthia*) nelle sue varie facce, fino a giungere a quella fondamentale. È l'aspetto veritativo della filosofia, oggi sempre meno considerato.



La porta di Parmenide a Velia (da www.cilentour.com)

APPENDICE ONTOLOGICA PARMENIDEA

Come detto in precedenza, l'inserimento di questa Appendice dipende dall'impossibilità, nel caso di Parmenide, di eludere l'esordio del problema ontologico nei suoi termini filosofici, al di là dell'uso metaforico attribuitogli dall'interpretazione ontogenetica sociale in rapporto alla politica nella πόλις. La complessità delle pagine seguenti spiega da sé perché questo discorso non abbia trovato posto nel testo dell'articolo: si sarebbe andati "fuori tema", e in maniera a dir poco eccessiva.

Preliminare ad affrontare il discorso ontologico parmenideo è il chiarimento del significato di "essere" nell'antica Grecia. La questione è sempre stata complessa e il non chiarire alcuni aspetti fondamentali rende tutto più complicato e inutile. È più importante problematizzare quanto resta di Parmenide che non cercare di dare interpretazioni "sicure" al suo frammentato pensiero.

Per evitare di farci del male da soli, evitiamo le comparazioni linguistiche e diciamo solo che in italiano i cardini dell'ontologia sono "essere", "ente", "esistere", "esistenza", "sostanza". Omettiamo i grossi problemi inerenti a queste cinque parole. In greco moderno per esprimere l'essere si usa το ον (*to on*) e per l'ente di nuovo το ον (*to on*), a meno che non si preferisca l'equivalente di "entità", οντότητα (*ondótita*); anche in greco antico si aveva τό ὄν (*tó ón*) sia per l'ente sia l'essere. Questo participio neutro del verbo εἶναι (*íne*, essere) può venir tradotto mediante "essere" oppure "ciò che è, l'essente". Quale dei due termini scegliere? È complicato basarsi sul contesto per i motivi suddetti: la non distinguibilità fra essere ed ente. Sostenere che grazie all'articolo determinativo ed al genere neutro l'essere (o l'ente) sia una certa cosa generale e astratta, suscettibile di essere pensata e detta,^{cxxxiii} è sicuramente esatto, ma nulla toglie a una confusione oggettiva.

Il paradigma tradizionale attribuisce al pensiero di Parmenide una tale rigidità da far escludere che egli possa aver elaborato il principio di non-contraddizione, per quanto ancora una certa manualistica lo affermi con sicurezza degna di miglior causa. Così non fu, in quanto tale principio negando che qualcosa possa essere contemporaneamente A e non-A, farebbe insorgere il Parmenide del vecchio paradigma il quale rifiuterebbe "la parte non-A", perché impossibile nel pensiero e nell'essere in quanto equivarrebbe a parlare di non-essere come esistente!

In fondo secondo questo paradigma la realtà dell'essere parmenideo viene determinata dal pensiero e dalla logica che lo sorregge. Collocare l'essere di Parmenide nella realtà fisico-naturalistica crea aporie insuperabili, stante la radicale differenza fra quest'ultima e l'essere rappresentato dalle metafore del filosofo di Elea. D'altro canto, se si rappresenta l'essere in termini praticamente fisici, perché considerare δόξα la fisicità naturale in cui si vive?

Successivamente sarà Platone - collocando su due piani diversi l'essere (adeguatamente metafisicizzato) e la realtà fisico-materiale - a superare lo stallo ontologico e logico di Parmenide, che sicuramente era condiviso anche dai discepoli dell'eleate.

^{cxxxiii} Franco Trabattoni, *La filosofia antica. Profilo critico-storico*, Carocci, Roma 2021, p. 28.

Tornando a come nell'antica Grecia fu originariamente inteso l'essere, ci avvaliamo delle analisi di Martin Heidegger. Parlando della grammatica e dell'etimologia della parola "essere", egli sostenne che per i Greci questo sostantivo verbale significava "venire in posizione e rimanere in posizione e quindi darsi un limite."

Per i Greci la stabilità dell'essere andava intesa in due sensi: 1) lo stare in sé nel senso del prodursi, del pro-cedere, φύσις; 2) qualcosa di stabile, di permanente, οὐσία. La conseguenza che ne traeva Heidegger era che non-essere significava uscire dalla stabilità; situazione per la quale usava il verbo ἐξίστασθαι (*existaste*) cioè ... esistere! Verbo che insieme ad esistenza designerebbe il non-essere. Per questo sottolineava la faciloneria che porta ad indicare l'essere mediante quella parola, che denota la distanza realizzata rispetto all'antica Grecia.

In un passaggio successivo, riferito all'essenza dell'essere, Heidegger nel commentare l'ampiezza di significati assunta dal concetto di essere, rilevò che esso in definitiva trova il suo limite solo nel nulla, e quindi in un certo senso il nulla "appartiene" all'essere.^{cxxxiv}

Il divenire - che attiene all'ente e non già all'essere - significa "venire all'essere", che Heidegger (sulla scia di Platone) distingueva: a) come τὸ γιγνόμενον (*tó gignómenon*), il diveniente, b) come τὸ ἐν ᾧ γίγνεται (*tó en ó gíghnete*), ciò che è divenuto e c) come τὸ ὅθεν ἀφομοιούμενον (*tó óthen afomiúmenon*), assunzione come modello di ciò che è destinato a divenire.

Oltre ad essere e divenire ci sono anche essere ed apparire; l'apparenza compete all'essere inteso come apparire, vale a dire come manifestarsi e come non-latenza dell'essente, col reciproco implicarsi di essere ed apparire, alla cui opposizione corrisponde altresì la loro unità. E qui entra in gioco la δόξα, l'apparenza, l'opinione. Tenuto conto della φύσις come stabilità dell'essere, e quindi della sua inerenza all'essere, non è sbagliato dire che l'essere consiste anche nell'apparire attraverso cui si prospetta, cioè consiste altresì nella δόξα.

Non è quindi casuale che la parola ἀλήθεια (*alíthia*) - nelle lingue moderne malamente tradotta come "verità" - essenzialmente significhi "disvelamento", "non-

^{cxxxiv} *Introduzione alla metafisica cit.*, pp. 65-84 e 94.

latenza” (provenendo dal verbo λανθάνω, *lantháno*, essere nascosto o ignoto). Secondo Heidegger fu dalla Sofistica e da Platone che l'apparenza venne intesa come apparenza e basta.

Nel discorso della deà vengono indicate tre vie possibili per l'essere umano: 1) la via verso l'essere, 2) la via verso il non-essere e 3) una terza via simile alla prima ma tale da far pensare di non portare all'essere; comunque va conosciuta. In essa si sperimenta l'apparenza come appartenente all'essere (fr. 1, 28-32). Alla persona che conosca le tre vie corrisponde il concetto di τόλμα (*tólma*) cioè l'essersi misurato con l'essere, il non-essere, l'apparenza.

Notava poi Heidegger che

se intendiamo [...] l'essere come una presenza-apparente-nello-schiudersi [...] e il non-essere come assenza, ne viene che l'alternativa di schiudersi e di svanire è l'apparire [...], l'essere stesso. Allo stesso modo che il divenire è l'apparenza dell'essere, così l'apparenza intesa come apparire [...] è un divenire dell'essere.^{cxxxv}

Inoltre esiste un aspetto - almeno a memoria di chi scrive (e per quel che vale) - finora rimasto stranamente inosservato, mentre merita attenzione. Veniamo al punto: nella precedente nota n. 42 si era detto che il greco per la negazione assoluta (il “nulla” totale) usava le preposizioni οὐ o οὐκ, invece quando il diniego è solo provvisorio/potenziale usava μή; orbene Parmenide in certi casi per indicare il non-essere ricorreva all'arcaico μή ἔόν, perfettamente uguale al μή ὄν! Per conseguenza, ci sarebbe un non-essere parmenideo non riducibile al niente; il quale “niente” è esprimibile - nelle situazioni predette - allo stesso modo del “non”: ossia οὐδέν (*udhén*) o μηδέν (*midhén*). Di modo si tratterebbe di “assenza o deficit di essere”, più che di negazione totale, determinandosi così un situazione affine alla dinamica occultamento-svelamento di heideggeriana memoria.

^{cxxxv} *Ibidem*, p. 124.

Per inciso, nel primo testo sacro dell'Induismo, il *Rgveda* (o *Rig-Vêda*) (2500 a.C.?), il non-essere viene definito *a-sat*, per certi versi equivalente all'espressione usata da Parmenide, giacché il *sat* indica "ciò che è", vale a dire l'ente.

A motivo dello stadio iniziale dell'ontologia di Parmenide, non gli si può imputare di non conoscere il principio fondamentale di tutte le ontologie metafisiche "complete" - filosofiche, religiose ed esoteriche - che invece Platone comprenderà appieno e secoli e secoli dopo René Guénon (1886-1951) avrebbe sottolineato con vigore:^{cxxxvi} *l'Essere è solo la prima determinazione dell' Assoluto, oltretutto la prima cosa dicibile di un ente (ἐόν, εόν)*; l'Essere quindi non è il fondamento di sé stesso, ma si fonda su realtà "altra", su un *quid* ineffabile e non inquadrabile categorialmente.

Platone chiarirà che l'Essere risulta unità nella molteplicità grazie alla bipolarità gerarchica che gli sta alla base senza identificarsi con l'Essere stesso. Fu il parricidio di cui parlava Platone stesso.

Il problema ontologico, originato da Parmenide, ricorda (forse questa analogia è un po' "tirata") la lunga fase delle controversie cristologiche, a cui alcuni punti fermi furono posti solo la messa a punto di un decente vocabolario teologico, impresa per la quale furono necessari alcuni secoli. Non ci si stupisce apprendendo che i primi passi per la chiarificazione del guazzabuglio iniziale furono compiuti da Platone ed Aristotele (più discepolo di quel maestro di quanto egli abbia mai ammesso).

Va peraltro detto che un grande contributo alla comprensione dell'essere alla maniera del Parmenide ontologicamente statico lo dette, nella dimensione dell'umano, il Socrate platonico mediante la sua esasperata ricerca del concetto. Infatti, il concetto vuole giungere all'essenza di una cosa, grazie a cui essa è ciò che è, in sé stessa e altresì in tutte le altre cose che portano lo stesso nome.

Il contributo chiarificatore decisivo venne dalla teologia romano-cattolica del Medioevo, definendo *ens* (ente) ogni singola realtà e stabilendo la distinzione tra "essenza" ed "esistenza" riferita agli enti. Naturalmente ogni lingua possiede le sue

^{cxxxvi} *Introduzione generale allo studio delle dottrine indu, Adelphi, Milano 1989; L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta, Adelphi, Milano 2011.*

caratteristiche ed i suoi limiti, così in francese c'è solo *être* e in inglese solo *being*; filosoficamente stanno messi meglio (oltre all'italiano) il castigliano e il portoghese - entrambi con *ser* (essere) ed *ente* - nonché il tedesco in cui *Sein* vuol dire "essere" e *Wesen* significa "ente" ed "essenza", che in effetti corrisponde a un ente).

Fatto questo inciso, è come se si schierassero sul campo due formazioni, con forze diseguali. Da un lato ci sono i tanti e tanti autori di testi su Parmenide e dall'altro coloro che ne hanno comprato i libri e li hanno pure letti. Da un lato prestigiosi signori che - si deve presumere - non hanno scritto per sé stessi ma per i lettori; dall'altra parte i lettori che, per quanto presuntivamente non all'altezza degli autori, tuttavia dispongono di menti critiche e, avendo messo mano al portafoglio, per poco o molto, possono rivendicare dei diritti. Orbene, è normale che da questa schiera di "fruitori" qualcuno sollevi il problema sulla plausibilità - e sull'audacia - di scrivere volumi su una manciata di frammenti relativi a un'ontologia monca ed oltre tutto ancora priva del necessario vocabolario ontologico, ma trattandola problematicamente come se invece si presentasse con un minimo di completezza teorica.

Nella favola di Hans Christian Andersen (1805-1875) sugli inesistenti vestiti del re è un ragazzo qualunque a urlare in pubblico "il re è nudo"; ugualmente un *quisque de lectoribus* può dire che per i Presocratici di cui rimangono solo frammenti - o, come nel caso di Talete e Anassimandro, neppure in numero significativo - in base alla loro nudità filosofica non varrebbe la pena dedicare più di un "paragrafetto" per ciascuno, a meno che i loro frammenti non vengano sottoposti ad un'intensa opera di approccio critico e di problematizzazione, innanzi tutto evidenziandone l'incompletezza, senza attribuire ad essi elucubrazioni prodotte invece dagli autori di uno o più libri sul tema, bensì meglio rappresentando il periodo storico culturale dell'Ellade dei Presocratici.

Il poema parmenideo inizia con un proemio (conservatosi interamente, e solo nel sec. XX esaminato con attenzione al di fuori dai preconetti tradizionali) in cui si parla dell'effettuazione di un percorso all'interno di Elea compiuto dallo stesso filosofo-poeta che si presenta come soggetto di quel "frammento di divenire". Alla

fine del viaggio Parmenide riuscì a comporre una secessione che aveva diviso la città in due parti ostili, e quindi pose fine a qualcosa che esisteva per dare luogo a qualcosa prima inesistente. Tuttavia lo si è presentato come negatore assoluto del movimento e del divenire! E per conseguenza il grande nemico delle scienze della natura. Il paradigma tradizionale che lo considera il padre del principio di identità o di non-contraddizione, non chiarisce che esso è declinato in un determinato modo nel quadro della logica formale e astratta, ma non è valido nella realtà, dove gli opposti tendono quanto meno a collegarsi, e più dell'identità vale la "differenza"; cosicché l'essere aggettivato da Parmenide nulla ha a che vedere col dinamismo della realtà umana.

Invece un paradigma diverso offre una possibile lettura realistica del proemio da cui non derivano ostacoli alla lettura "speculativa" dei successivi frammenti superstiti. Speculativa ma non necessariamente col "taglio" ontologico specifico affermatosi da Platone in poi.

Quando nella manualistica si parla ancora di "sfericità dell'essere"^{cxxxvii} parmenideo, come se si trattasse di un'immagine materiale, si reitera un errore grossolano - degno del peggior letteralismo dei radicali islamici - non capendosi che quella sfericità, in base alla cultura greca del tempo, era sinonimo di "totalità espressiva" non riducibile né ai singoli enti né al loro insieme, né a quanto vi sia alla base.^{cxxxviii}

^{cxxxvii} Il suo simbolismo è attestato dall'analogia con l'uovo cosmico dei seguaci dell'Orfismo (movimento religioso misterico incentrato sulla figura mitica di Orfeo, sorto verso il sec. VI a.C.). Inoltre, Senofane di Colofone, probabile maestro di Parmenide, aveva parlato di un «Uno, dio, tra gli dei e tra gli uomini il più grande, non simile agli uomini né per aspetto né per intelligenza [...] tutto intero vede, tutto intero pensa, tutto intero sente [...] senza fatica tutto scuote con la forza del pensiero [...] sempre nell'identico luogo permane senza muoversi, né gli si addice recarsi qui o là».

Secondo Diogene Laerzio il dio di Senofane aveva forma sferica, oltre ad essere onnisciente, non respirare, essere eterno, tutto mente e sapienza; il cosmo era molteplice, sottoposto all'intelletto. popolato da quattro elementi fondamentali e da infiniti mondi immutabili (*Presocratici*, a cura di Gabriele Giannantoni, I, Laterza, Bari 2009, p. 171).

^{cxxxviii} Chi interpreta letteralmente la sfericità dell'essere in Parmenide dovrebbe, per coerenza fare lo stesso col poeta comico ateniese Ermippo (Ἑρμιππος, *Érmiptos*; 460?-430? a.C.) il quale rappresentò il tempo come un essere rotondo che si muove in cerchio.

Che l'essere non si riduca agli enti, ma esprima la realtà generale, lo dimostra innanzi tutto il semantico passare di questa parola da infinito verbale a sostantivo.^{cxxxix} L'essere parmenideo comprende il mondo esterno come apparenza, rappresentazione, ingannevolezza ecc., ma non è affatto il mondo esterno. È ciò che non può non essere pensato, ma indipendentemente da chi lo pensi.

Per oltre duemila anni gli scritti di quell'antico filosofo hanno patito un'interpretazione spesso letterale ed ancora taluni disquisiscono con impegno sul problema se l'essere parmenideo vada considerato sostanza o concetto. Non è quindi possibile dare un ipotetico senso compiuto al discorso filosofico di Parmenide per come viene presentato dagli storici dossografici. Si ripete che l'essere è immutabile e ne cambia solo l'apparenza (peraltro senza chiarire la differenza concettuale col non-essere), fermo restando che su cosa sia l'essere non si trova nei frammenti di Parmenide né la domanda né una risposta.

Poiché "essere" come sostantivo non compariva prima di Parmenide nella speculazione ellenica, è ragionevole pensare che in qualche parte perduta del poema egli ne desse una definizione. E proprio in mancanza di ciò lascia sconcertati che si

^{cxxxix} "Grazie" all'azione combinata di filosofi e storici della filosofia e dei loro giochi verbali, dialettici e retorici, la tematica dell'essere è divenuta un guazzabuglio concettuale, come manifesta un qualunque dizionario di filosofia. In realtà il tema risulta privo di complicazioni - almeno a livello immediato - alla luce dell'ontologia di Tommaso d'Aquino (1225-1274). L'essere - fonte (o causa) del sussistere ovvero dell'esserci ovvero dell'*ex sistere* dei singoli enti - è *actus essendi* (ovviamente divino o, se proprio la cosa dispiace, della "natura"), unico nella sua realtà "essenziale" ma presente in ogni ente. Quindi non si identifica né con l'esistenza né con gli enti (il che spesso filosofi e storici non chiariscono). Retrocedendo di parecchio nel tempo troviamo la *lectio* di Platone, secondo la quale ciò che costituisce l'essere deve avere anteriorità rispetto all'essere medesimo. Per il resto abbiamo "essere" come verbo, mediante cui si formano i predicati nominali nelle lingue indeoeuropee: cioè verbo essere (copula)+aggettivo e/o nome (predicato). Al riguardo si ricorda che secondo Aristotele l'essere e l'uno non erano "in sé", ma erano solo in relazione a qualcos'altro, mentre per Platone erano in sé. Comunque in tutta l'antica filosofia greca la confusione tra essere ed enti era massima e costante in ogni livello.

I predicati nominali si possono formare anche coi c.d. "verbi copulativi" (es. rimanere, diventare, nominare, ecc.; indicano sfumature del modo di essere) ed in tali casi nome ed aggettivo sono detti "predicativi dell'oggetto/soggetto"; negli altri casi si formano i c.d. "predicati verbali". Cfr. una qualsiasi grammatica italiana.

siano scritte intere biblioteche sulla sua filosofia in assenza della sua vera “pietra angolare”.

Avrebbe di gran lunga ridotto le difficoltà l’argomento di Platone circa la possibilità di un “non-essere” differente dal nulla in quanto consistente nel “diverso”, ma poi con Aristotele - che fece di Parmenide il filosofo dell’immobilità cosmica, definendolo appunto στασιότης (*stasiótis*), immobilizzatore della realtà - le cose andarono diversamente.

È evidente che prima di occuparsi di politica Parmenide avesse affrontato per fatti suoi, e per primo, il problema dell’essere, utilizzandolo poi metaforicamente nella rappresentazione politica delle esigenze unitarie della nuova πόλις di Elea. Ma non si conosce quale fosse nell’interezza l’ontologia sviluppata da Parmenide. Incertezza proseguita nei suoi commentatori postumi, ma viene altresì il sospetto che il suo più stretto discepolo (e amante), Zenone di Elea (489-431), ci avesse capito poco anche lui: affrontò i critici del suo maestro usando la confutazione (ἔλεγχος, *élenghos*) senza peraltro fornire mai una prova veritativa di quanto intendeva difendere.

Giorgio Colli - nello studio che gli valse la libera docenza^{cxl} - a un certo punto osservò «*Tutto ripiomba nell’insondabile abisso noumenico; con un sorriso maligno, ben sicuro di non essere inteso, Parmenide sussurra che anche l’εἶναι è un «nome», come tutte le cose*». Pur tuttavia non ci si può fermare qui giacché Parmenide fu, bene o male, l’iniziatore dell’ontologia e non si può mantenerne l’immagine tradizionale che lo riduce a filosofo di un cosmo vuoto a parte un indefinito e indefinibile “essere sferico”.

Due osservazioni: il termine “ontologia” viene dal greco ma non è greco ma fu coniato nel sec. XVIII in Europa; non manca chi - come Guido Centrone (n. 1955) - abbia ritenuto «*non necessario attribuire a Parmenide la consapevolezza del problema ontologico*,^{cxli} al riguardo riportando la posizione espressa da Platone su Parmenide nel *Sofista*.

^{cxl} *La natura ama nascondersi*, Adelphi, Milano 1988, pp. 184-85.

^{cxli} *Prima lezione di filosofia antica*, Laterza, Bari 2015, pp. 61-62.

L'autore del presente articolo negli anni del Liceo - in cui peraltro, per interesse personale, si occupava più di filosofia indiana che non di quella greca - aveva concepito un'idea, poi non più modificata nel resto della vita, che ora presenta *sub auctoris responsabilitate*: vale a dire che l'ontologia di Parmenide andasse considerata dallo stesso angolo di visuale dell'Induismo quando i suoi sapienti elaborarono la concezione del "velo di Maya", il quale attribuisce illusoria verità ontologica (cioè autonomia d'essere) agli enti ed al loro divenire.

Questa è una mera ipotesi, tuttavia salva l'unicità dell'essere, mantiene la molteplicità degli enti e il loro divenire poiché questo non tocca l'essere che è in loro, ma non da loro. Inoltre è un buon modo per non concludere che Parmenide, presentato come assoluto negatore del molteplice,^{cxlii} avesse quindi bisogno di cure

^{cxlii} Su una linea simile, e ovviamente con una resa migliore, risulterebbero le riflessioni di Colli contenute nel capitolo su Parmenide del suo già citato *La natura ama nascondersi* (pp.165-185), e basate su una profonda analisi grammaticale e linguistica. Si tratta di riflessioni di estremo interesse per approfondire l'ontologia parmenidea. Il ragionamento di Colli è alquanto complesso, a sintetizzarlo c'è il rischio di deformarlo, ragion per cui - visto che siamo in una nota e non nel testo - vale la pena riprodurne i passaggi essenziali. Ebbene, muovendo dal mondo umano, che è pura rappresentazione:

«una forma assunta dall'apparenza può [...] esprimere il dominio di una realtà superiore. Quest'ultima viene rappresentata in una veste che non è la sua [...]. La forma espressiva, conchiusa in se stessa e isolata da ogni rapporto, viene chiamata εἶναι, «essere», null'altro beninteso che un nome [...], ma ottimo travestimento della verità perché basta a dimostrare l'illusorietà di ogni distinzione e di ogni antitesi. Lo strumento che compie tale dimostrazione è il λόγος (8,50), naturalmente desunto dall'apparenza. [...] Si tratta di mettere a prova la rappresentazione, il fenomeno (τὰ δοκοῦντα) e di trarne la vera essenza, seguendo la legge di necessità. Sarà raggiunta così un'espressione suprema e totale, dopo di aver attraversato e dominato la molteplicità con il λόγος».

Nel frammento 4,1 del poema parmenideo viene introdotto, per la prima volta, il termine νόος dai significati plurimi (facoltà di pensare, intelletto, mente, memoria, ragione, spirito; intelligenza, perspicacia; prudenza, avvedutezza, riflessione; pensiero, intendimento, divisamento, intenzione; maniera di pensare, di sentire, sentimento; animo, cuore; volontà, desiderio, tendenza; significato, senso) tradotto da Colli come interiorità noumenica dei fenomeni, ovvero come

«verità circolante attraverso la diversità del mondo: esso non può restare generica interiorità, ma deve scindersi in varie soggettività, pur conservanti un unico sostrato. È l'unico passo parmenideo (oltre al fr. 16) che riconosca in certo modo la molteplicità [...]. Notevole è l'espressione τὸ εὖν τοῦ εὖντος ἔκκεσθαι «l'essere dalla sua connessione con l'essere»; essa fa pensare che Parmenide non si limiti a parlare di un unico essere, ma ammetta parecchi εὖντα, non bene distinti è vero tra loro, ma neppure fusi in un solo εὖν. [...] Il νόος

specialistiche. Resta da vedere se i più recenti studi parmenidei mandino per aria o no quell'ipotesi.

Dal poema stesso risulta che la molteplicità dei nomi della dea non ne intaccano la sostanziale unità, equiparabile all'unità dell'essere. Si potrebbe effettuare un'analogia con la multiformità dell'apparire dei fenomeni, e dire che la verità dell'apparire non sta nell'apparire medesimo, bensì nel suo manifestare la verità dell'essere. In questo caso avremmo che la stessa δόξα non esprimerebbe un "essere diminuito".

Rispetto ai fenomeni l'essere si pone come il divino rispetto allo spazio ed alla sua pluralità: si ha un rapporto di implicazione nel senso della sua onnipresenza, e non di frantumazione.

Effettivamente nelle più moderne letture del poema si comincia a negare che vi sia contrapposizione tra i sensi - a cui si rivolge l'apparire - e la ragione che si muove al di là dei fenomeni. Semmai, poiché il senso del reale viene rivelato dalla verità dell'essere, ci si oppone alla separazione dell'apparire (e dei suoi contenuti) da tale verità, che la ragione deve cogliere mediante il λόγος presente nel reale.^{cxliii}

La posizione espressa da Giovanni Reale sulla *vexata quaestio* dell'accezione negativa della δόξα (*dhóxa*, opinione) nel discorso di Parmenide, in rapporto alla verità, consiste nel negare che vi esista una radicale contrapposizione, nel senso che Parmenide non avrebbe inteso la δόξα come assoluto diniego della verità, bensì come modalità impropria di accostamento alla verità medesima. Quindi esclusione del puro non-essere, cioè di via dell'errore da scartare *a priori*, e semmai affermazione di una terza possibilità conoscitiva in cui i fenomeni (δοκούντα, *dhokúnda*) sarebbero pensabili e (e quindi plausibili) almeno come manifestazioni esteriori del fondamento occulto e autentico dell'Essere.

stabilisce una continuità nel reale. [...] Parmenide deve fondarsi sulla molteplicità discontinua del «nome», tentando di imporvi il noumeno. Questo deve essere senz'altro introdotto nella sua immediatezza come νόος, in modo da stabilire un rapporto di trascendenza che chiarisca l'irrealtà della rappresentazione e renda necessario il rispetto per una forma espressiva suprema, perché dominata da un principio interiore».

^{cxliii} Luigi Ruggiu, *Parmenide. Nostos, l'essere e gli enti*, Mimesis, Milano 2014, p. 61.

Il discorso della deà, infatti, chiama Parmenide a conoscere anche «*le opinioni dei mortali, in cui non è certezza verace; eppure anche questo imparerai: come l'esistenza delle apparenze sia necessario ammetta colui che in tutti i sensi tutto indaga*». Interpretazione non da tutti accettata, ma condivisa in vario modo da Hans Schwabl (1924-2016), Mario Untersteiner (1899-1991), Giorgio Colli (1917-1979) e Luigi Ruggiu (n. 1939).

Si è visto che dai punti di vista ontologico e gnoseologico i Presocratici posero il problema del principio del tutto; principio ovviamente considerato unico ed immutabile. Parmenide compì al riguardo un lavoro di astrazione ponendo il problema dell'essere, ma in che termini? Qui comincia il difficile: pose il problema dell'essere in quanto tale o solo dell'essere degli enti? Inoltre, non si può parlare di principio del tutto se a questo tutto non viene data una prospettiva pluralista, al cui interno effettuare la distinzione *ontologica* tra essere, insieme degli enti e singoli enti.

Nei frammenti a una prima lettura si dovrebbe trovare un astratto "essere che è" e basta, al di là della sostanza e del concetto, la cui ricavabilità in termini logici e ontologici ricade sull'interprete ma non è detto che l'eventuale risultato sia lo stesso di Parmenide.

Questo in teoria perché, oltre al fatto che il superstite testo parmenideo non presenta la nozione di "essere", non compare neppure (a parte il caso del fr. 3) l'infinito del verbo essere (εἶναι, *íne*) per indicare l'essere filosofico, bensì troviamo τὸ εἶν (to *eón*), ciò che è, ossia l'ente. Sono intercambiabili? Ogni dubbio resta. Ad aggravare le cose abbiamo che il pensiero dell'antica Grecia non aveva ancora "isolato" - per così dire - la nozione di "esistenza" rispetto a quella di "essere". E infatti si assumeva che "sono" anche enti inesistenti in modo palese, come parti della fantasia, sogni ecc.

Inutile dire che essendo la nostra vita immersa nella caducità, ed essendo essa stessa caduca, il fatto di estendere la caducità anche all'essere porta al vuoto del nichilismo, e magari all'affermazione impossibile dell'essere del non-essere.

Quanto abbiamo di Parmenide non aiuta ontologicamente, ed a volte risulta radicalmente contraddittorio, come nel caso del fr. 28. Qui tra i "nomi", frutto di

opinioni volgari che gli esseri umani ritengono vere, sono posti anche l'essere e il non-essere! Poiché questi due termini non riguarderebbero la conoscenza sensibile, ma sono cardini per pensiero parmenideo (a questo punto si dovrebbe dire "a quel che sembra"), se li assumiamo come realtà solo nominali, cioè senza attinenza con la realtà, ne consegue che Parmenide addirittura non sarebbe più da considerare il "filosofo dell'essere". Bisogna quindi procedere con calma se possibile.

Tornando al poema, il tradizionale paradigma su Parmenide vi ha distinto due parti strutturali: la prima contenente l'esposizione della "vera filosofia sull'essere", e la seconda invece sulle "false opinioni" della gente comune che ignora l'essere. E questa seconda parte porterebbe a considerare false le opinioni umane inerenti a filosofia della natura, cosmologia ecc. ecc.

Attualmente i più avveduti studiosi di Parmenide tendono a riportare ad unità queste due parti, individuando e valorizzando i rapporti fra di esse. Per esempio, il piano relativo a "quello che è" (τὸ ἓόν, *to éón*) di cui al fr. 8, è quello della realtà con tutto ciò ivi esistente, vale a dire coi fenomeni particolari che lì si manifestano.

In Parmenide è l'Uno-Tutto ad essere non generato, indistruttibile, continuo, omogeneo, compatto ecc., mentre quello che è (i fenomeni particolari) vanno e vengono, hanno inizio e fine, come dice il fr. 19: «secondo l'apparire queste cose sono nate e ora sono/e in seguito cresceranno e poi finiranno».

Si dice che Parmenide avesse avuto intensi contatti coi pitagorici, e comunque fu suo maestro il pitagorico Aminias (Ἀμεινίας; sec. V). Tuttavia non seguì il pitagorismo nell'assunzione di un cosmo composito basato sui numeri secondo l'insegnamento di Pitagora.

Parmenide elaborò una propria concezione basata sulla continuità. Ossia - e questo lo ritroviamo nella sua ontologia - per lui il cosmo era fondato su compattezza (οὐλομελής, *ulomelés*), unità (ἓν, *én*), continuità (συνεχής, *sinekhés*). Tutti termini che implicano il molteplice.

Si può anche dire che Parmenide assorbiva nell'essere tutte le differenze, ma il problema si sposterebbe sul verbo "assorbire", giacché per esempio egli sosteneva sì l'uguaglianza tra luce e notte, ma specificandone il motivo: vale a dire, perché

«con nessuna delle due c'è il nulla». ^{cxliv} È questo inciso finale a spiegare tutto ciò che precede, e non viceversa.

Notava Colli che nel fr. 1 Parmenide chiamò l'essere «*Il cuore che non trema della ben rotonda verità*». E si chiese come fosse possibile parlare di “cuore” per un principio logico ed astratto come l'essere. E nel ricordare che questo crea un parallelismo con la mistica, osservò che è così anche nelle *Upanishad*. ^{cxlv} E inoltre, citando il fr. 8, verso 49, in cui si dice che il centro dell'essere «*tende ugualmente all'infuori, verso i suoi limiti*», sottolineava che in questo modo l'essere immobile manifesta come un fremito infinito di vitalità in quanto fonte stessa della vita che aspira ad allargarsi ed a creare. ^{cxlvi} E infine, rammentando che per Parmenide nell'estasi mistica l'anima è piena, cita di nuovo le *Upanishad* secondo cui è pieno lo spazio che sta nella parte più intima del cuore. ^{cxlvii}

Forse la liceale interpretazione del sottoscritto, ispirata dal pensiero dell'antica India, non era del tutto peregrina.

L'India, regione assai lontana, tuttavia non era irraggiungibile: di viaggi fino alla penisola indiana fatti da Licurgo e da Pitagora scrisse Plutarco (Πλούταρχος, Plútarchos; 48-127 d.C.) nelle *Vite Parallele* riguardo al futuro legislatore spartano, e Apuleio da Madaura (125?-170 d.C.) trattò di Pitagora. Per alcuni aspetti l'antica India non era un mondo del tutto alieno rispetto all'Ellade, e lo si scoprì “amaramente” in Europa verso la fine del sec. XVIII - già forte vi era soprattutto l'anglo-colonialismo, con la sua immotivata spocchia culturale - quando furono individuate le oggettive correlazioni tra il sanscrito ed altre lingue indo-europee, come il greco e il latino.

Qui non si tratta certo di sostenere l'esistenza di scambi culturali indo-greci - non esistono né tracce né documenti - ma solo di notare talune consonanze oggettive, a prescindere da come esse si siano formate. Viene subito all'attenzione una

^{cxliv} Fr. 9, 4.

^{cxlv} *Brihadarânyaka*, 4, 4, 22; *Chândogyâ*, 3, 12, 7-9. La *Chândogyâ* sembra essere stata composta nello stesso secolo del poema di Parmenide.

^{cxlvi} *Filosofi cit.*, pp. 62-63.

^{cxlvii} *Chândogyâ*, 3, 12, 7-9.

certa identità di problematica tra le *Upanishad* e i Presocratici riguardo al nesso fra unità e molteplicità nel reale e del reale. Per esempio Eraclito presentò un'unità che è molteplicità e una molteplicità che si risolve in unità. E come le *Upanishad* assumevano che tutto quanto abbia esistenza proviene dal *brahman* (l'assoluto impersonale) e poi ad esso ritorna, così per Eraclito questa funzione del *brahman* apparteneva alla sua metafora di "fuoco". Nella *Chandogya Upanishad*, inoltre, esiste consonanza con le teorizzazioni ontologiche di Parmenide su essere e non-essere, e in entrambe le prospettive è impossibile che l'essere provenga dal non-essere, e solo all'essere è attribuibile la valenza veritativa.

Na asat âsît no sat âsîtadânîm: "Né Non-essere c'era, né Essere c'era allora", recita il *Rig-Vêda* (X, 129) sulla creazione, riferendosi alla primordiale unità indifferenziata "anteriore" - per così dire - alla nascita del cosmo. Rilevano i linguisti che qui l'Essere viene espresso mediante il participio presente neutro sostantivato dell'omonimo verbo, *sat*; proprio come nel greco di Parmenide: ἐόν. In entrambi i casi è identica la possibile traduzione: "ciò che è", oppure "ente" (quest'ultima ontologicamente complica le cose giacché un conto è parlare di unicità dell'Essere e un conto è sostenere l'unicità dell'ente: nel primo caso la molteplicità del reale è salva, nel secondo no). Comunque la cosa non incide sulla traduzione del citato verso del *Rig-Vêda* che diventerebbe "Nessun non-ente c'era, nessun ente c'era". Proprio come in Parmenide il *sat* viene associato al concetto di "verità", *satya*.

Se le definizioni parmenidee sull'Essere non vengono assunte come metaforiche allora si arriva a conclusioni sconcertanti, mentre l'Essere delle *Upanishad* risulta più dinamico e quasi collocato fra la sua inesprimibile realtà e il mondo dei fenomeni. Un'ultima considerazione: l'aspetto illusorio di tale mondo - attribuito dall'induismo al "velo di *Mâyâ*", posto in essere dallo stesso Uno da cui tutto proviene ed a cui tutto tornerà - è una concezione affine all'Orfismo ed al Pitagorismo.

Mediante il c.d. parricidio compiuto da Platone verso Parmenide nel dialogo *Il Sofista*, nella filosofia greca sorge la concezione del "Non-essere che in un certo senso è, mentre l'Essere in un certo senso non è". L'unitarietà dell'Essere rimane, ma diventa la base di quella molteplicità di enti astratti che sono le Idee, ed altresì

si viene a porre la differenza - ontologica e concettuale - fra essenza e enti, di modo che questi ultimi partecipano per riflesso dell'Essere ma anche del Non-essere, in misura variabile a seconda della loro conformità ai modelli ideali. E qui ci fermiamo.



Atene: politica, democrazia, demagogia e “miti” inerenti

Pier Francesco Zarcone

Premessaⁱ

Atene (in greco antico Ἀθῆναι, Athíne) fu al mondo la prima democrazia (in forma assembleare), ed in ragione della sua importanza può essere assunta come paradigmatica di quella greca in genere. In questa sede si prescinde dall'immensa retorica sulla democrazia ateniese che ancora è egemone nella letteratura sull'argomento, principalmente perché l'antica democrazia non costituì mai un ordinamen-

ⁱ Immagine di apertura: *L'acropoli di Atene*, di Leo von Klenze (1784-1864).

to finalizzato all'armonica e pacifica convivenza tra i cittadini. Il termine democrazia - comprensibilissimo dagli antichi greci, e di cui si parlerà in seguito - non lo è più per chi l'ha poi tradotto della sua lingua dimenticando il significato dell'etimo originario.

Ormai questa paroletta necessita dell'accompagnamento di un aggettivo qualificativo per capire di cosa si stia parlando (es. liberal-democrazia, democrazia borghese, democrazia popolare, democrazia proletaria, democrazia sovranista, democrazia consiliare, ecc. ecc.). E per ogni aggettivo usato cambia il contenuto del sostantivo, e quindi muta tutto.

Tutta la propaganda politica dei moderni (praticamente tutti post-democratici rispetto all'antica Grecia) si è impadronita della parola rendendola seducente per le masse (ormai composte maggioritariamente da analfabeti di ritorno, anche con laurea se del caso) di modo che solo un autolesionista (di destra, di sinistra o comunista, non importa) si dichiarerebbe antidemocratico a livello "essoterico"; in ambito "esoterico", invece, le cose possono cambiare. Basti pensare a chi domina davvero il mondo occidentale, lo domina e lo massacra, cioè i membri di oligarchie finanziarie che ad ogni piè sospinto parlano di libertà (non chiarendo che è la loro) e di democrazia (tacendo che è solo per loro).

Come data convenzionale per la fine della democrazia in Grecia è stata individuato il 322 a.C., ad opera della Macedonia. In Atene l'esperienza di progressivo avvento di un nuovo tipo di assetto politico era cominciata nel 500 a.C. (introduzione della riforma di Clistene). Durò solo 222 anni. Poi più nulla in Europa fino alla Rivoluzione francese. Da allora ad oggi l'autodefinizione di democrazia è per tutt'altra realtà politica.

Nel complesso le nostre democrazie "di massa" - cioè a suffragio universale - hanno poco più di un secolo di vita, non è chiaro quanto tempo reggeranno ancora, dispongono di meccanismi operativi imperfetti, non c'è potere di controllo popolare al di là dei periodici, stucchevoli e sempre meno frequentati "ludi cartacei", che non controllano nulla poiché - per dirla con Edoardo Galeano (1940-2015) - se davvero potessero cambiare le cose sarebbero proibiti; nei paesi dell'ormai ex "primo

mondo” (che è ben lontano dall’aver capito il suo declassamento in corso) la partecipazione elettorale si abbassa sempre di più così tanto da far pensare che, continuando il *trend*, quei paesi finiranno con l’aver un elettorato oligarchico, ma di un’oligarchia che non conta nulla.

Nel 1947, in un discorso alla Camera dei Comuni, l’aristocratico Winston Churchill (1874-1965) definì la democrazia liberal-democratica «*la peggior forma di governo, eccezion fatta per tutte le altre forme che si sono sperimentate fino a ora*».

Bella frase retorica, del cittadino di un paese in cui l’oligarchia del blasone e della sterlina era riuscita a plasmare una situazione tale da rimanere a lungo egemone, elezioni a parte. Comunque lui parlava della democrazia borghese britannica, e non della situazione in cui versava l’impero di Albione abitato da sudditi dalla pelle fastidiosamente abbronzata - almeno per il senso estetico dei *gentlemen* britannici, immemori di quanto ricordato nel film *Gunga Din*ⁱⁱ dal santoneⁱⁱⁱ dei Tughs: cioè che durante lo splendore dell’impero indiano di Chandragupta Maurya (342-297 a.C.) gli inglesi abitavano ancora in grotte e palafitte e si dipingevano il corpo di azzurro. Ma tant’è: credere alle proprie auto-esaltazioni è frequentissimo nella Storia.^{iv}

Nella cultura europea per lungo tempo ha retto il mito dell’armoniosa Atene “classica”, contemporaneamente esaltata e idealizzata letterariamente oltre che filosoficamente, ma resa innocua politicamente, che il mondo dei semicolti si porta dietro dall’epoca romana. Giacché furono i romani - gli imperialisti per eccellenza - a produrre l’esaltazione di un’immagine non realistica. Infatti per quanto Roma si fosse trovata contro Atene schieratasi con Mitridate VI (132-63 a.C.) re del Ponto, e poi sottoposta a massacro, saccheggio, incendio e vendita in schiavitù della popolazione superstita ad opera di Lucio Cornelio Silla (138-78 a.C.), ciò nonostante il “mito” di Atene serviva per far perdere di importanza alla nemica Macedonia “fondatrice” dell’Ellenismo, cioè dell’ambiente culturale dei grandi regni orientali, nati dalla disgregazione dell’impero di Alessandro III (Ἀλέξανδρος, Aléxandhros; 356-

ⁱⁱ Film del 1939, prodotto e diretto da George Stevens (1904-1975).

ⁱⁱⁱ Efficacemente interpretato dall’attore e baritono italiano Eduardo Ciannelli (1888-1969).

^{iv} “Popolo eletto”, “italiani brava gente”, “tedeschi *herrenrasse*” sono solo alcuni esempi del fenomeno.

323 a.C.), che fino all'ultimo contrastarono l'espansionismo romano, ma alla fine ahimè dovettero soccombere.

Ogni tanto c'è ancora qualcuno che in preda a slanci di esultanza degni di miglior occasione innalza panegirici ad Atene assertivamente “madre della nostra democrazia”. Nelle pagine che seguono si vedrà che si tratta di due fenomeni assolutamente diversi, e probabilmente tali panegirici sono frutto o di “giornalismo” - da intendere come sinonimo di totale inaffidabilità culturale - o di cattivi residui di stupidaggini liceali. Oltre a quanto viene esposto qui di seguito, va considerato che diversissima fu l'esperienza politica dei cittadini dell'Atene democratica. La partecipazione alla vita era considerata tanto un diritto quanto un privilegio, e il cittadino attivo si considerava quel che oggi definiamo un militante, cioè un attivista che si dedica alla realizzazione di un progetto politico che lo lega esistenzialmente. Oggi invece la “militanza” riguarda gli interessi privati, mentre una minoranza di professionisti della politica nel far finta di occuparsi della cosa pubblica persegue in modo militante i propri interessi di gruppo e privati.

Introduzione alla πόλις

La parola πόλις (pólis) più o meno significa “entità che si autogoverna”. Ormai è diventato abituale definirla città-Stato, ed in prosieguo questo termine verrà qui usato - per pigrizia o comodità - visto che l'errore contenuto in esso è superabile con l'avvertenza previa che: a) non significa affatto “governo della città sulle campagne”, visto che la gente del contado era fatta da cittadini *pleno iure* se in possesso degli appositi requisiti; b) il territorio della πόλις, quindi, non si riduceva all'area circondata dalle mura (che peraltro a Sparta non esistevano). Da tener presente che i numeri riguardanti le dimensioni delle città greche sono congetturali, mancando le esatte indicazioni. È comunque certo che Atene era la più popolosa πόλις dell'Elade.

La parola in questione nulla diceva sul regime politico vigente in ciascuna entità definibile in quel modo, ed essenzialmente in senso stretto non indicava nemmeno

un luogo geografico, bensì una popolazione vivente ed operante di comune accordo: πόλις significava autogoverno, indipendentemente dalla sua essenza politica. L'autosufficienza la preconditione per essere indipendente quell'entità. Inutile dire che non poteva essere tanto piccola da avere problemi di reperimento dei soggetti necessari allo svolgimento delle attività e delle incombenze relative alla coesistenza organizzata (civili e militari).

Se le dimensioni demografiche erano adeguate, esisteva pur tuttavia il problema della condivisione delle regole di condotta e della organizzazione della vita sociale. La πόλις costituiva una comunità esclusiva: per esempio nella metà del sec. V a.C. Atene avrebbe adottato una legge per escludere dalla cittadinanza i figli legittimi di genitori di cui solo uno fosse cittadino ateniese. Questo colpiva l'abitudine di varie famiglie oligarchiche di organizzare matrimoni della loro prole coi figli di personalità esterne alla πόλις, e a volte anche barbare ma di alto lignaggio. Con la predetta legge questi matrimoni divennero illegali ed illegittimi i figli.

Tutti i diritti e tutti gli obblighi derivavano dalla πόλις la quale poteva intromettersi in ogni aspetto dei comportamenti umani, quand'anche non lo facesse. Per uno dei tantissimi individualisti contemporanei sorge spontanea la domanda sul significato, in un assetto del genere, della libertà del cittadino greco. La risposta era che la libertà stava nella legge (νόμος, *nómos*), garanzia di convivenza regolata e non emanata da un re o tiranno bensì dalla comunità medesima.

Il senso di appartenenza alla comunità era forte e diffuso, ma il cittadino era titolare verso di essa tanto di doveri quanto di diritti, i quali ultimi faceva valere appena possibile. E se a farlo erano in molti, allora il regime politico della πόλις correva rischi. È stato detto che nell'Ellade era sottile la linea divisoria fra politica e sedizione (στάσις, *stássis*), ed altresì quella fra sedizione e guerra civile (ἐμφύλιος πόλεμος, *emfilios pólemos*): il tutto in nome dell'uguaglianza.

Vale la pena di notare che il tempio greco aveva una struttura simbolica corrispondente a quella della πόλις, e quindi anche di Atene. Generalmente nella πόλις c'era la suddivisione tra città bassa e città alta, cioè l'Acropoli in cui si trovavano gli spazi sacri dedicati agli dèi; la città bassa apparteneva alla comunità che aveva il

centro della vita sociale nell'agorà (ἀγορά), la piazza in cui si svolgeva il mercato, si facevano affari e si discuteva di politica e di filosofia. Invece l'Acropoli era dedicata al culto. Lì c'erano il tempio principale, i secondari e dei santuari. In ogni edificio sacro la divinità risiedeva nel piccolo spazio riservatole e separato da quello degli esseri umani.^v In cima all'Acropoli, il tempio era visibile da ogni punto della città manifestando la presenza divina; così altresì rendeva evidente l'autonomia degli umani a cui ricorda che ad essi appartiene la πόλις.

Gli assetti istituzionali di Atene

Convenzionalmente si fa partire la nascita della πόλις dalla seconda metà del sec. VIII a.C.. e con tempi diversi nelle differenti aree elleniche. In questo quadro si comincia a pensare in termini politici ed a riflettere sulla migliore organizzazione cittadina.

All'epoca le città-Stato erano governate da un ristretto gruppo di persone che vantavano nobili origini ed erano grandi proprietari terrieri. Il primo ad interrogarsi sulla giustizia (δική, *diki*) nella πόλις aristocratica e sulla sua sacralità fu il poeta Esiodo (Ἡσίοδος, *Issiodhos*; sec. VII) nel poema didascalico *Opere e giorni*. In esso la giustizia fu presentata come alternativa alla violenza per la risoluzione delle contese interne, se non esercitata in modo interessato. Ragion per cui progressivamente si andò verso l'introduzione di leggi che determinassero limiti entro cui poteva agire l'autorità civica. Le prime leggi scritte epigrafiche risalgono alla metà del sec. VII, ed altre ne seguiranno attribuite a legislatori più o meno mitici.

Fondamentale nel sec. VI a.C. il c.d. illuminismo ionico, cioè lo sviluppo di una speculazione definibile o filosofica o prefilosofica (a seconda dei punti di vista)

^v La statua della divinità era sempre situata all'interno del tempio, che del dio o della dea era la casa, ed infatti in questo modo era chiamato l'edificio (οἶκος, *ikos*, termine che indica la dimora e per estensione la famiglia). Il culto si svolgeva su un altare all'esterno, davanti alla facciata. Nella cella della divinità poteva entrare solo il personale addetto ai riti del lavare e vestire la statua; l'area porticata e colonnata che circondava la zona sacra era aperta a tutti. Era come se ci fossero due proprietari, ognuno dei quali relativo a una parte dell'edificio: i cittadini, e la divinità nella cella.

nella regione della Ionia, in Asia Minore, a fortissima presenza ellenica. Si ebbero lì le prime elaborazioni di un pensiero astratto, lo sviluppo di una riflessione storica e l'interpretazione non letterale dei miti. Fu l'inizio di una nuova era per l'Ellade e per il mondo.

In generale si parla di storia "costituzionale" ateniese, creando un anacronismo terribile: Atene (e non solo essa) non ebbe mai una costituzione come la intendiamo noi moderni e contemporanei. Si dovrebbe usare la parola greca πολιτεία (*politía*), governo, che preferiamo tradurre con "assetto istituzionale", assunto come sinonimo di "forma di governo".

Ai primi degli anni '60, chi scrive imparò al Liceo che fu presupposto della democrazia greca in genere (trascurando che la democrazia nacque in Atene) la spinta innata dei greci verso la politica. Molto probabilmente le cose andarono in modo diverso. In origine Atene (e non solo essa) era piccola e la maggior parte della popolazione viveva e lavorava in campagna. Era una situazione favorevole a che i proprietari terrieri - in grado di pagarsi l'equipaggiamento militare - esercitassero il potere politico.

Riducendosi col tempo l'importanza economica dell'agricoltura, nel sec. VI una gran quantità di persone affluì in città e non tutti i nobili avevano il potere economico precedente. Potrebbe essere stata anche questa nuova situazione a favorire il progressivo avvento di una nuova forma di governo impostata sulla partecipazione popolare gestione della πόλις.

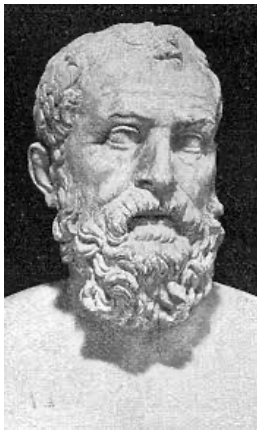
Sunteggiare la storia istituzionale ateniese nelle grandi linee è abbastanza semplice: all'inizio fu una monarchia, finita all'incirca nel 750 a.C.; dopo di che fino al 600 a.C. subentrò un regime oligarchico, giacché il potere politico fu gestito da nobili proprietari terrieri. Atene nell'assetto di città-Stato, cioè πόλις (*pólis*), nacque con assetto aristocratico come generalmente avvenne in Grecia.

Durante il periodo in cui nacquero queste città-Stato, e praticamente in tutti i centri urbani importanti, si ebbe un forte aumento di popolazione, furono creati insediamenti all'estero, si cominciò a utilizzare la moneta, si svilupparono i commerci e nelle forze armate l'avvento della falange oplitica ridusse ai minimi termini

l'importanza della cavalleria (formata da oligarchi perché ogni cavaliere doveva essere proprietario del cavallo e farsi carico della bardatura oltre che dell'armamento personale).

Questa nuova situazione di abbondanza non legata alla sola terra, come invece fino a poco tempo prima, fu caratterizzata dalla formazione di una classe di ricchi formata da commercianti ed artigiani che naturalmente vollero essere anch'essi titolari dei diritti politici al pari degli oligarchi. In più erano diventate insopportabili le leggi cittadine che non erano scritte, ma tramandate oralmente (l'avvento consistente della scrittura data al sec.) e sovente applicate da oligarchi che - come c'era da spettarsi - le applicavano a modo loro a danno di commercianti, artigiani e contadini. Inevitabile lo scontro sociale.

Parlare della democrazia greca come di un mero regime politico significa non considerare che si ebbero vari punti di arrivo di lenti processi di sviluppo non sempre lineari ed accompagnati da varie contraddizioni, come per esempio le soventi origini elitarie delle fasi processuali.



Busto di Solone,
da www.storiaromanaeibizantina.it

La riforma di Solone

Inizialmente Atene fu una πόλις di Atene governata dagli aristocratici. La popolazione era ripartita in tre classi sociali: gli eupàtridi (εὐπατρίδαι, *eupa-tridhe*); i geòmeri (γεωμόροι, *geomóri*); i demiurgi (δημιουργοί, *dhipiuryí*). Gli eupàtridi erano i nobili, come dice la loro denominazione: gente ben nata; erano grandi e ricchi proprietari terrieri; alla classe dei geòmeri appartenevano i piccoli proprietari terrieri ed i lavoratori della terra; e infine i demiurghi erano piccoli artigiani e operai.

Gli eupàtridi avevano tutti i poteri politici ed amministrativi, e quindi decidevano loro sulla legislazione, sulla sua interpretazione e sulla tassazione a carico del

resto della cittadinanza; i geòmeri e i demiurghi erano esclusi dalle cariche pubbliche ma partecipavano all'Assemblea.

La situazione cambiò grazie allo sviluppo dei commerci, e coloro che vi si arricchirono (mercanti ed artigiani) ovviamente cominciarono a manifestare la pretesa di avere maggior rilevanza politica nella vita cittadina.

Alla fine del sec. VII si doveva decidere se insistere sulla pratica dell'agricoltura basata sul latifondo, mantenendo gli inerenti e conflittuali dislivelli fra le classi sociali, oppure puntare allo sviluppo commerciale imitando le città greche dell'Asia Minore o quelle continentali come Corinto e Megara. Nel 651 a.C. gli eupàtridi furono costretti a concedere le prime leggi scritte, a maggior tutela delle altre classi sociali. Era l'inizio di un profondo rinnovamento istituzionale.

Inizialmente le leggi scritte furono ad opera di Dracone (o Draconte, Δράκων, Dhrákon; 650-600 a.C.?). Leggi che definire severissime è riduttivo, e quindi ne divenne presto necessaria la sostituzione. Nel 594 a.C. Atene ne affidò l'incarico a Solone come Arconte (ἄρχων, árkhon); egli era un oligarca (esponente della fazione commerciale) comunque noto per saggezza e ponderazione. Tuttavia, seppure le sue leggi furono migliori di quelle draconiane (non è che ci volesse molto), l'auspicato esito di concedere maggiori diritti a commercianti, artigiani e contadini, sì da superare gli scontri di classe, non si realizzò: l'oligarca prevalse sul saggio. Così egli sintetizzò il proprio operato come legislatore:

Al popolo ho dato potere quanto basta, senza diminuire né accrescere alcun suo diritto; e quelli che erano forti e si imponevano con la ricchezza, anch'essi feci in modo che non subissero nessun'onta. Rimasi saldo, proteggendo entrambi con un forte scudo, e non permisi che nessuno dei due prevalesse ingiustamente.

Amen.

Di Solone una certa pubblicistica ha fatto un mito, infondato. Innanzi tutto non fu lui il padre della democrazia ateniese, e non stravolse né l'assetto politico della città né la sua struttura socio-economica. È vero che operò in una situazione drammatica, oltre tutto chiamato - non dagli strati popolari ma dai suoi "colleghi" di ceto

- per cercare di mettere mano a una situazione che, se lasciata a sé stessa, avrebbe portato Atene a una sanguinosa guerra civile. Detto crudamente, da parte degli oligarchi, si trattava di tener buoni i poveri il più a lungo possibile; e Solone fece diligentemente il compitino assegnatogli.

In quel tempo Atene era travagliata dal contrasto fra tre fazioni: gli abitanti delle regioni montuose favorevoli a un regime democratico, i ricchi proprietari terrieri della pianura fra Atene ed Eleusi, partigiani dell'oligarchia, gli abitanti della costa più propensi ad appoggiare una forma intermedia di governo ed ostili agli altri due gruppi.

All'epoca la maggior parte della popolazione era fatta da contadini che, o per mandare avanti i propri campicelli o per affittare terre altrui per il sostentamento della famiglia, si ritrovavano gravati da debiti che non erano in grado di pagare: per conseguenza o il capofamiglia o suoi famigliari erano venduti come schiavi.

Solone agì come mediatore fra le classi: abolì la schiavitù per debiti eliminandole il presupposto, cioè la possibilità di stipulare ipoteche sul proprio corpo; decretò la liberazione degli schiavi per debiti e risarcì i proprietari con un indennizzo; istituì poi l'*eliea*, ossia il tribunale dove i cittadini votavano per gli appelli delle condanne a morte e discutevano casi eccezionali di tradimento della polis.

Un piccolo contentino al popolo elargendogli un minimo potere decisionale in ambito processuale, ma la maggior parte dei processi venivano gestiti dall'Areopago, istituzione a cui avevano accesso solo gli aristocratici; riformò poi la divisione in classi della popolazione mediante un metodo *censitario*, nello specifico in base al numero di *medimni* (μέδιμνοι, *médhimni*) cioè di sacchi di frutti dei campi che una persona riusciva a produrre all'anno.

I produttori fino a 199 sacchi all'anno facevano parte della classe dei "teti" (θητες, *thítes*), ed a mano a mano che aumentava il quantitativo di sacchi si passava ad ulteriori classi: "zeugiti" (zeugítai, *zevyíte*) per oltre 200 medimni, avrebbero servito come opliti nell'esercito ed avevano scarso peso politico; "hippeis" (ἵππεῖς, *hipís*) o cavalieri, e infine "pentacosimedimni" (πεντακοσιομέδιμνοι, *pendacossio-médhimni*), produttori di almeno 500 sacchi all'anno. Solo costoro potevano

accedere all'Arcontato, la carica cittadina più prestigiosa; anche i "teti" (θητες, *thítes*), cioè i lavoratori salariati, ebbero il loro contentino: potevano partecipare all'Assemblea e votare, ma non essere eletti a qualsivoglia carica.

Praticamente Solone mantenne le vecchie magistrature tuttavia diminuendone i poteri e facendo dell'Assemblea il vero organo legislativo.

Formalmente la riforma politica delle classi fatta da Solone rendeva possibile la mobilità sociale; nella sostanza, invece, questo risultato restava o arduo o addirittura impossibile: per muoversi da una classe all'altra era necessario un consistente aumento di produttività delle proprie terre, per il quale bisognava prima avere il capitale per ottenerlo, oppure per disporre di nuove terre. La speranza indotta da Solone era una falsa speranza.

In genere passa inosservato che la classe dei zeugiti era una "classe fittizia", disomogenea al massimo e assemblata a scopo demagogico: infatti vi rientravano tanto coloro che non producevano nulla, nulla avendo, quanto i contadini più benestanti quand'anche ancora non ricchi, in quanto produttori di 189 medimni più qualcosa, ma che non arrivavano a 199 all'anno!

In questo modo l'astuto Solone - uno dei primi esperti in lotta di classe per conto dell'oligarchia - portava all'attivo verso il "popolo bue" (finché la bovinità dura) la concessione del diritto di voto a tutti i cittadini, nullatenenti e piccoli proprietari terrieri; ma solo quello. Un po' come intingere un pezzo di pane nel ragù, darlo a un affamato (il pane intinto, non il ragù) e magari voler essere pure ringraziato.

La sua riforma ovviamente creò malumori sia nei nobili, a causa del ridimensionamento dei loro poteri, sia nelle altre classi sociali per il fatto di non essere state pienamente inserite nella vita politica. Il fallimento dell'operato di Solone fu segnato dalle ribellioni che ne seguirono, portando alla fine alla tirannide di Pisistrato (Πεισίστρατος, *Pissístratos*, 600-527 a.C.). Egli fu al potere dal 560 fino all'anno della morte.

La sua non fu un'impresa facile, giacché solo al terzo tentativo riuscì ad impadronirsi stabilmente del potere. La sua tirannide fu oggetto di valutazioni positive da parte dell'antica tradizione greca. A differenza di Solone, egli aveva un

programma politico e sociale, di sviluppo della piccola proprietà e di espansione in politica estera. Non modificò le leggi esistenti e governò sempre nel loro rispetto, ma utilizzando nei posti-chiave parenti e amici. Già aveva intravisto l'importanza della creazione di una flotta adeguata, ed a tal fine aveva introdotto un'imposizione diretta fra il 5 e il 10% del prodotto.

La sua vittoria era stata la logica conseguenza del persistere della divisione in classi e della povertà, tanto più che gli oligarchi non avevano permesso la spartizione delle terre pubbliche richiesta dai contadini più poveri.

Già nel sec. VII in Atene si era avuto un tentativo di instaurare la tirannide, da parte di un aristocratico, Cilone o Chilone (Κυλών, Kílon), ma la violenta reazione (con appoggio popolare dal contado) dell'altra famiglia aristocratica degli Alcmeonidi (Ἀλκμαιωνίδαι, Alkmeoníde) fece fallire il tentativo.

La parola tiranno (τύραννος, *tíranos*) in origine significava semplicemente "signore", ma già all'epoca del poeta Alceo (Ἀλκαῖος, Alkéos; secc. VII-VI a.C.) risultava aver assunto una connotazione negativa, mai più perduta. La tirannide fu un fenomeno complesso di cui ancora non sono chiare le dinamiche iniziali. Secondo Aristotele (*Politica*, V 1305 a 7 ss.) in epoca arcaica i tiranni furono capi militari passati a fare politica in favore della parte più povera della popolazione, e ne vide la prima base sociale nei contadini che scelsero di farsi rappresentare da qualcuno.

Tuttavia, come oggi si dubita sull'esattezza di attribuire una causa unica alla tirannide, così del pari non si ritiene che si possa attribuire alla politica dei tiranni una prospettiva soltanto - o prevalentemente - agraria.

Ovviamente gli strati, o ceti, di cui il tiranno assumeva la difesa e/o la rappresentanza rimanevano, stante il suo potere personale, fuori dalla sfera del potere.

Neppure è esatto considerare la tirannide *tout court* come l'anticamera della democrazia: quest'esito poteva benissimo accadere, ma poteva anche subentrare un'aristocrazia moderata. In linea generale una tirannide che durasse 50-70 anni (cioè due generazioni) era un fatto degno di interesse per la sua rarità.

A Pisistrato succedettero i figli Ippia e Ipparco, ma nel 514 Ipparco fu ucciso da Armodio (Ἀρμόδιος, Armódhios), che all'epoca aveva circa 15 anni, e dal trentacin-

quenne Aristogitone (Ἀριστογείτων, Aristoyítōn), poi celebrati dagli ateniesi come restauratori della civica libertà. In realtà si trattò di uno squallido delitto passionale maturato in ambiente omosessuale. I due “tirannicidi”, che erano amanti, non avevano gradito le “attenzioni” sessuali di Ipparco verso Armodio.^{vi}

Ma almeno furono “tirannicidi”? Pare proprio di no, nei fatti come nelle intenzioni. Il tiranno non era Ipparco: era Ippia! Non a caso figlio maggiore di Pisistrato. Essendo ciò cosa nota a tutti, se i due omo-amanti avessero davvero voluto uccidere il tiranno di Atene in quel caso oggetto del loro attentato sarebbe stato Ippia. Armodio ed Aristogitone, quindi, furono salvatori della patria solo per “onorifica chiamata postuma”. Dopo l’uccisione dei due “liberatori”, in realtà furono gli aristocratici Alcmeonidi a cacciare Ippia.

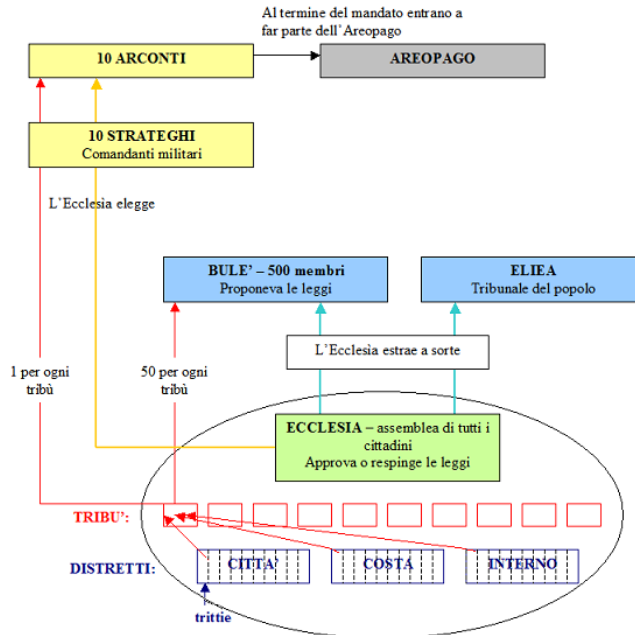
L’approfondita demistificazione dei due “eroici tirannicidi” fu opera dello storico Tucidide (Θουκυδίδης, Thukidhídhis; 460-399 a.C.?), legato all’alcmeonide Pericle (Περικλῆς, Periklís; 495-429 a.C.), ma già in precedenza la propaganda alcmeonide aveva operato nel senso di ridimensionare, quanto meno, il ruolo dei due amanti presunti *libertadores*.

La consacrazione di Armodio ed Aristogitone peraltro segnò un discrimine ideologico che non si ritrova nelle democrazie della Sicilia e della Magna Grecia. In Atene la democrazia ebbe come reale contraltare la tirannide: quindi, o l’una o l’altra; nella greicità occidentale, invece, la tirannide fu generalmente l’approdo fisiologico della democrazia. E per questo lì ebbe una durata di gran lunga maggiore.

La stessa riforma di Clistene si basò su un patto fra ricchi e popolo - alla maniera di Pisistrato - ma non gestito in maniera paternalistica; e questo produsse un conflittualità sociale non così sviluppata come ai tempi di Pisistrato.

^{vi} Tuttavia pare che Aristogitone operasse, come si dice, “a tutto campo” avendo una relazione anche con un’etera locale, Λέαινα (Léena). Fonti successive di secoli però sostengono che l’etera fosse amante di Armodio. Se questa non è modernità occidentale *ante litteram*...

La riforma di Clistene



da www.storiafacile.net

Secondo la “volgata”, i democratici ateniesi avrebbero fatto cadere Ippia ed instaurato nel 508 a.C. un regime dagli storici definito “democratico”, guidato da Clistene (Κλεισθένης, Klisthénis, 565-492), un altro aristocratico, membro dell’illustrissima famiglia degli Alcmeonidi (Ἀλκμαίωνίδαι, Alkmeoníde). Se si va a controllare bene, subito varie cose non tornano in questa ufficiale menzogna ideologica:

a) innanzi tutto il “tiranno” Pisistrato e il “democratico” Clistene disponevano politicamente della stessa base sociale;

b) propagandisticamente nulla vieta, anzi, che re, usurpatore e tiranno vengano assimilati in un’unica categoria, ma questo è antistorico, e spesso la distinzione o non distinzione tra di loro dipende dal punto di vista dell’osservatore, e comunque il tiranno è sempre diventato tale svolgendo attività di mediazione filo-popolare nei conflitti sociali;

c) Clistene durante il governo di Pisistrato aveva ricoperto tranquillamente cariche pubbliche;

d) il tiranno non è mai stato un solitario figuro malvagio impadronitosi del potere, bensì l'espressione di uno o più ceti di una certa importanza nella società e degli inerenti interessi; dopo la sua caduta il ceto sociale che l'aveva sostenuto generalmente aderisce al nuovo regime perché esso mantiene i più importanti provvedimenti legislativi del "deprecato" tiranno;

e) Ippia non fu rovesciato da una sollevazione popolare, bensì da una congiura degli Alcmeonidi (erano in esilio dall'avvento al potere di Pisistrato) che, per vincere, furono costretti a chiamare in aiuto l'esercito spartano, sempre pronto a soccorrere aristocratici in difficoltà nel prendere o conservare il potere, anche se in questo caso non capirono bene la realtà di chi andavano ad aiutare in Atene; tuttavia la cosa, significativamente, non fu così facile come quegli oligarchi pensavano, e come ci attenderemmo noi postumi in base alla "favoletta" democratica: Alcmeonidi e compagni dovettero fare due tentativi contro Ippia, sempre aiutati da truppe spartane; la prima volta prevalse Ippia e solo al secondo tentativo i ribelli riuscirono nell'intento;

f) ovviamente i vincitori dovettero inventare ed imporre la favola ideologica della democrazia vincitrice nella lotta tra essa e la sua antitesi costituita dal tiranno.^{vii}

Giustamente Canfora ha scritto del tiranno come invenzione politico-letteraria,^{viii} in quanto finché il suo potere rimane stabile egli dispone del sostegno di una parte importante della società, talvolta anche molto grande.

Torniamo a Clistene. Egli introdusse una nuova costituzione più favorevole ai ceti popolari. Ovviamente in una società divisa in classi i conflitti non cessarono

^{vii} Ippia riuscì a riparare nei suoi possedimenti nell'Ellesponto, dove dominò come vassallo della Persia. Quando Dario I (Dārayava^huš, 550-486 a.C.) nel 490 diede inizio alla I Guerra persiana, Ippia accompagnò l'esercito di Persia fino a Maratona. Non è chiaro se morì durante la battaglia o in seguito.

^{viii} *La natura del potere*, Laterza, Bari 2009, p. 52.

affatto, ma sotto il profilo costituzionale cominciava la “democrazia” ateniese, oggetto di amori e odi.

Dopo la cacciata di Ippia, in Atene esistevano due contrastanti correnti politiche: quella democratica guidata da Clistene e quella oligarchica guidata da Isagora (Ἰσαγόρας, Issagóras; sec. VI a.C.). Come dianzi detto non c’era più posto per mediazioni paternalistiche e il conflitto sociale e politico esplose subito. Clistene doveva aver già elaborato parte della sua riforma istituzionale quando gli si contrappose duramente la parte più radicale dell’oligarchia guidata da Isagora che ebbe l’aiuto del suo amico re di Sparta, Cleomene I (Κλεομένης, Kleoménis; m. 488 a.C.).^{ix} Inizialmente vinse Isagora grazie alle armi spartane, e nel 508/7 divenne Arconte eponimo (ἐπώνυμος ἄρχων, *epónimos árkhon*) cioè il supremo magistrato che dava il nome all’anno di mandato suo e degli altri colleghi.

700 famiglie di partigiani della democrazia furono esiliate, inclusi gli Alcmeonidi, ma il tentativo di Isagora di sciogliere la *Βουλή* dei Cinquecento nel 507/6 provocò la rivolta popolare e Isagora e Cleomene finirono assediati sull’Acropoli e i rivoltosi richiamarono Clistene e gli altri fuoriusciti. Il terzo giorno si arrivò a una tregua, Cleomene e Isagora poterono lasciare Atene ma circa 300 sostenitori di Isagora furono massacrati.

Fu tipico di Atene e della Grecia che per il nemico politico vinto ci fossero solo due possibilità (quando praticabili): o l’esilio o la morte.^x

Clistene mise mano ad una vasta riforma istituzionale, riconfigurando territorio e popolazione:

a) abolì le 4 classi sociali della riforma di Solone e tutti i cittadini furono considerati uguali, a prescindere dalla nascita e dalla ricchezza, e potevano partecipare attivamente alla vita politica ed essere eletti alle cariche pubbliche;

b) costituì dieci nuove Tribù (φυλαί, *filé*) su base solo territoriale, e non anche gentilizia e/o personale, al posto delle quattro preesistenti;

^{ix} Erodoto sostenne che Cleomene era stato l’amante della moglie di Isagora, consenziente il marito.

^x Forse proprio per questo riuscì a resistere a molte avversità esterne ed interne. In fondo soccombette solo a causa della potenza militare macedone, come del resto tutta la Grecia.

c) divise il territorio dell'Attica in tre zone: della città (ἄστυ, *ásti*), dell'interno (μεσόγαια, *messóyea*), della costa (παραλία, *paralía*); nella zona urbana prevaleva l'agricoltura, nella costa le attività commerciali, l'interno era montuoso e più povero;

d) ogni zona fu suddivisa in dieci unità amministrative chiamate Trittie (τριπτύες, *tritties*); ciascuna Trittia venne ulteriormente suddivisa in unità più piccole chiamate Demi (δῆμοι, *dhími*), circa 140 o 150), ognuna con a capo un magistrato detto Demarco (δήμαρχος, *dhímarkhos*);^{xi}

e) nell'importante zona campestre Clistene mantenne le autonomie locali, nel senso che oltre ai Demi, c'erano le antiche fratrie (φρατρίαί, *fratríe*), con funzioni di stato civile, e le vecchie naucrarie (ναυκραρίαί, *nafkraríe*), aree amministrative per la riscossione dei tributi (il Demarco teneva i registri immobiliari ai fini fiscali);

f) ciascuna delle dieci Tribù comprendeva la popolazione delle tre Trittie, cosicché in ogni Tribù erano presenti tutti i ceti sociali dell'Attica; praticamente era una strutturazione politico-territoriale a fasce concentriche: dal centro della città (πόλις, *pólis*) all'interno e alla costa; lo scopo era inserire nella stessa tribù settori prima inseriti in altre località ed egemonizzate da taluna delle grandi famiglie (γένη, *yiéni*);

g) i cittadini delle dieci Tribù sopra i 20 anni partecipavano all'Assemblea popolare (ἐκκλησία, *ekklissía*), che era il centro della vita politica: approvava, respingeva o modificava le proposte del Consiglio dei 500 (50 consiglieri per Tribù) o Bulè

^{xi} L'introduzione dei δῆμοι fu un importante passo avanti per la democratizzazione di Atene. I δῆμοι erano ricordati già nella riforma di Solone, ma con la normativa di Clistene essi divennero la principale divisione territoriale dell'Attica ed il fondamento dell'assetto dello Stato. Prima delle riforme di Clistene il diritto di cittadinanza si basava sull'appartenenza alla fratria (φρατρία, *fratría*), una specie di confraternita i cui membri ritenevano di trarre origine da un comune capostipite e quindi erano legati da vincoli fraterni. L'intervento di Clistene gli dette essenzialmente il compito di garantire la nascita legittima di un soggetto. La fratria aveva un proprio ordinamento, un capo rinnovato annualmente (φρατρίαρχος, *fratriarchos*), Ognuno doveva essere presentato alla fratria appena nato, e poi entro il termine d'età stabilito veniva iscritto solennemente alla fratria. In virtù della riforma di Clistene il controllo sui diritti politici dei cittadini passò dalle fratrie ai δῆμοι, e conseguentemente le famiglie aristocratiche persero del tutto la precedente influenza sull'ammissione o esclusione dalla cittadinanza.

Una fratria era suddivisa in gruppi parentali più piccoli: il *ghenos* (γένος, *yiénos*), ovvero il clan, e la famiglia vera e propria (οἶκος, *ikos*).

(βουλή, *vulí*); sorteggiava i membri della Bulè, che proponeva le leggi e aveva funzioni di controllo politico;

h) i membri della Bulè restavano in carica per una pritanìa (πρύτανις, *pritanis*), periodo di 35 o 36 giorni in cui a turno 50 membri della Bulè erano presenti nella sede del consiglio e giornalmente sorteggiavano tra loro un presidente (l'anno era diviso in dieci mesi);

i) la Bulè sorteggiava i membri dell'eliea (ἡλιαία, *iliéa*), il tribunale popolare, ed eleggeva i dieci Strateghi (i comandanti militari), uno per ogni tribù, che restavano in carica un anno;

l) gli Strateghi, riuniti in un collegio presieduto da un Polemarco (πολέμαρχος, *polémarkhos*), ovviamente si facevano carico della sicurezza della città: proprio per questo, cioè per la necessità che avessero competenze in campo militare, venivano eletti e non sorteggiati;

m) erano inizialmente eletti anche gli Arconti,^{xii} i 9 magistrati che governavano la città per un anno; dal 487/486 a.C. la carica non venne più assegnata per elezione ma per sorteggio tra i membri di tutte le classi ed a fine mandato gli ex Arconti entravano a far parte dell'Areopago (o collina di Ares: Ἄρειος Πάγος, *Ários Págos*), ex consesso di aristocratici anziani, diventato organismo di controllo sull'osservanza delle leggi oltre che dotato di un importante ruolo nell'amministrazione della città; così Clistene mantenne in vita e con un ruolo di fondamentale importanza questo strumento fondamentale del controllo aristocratico sulla vita politica ateniese.

Oltre all'Arconte Eponimo c'erano un Polemarco (πολέμαρχος, *polémarkhos*), il cui nome indica che in origine era il capo militare, ma poi nel sec. V tali sue funzioni vennero attribuite agli Strateghi): era il garante e gestore dei problemi degli stranieri sottoposti a giudizio che, in quanto senza cittadinanza ateniese senza quella figura giuridica non avrebbero avuto le necessarie tutele; un Arconte Re (βασιλεύς, *vassiléfs*), attributario delle competenze in materia religiosa; sei Tesmoteti (θεσμοθέτης, *thesmothétis*) incaricati di incombenze giudiziarie, come per esempio

^{xii} Magistratura antica in Atene: gli Arconti ebbero mandato vitalizio dal 1049 al 753 a.C.; poi si ebbero 7 Arconti decennali dal 753 al 683, e poi quelli annuali dal 683.

contribuire alle fasi iniziali dei processi. Erano tutti chiamati Arconti ma non formavano un vero e proprio collegio; semmai collegiale era (entro certi ambiti) l'insieme dei Tesmoteti.

La riforma invece, non abolì le fasce censitarie introdotte da Solone, forse perché l'interesse si era concentrato nella lotta alle spinte corporative e localiste dell'oligarchia regionale, nonché agli interessi clientelari. Gli oligarchi mantennero una serie di privilegi, e l'accesso alle magistrature fu riservata per prassi (ma non per provvedimento legislativo) alle prime due classi di censo.

La tradizione gli attribuisce l'istituzione dell'ostracismo, ovvero la procedura per esiliare i cittadini sospetti di aspirare alla tirannide o di voler restaurare l'oligarchia. L'ostracismo consisteva nella possibilità, da parte dell'Assemblea popolare di allontanare da Atene per 10 anni i sospettati se, dopo una discussione pubblica, 6.000 cittadini si fossero manifestati d'accordo con voto segreto. Il voto di condanna, cioè il nome del sospettato, era scritto sopra un frammento di coccio detto *ostrakon* (ὄστρακον), da cui il nome di ostracismo. Tuttavia l'ostracizzato durante l'esilio manteneva i diritti civili (matrimonio, patria potestà, proprietà).

La riforma di Clistene formalmente, ed in via di principio, consentiva ad ogni cittadino di essere eletto alle cariche pubbliche, ma si trattava di una possibilità teorica e non reale giacché le cariche pubbliche non erano remunerate, il che impediva ai cittadini aventi solo reddito da lavoro, e comunque non abbienti, di correre l'alea di un anno senza retribuzione. Solo successivamente fu introdotta una remunerazione per chi ricoprì funzioni pubbliche. Per i cittadini, quindi, vennero introdotti i regimi dell'isonomia (ἰσονομία, *issonomía*) o uguaglianza dei diritti, e dell'isogoria (ἰσηγορία, *issogoría*) o uguaglianza di parola.

Non godevano dei diritti politici (ovviamente oltre agli schiavi) le donne e gli stranieri residenti in Atene, i Meteci (μέτοικι, *métiki*).

Era quindi arrivata la democrazia in formato paleo-ellenico? No, o meglio “non ancora”. Le basi c'erano tutte, ma ancora andavano posti degli elementi di estrema importanza. All'epoca di Clistene non esisteva ancora un'attiva presenza politica

dei ceti non possidente, e l'Assemblea popolare ancora non costituiva quell'organismo superiore che sarebbe poi diventata.

Clistene comunque fu presto dimenticato, tant'è che scomparve dalle fonti ateniesi dal 508. "Ordinaria amministrazione", giacché il popolo ateniese non è mai stato riconoscente verso i politici ed i generali, quand'anche meritassero il massimo dei riconoscimenti per quanto fatto in difesa di Atene.

A questo punto è il caso di inserire un'avvertenza che in genere fanno in pochissimi. Tutto quanto finora detto sulle riforme di Solone e Clistene è su base congetturale. Luciano Canfora (n. 1942), contro la feticizzazione dei documenti nelle ricostruzioni storiche, fece presente che riguardo agli archivi pubblici ateniesi esiste una "data spartiacque", il 480 a.C. quando i persiani invasero l'Attica e bruciarono la città, ivi comprese le documentazioni contenute negli archivi pubblici e privati. «*Ne consegue che quanto la tradizione successiva ritiene di conoscere della documentazione ateniese precedente il 480 a.C. dovrà considerarsi con molto sospetto*»,^{xiii} evitando cioè di prendere sul serio quanto la tradizione presenta come leggi di Solone o di Clistene.

Canfora ricorda altresì che nel 411 a.C. gli oligarchi autori del primo colpo di stato antidemocratico ebbero dubbi sulla "rifabbricazione delle leggi di Clistene; e che dal canto loro i Trenta Tiranni, arrivati al potere nel 404 dopo il secondo colpo di stato, decisero di abrogare le leggi di Solone che destavano perplessità probabilmente animati - oltre che dal noto intento di eliminare la democrazia ateniese - anche dall'incerta origine del *corpus* legislativo soloniano all'epoca esistente dopo la distruzione degli originali nell'incendio del 480.^{xiv}

Questo regime ateniese dal 506 a.C. dovette confrontarsi con nemici potenti. Riuscì a respingere un'invasione dell'Attica ad opera di Beoti e Calcidesi; Sparta, che non si dette mai per vinta di fronte ad Atene democratica, cercò di organizzare

^{xiii} *Prima lezione di storia greca*, Laterza, Bari 2000, pp. 24-25.

^{xiv} La scoperta fatta da Michael H. Jameson (1924-2004) nel 1960 di un ben strutturato "decreto di Temistocle" proveniente da Trezene, dell'epoca della II Guerra persiana, e rivelatosi un falso, riportò alla ribalta la questione della fabbrica di documenti falsi in Grecia, nella prima metà del sec. IV, per fini politici.

un'azione militare della Lega peloponnesiaca per riportare al potere Ippia, ma senza riuscirvi per l'opposizione di Corinto. Ma lo scontro decisivo era solo rimandato.

Non si sono mai estinti quanti fanno di Clistene l'autore della democrazia ateniese. Tuttavia è difficile concordare con questa tesi, e per un semplicissimo motivo istituzionale: Clistene mantenne quel fondamentale strumento del controllo oligarchico sulla politica cittadina che rispondeva al nome di Areopago, cioè un consiglio di anziani costituito dagli ex Arconti.

La formazione della democrazia ateniese fu una realtà processuale, e quindi pare più congruo collocare nel 461 a.C. l'anno della vera e propria svolta democratica; vale a dire quando con Efialte l'Areopago fu privato di gran parte dei poteri, conseguentemente riducendo assai le possibilità di controllo oligarchico. Ma il processo non era terminato, e fra gli altri passi restano da compiere, tra cui la retribuzione delle cariche pubbliche, che verrà realizzata dopo due generazioni.



Busto di Pericle,
da <https://pt.dreamstime.com>

Le riforme di Efialte e Pericle

Gli storici meno politicamente “passionali” pongono il formale avvento della democrazia nell'anno 461 a.C., cioè dopo che le riforme di due capi del movimento democratico (προστάτες τοῦ δήμου, *prostátes tí dhímu*), Efialte (Ἐφιάλτης, *Efiáltis*; 495-461 a.C.) e Pericle (Περικλῆς, *Periklís*; 495-429 a.C.); ancora una volta entrambi aristocratici ma come democratici assai più radicali di Clistene.

Nel 461 a.C., l'Assemblea votò per la sottrazione di gran parte dei poteri all'Areopago, aumentando la sfera d'azione propria e della *Bulé*. Col forte ridimensionamento del potere dell'Areopago, le altre istituzioni gestirono la vita politica della città. Fu una riforma tanto poco gradita all'oligarchia che alla fine Efialte fu

assassinato.^{xv} Due generazioni dopo fu decisa la retribuzione delle cariche pubbliche. A quel punto il quadro era completato.

Nel frattempo la popolazione di Atene era cresciuta e di molto, diventando forse la più popolosa del Mediterraneo: Dal contare circa 20.000 cittadini maschi sopra i 18 anni ai tempi di Pisistrato, era arrivata a 30.000 circa durante le Guerre Persiane (499-479 a.C.) e poi a 60.000 circa in prossimità della guerra del Peloponneso (431-404 a.C.).

Questo in base al conteggio degli antichi greci basato solo sui maschi adulti; le donne avrebbero dovuto essere un po' di più, e l'incognito numero di bambini sicuramente superiore alla realtà moderna. E poi c'erano i Meteci. Per quanto dovessero pagare una tassa speciale, avessero molti doveri e diritti assai scarsi, non potessero avere case e terre in proprietà, ed avessero bisogno della tutela e rappresentanza di un cittadino ateniese ove e quando necessario, tuttavia il vantaggio di stare in Atene era tale che, almeno fino al 431, il loro numero aumentò in continuazione arrivando forse a 15.000 o 20.000 maschi adulti.

La questione degli schiavi in Atene è complessa. Sulla quantità spesso gli storici "danno i numeri" a seconda delle posizioni ideologiche, per cui ne risulta un fantasmagorico arco quantitativo che va dalle 20.000 alle 400.000 unità. La prima cifra è ridicola e la seconda molto gonfiata? Il problema sarebbe risolvibile in base ai censimenti, ma purtroppo è noto solo quello varato agli inizi del sec. IV da Demetrio Falereo (Δημήτριος Φαληρέυς, Dhimítrios Faliréfs; 350-282 a.C.?), in epoca macedonica, su cui però vari storici nutrono dubbi.

Questo censimento presentava 21.000 cittadini maschi adulti (per avere un'idea sulla quantità di ateniesi liberi - maschi, femmine, bambini - la cifra dovrebbe essere moltiplicata per quattro), 10.000 meteci, 400.000 schiavi. Secondo alcuni la popolazione ateniese, nel periodo di massimo splendore della città, potrebbe essere computata tra un minimo di 300.000 e un massimo di 500.000 unità; forse una metà

^{xv} Ucciso da un uomo dell'oligarchia? Non si sa con certezza. Da segnalare che secondo il biografo e filosofo epicureo Idomeneo di Lampsaco (Ἰδομενεύς Λαμψακηνός, Idomenéfs Lampsakinós; 325-270 a.C.) ad ucciderlo sarebbe stato il suo compagno di partito Pericle, che ne prese il posto alla testa della fazione popolare (cfr. Plutarco, *Vita di Pericle*, 10, 7).

viveva entro le mura urbane e al porto del Pireo (Πειραιεύς, Pireéfs), e il resto era sparso nei vari insediamenti dell'Attica.

Tornando agli schiavi, prevalentemente si trattava di prigionieri di guerra, impiegati in gran numero nelle miniere (quindi una vita infernale o quasi). Se la passavano molto meglio gli schiavi domestici, tuttavia è forse esagerata la loro rappresentazione nella commedia attica come addirittura "consiglieri" dei padroni.

La democrazia ateniese fu sempre molto gelosa di sé stessa, ovvero dei privilegi (anche economici) offerti alla città ed alla sua popolazione dalla rete imperialista realizzata dopo la II Guerra Persiana (480-479 a.C.). Quindi, non solo i titolari dello *status* di cittadinanza furono sempre minoritari rispetto al complesso della popolazione, ma con legge del 451 a.C. Pericle fece limitare la concessione della cittadinanza a chi avesse entrambi i genitori di origine ateniese; niente cittadinanza se uno solo dei due non era ateniese.

La concessione della cittadinanza a non ateniesi, era molto rara ed avveniva essenzialmente su basi individuali; a meno che non ci si trovasse dinanzi a situazioni emergenziali. Per esempio, nella grande e vittoriosa battaglia navale delle Arginuse (406 a.C.) contro la flotta spartana, gli ateniesi costituirono equipaggi misti di cittadini e schiavi, i quali ultimi dopo la vittoria furono liberati.

Una massiccia liberazione di schiavi avvenne dopo la disastrosa battaglia di Cheronea (338 a.C.) in cui Filippo II di Macedonia (Φίλιππος, Filipo; 382-336 a.C.) sbaragliò gli eserciti di Tebe ed Atene. Di fronte al pericolo di un attacco macedone (Filippo godeva di una non immeritata fama di distruttore di città sconfitte) ad Atene fu proposto l'affrancamento di ben 150.000 schiavi minerari ed agricoli nonché la concessione ad essi della cittadinanza se si fossero arruolati nell'esercito (lo stesso dicasi per i meteci), su iniziativa di Iperide (Ἰπερίδης, Iperídhis; 390-388 a.C.). Il concittadino oratore, demagogo e sicofante Aristogitone (m- dopo il 323 a.C.) lo accusò tempestivamente di "illegalità", reato pericolosissimo perché equivalente ad attentato alla democrazia. Iperide si difese brillantemente e fu assolto; tuttavia, la sua iniziativa finì nel nulla. Per Canfora si trattò di un episodio sintomatico, ma è pure vero che all'epoca i cittadini di Atene erano circa 20.000. Se altri

150.000 si fossero aggiunti al loro “mucchietto” forse la città non avrebbe più corso il pericolo macedone chiudendosi a difesa, ma i precedenti cittadini non avrebbero contato nulla, sommersi dagli ex schiavi. Quindi era meglio correre l’alea della distruzione di Atene.

Il «popolo», cioè il soggetto politico della democrazia, non tollera di mettere in comune con gli altri i suoi privilegi, che si riassumono nel possesso della «cittadinanza». È nel rapporto di chiusura verso gli schiavi che si coglie bene il carattere esclusivo ed escludente della democrazia greca. Sa di sollecitare gli istinti del suo pubblico Aristofane nelle Rane (all’indomani delle Arginuse) quando fa dire al coro che non è bello che di colpo gli schiavi, grazie a una sola battaglia navale, «da schiavi divengano padroni» (v. 694). Espressione molto significativa perché implica chiaramente che chi consegue la libertà, chi è «cittadino», ipso facto diventa «padrone» di qualchedun altro.^{xvi}

L’insieme dei cittadini ateniesi (i maschi) costituiva un ceto privilegiato, che - a motivo della non massiccia partecipazione popolare all’Assemblea (in media il) - la gestione politica di Atene era nelle mani di una ... oligarchia, magari dai ranghi un po’ “abbondanti” o, se si preferisce, di una democrazia d’élite.

Alle origini della democrazia ateniese, così come accadeva prima nell’epoca oligarchica, le cariche pubbliche non erano retribuite. Pericle cominciò col concedere per i giurati dei tribunali - e poi progressivamente per i titolari di cariche pubbliche e per i membri del Consiglio dei Cinquecento - una specie di “gettone di presenza”, pari al salario (modesto) di un lavoratore non specializzato; inoltre sul finire del sec. V le arricchite finanze di Atene (cioè grazie ai contributi estorti alle città alleate per il mantenimento della flotta ateniese) permisero di introdurre *misthós eklessiastikós* (μισθὸς ἐκκλησιαστικός) cioè il contributo a ogni cittadino per la partecipazione all’Assemblea generale.

Fu un provvedimento necessitato proprio dall’essere priva dell’istituto della delega politica l’assetto ateniese. Prima dell’introduzione del *misthós* era raro che i partecipanti a un’Assemblea generale raggiungessero il minimo indispensabile di

^{xvi} Prima lezione di storia greca, Laterza, Bari 2000, p. 85.

6.000 cittadini presenti, cifra che già equivaleva solo al 10% dei maschi adulti nella fase di maggior sviluppo di Atene.

D'altro canto, per un contadino per es. di Maratona, andare a un'Assemblea (per ipotesi in cui non si discutessero questioni di suo interesse diretto) significava svegliarsi almeno alle tre di notte, percorrere una quarantina di in tempo per giungere di prima mattina in Atene. Molti lo facevano, ma molti altri no. Peraltro non esistevano solo gli assenteisti per "motivi tecnici", ma c'erano anche molti cittadini - non necessariamente favorevoli agli oligarchi - disgustati dall'andazzo della politica e quindi fautori del disimpegno - l'*apragmosyne*, (απραγμοσύνη, *apragmossini*) - quale scelta a difesa del loro personale decoro, o virtù (ἀρετή, *areté*).

La democrazia ateniese

I "bei tempi antichi" sono esistiti solo in quanto antichi; belli non furono ed in compenso furono sanguinosi. La storia greca in genere e quella ateniese in specie sono davvero maestre di vita anche per l'oggi giacché, a ben guardare, dal punto di vista delle strutture e delle dinamiche molte cose non sono cambiate affatto. E quanto meno questa storia consente di capire meglio quel che accade intorno a noi, e spesso contro di noi. Invece la sua utilità per cambiare è nulla se non si possiede un potere notevole e non si hanno situazioni favorevoli.

E veniamo alla democrazia degli ateniesi (Ἀθηναίων πολιτεία, *Athinéon politía*), sempre posta tra "mito" e realtà, e da qualcuno per questo definita "mito ambiguo". Riguardo ad ambedue tali profili va detto subito e chiaramente che è del tutto privo di fondamento e fonte di errori di valutazione il tentativo di osservarla con occhi moderni, trattandosi di una costruzione politica che nulla ha a che vedere - nel bene come nel male - con la liberaldemocrazia che imperversa in varie parti del mondo di oggi. La liberaldemocrazia non è affatto la prosecuzione dell'esperienza ateniese e neppure ne ha tratto ispirazione: *si tratta di due fenomeni non comparabili*.

Riguardo al rischio di usare a sproposito termini e concetti moderni trattando di assetti politici dell'antichità, è giusto (per esempio) definire oligarchico un Crizia

nemico totale della democrazia ateniese e poi coautore di un colpo di Stato finalizzato alla radicale modifica dell'assetto politico di Atene; ma non certamente personaggi la cui impostazione politica non metteva affatto in discussione l'assemblearismo di base dell'ordinamento della città, come Aristide, grande rivale di Temistocle. Come pure parlare di "partiti" - fenomeno assolutamente moderno - quando semmai sarebbe meglio usare il termine "fazioni". Inoltre, va combattuta la persistenza tendenza a non considerare i mutamenti intervenuti nell'assetto istituzionale di Atene. Lì, infatti e come era normale che fosse, la democrazia non fu sempre la stessa: per esempio dopo la caduta dei Trenta Tiranni nel 403 a.C. si ebbe una democrazia restaurata dominata dalla professionalizzazione del ceto politico, ed inoltre divenne marcata rispetto al passato la distinzione tra ruoli politici e ruoli militari.

Un dogma da demistificare - per quanto diventato luogo comune per i semi-colti - riguarda l'esserci stata ad Atene la democrazia diretta. Come ha osservato, sinteticamente ma perentoriamente, il grecista prof. Luciano Canfora,

si può dire che in Atene non c'è mai stata la cosiddetta democrazia diretta; per varie ragioni: in primis la partecipazione molto bassa, esigua, all'assemblea popolare, un quinto degli aventi diritto. L'elezione dei magistrati più importanti, ogni anno, avveniva con una procedura molto rigida, questo dovrebbe deludere l'illusione.^{xvii}

La critica non è mai difficile, e questo vale anche per la democrazia ateniese. Ma si sarebbe faziosi se non si dicesse qualcosa sull'aristocrazia della stessa città, con particolare riguardo all'ala più radicale e giovanile. Se dalle loro fila uscirono anche uomini di un certo valore, nell'insieme fu una congerie di ottusi egoisti, di violenti liberticidi, di incapaci di restare uniti; vale a dire, nella sostanza, un ceto utilissimo agli interessi di Sparta. Questo ceto, nelle due volte in cui riuscì a prendere il potere, si dimostrò un disastro totale e un "avvelenatore" della vita cittadina.

^{xvii} Nell'intervista contenuta in <<https://left.it/2018/08/03/luciano-canfora-dietro-il-rousseau-grillino-non-ce-democrazia/>>.

Essi che parlavano di merito e di competenza tacciando la democrazia di ledere la libertà del cittadino, ma all'atto pratico furono incompetenti e tirannici nel significato più moderno della parola.

Nel processo di definizione della democrazia ateniese occuparono un ruolo di rilievo la prima e la seconda guerra persiana, cioè contro Dario I (Dārayavaḥuš, in greco Δαρῆϊος, Dharíos; 550-486 a.C.) vinta a Maratona (490 a.C.) dalla sola Atene, e contro Serse I (Xšayāršā, in greco Ξέρξης, Xerxis; 519-465 a.C.) vinta a Salamina (480 a.C.) dalla flotta a guida ateniese.^{xviii}

Il ruolo degli opliti e dei marinai ebbe conseguenze determinanti nella politica interna ateniese, portando ad un rafforzamento della democrazia e quindi dell'Assemblea.



Pericle pronuncia un epitaffio, da <https://historiaeweb.com>; di Philipp Foltz (1805-1877)

Il "Mito"

L'immagine edulcorata - cioè volta a presentare solo gli aspetti positivi - della democrazia di Atene è contenuta nell'*Epitaffio* che Tucidide^{xix} attribuisce a Pericle. Diciamo così perché i discorsi di cui è ricca la storiografia classica greco-romana hanno con-

tenuiti che si possono ritenere molto plausibilmente frutto della penna (*pardon*, dello stilo) maneggiata dallo storiografo.

L'*Epitaffio* è un discorso orgoglioso, consapevole della diversità fra Atene e il resto della Grecia (con particolare riguardo a Sparta) e della superiorità politica e culturale di Atene. In parte vero ma falso nei limiti in cui lasciava all'oscuro i difetti. Vale la pena riportarne una parte:

^{xviii} In nessuna di queste due battaglie gli opliti ateniesi - tutti cittadini - superarono le 9.000 unità.

^{xix} *La Guerra del Peloponneso*, II, 34,8 -42,1)

[37,1] Abbiamo un assetto che non emula le leggi dei vicini; ma siamo noi stessi un modello piuttosto che gli imitatori degli altri. E quanto al nome, per il fatto che non si amministra la comunità nell'interesse di pochi, ma di una maggioranza, si chiama "democrazia": secondo le leggi vi è per tutti l'eguaglianza per ciò che riguarda gli interessi privati; e quanto alla considerazione di cui si gode, ciascuno è preferito per le cariche pubbliche a seconda del campo nel quale si distingue, e non per la classe da cui proviene più che per il merito; d'altra parte, quanto alla povertà, se uno è in grado di far del bene alla città, non è impedito dall'oscurità della sua posizione sociale. [2] Noi esercitiamo la nostra vita di cittadini liberamente, sia nei rapporti con la comunità, sia per ciò che riguarda i sospetti reciproci nelle attività di tutti i giorni: non siamo adirati col nostro vicino se fa qualcosa secondo il suo piacere, né infliggiamo molestie che, pur non facendo del male, sono tuttavia fastidiose alla vista. [3] Mentre ci regoliamo nei nostri rapporti privati senza offendere, nella vita pubblica non ci comportiamo in modo illecito, soprattutto a causa del rispetto, perché diamo ascolto a coloro che di volta in volta sono in carica e alle leggi, specialmente quelle che sono stabilite per aiutare le vittime di ingiustizia e quelle che, senza essere scritte, portano a chi le viola una vergogna comunemente riconosciuta. [38,1] Inoltre, ci siamo procurati il più gran numero di svaghi per la mente come sollievo dalle fatiche, celebrando giochi e feste per tutto l'anno, e con belle case private, il cui godimento quotidiano scaccia la tristezza. [2] E per la grandezza della città tutti i prodotti di tutta la terra sono importati, e succede che godiamo i beni prodotti da noi come se non ci appartenessero più di quelli che ci giungono dagli altri popoli. [39,1] Anche nei metodi di preparazione all'attività militare siamo diversi dai nostri avversari, e cioè sotto questi aspetti: presentiamo la città aperta a tutti, e non succede mai che con le espulsioni di stranieri noi impediamo a qualcuno di conoscere o di vedere qualche cosa, da cui un nemico potrebbe trarre vantaggio vedendola, se non fosse nascosta: non abbiamo maggior fiducia nelle misure preventive e negli inganni che nel coraggio che proviene da noi stessi e che mostriamo al momento di passare all'azione. E quanto ai sistemi educativi, mentre loro subito, fin da fanciulli, con esercizi faticosi cercano di temprare il coraggio, noi, anche se viviamo liberi da costrizioni, non meno coraggiosamente affrontiamo pericoli eguali. [2] Eccone una prova: i Lacedemoni non marciano contro la nostra terra solo con le proprie forze, ma con tutte quelle di cui dispongono; mentre noi, quando invadiamo il territorio dei nostri vicini, affrontiamo in battaglia in una terra straniera uomini che combattono per difendere i propri beni, e nella maggior parte dei casi li vinciamo senza difficoltà. [3] Nessun nemico finora ha incontrato le nostre forze tutte

unite, per il fatto che contemporaneamente ci occupiamo della flotta e inviamo i nostri uomini per via di terra da molte parti: e se i nemici si scontrano con qualche distacco delle nostre armate, quando riportano la vittoria su alcuni di noi si vantano di averci sbaragliati tutti, e quando vengono sconfitti dicono di essere stati vinti da tutti. [4] E dunque se siamo disposti ad affrontare i pericoli con serenità d'animo piuttosto che con la fatica delle esercitazioni, e non tanto con le regole del coraggio quanto con i modi di vita che lo ispirano, abbiamo il vantaggio di non soffrire prima del tempo in vista delle fatiche e, quando le affrontiamo, di non mostrarci meno coraggiosi di quelli che faticano continuamente; e la nostra città è degna di essere ammirata non solo per queste cose, ma per altre ancora. [40,1] Amiamo il bello senza esagerazione e la cultura senza mollezza. Utilizziamo la ricchezza più come un mezzo per agire che per vantarcene a parole; e per chi è povero non è vergognoso ammettere la sua povertà, ma piuttosto è vergognoso non riuscire a evitarla di fatto. [2] Vi è nelle stesse persone la cura dedicata agli affari privati insieme a quella per gli affari della città; e anche se ciascuno si dedica ad attività diverse, vi è la caratteristica di formulare giudizi sugli affari pubblici in modo non inadeguato: noi, infatti, siamo i soli a considerare un cittadino che non prende parte agli affari pubblici, più che inattivo, inutile; e noi stessi almeno esprimiamo un giudizio, o riflettiamo correttamente, sulle varie questioni, senza considerare le parole dannose all'azione, ma considerando piuttosto un danno il non essere informati con le parole prima di procedere con l'azione a ciò che è necessario compiere. [3] Infatti, a differenza degli altri, abbiamo questo pregio: mostriamo un grandissimo ardimento e contemporaneamente riflettiamo su ciò che stiamo per intraprendere; per gli altri invece è l'ignoranza che dà il coraggio, mentre la riflessione causa timore. Ma è giusto che vengano considerati più forti di tutti nello spirito quelli che, pur conoscendo più chiaramente la differenza tra le fatiche e i piaceri, tuttavia non rifuggono per questo dai pericoli. [4] E anche in fatto di generosità ci comportiamo in modo contrario ai più: ci procuriamo gli amici non ricevendo benefici, ma facendoli. Ed è più costante nell'amicizia chi ha conferito il favore in modo tale da conservare, grazie alla benevolenza dimostrata verso la persona a cui ha dato il beneficio, la gratitudine che questi gli deve: chi invece è debitore è meno sensibile, perché sa che restituirà l'atto generoso non per ricevere gratitudine, ma per assolvere un debito. [5] E siamo i soli a beneficiare altri senza paura, non tanto per un calcolo dell'utilità che ne deriva quanto per la fiducia che nasce dalla libertà. [41,1] Riassumendo, affermo che tutta la città è un esempio di educazione per la Grecia e che, a mio parere, il singolo individuo educato da noi può essere disponibile, e sufficiente, alle più svariate attività, con la massima versatilità e disinvoltura. [2] E che questo non sia uno sfoggio di parole

dette per l'occasione, ma piuttosto la verità dei fatti, lo indica la stessa potenza della città che abbiamo ottenuto attraverso queste caratteristiche di vita. [3] Essa è la sola tra le città dei nostri giorni ad affrontare la prova mostrandosi superiore alla sua reputazione, la sola a non offrire al nemico che l'ha attaccata motivo di indignazione per la qualità degli uomini che lo fanno soffrire, né offre al suddito motivo di rimprovero, come se fosse dominato da uomini indegni. [4] Noi mostriamo la nostra potenza con grandi prove, non certo senza testimonianze, e siamo oggetto di ammirazione per gli uomini di oggi come lo saremo per quelli di domani: non abbiamo bisogno di un Omero che faccia il nostro elogio, né di uno che al momento diletta con le sue parole, mentre invece la verità distruggerà le sue congetture sui fatti; ma abbiamo costretto tutto il mare e tutta la terra a subire il nostro ardimento, e ovunque con i nostri cittadini abbiamo lasciato monumenti eterni di imprese andate male o bene. [5] Per una tale città questi uomini combatterono e morirono nobilmente, non volendo che essa fosse loro sottratta, ed è giusto che ognuno di quelli che sono rimasti sia pronto a soffrire per lei. [42,1] È proprio per questo che mi sono dilungato a parlare della città, perché volevo farvi vedere che noi non ci battiamo per una posta uguale a quella di coloro che non hanno nessuno di questi vantaggi nella stessa misura, e anche perché volevo dare un chiaro fondamento di prove all'elogio degli uomini in onore dei quali sto parlando.

Da tener presente che lo stesso Tucidide in un passo successivo definì il governo di Pericle democrazia solo a parole, ma di fatto una forma di principato.^{xx}

Sull'Epitaffio è impareggiabile quanto scritto da Luciano Canfora, peraltro un comunista niente affatto "pentito":

Sull'insufficienza della parola «democrazia» per definire il sistema politico ateniese il Pericle tucidideo è chiaro: «La parola - egli dice - è democrazia, in quanto il sistema non opera in funzione dei pochi ma dei più, però, nelle controversie private (cioè: in tribunale), spetta a tutti la stessa parte (cioè: non si commettono soprusi)». Questa frase, di solito fraintesa dagli interpreti, diventa chiara non solo se la si pone in relazione con il realistico giudizio di Tucidide stesso («una democrazia solo a parole») ma soprattutto se si coglie il nesso oppositivo tra la prima e la seconda parte della frase: «Non ci sono soprusi in tribunale» vuol dire infatti (ma la cosa è alquanto lontana

^{xx} Ibidem, II, 65, 9.

dalla realtà) che in tribunale non si esercita quella oppressione nei confronti dei ricchi che sarebbe, secondo la visione di tutti i pensatori ateniesi del V e del IV secolo, la caratteristica essenziale della democrazia.

E poiché il Pericle tucidideo sta parlando in una situazione ufficiale e celebrativa - una sorta di grandiosa pubblica lezione di educazione civica - è certo abile, da parte sua, mettere in parallelo l'equità dei tribunali (sottinteso: nel non perseguire i ricchi) col fatto che però in pubbliche discussioni anche al povero viene lasciato spazio («non viene impedito in ragione della povertà»).^{xxi}

Dell'Epitaffio vanno sottolineati alcuni punti cardine, che implicitamente - come in precedenza accennato - contrappongono Atene a Sparta. In primo luogo viene messo in risalto che il modello ateniese di educazione dei giovani, non avendo come solo fine la preparazione bellica, si basa anche e soprattutto sulla cultura, oltre a lasciare maggiore libertà ai giovani. Sul piano culturale, poi, presenta un'apertura che non ha eguali. Atene, inoltre, è autosufficiente sia in tempo di guerra che di pace (comunque era più un auspicio che una realtà); ed effettivamente era gloria di Atene il fatto di non giudicare vergognosa la povertà, bensì il non fare nulla per uscire da tale condizione. E infine, Tucidide poneva l'accento sull'equilibrio tra sfera pubblica e privata, per il quale i cittadini erano stimolati ad interessarsi alla vita della città quand'anche in nome dei loro interessi particolari (anche questo non era perfettamente realizzato).

Si tratta di un bel quadro degno di un grande politico e soprattutto di un grande scrittore, ma per lo più mistificatorio: è l'Atene del "mito". Tant'è che Platone (Πλάτων, Plátōn; 428-347 a.C.) lo sbeffeggiò inventandosi un parodistico ed irrealistico epitaffio - modellato su quello tucidideo - di Aspasia (Ἀσπασία, Aspasiá; 470-400 a.C.?), la ex etera (ἑταίρα, *etéra*; prostituta colta d'alto bordo^{xxii}), prima amante e poi moglie di Pericle.

^{xxi} Pericle, *la democrazia imperialista*, in «Il Corriere della Sera», 11.07.2008.

^{xxii} Esisteva quindi differenza tra l'etèra - paragonabile a una *geisha* - e la semplice prostituta (πόρνη, *pórne*); diverso era anche il caso delle concubine (παλλακίδες, *palakídhēs*), e a parte c'erano le mogli (γυναῖκες, *yinékes*). In un'orazione Demostene (Δημοσθένης, Dimosthénis; 384-322 a.C.)

Pur tuttavia nell'*Epitaffio* di Pericle era presente anche un'Atene reale, perché la realtà non è solo o bianca o nera. Aspetti della grandezza di Atene contenuti nell'*Epitaffio* esistevano davvero, ma la loro origine non poteva essere detta da Pericle per ovvie ragioni politiche: si trattava di una grandezza dovuta - spiace per le masse popolari - a quella parte dell'aristocrazia che aveva scelto di mettersi dalla parte del δῆμος, facendone propria l'ideologia. Che ci credessero davvero è cosa impossibile da stabilire e politicamente senza influenza. Il dato di fatto è che accettarono stabilmente la democrazia per meglio governarla, a vantaggio loro e del popolo. E poi ci fu il grande sviluppo culturale ed artistico, favorito anche da una massiccia immigrazione intellettuale dal resto dell'Ellade.



da www.studiarapido.it

La realtà

In primo luogo va confutato un luogo comune da tempo immemorabile arte integrante anche dell'insegnamento scolastico: per tutte le città dell'antica Grecia è sbagliatissimo parlare di "città-Stato", perché

ognuna di esse era una "città-comunità", ossia una **città senza Stato**; e senza politici di professione. Questa situazione le condannava ad essere piccola o, come si dice, a restare *intra moenia*. La πόλις era i cittadini, i cittadini erano la πόλις non foss'altro perché senza di loro la πόλις non avrebbe potuto funzionare, ed inoltre la πόλις non era un ente politico generale distinto e sovraordinato rispetto ai suoi cittadini.

Lo Stato, invece, è un soggetto giuridico a sé stante e come tale titolare della sovranità, è distinto dalla società e dalla stessa nazione. Era di tale natura la πόλις? Certo che no.

ebbe modo di attribuire a ciascuna di queste tre figure la rispettiva funzione filantropica: «Abbiamo le etère per il piacere, le concubine per prendersi cura di noi nelle necessità quotidiane e infine le mogli per generarci dei figli legittimi e per essere fedeli custodi delle nostre famiglie».

Un ulteriore chiarimento consiste nel fatto che generalmente la realtà della politica ateniese viene occultata - nelle scuole e in tanta pubblicistica - nel senso che scompaiono le endemiche lotte per il potere, portate avanti senza esclusione i colpi, e la politica estera di potenza sviluppata col cinismo richiesto da quella finalità. Quindi niente a che vedere con le immagini “classiche” di olimpica serenità.

Quando si parla di “democrazia” *tout court* esiste sempre la possibilità che quale contenuto di questo termine si abbia un intreccio fra tre significati diversi fra loro: 1) la comunità di persone libere contrapposte al c. d. despotismo orientale; 2) la “addomesticazione dello spazio socio-politico-economico onde evitare che i conflitti degenerino in guerra civile; 3) la prevalenza politica del δῆμος (*dímōs*), cioè della parte più povera e più numerosa della popolazione, senza che ciò significhi una specifica forma di governo bensì un mero stato di fatto (tant’è che la sua fondamentale istituzione - l’Assemblea dei cittadini - esisteva anche nell’oligarchica Sparta, dove la “sostanza di governo” era diversa da quella democratica ateniese). A parte la citata tendenza all’intreccio di questi significati, è il terzo di essi ad indicare la democrazia ateniese.

In un precedente articolo sulla *Ontogenesi sociale delle categorie filosofiche* (da Talete a Socrate) si era accennato alla necessità di ricorrere alle etimologie di alcuni termini istituzionali conati dal pensiero politico greco (ed ereditati dalle generazioni future, elleniche e non) come monarchia (μοναρχία, *monarkhía*), oligarchia (ὀλιγαρχία, *oligarkhía*) e democrazia (δημοκρατία, *dhimokratía*); e che in genere non si fa caso al termine in αρχία (*arkhía*) presente solo nelle prime due denominazioni, mentre la terza termina in κρατία (*kratía*).

Αρχία proviene da ἀρχή, il principio basilare dei Presocratici; ma κρατία viene da κράτος (*krátos*), cioè il potere che si impone sopraffacendo: è il potere del δῆμος, che non è tanto il popolo - a cui corrisponde la parola λαός (*laós*)^{xxiii} e che tutto sommato indica un’unità culturale e linguistica, una comunanza di storia e destino (come in serbo e in russo la parola *národ*) - quanto la parte povera della popolazione

^{xxiii} Non è che il concetto di λαός ammorbidisca di molto le cose, giacché anche il governo popolare è detto in greco laocrazia (λαοκρατία), ancora oggi in uso tra i comunisti del KKE.

che riesce ad imporsi ai ricchi sottomettendoli in vario modo (ovviamente finché dura).^{xxiv} D'altro canto Pericle sosteneva con tutta tranquillità - e senza con questo dare scandalo - che se la violenza proviene dal δῆμος allora non è illegale, mentre lo è quando sia esercitata dai pochi o dal tiranno.

Già all'origine il δῆμος esprimeva qualcosa di diviso e separato: infatti, dopo aver indicato semplicemente la gente stanziata in un territorio specifico, l'allargamento della città aveva fatto sì che quei territori diventassero ripartizioni interne della πόλις.

È difficile rispondere alla domanda se la democrazia ateniese (e anche quella in genere) possedesse una propria razionalità, perché bisognerebbe averne ben chiari i fini, atteso che la razionalità riguarda il rapporto fra mezzi e fini, e non già i fini in sé.

Si può obiettare alla sopra citata affermazione di Pericle che egli usava due pesi e due misure senza giustificare la cosa: ma lui era un politico e sapeva che in politica quanto meno si giustifica e quanto più si agisce, allora tanto di più si consegue. D'altronde, quando una situazione è nella logica delle cose, c'è poco da giustificare: è un mero dato di fatto.

La democrazia ateniese, quindi, era lotta dura, continua e senza esclusione di colpi dei poveri contro i ricchi. Magari più propensa a tosarli adeguatamente che non ad eliminarli. A mancare fu un pensiero rivoluzionario che puntasse ad una radicale ricostruzione socio-economica; tuttavia non si può dare torto agli antidemocratici ateniesi che lamentavano di vivere sotto la dittatura del δῆμος. Interessante notare che furono gli stessi che, avendone l'opportunità nel 404 a.C., instaurarono una propria, e questa volta sanguinosa, dittatura. Niente di nuovo sotto il sole.

Nell'ottica della democrazia intesa nel senso etimologico greco, innegabilmente la Rivoluzione d'Ottobre nella Russia del 1917 fu perfettamente democratica; cosa di cui, peraltro, i sostenitori non hanno mai dubitato, né dubitano.

^{xxiv} Almeno teoricamente, alla divisività del δῆμος ed alla democrazia si contrapporrebbe la πολιτεία (*politia*), intesa come autogoverno, fondato sulle tradizioni, esercitato dai cittadini qualificati e responsabili.

Aristotele (Ἀριστοτέλης, Aristotélis; 384-322 a.C.) nella *Politica* (1290 A) sostenne che la democrazia non doveva essere definita come “predominio dei più numerosi”, bensì come “predominio del δῆμος”; vale a dire come potere totalizzante sulle magistrature e sulla vita pubblica da parte di chi deve lavorare per vivere. Questo escludeva gli aristocratici e i ricchi che non lavorano, eccezion fatta per coloro fra essi che manifestassero una lealtà incondizionata verso il popolo; altrimenti scattavano l'emarginazione dalla vita politica e le vessazioni.

Qui un fautore del radicalismo sociale esulterebbe, ma senza molto fondamento poiché

la democrazia classica non ha mai in Grecia caratteri rivoluzionari, bensì, anche e proprio nella sua forma storicamente più avanzata, è l'esito di un'alleanza tra ceti medi [...] e proletariato dei teti, quindi tra medi e piccoli proprietari terrieri ed eventuali imprenditori, da un lato, e braccianti e salariati dall'altro.^{xxv}

A questo punto si può provare solo fastidio, o compartimento, per i consolidati mitologhemi che per secoli hanno favolisticamente alimentato l'idea di una Atene madre tanto della cultura occidentale quanto di un sistema democratico (in senso buonista) a cui ci saremmo ispirati. Oddio, a dire il vero c'è un elemento della democrazia ateniese rimasto negli assetti odierni, e che manda all'aria l'altra consolidata favoletta della democrazia diretta: cioè, a governare Atene fu sempre un blocco elitario - prevalentemente di aristocratici un po' “apostati” - che si appoggiava al δῆμος, strumentalizzandolo. Anche qui *nihil sub sole novi*.

Inoltre quella democrazia si fondava economicamente (come meglio si vedrà in seguito) sullo sfruttamento delle città alleate, cioè sull'imperialismo e sull'esportazione della democrazia. Aspetto che ci porta oltre l'Atlantico sulla rotta di Cristoforo Colombo.

Nella maggior parte delle ricostruzioni storiche sull'Atene democratica la contrapposizione tra oligarchi e popolo è presentata come se vi fosse compattezza

^{xxv} Domenico Musti, *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Laterza, Bari 2006, p. 170.

socio-politica e ideologica in ciascuno dei due schieramenti. Poiché una visione diacronica della Storia mostra che un simile quadro non ha mai avuto realizzazione, non stupisce che altresì in Atene non vi fossero quelle ipotizzate compattezze.

Una significativa smentita a quell'immagine edulcorata la si trova negli avvenimenti del 411 a.C. (di cui si parlerà appresso) durante i quali "cleruchi" (coloni) non abbienti di Egina (sottoproletari?) si schierarono in armi con gli aristocratici; e tra questi ultimi c'era anche un noto demagogo, Pisandro (Πείσανδρος, Pissandros; 430-411 a.C.?). Fra gli abbienti troviamo differenti motivazioni circa le scelte politiche: quanti optarono opportunisticamente per le classi popolari, i tradizionalisti filospartani generalmente di antiche e prestigiose famiglie, gli antidemocratici per motivi filosofici e i ricchi puri e semplici.

Nel 1920 lo storico Arthur Rosenberg (1889-1943) scrisse il saggio *Democrazia e lotta di classe nell'antichità greco-romana*, che ai nostri fini è di estremo interesse poiché ricostruisce sociologicamente la realtà del popolo ateniese, evidenziando che il rapporto fra nullatenenti e possidenti era di 4 a 3: vale a dire, su 35.000 cittadini veri e propri solo 20.000 erano nullatenenti contro 15.000 possidenti. Non tutti i possidenti erano oligarchi, in quanto si devono considerare i contadini piccoli proprietari, generalmente conservatori e non necessariamente ostili all'oligarchia.^{xxvi}

Lo stesso Rosenberg usò la "metafora della mucca" trattando del rapporto tra il popolo ateniese e la sua oligarchia: come una mucca che viene munta finché sia possibile ed occorre foraggiarla perché continui, lo stesso vale per oligarchi e ricchi in genere, i quali quanto più guadagnano tanto più devono alla città. Infatti nell'Atene democratica vigeva tra i non possidenti ed i possidente un patto tacito di non belligeranza articolato su due punti: libertà di arricchimento a fronte dell'erogazione di consistenti contributi economici alla città e quindi alla sua popolazione non possidente.

Difatti il popolo ateniese sostenne sempre le politiche imperialiste, e comunque di espansione economica. Fu in epoca democratica che iniziò la vera espansione

^{xxvi} Plutarco, *Vite Parallele*, *Temistocle*, 19, 6.

ateniese, all'estero e nella stessa Grecia, come per esempio quando furono sconfitte le città pericolose per la concorrenza commerciale.

Emblematici furono i casi di Cimone (Κίμων, Kímon; 510-450 a.C.), antagonista di Pericle, e dello stesso Pericle. Il grande possidente Cimone apriva le sue terre a tutti per la raccolta dei frutti dei campi, ed offriva pranzi per i poveri in cui essi potevano consumare carne, e favoriva in ogni modo la popolazione del suo distretto.

Pericle, ricco sì ma meno, usava altri metodi tra cui il ricorso al denaro della πόλις per opere pubbliche (che abbellivano Atene ma davano anche lavoro).

Pur tuttavia Cimone e Pericle non erano due “benefattori” della stessa “pasta”:

La munificenza di Cimone ha dell'improvvisazione e del cuore, ma si realizza in termini che ricordano quelli del rapporto clientelare [...] e comunque nella logica del nesso beneficio-gratitudine, beneficio-prestigio; la politica assistenziale periclea [...] si presenta non come beneficio-favore a livello privato, ma come remunerazione destinata al cittadino per l'esercizio di una funzione civica.^{xxvii}

A parte questi eclatanti casi personali, la politica sociale di Atene consisteva in meccanismi istituzionali per la distribuzione della ricchezza conseguita dalla πόλις (lasciamo stare in che modo) alla popolazione di opliti e marinai che operava nell'Assemblea. Certo, tutto è criticabile ma in assenza di quei meccanismi della città democratica di questa ricchezza avrebbero goduto solo le famiglie più ricche, e al popolo niente. È questo un aspetto non considerato da Platone, per dimenticanza o forse perché non lo interessava.

Il popolo era sempre maggioranza? Sì, tuttavia precaria in quanto su certe deliberazioni il passaggio di una parte del δῆμος sulle posizioni dei possidenti comportava automaticamente la messa in minoranza del resto del popolo non abbiente. Questo rischio non risulta tanto dal mero rapporto numerico individuato da Rosenberg, quanto 1) dalla prassi della democrazia ateniese e 2) dall'articolazione socio-economica contenuta nella categoria “popolo”.

^{xxvii} Domenico Musti, *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Laterza, Bari 2006, p. 341. In buona sostanza, in Europa il primo Stato assistenziale fu l'Atene di Pericle.

Cominciamo dal primo punto. Pare che i cittadini abitualmente frequentatori dell'Assemblea fossero circa 5.000! Forse non erano proprio sempre 5.000, tuttavia il problema della partecipazione popolare all'Assemblea esisteva, e lo rende visibile il fatto che per le deliberazioni di maggior gravità (l'ostracismo, per esempio) si richiedeva il *quorum* di 6.000 presenti. Ovviamente sul piano formale le deliberazioni risultavano effettuate dall'intero popolo di Atene.

In concreto esisteva un forte intreccio fra democrazia e potenza navale in Atene, evidenziato dall'anonimo autore antidemocratico del libello *Sul sistema politico ateniese*. Esso fornisce l'elenco delle categorie del "potere navale" collegato con la democrazia, attraverso cui viene smentito il ricorrente pregiudizio moderno che tende - soprattutto per implicito - a far credere al mito della maggioranza numerica del δῆμος ateniese, facendo pensare ad un'inesistente maggioranza di cittadini di Atene nelle ciurme della flotta. Ecco l'elenco dell'anonimo libellista: timonieri, addetti ai ritmi della rematura, capifila ogni 50 rematori, piloti di prua, lavoratori degli arsenali.

E il resto delle ciurme? E i rematori? Perché l'elenco non li include? Semplice: perché non erano cittadini ateniesi, ma stranieri. Giustamente Friedrich Nietzsche (1844-1900) nel corso tenuto nel *Wintersemester* 1875/76 fu il primo a sollevare la questione del δῆμος quale minoranza politica in Atene; altresì chiarendo l'apparente paradosso della commedia ateniese che attaccava i democratici contando su un consenso popolare: questi attacchi ricevevano il consenso di strati determinati della società formalmente inseriti nel concetto di "popolo", ma da non identificare col δῆμος.^{xxviii}

E qui veniamo al secondo punto. Il ceto contadino era sostanzialmente estraneo alla vita dell'Assemblea ateniese con sede in Atene. Ogni volta parteciparvi sarebbe

^{xxviii} Come ha scritto Luciano Canfora (*Cleofonte deve morire. Teatro e politica in Aristofane*, Laterza, Bari 2017, p. 26): «La «conquista della maggioranza» è stato il problema principale e il cruccio, per tutta la sua storia del movimento socialista nelle sue varie articolazioni. Quella 'bolscevica' risolve il problema accantonandolo e puntando sul concetto neo-giacobino di minoranza 'cosciente' e 'avanguardia' organizzata [...] la polarità, in una società 'arcaica' - nell'Atene 'democratica' - [era] tra popolo e demo».

stato - a parte tutto - un viaggio. La tucididea Guerra del Peloponneso^{xxix} attesta che nella popolazione dell'Attica i contadini erano maggioritari, per quanto assenteisti in ordine alla pratica della democrazia.

Pur tuttavia esisteva un equilibrio tra la radicale democrazia di origine "navale" della città di Atene e il contado assenteista, giacché per un certo tempo la prima non ne colpì significativamente gli interessi. L'equilibrio si rompe con la Guerra del Peloponneso e le estese devastazioni spartane nel contado dell'Attica: non ci volle molto perché il ceto contadino si volgesse verso i nemici dell'ordinamento democratico.

In Atene si formarono due grandi e importanti fazioni politiche, corrispondenti a specifiche radici sociali, all'epoca di Temistocle, vale a dire a ridosso delle Guerre persiane: quella contraria a Sparta, favorevole all'espansione ateniese sul mare e composta in prevalenza da commercianti, artigiani e *teti*; quella filospartana, intenzionata essenzialmente a riprendere la guerra contro la Persia. L'egemonia di Pericle si caratterizzò per la fusione dell'obiettivo antispartano con quello antipersiano.

La definizione di Max Weber (1864-1920) sulla πόλις come corporazione di guerrieri è valida anche per Atene, con la sola particolarità che prima di Temistocle lo fu di opliti, e da Temistocle in poi fu essenzialmente una corporazione di gente di mare e costruttori di navi. Inutile dire che l'obiezione di coscienza non si sapeva nemmeno cosa fosse, anche perché l'idea della guerra come crimine di per sé stessa è un'idea molto moderna, peraltro coesistente - fin dalla sua nascita - con guerre a getto continuo. Sono i paradossi della Storia. La guerra era accettata come normale in quanto fonte di due risorse essenziali per l'epoca (oggi possono essere gas, petrolio, terre rare, ecc.): ricchezze e schiavi. Ovviamente nelle guerre anche gli ateniesi davano il peggio di sé

La democratica Atene fu costantemente dominata dal conflitto, dentro le sue mura e fuori. La sede ufficiale - o istituzionale se si preferisce - era l'Assemblea. Nella vita politica ateniese - ostracismo a parte - l'eliminazione dell'avversario avveniva spesso sul piano fisico; ed anche questa non è un'anomalia storica (lo

^{xxix} II, 14-16.

sarebbe semmai il contrario); è anomala rispetto alla false immagine indotta dai Licei classici.

La corruzione più che endemica era fisiologica giacché senza denaro si poteva dire addio alle possibilità di ampie manovre per manipolare le riunioni di cittadini ed orientarne consenso e deliberazioni. In un tale contesto necessariamente proliferavano sicofanti, delatori, spie e calunniatori.

Secondo Moses Finley (1912-1986) la democrazia degli antichi si distingue da quella dei moderni in ragione del suo carattere partecipativo:

Apatia e ignoranza politica sono oggi un dato fondamentale, al di là di ogni possibile discussione; le decisioni non sono il frutto del voto popolare, che al massimo ha un occasionale potere di veto a fatto compiuto, ma sono prese dai leader politici. Il punto è stabilire se nella situazione odierna questo stato di cose è necessario e auspicabile, o se le forme nuove di partecipazione popolare, ateniesi nello spirito se non nella sostanza - se così mi posso esprimere - devono invece essere inventate (uso questo verbo nel medesimo senso in cui lo usai in precedenza dicendo che gli ateniesi inventarono la democrazia).^{xxx}

L'aspetto più "singolare" della democrazia ateniese è che non fu accompagnata - né prima, né durante né dopo - da alcuna teorizzazione politica che la riguardasse in termini positivi. Le uniche teorie su di essa furono le critiche di matrice oligarchica.

Atene partecipava con le altre democrazie greche il concetto di uguaglianza fra i cittadini di fronte alla legge, detto isonomia (ἰσονομία, *issonomía*), da non confondere con quello di ὅμοιος (*ómios*), che significa simile, o pari, ma che era riferito agli assetti aristocratici, come Sparta, per esempio. La democrazia era anche definita come "regime isonomico".

Inoltre, a seconda delle posizioni politiche all'interno della democrazia si concepivano due tipi di uguaglianza: aritmetica, o meramente numerica, da parte dell'ala

^{xxx} La democrazia degli antichi e dei moderni, Laterza, Bari 1997.

radicale e l'uguaglianza geometrica, ovvero basata sul merito, da parte dei più "moderati".

A questo punto va fatta una considerazione: in Europa le persone dotate solo di ricordi di quanto imparato a scuola (cioè che in seguito non hanno avuto molta dimestichezza con la carta stampata e rilegata in libri; niente paura, il Presidente francese Valery Giscard d'Estaing - 1926-2020 - fu uno di questi) sono convinti che la democrazia sia stata un'invenzione greca. Erodoto (Ἡρόδοτος, Irodhótos, 484-425 a.C.), storico greco, nelle sue *Storie* (libro III) la pensava diversamente, sostenendo che si era parlato per la prima volta di democrazia in Asia, da parte di uno dei congiurati - Otane (Utāna; m. 495 a.C.?) - che avevano abbattuto il falso Smerdis, usurpatore del trono persiano dopo la morte di Cambise (Kambūjiya, 600-559 a.C.).

In Grecia ci furono invece le prime concretizzazioni. Il periodo aureo della democrazia ateniese, a motivo delle realizzazioni politiche e culturali, è detto "età di Pericle". Il potere di Atene, come pure il suo prestigio, si basava su tre elementi: democrazia radicale, sviluppo culturale - Atene attrasse i più importanti filosofi, artisti, tragediografi, commediografi e poeti del tempo - imperialismo.

Il ruolo egemone di questo personaggio in Atene non fu seriamente messo in pericolo, ma ciò non vuol dire che non suscitasse opposizione; essa non era tanto di matrice popolare quanto di gruppi politici ostili. Come avversario di Pericle va ricordato Tucidide di Melesia (Θουκυδίδης, Thukidhídhis; sec. V), che poi venne ostracizzato (444-43 a.C.?). Ma gli avversari non demordevano, e riuscirono ad intentare tre processi contro gente del suo *entourage*, e non per bazzecole; l'eventuale esito negativo inevitabilmente si sarebbe ritorto contro lo stesso Pericle.

I processi furono contro il filosofo Anassagora (Ἀναξαγόρας, Anaxagóras; 496-428 a.C.) per empietà (ἀσέβεια, assévia), la stessa accusa che sarà poi mossa contro Socrate; Anassagora preferì lasciare Atene, e fece la cosa giusta. Poi ci fu il processo contro Aspasia, compagna di Pericle, per empietà e lenocinio (μαστροπεία, *mastropía*); solo un'abile orazione difensiva dello stesso Pericle la salvò "per il rotto della cuffia". Quindi un processo contro lo scultore Fidia (Φειδίας, Fidhías; 490-

430 a.C.?) per appropriazione di oro ed avorio destinato alla statua di Atena sul Partenone. Non è chiaro come sia finito quest'ultimo procedimento: secondo una tradizione Fidia morì in carcere in attesa della sentenza, secondo altri invece andò in esilio in Elide così sottraendosi alla condanna.

Valutare questi processi come segni di un'opposizione popolare a Pericle sarebbe erroneo, giacché poi bisognerebbe spiegare come mai egli sia stato rieletto Stratego. Molto probabilmente, e in termini più semplici, si trattò dello sfruttamento del forte conservatorismo popolare nel campo della cultura da parte di oppositori aristocratici.

Aristotele, analizzando, in termini politici e sociologici *ante litteram*, la democrazia ateniese dimostrò l'irrelevanza del dato quantitativo ai fini della distinzione tra oligarchia e democrazia. Anticipiamo di essere favorevoli alla sua valutazione; peraltro era l'entità numerica dei titolari della cittadinanza *pleno iure* a far concludere ad Alexis de Tocqueville (1805-1859) che la democrazia ateniese era in realtà un'aristocrazia allargata.

In Atene la democrazia fu anche cattiva, intollerante, egoista, violenta, oltre che imperialista e guerrafondaia, a volte esercitata da una maggioranza di incolti individui che si rivelavano pericolosissimi per i titolari di competenze specifiche. Morto Pericle, fu il governo "dei peggiori". Il perché lo spiegò Tucidide: Pericle frenava il δῆμος e lo trascinava dove voleva lui invece di essere trascinato dove voleva il δῆμος, e la sua oratoria non era finalizzata tanto a compiacere quanto ad orientare (II, 65, 8).^{xxx1}

Le commedie di Aristofane (Ἀριστοφάνης, Aristofánis; 450-385 a.C.?) ne sono uno specchio abbastanza realistico (magari riduttivo rispetto alla situazione politica nell'Occidente attuale). Dovrebbero far riflettere anche a prescindere dalle posizioni politiche di ciascuno. Ne ripareremo a proposito della figura e del ruolo del demagogo (δημαγωγός, *dhimagogós*), dal verbo ἄγω, condurre, dirigere (ovviamente il "popolo reso bue" dalle chiacchiere e dai "magheggi" dei politici).

^{xxx1} Per l'aristocratico Platone, invece, Pericle era un corruttore del popolo (*Gorgia*, 515 DE).

Nei sistemi giuridici moderni, non retti dalla *common law* di matrice britannica, vige il principio per cui le norme costituzionali hanno una forza superiore a quelle delle leggi ordinarie, ed esistono apposite procedure per le modifiche costituzionali. Questo principio frena le velleità derogatrici delle assemblee elettive, che devono mantenere i propri deliberati entro i “paletti” fissati dalla Costituzione.

Nell’antica Atene, invece, questo principio era assente. Come pure - ovviamente - quello, di matrice illuminista, della divisione dei poteri. La conseguenza era che se il popolo è tutto, allora quando serve è al di sopra di ogni legge in quanto è lui a fare la legge, la quale non può considerarsi immutabile ed indipendente dalla volontà popolare una volta posta in essere.

Tuttavia esistette un correttivo che in parte inficia quanto testé detto: nel sec. V fu introdotto un meccanismo di “controllo di legittimità” delle leggi. In concreto, trattandosi di democrazia assembleare, ogni cittadino aveva il diritto di presentare proposte non solo operative ma anche legislative nell’Assemblea; peraltro, se una giuria popolare appositamente convocata accertava l’approvazione di una legge contraria al diritto tradizionale - detta *γραφὴ παρανόμων* (*grafi paranómon*), ossia scrittura delle cose illecite - il suo proponente veniva punito (anche con l’esilio decennale) e la legge in questione era abrogata.

Naturalmente per gli individualisti liberali si tratta di una “grave” limitazione della libertà di espressione., il che nell’ottica individualista è vero; ma se si rapporta la libertà di espressione non tanto alle esigenze del singolo quanto al bene sociale comunitario, allora quell’istituto giuridico diventa uno stimolo alla responsabilità di chi propone una legge. È l’eterno discorso della prevalenza dell’atomo-individuo o della molecola-società. Da notare che se il *γραφὴ παρανόμων* dovesse entrare in vigore oggi, almeno il 70% dei parlamentari finirebbe in esilio. E non sarebbe affatto una grave perdita, anzi!

L’Assemblea popolare, il cui livello qualitativo e culturale medio non era elevatissimo, spesso e volentieri - su ispirazione dei capipopolo di turno - tendeva a modificare con effetto immediato le leggi preesistenti a colpi di estemporanee maggioranze, particolarmente quando le si voleva trasgredire per motivi contingenti. Ad

andare il fumo era anche la “certezza del diritto”. Non aveva torto Socrate quando, prima di essere condannato a morte, accusò la democrazia ateniese di aver elevato il valore dell’opinione popolare a scapito di quello della verità (si badi bene, della verità: non a scapito di anarcoidi, dissolutori ed “diritti individuali” essenzialmente di natura sessuale).

Ecco un primo grande difetto della democrazia ateniese, in cui le riunioni del “popolo sovrano” sovente assomigliavano a “fosse dei leoni” in cui oltre tutto si decideva mediante maggioranze “dubbe”, perché espresse solo dal ristretto numero di partecipanti all’Assemblea.

Organismi e istituti della democrazia ateniese

L’Assemblea generale dei cittadini, ovvero l’Ecclesia, era l’organismo più importante: si riuniva 40 volte all’anno sulla collina della Pnice (Πνύξ, *Pnìx*) presso l’Acropoli. Le riunioni duravano più o meno dall’alba a mezzogiorno, seguendo un ordine del giorno predisposto dal Consiglio dei Cinquecento. Vari erano gli argomenti possibili e tra essi la politica estera (inclusiva della stipula di alleanze e delle dichiarazioni di guerra), le questioni relative alla vita cittadina, l’emanazione delle leggi ed annualmente una sessione era dedicata alle proposte di ostracismo. Pare che gli oratori si alternassero iniziando dai più anziani. Il che conferisce un’immagine armonica degna della Grecia classica insegnata al Liceo, ma molto probabilmente le cose andavano diversamente ed in modo più caotico. Un po’ come quando si studia Procedura Civile e si ricava un’impressione “olimpica” dello svolgimento del processo e poi, la prima volta che si va in aula - altro che ordine e armonia - ci si trova immersi in una baraonda paralizzante per un novizio.

Anche nel caso di Atene è facile immaginare interruzioni, boati, applausi, inviti a levarsi di torno, ululati, cori svariati ecc., talché è illusorio pensare che - pur a prescindere dal livello culturale - un cittadino privo di una notevole padronanza di sé e della necessaria dose di faccia tosta, senza un’estensione vocale capace di farsi sentire da almeno 5-6.000 persone, incapace di padroneggiare quella specie di bestia

irrazionale che è la folla, osasse intervenire, quand'anche portatore di idee interessanti.^{xxxii} Difatti pare che la maggior parte dei partecipanti alle Assemblee non prendesse la parola. Non a caso in Atene ad un certo punto furono istituite lucrose scuole di retorica.

L'Assemblea era lo strumento per l'esercizio della dittatura delle masse popolari nei confronti degli oligarchi. Se per quell'epoca si potesse parlare di "proletariato ateniese" allora dovremmo dire che attraverso l'Ecclesia si esercitava in Atene la dittatura del proletariato. Che gli oligarchi se ne lamentassero era ovvio, così come era ovvio che prima dell'avvento della democrazia le masse popolari si lamentassero degli oligarchi.^{xxxiii} Dare un giudizio etico è perfettamente inutile, trattandosi di questioni legate alla lotta di classe.

In via generale le cariche pubbliche venivano attribuite per sorteggio, molto criticato da chi non aveva ancora portato il cervello all'ammasso (tipica dei critici la domanda "chi vorrebbe scegliere il proprio medico per sorteggio?"). A volte si trattava di un sorteggio effettuato tra "volontari" nei casi di scarsità di candidati, e inoltre ci si rese presto conto dell'esistenza di incarichi di complessità tecnica e quindi implicante la previa valutazione sulle capacità dei possibili incaricandi e sulla fiducia da essi ispirata, cosicché in questi casi si votava per alzata di mano: ciò avveniva per la nomina dei 10 Strateghi annuali e per gli incaricati di taluni incarichi finanziari.

L'Assemblea popolare sovrana di Atene. Un bel concetto retorico. Durante gli anni della contestazione, nel secolo passato, si apprendeva subito una fundamenta-

^{xxxii} D'altro canto, non tutti i capi di regimi autoritari e/o dittatoriali del sec. XX avevano l'istriorismo "naturale" di Mussolini (definito in Portogallo, anche da riviste serie, *homem de fanfaras e fanfarronadas*) e di Hitler, e quindi erano restii ai contatti comiziali con le masse, come per esempio António de Oliveira Salazar (1889-1970) e Iosif Stalin (1878-1953); dal canto suo Francisco Paulino Ermenegildo Teódulo Franco y Bahamonde (1892-1975) quando parlava in pubblico faceva semplicemente pena.

^{xxxiii} L'atteggiamento oligarchico contro la democrazia in nome della libertà, ed a difesa del loro concetto di uguaglianza - non isonomia ma *ὁμοιότης, omiótis* - fa pensare (si chiede scusa per lo scadimento di stile, ma è a fini espressionistici) a uno degli slogan "politici" del personaggio di Cetto Laqualunque ideato dall'attore Antonio Albanese (n. 1964), cioè "*Liberté, égalité, 'ntu culu a te!*". Ad essere destinatarie del "te" finale, ieri come oggi, le masse popolari.

le nozione di politica concreta: non basta convocare un'assemblea, perché bisogna "prepararla", cioè manipolarla se no ti si rivolta contro. Lo stesso accadeva nell'Assemblea popolare di Atene, dove anche lì operavano le irresistibili "minoranze organizzate". Lo si capisce da un episodio altrimenti inspiegabile: nel 407 a.C., in occasione del temporaneo ma trionfale ritorno di Alcibiade (Ἀλκιβιάδης, Alkiviádhis; 450-404) - traditore tanto di Atene quanto di Sparta, ma non importa - tantissimi poveri si recarono alla sua casa per pregarlo di assumere la tirannide.

Al di là della conferma del nesso oggettivo tra base popolare e tirannide nell'antica Grecia, c'è il fatto che questi poveracci avevano sperimentato di essere abbandonati a sé stessi nella "loro" Assemblea sovrana se non riuscivano ad agganciarsi a qualche minoranza influente, per fare gli interessi di questa più che i loro. Col tiranno le cose potevano cambiare.

A stretto rigore giuridico la libertà di parola (παρρησία, *paressía*) dava diritto ad ogni cittadino di esprimersi nell'Assemblea, ma erano poche le persone che avevano il coraggio di prendere la parola in pubblico. Cosicché nel sec. IV a.C. le riunioni assembleare furono dominate da veri e propri retori, dotati della preparazione tecnica acquisita nelle scuole dei maestri di retorica.

Secondo in ordine di importanza era il **Consiglio dei Cinquecento**, che fungeva da collegamento fra il centro di Atene ed i numerosi, e spesso lontani, insediamenti nell'Attica. Numerose le sue funzioni, tra cui preparare gli ordini del giorno delle Assemblee decidendo tempi e modi di discussione per ogni argomento; e giurisdizione sulle questioni amministrative riguardanti la vita della πόλις.

Inoltre operavano i **funzionari pubblici**. Nel sec. IV erano circa 700, erano incaricati per un anno, riuniti in collegi di 10 membri (uno per tribù). In linea di massima anch'essi scelti per sorteggio. C'erano collegi per la manutenzione delle strade, per i mercati, per le vendite pubbliche, per i vari santuari, ecc.; alla fine dell'anno di incarico venivano sottoposti a un esame abbastanza severo del loro operato.

Da quanto è chiaro che nell'antica Atene la professionalità aveva un'importanza relativa, tuttavia c'è da notare che l'amministrazione pubblica si avvaleva anche

dell'importante contributo dei γραμματεῖς (*gramatis*) cioè di segretari schiavi che alla fine conoscevano bene i settori di loro competenza.

I **Tribunali**, oltre ad essere importanti in sé, lo erano a motivo della mania processuale da cui erano affetti - in linea di massima - i cittadini ateniesi. Annualmente da un folto elenco di volontari si sorteggiavano 6.000 cittadini, titolari del solo requisito di aver compiuto il trentesimo anno di età; costoro per un anno sarebbero stati i giudici di Atene. È facile immaginare che tipo di "giustizia" ne venisse fuori.

Ogni giorno - mediante una complicata procedura di sorteggio (che da sola durava un'ora!) ai tribunali della città. In un numero di giorni quasi incredibile, probabilmente tra i 150 e i 200 ogni anno, dall'alba al tramonto, un buon numero di essi, a seconda delle necessità, esercita questa funzione, recandosi la mattina all'alba in un punto stabilito della piazza principale della città, l'*agorà*, e lì, ai tribunali attivi in quel giorno si assegnavano i sorteggiati. Questo incarico fu il primo ad essere retribuito.

Nell'amministrazione della giustizia nessuno aveva competenze specifiche. Folte le formazioni dei giurati e ciascuna giuria nell'arco di una giornata riusciva a trattare 3 o 4 processi, che in buona sostanza si esaurivano nell'ascolto delle arringhe dell'accusatore e del difensore, in genere nell'arco di un'ora ciascuna. Alla fine si decideva per votazione segreta deponendo in un'urna appositi gettoni.

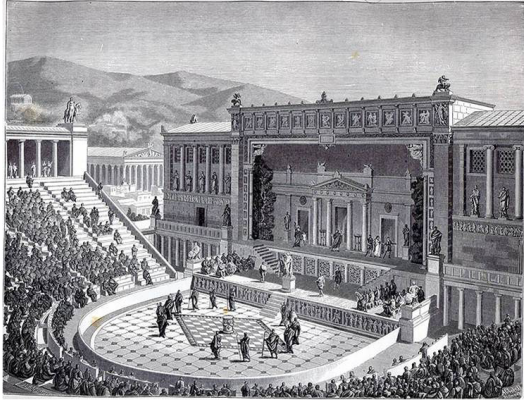
Nell'Atene dei secc. V-IV a.C. esistevano due tipi di processi: quelli per cause private (δίκαι, *dhike*) e per cause pubbliche (γραφαί, *graphé*). Nel primo caso solo la parte lesa poteva adire il tribunale; nelle cause pubbliche, essendo in gioco interessi della Città, qualunque cittadino poteva intentarle. Qui era alto il rischio di azioni giudiziarie attivate da ricattatori per fini di lucro propri o di committenti. Durante i dibattimenti le parti dovevano intervenire di persona e pronunciare i propri discorsi, a meno che la giuria permettesse l'intervento di un parente o amico, definito per l'appunto "compagno di parola" (συνήγορος, *sinígoros*). Esistevano anche i logografi (λογόγραφοι, *logógrafi*), professionisti che a pagamento scrivevano discorsi giudiziari.

Se l'accusato risultava colpevole, si teneva un'ulteriore sessione più breve per ascoltare le proposte dell'accusatore e dell'accusato circa la pena da comminare e scegliere la più opportuna tra le due prospettate. Il profilo consolatorio va individuato nella ben maggiore brevità dei processi rispetto alla situazione odierna.

Qualora l'accusa non avesse raggiunto il 20 per cento dei voti, l'accusatore era soggetto a gravi punizioni fino all'esilio e alla perdita dei diritti civili. Era una misura volta contro la piaga dei "sicofanti" (συκοφάντες, *sikofántes*) gli "accusatori professionisti" che spesso ricattavano i cittadini ricchi minacciandoli di portarli in tribunale. Questa piaga trovava origine nella riforma di Solone per cui ciascun cittadino aveva il potere di presentare denunce quand'anche non fosse parte in causa.

Una forte anomalia del sistema giuridico ateniese consisteva nel fatto che qualsiasi decisione presa nell'Assemblea poteva essere impugnata in tribunale e poteva essere accusato il cittadino che avesse presentato all'Assemblea la relativa proposta. Così, paradossalmente, l'organo primario del sistema politico soggiaceva al controllo dei Tribunali, le cui decisioni invece erano insindacabili in quanto non era previsto il giudizio di secondo grado, l'appello. La cosa si giustificava perché le decisioni dei Tribunali erano prese a voto segreto ed in più i loro membri erano vincolati da un giuramento sacro, non previsto invece per i partecipanti alle Assemblee. Ad aggravare le cose - cioè a contribuire alle ingiustizie tribunalizie - c'era il fatto che molti membri dei Tribunali erano persone anziane appartenenti agli strati più poveri (e più ignoranti, seppure non per colpa loro) della cittadinanza. Quindi i Tribunali ateniesi erano essenziali per la lotta di classe.

Da notare un particolare, in genere non sottolineato dai "democratici" di oggi: quando il Pericle nell'*Epitaffio* esalta l'equità dei Tribunali ateniesi vuole dire, semplicemente, che essi non eccellevano nella persecuzione dei ricchi! L'impianto della democrazia ateniese era "classista".



da <http://thenaenotua2013.blogspot.com/>

Il teatro come strumento politico fondamentale

Insieme all'Assemblea ed ai Tribunali il Teatro era il luogo in cui la πόλις si riconosceva come tale autoidentificandosi e riproducendo gli umori derivante dai conflitti sociali in corso. Faceva parte tanto dell'ambito culturale cittadino quanto di quello politico. Fare

del teatro in Atene era attività pubblica, giacché la committenza spettava alla città. Era la stessa πόλις ad attribuire al teatro il compito di contribuire potentemente all'educazione politica dei cittadini, nel quadro (almeno come tentativo) di una sorta di formazione permanente. I costi teatrali venivano sostenuti in parte dalla πόλις e in parte dai cittadini più facoltosi, i quali pagavano il coro, gli abiti di scena e il flautista; la città pagava attori e poeti. Pericle istituì il *theorikon* (θεωρικόν), cioè un fondo per consentire ai cittadini più poveri di assistere agli spettacoli in occasione delle feste.

Questo finanziamento pubblico attesta la funzione educativa, in termini etici, religiosi, politici attribuita o riconosciuta al teatro.

Generalmente quando si parla del ruolo politico del teatro nell'antica Atene ci si sofferma sulla commedia, la cui rilevanza in questa prospettiva è sempre stata evidente. Ma anche la tragedia svolse un suo ruolo al riguardo. Esso risulta chiaro se consideriamo la tragedia nel contesto politico-culturale dell'epoca.

Innanzitutto c'è da dire che la tragedia attica fornisce ai posteri un'importante testimonianza circa le gerarchie esistenti nella società del tempo, altresì considerabili strutture di subordinazione da chi ama le impostazioni "libertarie": in famiglia, lo schiavo subordinato al padrone, la donna all'uomo, il giovane all'anziano, il figlio al padre; nella πόλις il povero è subordinato al ricco e chi non è di antico lignaggio a chi invece lo è. In questo quadro la tragedia svolse oggettivamente la funzione di

“apparato ideologico” ufficiale per la riproduzione sociale mediante la conservazione dei rapporti di potere esistenti.

Gli sconvolgimenti istituzionali per cui la città passò dal regime aristocratico a quello democratica, una cittadinanza che acquistava un'autonomia sempre più forte in ogni campo, le aperture mentali indotte dallo sviluppo dei commerci, l'incremento dello spirito critico verso il potere politico e non solo, l'esistenza di una sfera politica contenente ancora profili religiosi, comportava una serie di domande. Per esempio, come rapportare autonomia e responsabilità civica all'ordine posto dagli dèi? E soprattutto come fare per superare l'antica concezione per cui la *hybris* (ὑβρις, *íbris*) umana - cioè l'eccesso di superbia e orgoglio - provoca l'invidia degli dei e la punizione per tale colpa? Domande dalla doppia natura: etica ma altresì politica. Fu la tragedia nel sec. V a cercare di darvi una risposta. Cioè gli immortali classici creati dai tre grandi del teatro ateniese: Eschilo (Αἰσχύλος, *Éskhilos*; 525-456 a.C.), Sofocle (Σοφοκλῆς, *Sofoklís*; 496-406 a.C.) ed Euripide (Εὐριπίδης, *Evrípidis*; 485-406 a.C.).

A parte le tragedie che già nel titolo presentano profili politici, in genere questo genere letterario - a differenza della commedia - offre maggiori difficoltà per l'individuazione dei riferimenti politici, al di là delle opposizioni alla Persia ed alla tiranide.

Se, come diremo fra poco, il commediografo Aristofane mise sempre alla berlina la democrazia, il grande tragediografo Eschilo assunse una posizione ben diversa. Lo si ricava dalle *Supplici*, rappresentata nel 463, in cui per la prima volta compare la parola δημοκρατία. In una scena compare l'assemblea dei cittadini di Argo (Peloponneso) presieduta dal mitico re Pelasgo (Πελασγός, *Pelagós*): essa decide per alzata di mano di ammettere nella città le Danaïdi in fuga.

Ricordiamo questo particolare - evidentemente anacronistico in una vicenda ambientata in epoca mitica - per il fatto che in questa tragedia Eschilo indugiò con commozione sulla raffigurazione della procedura democratica dell'Assemblea argiva, definendo l'alzata di mano da parte dei cittadini δήμου κρατούσα χεῖρ (*dhímu kratússa khír*), ovvero “dominante mano del popolo”.

Su Euripide c'è da dire che non riscosse un significativo successo nel pubblico ateniese, per il fatto di criticare (ed a volte mettere in crisi) le idee dominanti e di usare i miti con eccessiva spregiudicatezza; tuttavia mise in scena tutte le sue tragedie, ottenendo il coro.

Sul piano politico Euripide è per noi moderni più importante di Aristofane. Non fu certo animato dall'illusione di poter rinnovare la società ateniese, ma sicuramente dall'intento di metterne in discussione fondamentali aspetti culturali, della vita e della politica, tuttavia ricorrendo a personaggi complicati, mai del tutto positivi e mai del tutto negativi. Nietzsche (1844-1900) addirittura lo accusò di aver ucciso la tragedia.

Atene, cosmopolita quanto si vuole e per certi aspetti "progressista", tuttavia mantenne sempre un fondo culturale tradizionale, e quindi poco favorevole alle innovazioni finì a sé stesse o motivate da narcisismi culturali da classi alte. L'ambiente consigliava prudenza a chi volesse esprimersi in un senso non condiviso dalla cittadinanza. Questo significava celarsi in modo intelligente: alla maniera di Euripide che, sostanzialmente, riuscì a farla franca.

Per esempio nell'*Elettra* - storia basata su un mito conosciutissimo (e ripreso anche da Eschilo nelle *Coefore*) - Euripide introdusse una variazione che le colpiva al cuore l'impianto tradizionale: come da mito, nella tragedia di Eschilo *Elettra* e il fratello Oreste erano nello stesso tempo attori e vittime delle loro azioni cruente, giacché rispondevano ciecamente ai voleri di un dio; Euripide, invece, presentò i fatti come esecuzione di una vendetta compiuta per scelta personale.

Si trattava di una variazione non innocua, giacché apriva la via all'interrogativo che prima non esisteva: si può ancora credere in un dio che ordini di uccidere la propria madre? Per non dire delle Baccanti, dove era implicita la stessa domanda. Qui Dioniso, dio capriccioso, subdolo e perverso, protettore dei piaceri del vino e del sesso, per vendicare un torto fatto alla madre fa impazzire le donne di Tebe che in preda a una vera e furia "bacchica" fanno a pezzi il loro re.

Gli dei di Euripide sono rappresentati dotati di tutte le umane bassezze umane, talché diventa logico interrogarsi sulla logicità del pensiero religioso che li esprime. Euripide seppe destreggiarsi ma non riscosse mai soverchie simpatie.

Politico era invece il contenuto delle *Troiane*, tragedia scritta durante la Guerra del Peloponneso, esprimendo la condanna per l'ideologia militarista, di cui viene fatta risaltare la sanguinaria inutilità. La messa in scena di questa tragedia avvenne quando da Atene era appena partita la tragica spedizione in Sicilia, cosicché ai famigliari di opliti e marinai partiti per un destino ignoto fu offerta da Euripide la rappresentazione del destino delle troiane che - dopo gli orrori della guerra - devono sopportare la schiavitù e la separazione dai propri cari superstiti. È facile immaginare con quanta gioia gli ateniesi assistettero allo spettacolo.

La critica di Euripide ai miti dell'eroismo raggiunse il culmine con l'ironia corrosiva usata per la storia di Elena: essa non avrebbe mai lasciato il marito per scappare con Paride, di modo che la guerra di Troia sarebbe stata combattuta a causa di una sosia di Elena di Sparta. Questo combattere una guerra per un fantasma è metafora dell'inutilità e della mancanza di logica di ogni guerra.

Infine va ricordata l'audacia della *Medea*; audacia perché si tratta di una tragedia incentrata sul dramma di una donna; e perché questa donna è barbara e non greca. Qui Euripide rischiò parecchio in quanto lo scontro fra Giasone, moralmente dequalificato e devirilizzato per la sua vigliaccheria, e la povera Medea - evidentemente allegorie della grecità e della barbarie - viene presentato in modo tale da colpire la presunzione degli ateniesi circa la loro superiorità umana in quanto elleni.^{xxxiv}

Era palese che le simpatie di Euripide andassero a Medea: abbandonata in terre straniere, senza patria, diritti e amici, il cui folle atto finale è conseguenza del destino realizzato da Giasone per lei.

Parlare di Eschilo ed Euripide in ordine alla politica ateniese tralasciando Sofocle (Σοφοκλῆς, Sofoklís; 496-406 a.C.) sarebbe senza senso. E non solo per essere stato un tragediografo perfetto e più apprezzato nell'Attica rispetto agli altri due;

^{xxxiv} Non ricorda nulla di attuale tutto ciò?

ma soprattutto perché Sofocle fu anche in prima persona un uomo politico. Fu presidente del collegio degli Ellenotàmi (Ἐλληνοταμίαις, *Elinotamías*), i magistrati-cassieri incaricati della riscossione e dell'amministrazione del tesoro della Lega Delio-Attica (che erano sempre scelti tra i membri della classe censitaria più alta); nel 441 fu Stratego insieme a Pericle nella guerra contro Samo; e poi ancora Stratego nel 427. Secondo Aristotele, Sofocle sarebbe stato complice "sofferto e dubbioso" dei golpisti oligarchici del 411 a.C.

Tra gli specialisti della materia (perché difficilmente la cosa può suscitare interesse al di là del loro ambiente) si discute ancora sulla posizione politica di Sofocle rispetto a Pericle. L'associazione del tragediografo all'egemone ateniese in cariche pubbliche potrebbe essere solo un mero dato cronologico, senza implicare condivisioni politiche. Alcuni hanno visto nella tirannica figura di Creonte (Κρέων, Kréon) nell'*Antigone* un riferimento a Pericle, e lo stesso dicasi per l'*Edipo re*. Tuttavia in questi casi siamo nel campo dell'assolutamente opinabile.

Culturalmente Sofocle rimase legato ai valori tradizionali. Infatti nelle sue tragedie di argomento mitologico - *Aiace*, *Trachinie*, *Edipo re*, *Elettra*, *Filottete* - a differenza di Euripide non modificò l'impostazione dei miti in ragione di proprie finalità ideologiche, limitandosi a riflettere poderosamente sulla tragicità della condizione umana, così realizzando una fase della riflessione etica ellenica che si proietta al di là del suo momento storico verso le generazioni future che siano ancora capaci di intenderla ed apprezzarla.

Il caso di Euripide porta ad interrogarsi sul controllo delle autorità cittadine relativamente ai testi teatrali. Un controllo preventivo esisteva, ed era effettuato dall'Arconte eponimo, che sceglieva tre autori a cui "dare il coro", cioè a cui finanziava l'allestimento dello spettacolo. Ad essere valutate erano soprattutto le parti liriche, cioè i testi relativi al coro, che generalmente contenevano valutazioni politiche e profili ideologici.

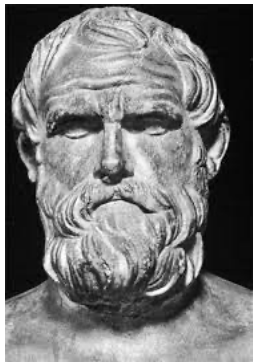
Un esempio sull'importanza politica (interna ed esterna) del teatro ci viene dalla vita di Temistocle, Arconte nel 492. Fortemente convinto dell'inevitabilità della guerra con la Persia, fece mettere in scena una tragedia di Frinico (Φρύνιχος,

Frinikhós; 535-476 a.C.), *La presa di Mileto*, un sanguinoso episodio della rivolta ionica, soffocata dai persiani e poi occasione delle guerre tra greci e Persia.

Effettivamente l'impatto sul pubblico ci fu e grande, ma di tale entità che ne furono impedito le repliche. Il fatto è che la tragedia suscitò una forte angoscia per la distruzione di Mileto e la strage dei suoi abitanti, tale - almeno così si narra - da provocare non solo pianti e svenimenti, ma altresì aborti spontanei di spettatrici incinte.

E veniamo alla commedia ed al suo ruolo pubblico, svolto mediante una serie di allusioni per nulla velate circa la vita politica e i difetti di importanti esponenti politici e intellettuali della città; in questo modo gli autori influenzavano l'opinione pubblica, veicolando idee, messaggi, a volte di odio. Se le tragedie, essenzialmente su base mitologica reinterpretata, comportavano minori problemi alle autorità e quindi anche agli autori, in quanto più che altro esprimevano valori, per le commedie era diverso, poiché - comicità a parte - operavano come strumenti di critica alla politica ed ai politici; critica non esente da ferocia.

Se un autore non otteneva dall'Arconte eponimo la c. d. concessione del coro, ossia il supporto organizzativo per la messinscena, poteva tranquillamente buttare o tenere per ricordo il testo della commedia. Spesso, per ottenere la concessione doveva tagliare e limare fin quasi al giorno previsto per la rappresentazione. Ovviamente la commedia doveva conseguire l'approvazione di un pubblico tenacemente attaccato ai propri pregiudizi politici, e quindi l'autore doveva essere abile a cauto nel presentare suoi punti di vista "eccentrici".



Aristofane, da www.ilsommopoeta.it

Aristofane, che non nutriva molta simpatia per i democratici, probabilmente aveva qualche collegamento con gli ambienti che avrebbero progettato nel 411 il primo tentativo di abbattere la democrazia. A meno di voler credere alle "coincidenze". Comunque è interessante inquadrare la sua famosa commedia *Lisistrata* nel contesto storico in cui venne composta.

La spedizione in Sicilia fortemente voluta da Alcibiade si era risolta nella distruzione della flotta impiegatavi, nel massacro di gran parte delle truppe, nella morte in combattimento degli Strateghi e nell'invio dei prigionieri a lavorare e morire nella Latomie: per Atene un disastro militare senza precedenti. Dal 413 gli spartani, su consiglio del famigerato Alcibiade passato (momentaneamente) dalla loro parte, avevano occupato nell'Attica la fortezza di Decelea, da dove compivano continuamente dannose scorrerie. Il disastro siciliano risultava addebitato ai democratici radicali, per cui venne costituito un collegio di dieci πρόβουλοι (*próvuli*, preparatori) col compito di controllare preventivamente le istanze presentate dall'Assemblea, cosa mai avvenuta prima di allora. Vi partecipava anche il drammaturgo Sofocle. Al di là di quest'incombenza tale collegio doveva anche preparare il terreno per il colpo di Stato oligarchico che sarebbe avvenuto nel 411.

In città cominciò a diffondersi un clima di incertezza, di paura e di diffidenza tra le persone.

Guarda caso (quando si dice la coincidenza), a ridosso del colpo di Stato Aristofane portò in scena la *Lisistrata*, in cui tra riflessioni politiche e comicità a volte "spinta" si preannunciava proprio un *golpe* aristocratico.

L'ostilità del pubblico teatrale e le parodie di personaggi anche importanti potevano essere molto pericolose, non tanto nel senso di causare quanto di aggravare: Socrate alla fine fu condannato a morte, il drammaturgo Euripide (Εὐριπίδης, Evripídis; 485-406), pur essendo molto vecchio per quell'epoca, reputò preferibile affrontare un viaggio in piena guerra verso la lontana Macedonia per morirvi nel proprio letto; traguardo che in Atene cominciava ad essere dubbioso. Prova della giustezza della sua decisione fu la violenta ed implacabile satira riservatagli *post mortem eius* da Aristofane nelle *Rane*.^{xxxv}

^{xxxv} Aristofane non risulta inquadrabile in modo netto in nessuna delle due grandi fazioni della politica ateniese. Se non amava i democratici neppure simpatizzò per gli oligarchi quando riuscirono a prendere il potere. Rappresentava in maniera simpatica il mondo dei piccoli proprietari terrieri, utilizzando come personaggio tipico l'anziano uomo di campagna, molto legato alla sua terra, culturalmente scarso ma intelligente e intraprendente. Pacifista anche durante la guerra ed ostile a una politica in cui l'assurdità prevale sulla ragionevolezza tanto da rendere la vita impossibile ai comuni cittadini.

Socrate ed Euripide: due grandi nomi, personaggi immortali nella filosofia e nella tragedia, talché le tragedie delle loro vite generano commozione. Ma non si considera che entrambi erano filo-oligarchici e filospartani, con amicizie e frequentazioni a dir poco sospette per i democratici, cominciando da quella col famigerato Crizia.

Né si tiene presente che, dopo l'abbattimento del regime dei Trenta Tiranni nel 403 a.C., Atene era appena uscita da una guerra civile non ancora conclusa e che terminerà con un massacro nel 401. Il fatto è che la "pacificazione" imposta, in definitiva, dal re spartano Pausania nel 403 aveva portato alla creazione ad Eleusi, dove in pratica fu creato una specie di repubblica oligarchica.^{xxxvi} Che durò fino al 401 e poi fu teatro di un nuovo massacro, dopo quello ordinato da Crizia prima della caduta.^{xxxvii} Per farla breve, i capi di Eleusi furono chiamati a colloquio con esponenti ateniesi e tutti uccisi.

Tuttavia la vittoria dei democratici di Trasibulo non restaurò del tutto la vecchia democrazia.

^{xxxvi} L'accordo imposto da Pausania stabiliva 10 punti: a) il diritto per tutti gli ateniesi che lo volessero di stabilirsi ad Eleusi; b) il locale santuario sarebbe stato in comune con Atene; c) divieto di spostarsi da Eleusi ad Atene e viceversa, se non per la celebrazione dei Misteri eleusini; d) obbligo per gli eleusini di pagare un tributo alla cassa federale della Lega peloponnesiaca al pari degli ateniesi; e) obbligo per gli ateniesi che si trasferiscano ad Eleusi e vi prendono una casa di avere il consenso del proprietario, altrimenti ciascuna delle due parti deve nominare tre esperti che decidano sul prezzo della casa; f) gli originari di Eleusi possono continuare a viverci; g) si stabilisce quale sia il periodo di tempo necessario a chi voglia trasferirsi ad Eleusi; h) divieto per gli eleusini di ricoprire magistrature in Atene, a meno che non vi si trasferiscano nuovamente; i) sottoposizione a processo per chi abbia commesso con le sue mani reati di sangue, uccidendo o ferendo qualcuno; l) perdono per tutti gli altri partigiani dei Trenta, eccezion fatta per i Trenta medesimi ancora vivi, i Dieci (loro successori), gli Undici (incaricati delle condanne a morte sotto i Trenta) e i Dieci responsabili del Pireo durante il regime dei Trenta): tutti costoro per essere perdonati devono sottoporsi preventivamente ad un procedimento di rendiconto, una volta superato il quale possono trasferirsi ad Eleusi.

^{xxxvii} L'irruzione nell'Attica dei ribelli democratici di Trasibulo, decisi a rovesciare i Trenta, portò subito alla conquista della fortezza di File (sulla strada fra Tebe ed Atene), al che Crizia pensò di costituire un ultimo ridotto proprio ad Eleusi per l'eventualità che le cose andassero male. Ovviamente c'era da "ripulire" Eleusi dai locali democratici, e Crizia ordinò un censimento per raccogliere gli ignari cittadini, ed ebbe luogo il massacro.

La 'democrazia restaurata', quale la conosciamo attraverso le numerose fonti del quarto secolo, in primis l'oratoria, fu altra cosa rispetto alla politeia radicale dell'ultimo quinto secolo [...] la forte minoranza dei non-possidenti, di quelli che avevano saputo ritrovarsi al Pireo con Trasibulo, conterà sempre di meno. Molto meno che negli anni in cui Cleone e Cleofonte avevano diretto la città post-periclea incontrando lo sfavore incondizionato dei benpensanti, da Tucidide ad Aristofane.^{xxxviii}

Tornando al teatro e ad Aristofane in particolare, questo brillante commediografo le cui opere sono ancora messe in scena, non dette solo un contributo alla presa di posizione di Atene contro Socrate, ma giocò anche un ruolo tutt'altro che encomiabile nel caso di Cleofonte (Κλεοφῶν, Kleofón; m. 404 a.C.), l'ultimo lider democratico di una certa consistenza verso la fine della Guerra del Peloponneso, chiedendone esplicitamente l'eliminazione in una sua commedia.

Era al calor bianco il contrasto fra democratici contrari a pattuizioni con Sparta nonostante il suo prevalere nella guerra, e gli oligarchi fautori della pace ad ogni costo, per poter poi instaurare in Atene un assetto politico affine a quello spartano.

Uno come Aristofane non poteva certo restarne fuori, e quindi - lui che si era sempre atteggiato a difensore del popolo mentre in realtà faceva il gioco dei nemici del potere popolare - ancora una volta sobillò i "moderati" dell'epoca, poco frequentatori dell'Assemblea, contro i capi democratici presentandoli come demagoghi, indipendentemente dall'esserlo davvero o meno.

Nella commedia *Rane* Aristofane operò palesemente come strumento del potere oligarchico, inserendovi un'appassionata perorazione per la condanna di Cleofonte. Evidentemente quel lider democratico dava proprio fastidio perché quel commediografo - in genere accortamente dosato nella sua partigianeria - prendesse una così palese posizione.^{xxxix}

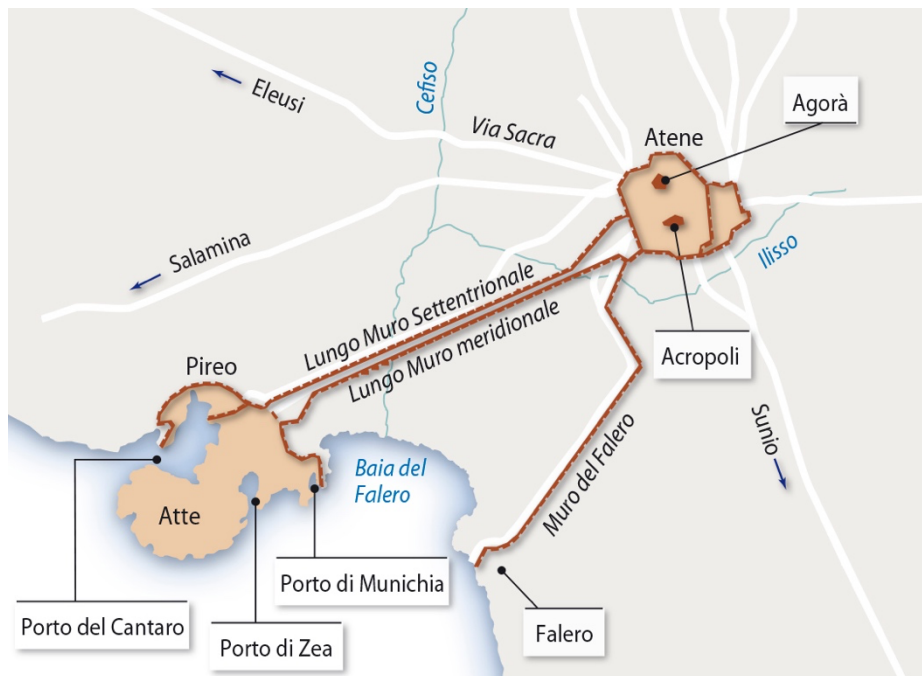
Della commedie dell'epoca di Pericle sono rimaste solo quelle di Aristofane, ben inquadrare riguardo alla loro utilizzabilità riguardo alla storia politica di Atene da Barthold Georg Niebuhr (1776-1831). Niebuhr equiparò l'uso delle commedie di

^{xxxviii} Luciano Canfora, *Il mondo di Atene* cit., p. 402.

^{xxxix} Sull'argomento, Luciano Canfora, *Cleofonte deve morire*, Laterza, Bari 2018.

Aristofane ai fini della realtà politica di Atene all'ipotesi che taluno volesse scrivere la storia della Rivoluzione francese sulla base dei giornali di opposizione: ne risulterebbe una massa di deformazioni ed errori.^{x1}

Aristofane, infatti, come esponente dell'opposizione alla guerra voluta dal democratico Pericle, doveva conquistare il consenso dei contadini danneggiati al massimo dalle incursioni spartane nell'Attica: rifugiatisi all'interno della fortificata Atene e della Lunghe Mura, non correavano pericolo di vita, ma quotidianamente proprio dalle mura potevano assistere impotenti alla distruzione delle loro case e dei loro campi avendo fatto approvare Pericle la strategia del lasciare che gli spartani facessero i propri comodi, e del curare solo che la flotta mantenesse i contatti via mare con gli alleati ed i centro di rifornimento alimentare.



Le Lunghe Mura di Atene, da <http://www2.edu.lascuola.it>

^{x1} *Historische und philologische Vorträge: Vorträge über alte Geschichte na der Universität zu Bonn gehalten*, III, Reimer, Berlin 1848, p. 77.

Puntando al predetto risultato Aristofane non poteva certo curarsi dei contenuti veritativi delle sue commedie.

Si deve fare una precisazione: i contadini erano al di fuori della portata delle armi degli opliti spartani, ma non dalle malattie infettive provocate proprio dall'enorme concentrazione di persone entro le fortificazioni: fu la peste di Atene del secondo anno di guerra peloponnesiaca (430 a.C.),^{xli} causa della morte di Pericle (più altri 75.000 circa), disgraziatamente esplosa proprio in un momento in cui sembrava che Atene potesse sconfiggere Sparta.

Spesso si dice che la tragedia e la commedia attica finirono insieme all'impero ateniese; con questo volendosi cercare la fase di cesura fra un periodo e l'altro. Valutazione esatta che tuttavia, detta in questo modo, non coglie o non esprime - all'interno di quel fenomeno - la causa della fine di questi generi letterari. La causa fu «il mutamento strutturale della democrazia attica (teti e marinai hanno perso l'egemonia) e dei suoi meccanismi di arruolamento».^{xlii} Vale a dire fu il mutamento completo del quadro politico al di là della persistenza delle sue forme, che ormai avevano un contenuto diverso.



da <https://it.wikipedia.org/>

^{xli} L'epidemia ebbe due ondate di ritorno, nel 429 e nell'inverno 427/426 a.C.

^{xlii} Luciano Canfora, *Cleofonte deve morire*, Laterza, Bari 2017, p. 31.

L'imperialismo "democratico" di Atene

Sotto la guida democratica Atene aveva denunciato la precedente alleanza con Sparta contro i persiani, con questo ritenendosi libera di stipulare alleanze anche con città che durante le Guerre persiane avevano - come si diceva in quel tempo - "medizzato", cioè che o erano rimaste inerti o avevano aiutato l'invasore. Questa fu una necessaria premessa per la svolta imperialista, la quale non vi trovò mai in Atene contrasti politici, giacché conveniva a tutti i ceti ed a tutte le fazioni.

L'imperialismo ateniese cominciò con la costituzione della Lega delio-attica, nel 478-77 a.C., tra Atene e le città ioniche per fronteggiare nuovi attacchi persiani. Inizialmente essa era guidata da un Consiglio di rappresentanti di tutte città aderenti, con pari diritti. Gli accordi fondativi stabilivano che le città alleate dovessero o mettere a disposizione contingenti militari e navali oppure pagare un tributo (*φόρος*, *phóros*) per fronteggiare le spese militari.

In Atene non ci furono grandi contrasti per la creazione di questa Lega; semmai Temistocle non ne condivideva le finalità antipersiane, per il fatto di avere ben chiaro che prima o poi il conflitto sarebbe maturato con Sparta e non con la Persia. I fatti gli avrebbero dato ragione, ma tutto fu ostracizzato nel 471 su iniziativa degli oligarchi ateniesi, sotto l'accusa di aspirare alla tirannide. In realtà si volle eliminare un personaggio politico, con un certo seguito popolare, che disturbava le buone relazioni che gli oligarchi volevano avere con Sparta.

Poiché molti degli alleati preferirono pagare tributi, della costruzione e manutenzione della flotta si fece carico Atene avvalendosi dei soldi dei tributi. Era invece importante che città insulari come Lesbo, Chio e Samo partecipassero con proprie navi, avendo esse la funzione dai sentinelle attive sul fianco orientale di quell'impero che Atene era intenzionata ad organizzare.

Nel 454, Pericle ottenne il trasferimento del tesoro della Lega da Delo ad Atene e non si convocò più il Consiglio interalleato in quanto ad assumere le decisioni sarebbe stata l'Assemblea popolare ateniese! Questi eventi costituirono la svolta imperiale di Atene. E fu un furto "all'americana". I soldi del tesoro andarono ad

Atene essenzialmente per fare fronte alle enormi spese per il mantenimento della sua democrazia, spese che la città non era in grado di coprire mediante le proprie risorse. Anche per questo motivo Pericle fece aumentare l'entità del tributo degli alleati, e inoltre fu stabilito che il prelievo di un sessantesimo di quanto versato da ogni alleato sarebbe andato direttamente al Tesoro di Atene.

Inoltre - la data è incerta, una volta si diceva nel 450 a.C., ma ora si ipotizzano datazioni più basse, tra il 425 e il 415/4 a.C. - Atene emanò un decreto per imporre a tutti i membri della Lega l'uso dei pesi, delle misure e della monetazione ateniesi. Da un lato si creava un "mercato unico" monetario e da un altro lato si generava un forte malcontento degli alleati verso Atene, in quanto il diritto di battere moneta è sempre stato espressione di sovranità.

Ma non finì lì. Fu introdotta un'innovazione tra le più lesive dell'autonomia degli alleati: l'insediamento nei loro territori delle c.d. cleruchie, da κληρουχία (*klirukhía*), termine derivato da κληρος (*klíros*), la pietruzza (o tessera o conchiglia) utilizzata per i sorteggi e poi, per estensione, anche il lotto di terreno assegnato per sorteggio; di modo che κληρουχία significava beni assegnati per sorteggio a cittadini ateniesi, di bassa estrazione sociale, a cui si assegnavano lotti di terreno nei territori delle città alleate. Era una sorta di espropriazione fatta da Atene per realizzare un duplice obiettivo (a spese altrui): la promozione economica e sociale dei ceti ateniesi meno abbienti, ed un più diretto controllo di territorio alleato per meglio prevenire eventuali ribellioni, e se del caso per meglio reprimerle. In certi casi (come a Mitilene) l'insediamento di cleruchi fu una misura punitiva a seguito di rivolta.

Lo status delle cleruchie era ben diverso da quello delle colonie giacché i cleruchi restavano cittadini ateniesi ad ogni effetto.

Ci fu poi l'avocazione ad Atene dei processi in cui fossero parti in causa ateniesi e cittadini di città alleate, quand'anche il contenzioso riguardasse fatti o cose avvenuti o situati fuori da Atene. E infine Atene inviò proprie guarnigioni per tenere sotto controllo le zone un po' "turbolente".

I costi e i benefici di tutto ciò? A parte Atene, ovviamente. C'erano entrambi, seppure di differente peso. I costi consistevano nella tirannia di Atene, sopportata

sempre meno dalle città alleate, che progressivamente si sentivano semplicemente assoggettate. I benefici oltre all'avvento di uno spazio commerciale unico, consistevano nelle opportunità economiche fornite dalla flotta della Lega (essenzialmente era flotta di Atene) anche per i cittadini delle città alleate, e nella lotta alla pirateria effettuata da Atene.

La democrazia ateniese nel corso del sec. V a.C. fu fortemente imperialista all'interno e fuori dal mondo ellenico: vale a dire dalla fine delle guerre persiane (478 a.C.) alla Guerra del Peloponneso (431-404 a.C.). Da tener presente che il periodo dal 461 al 431 a.C. fu l'età di Pericle, durante la quale Atene diventò una città splendida a spese dei suoi alleati. Centinaia di città nella Grecia continentale, in Asia Minore e nell'Egeo erano diventate infatti alleate-subalterne di Atene.

L'artefice della grande vittoria navale ateniese a Salamina contro la Persia, Temistocle (Θεμιστοκλῆς, Themistoklís; 524-459 a.C.), dette l'avvio a due iniziative che porteranno poi al definitivo scontro totale fra Atene e Sparta dal 404: la costruzione di una possente muraglia difensiva, ingannando gli spartani che erano contrari, e l'incremento della già notevole flotta di cui era stato l'artefice; nel 477 la potenza ateniese sul mare aumentò grazie alla costituzione della Lega navale delio-attica. Erano state poste le basi dell'impero di Atene.

Riguardo alle mura gli spartani avevano trovato la scusa speciosa della pericolosità di creare un centro fortificato strategicamente di rilievo a nord dell'istmo tra il Peloponneso e l'Attica in quanto i persiani se ne sarebbero potuti impadronire a loro vantaggio.

Temistocle fece in modo che la costruzione delle mura avvenisse con la Maggiore rapidità possibile, intanto andò a Sparta come ambasciatore per assicurare che non si stava facendo alcun lavoro di fortificazione della città, ed invitò a mandare ambasciatori ad Atene per verificare *de visu*. Gli ateniesi furono veloci e quando arrivarono gli spartani i lavori erano già stati finiti. Ormai Atene era imprendibile da terra.

L'iniziativa di Temistocle fu sacrosanta, come provato dall'immediata ostilità spartana, che praticamente era un'ingerenza arrogante ed inammissibile per Atene,

ma necessitata per Sparta dal fatto che tutte le iniziative di Temistocle puntavano a rompere l'equilibrio intra-ellenico in cui l'egemonia militare e politica di Sparta era indiscussa.

Infatti, tutte le città greche si basavano su una forza militare terrestre, oplitica cioè di fanteria pesante, e qui Sparta non aveva rivali. L'imprendibilità muraria di Atene, la sua potente flotta, la creazione di un impero politico-economico a seguito del volgersi al mare, l'estensione della democrazia nelle città alleate favorita dalla politica ateniese, erano tutti fattori a causa dei quali, per dirla con Canfora, «*quel kosmos spartanocentrico si era spezzato*».^{xliii}

Nel 459 a.C. Atene avviò la costruzione di due ulteriori fila di mura a partire dalla cinta urbana, una fino al vecchio porto del Falero e l'altra verso il nuovo porto del Pireo. Nel 457, durante la c.d. II Guerra sacra, in cui Atene fu sconfitta dagli spartani, costoro cercarono di impedire la costruzione della nuova fila di mura, ma ancora una volta arrivarono tardi, poiché gli ateniesi erano riusciti a terminarle poco dopo la sconfitta. Da quel momento Atene non sarebbe rimasta tagliata fuori dai rifornimenti, almeno finché avesse mantenuto la supremazia sul mare. Erano nate le Lunghe Mura, le Μακρά Τείχη (*Makrá Tikhi*).^{xliv}

Dopo la vittoria sui Persiani, e con lo scopo ufficiale di continuare la guerra (infatti non era terminata con un trattato di pace), nel 477 a.C. venne fondata una lega

^{xliii} *Il mondo di Atene*, Laterza, Bari 2011, p. 457.

^{xliv} A seguito della vittoria spartana nella Guerra del Peloponneso, gli ateniesi furono costretti a distruggere le Lunghe Mura; tuttavia, cacciati gli aristocratici Trenta Tiranni nel 403, nel 395 Atene recuperò un notevole parte della vecchia potenza militare tanto da poter partecipare alla guerra di Corinto (395-387 a.C.) insieme a quella città, a Tebe e ad Argo, col sostegno della Persia. Nel corso di quel conflitto furono rapidamente ricostruite le Lunghe Mura col contributo economico persiano! Non vale la pena stupirsi: il nemico di oggi è l'alleato di domani, e l'alleato di oggi è il nemico di domani. Nel 394 una flotta persiano-ateniese sotto il comando del navarco ateniese Conone (Κόνων, 440-390 a.C.?) e del satrapo Farnabazo II (Farnabāzu, 435-dopo il 373), dopo aver sbaragliato la flotta spartana nella battaglia di Cnido (394 a.C.), successivamente protesse la costruzione delle Lunghe Mura fino al loro completamento. Dalla guerra di Corinto fino alla conquista di Atene da parte di Filippo II di Macedonia (Φίλιππος, Filipos; 382-336), le Lunghe Mura furono essenziali per la difesa e le strategie ateniesi. Si ricorda che nel 377 Atene aveva ricostituito una Lega coi principali membri della precedente lega di Delo, ritornando ad essere la maggiore potenza navale greca, tale da riprendere il controllo delle rotte dei rifornimenti con l'Ellesponto e il mar Nero.

egemonizzata da Atene, la Lega di Delo poiché aveva la sede ed il luogo di conservazione del tesoro comune in quell'isola omonima. Sotto la guida di Cimone (Κίμων, Kímon; 510-450), figlio di Milziade (Μιλτιάδης, Miltiádis; 550 ca. - 489 a.C.), la Lega divenne lo strumento del dominio ateniese.

Per il fatto (e fu la fortuna di Atene) che pochissime città erano in grado di contribuire con proprie navi alla flotta comune, fu naturale la scelta di molte di esse: versare un tributo annuale in denaro, il cui ammontare fu presto determinato dalla stessa Atene la quale poi, nel 454 a.C., decise di trasferire il tesoro della Lega entro le proprie mura, e senza distinguerlo dalle entrate ateniesi. In pratica se ne appropriò.

Per la verità il fallimento della spedizione ateniese contro la Persia in Egitto rendeva possibile una reazione persiana nell'Egeo, dove Delo era pericolosamente scoperta sul suo versante orientale, Ad ogni modo Atene ne approfittò prontamente. E in definitiva non ebbe torto Max Weber (1864-1920) nel definire la democrazia ateniese “una gilda per la spartizione del bottino”. Fu anche questo.

Stava lentamente maturando quella che ormai è nota agli studiosi di storia della politica come “trappola di Tucidide”, e che all'epoca fu una serie di eventi progressivi nella creazione delle premesse per lo scontro finale tra Atene e Sparta.

Il termine non è di Tucidide (Θουκυδίδης, Thukidhídhis; 460-400 a.C.), ma del politologo statunitense Graham Tillet Allison Jr. (n. 1940) il quale, basandosi sulla *lectio* tucididea riguardo a quella guerra totale, additò una concreta possibilità di guerra nel caso che una potenza ancora egemone - ma non più tanto egemone come lo era stata in precedenza - venga insidiata da una o più potenze emergenti. Lo strumento di difesa di un'egemonia non più solida ed indiscussa diventa allora la guerra. È infatti quel che sta accadendo al giorno d'oggi.^{xlv}

L'egemonia ateniese si fece sempre più cogente e irrispettosa delle autonomie altrui: gli aderenti alla Lega dovevano avere un sistema politico democratico, dovettero adottare i pesi, le misure e la moneta di Atene, furono controllate le loro attività giudiziarie e molti processi vennero celebrati direttamente in Atene,

^{xlv} Per l'egemonia degli Stati Uniti col loro mondo “unipolare”.

dovettero consentire l'insediamento di coloni ateniesi sul loro territorio; voler abbandonare la Lega avrebbe implicato l'intervento militare ateniese, come infatti sarebbe accaduto alle isole di Nasso (465 a.C.), a Taso (463 a.C.), a Samo (439 a.C.), a Melo (416 a.C.).

Circa questo imperialismo Pericle (stando a Tucidide) fu di un cinismo totale, ma senza lo sfruttamento economico e politico degli "alleati" la costosa democrazia ateniese si sarebbe estinta presto, il patto fra una parte dell'oligarchia e il δῆμος sarebbe saltato aumentando il conflitto sociale e tornando al punto che l'ateniese avrebbe temuto di più i propri concittadini di parte avversa che non il nemico esterno in senso specifico:

Quello di essere detestati e di riuscire odiosi nell'immediato è destino comune di tutti coloro che hanno preteso di imporre il loro dominio sui loro simili; ma chi incorre nell'impopolarità mirando agli obiettivi più elevati segue una saggia politica. L'odio, infatti, non resiste a lungo, mentre lo splendore del momento presente e la gloria per l'avvenire rimangono immortali nel ricordo (II 64.5).

È pur vero che l'imperialismo ateniese era una necessità oggettiva, perché solo grazie allo sfruttamento degli "alleati" il governo della città era in grado di mantenere il parassitario δῆμος locale; senza quelle entrate la democrazia in Atene sarebbe finita molto presto.

Pericle fu un politico accorto nella gestione dell'Assemblea popolare, abile in politica interna ma foriero di guai come imperialista, perché malaccorto. Le sue idee di dominio a tutto campo spaziavano in un vasto ambito mediterraneo: Tucidide gli attribuì un progetto imperialista che includeva la Sicilia, l'Etruria e Cartagine. Ma nelle realizzazioni pratiche dovette segnare al suo passivo due tragici fallimenti: l'appoggio ad una rivolta in Egitto contro la Persia nel periodo 459-454 a.C., in cui Atene perse 200 navi e migliaia di uomini, e la provocazione a Sparta che portò alla Guerra del Peloponneso (431-404 a.C.), durata nel complesso 27 anni, e che causò la fine dell'impero ateniese.

Aver posto Pericle quale obiettivo fondamentale della politica estera ateniese l'espansione nel Mediterraneo orientale in funzione antipersiana rispondeva perfettamente ai criteri di qualcosa che Pericle non conosceva concettualmente - ma forse solo per istinto - ma che noi contemporanei conosciamo (o dovremmo conoscere) bene: il nesso geopolitico fra potenze di terra (o tellurocratiche) e potenze marittime (talassocratiche^{xlvi}). Del primo tipo era la Persia,^{xlvii} del secondo Atene.

Il primo a parlare espressamente di talassocrazia fu Erodoto (Ἡρόδοτος, Irodhótos; 484-425 a.C.) nelle sue *Storie*: egli individuò in Policrate (Πολυκράτης, Polikrátis; 574-522 a.C.) tiranno di Samo - che fece della sua isola una potenza marinara regionale - l'ideatore della linea strategia basata sul controllo del mare come punto di partenza per acquisire un potere assai più esteso.

Orbene una potenza terrestre ha un suo centro (detto nel linguaggio dell'anglosfera *heartland*, ovvero "terra del cuore") e una fascia costiera, più o meno lontana dal centro (detta, sempre in "anglosferese", *rimland*, ossia "terra del bordo"). Nel caso della Persia questo "bordo" era la costa dell'Egeo, oggetto delle logiche mire espansive ateniesi. Se si controlla la fascia costiera, evidentemente, come minimo si blocca l'avversario. Se poi una potenza talassocratica riesce - magari per interposti soggetti - ad esercitare forme di controllo su porzioni più o meno ampie del territorio attorno al centro allora potrebbe anche determinare il crollo della potenza tellurocratica.

A volte si dice che la democrazia ateniese fu resa possibile dalla talassocrazia, costituendone la manifestazione politica. È un'asserzione giusta soltanto ed esclusivamente se riferita al sistema maxi-assistenziale in cui, grazie appunto alla talassocrazia, si specificò la democrazia in Atene.

La Guerra del Peloponneso fu inizialmente caratterizzata da strategie e tattiche diverse tra Atene e Sparta, essendo la prima una potenza talassocratica mentre la

^{xlvi} La prima talassocrazia in qualche modo riferibile al mondo greco fu quella cretese nella fase detta "minoica", durante l'età del bronzo.

^{xlvii} La sua flotta era fenicia, sia pure sotto comando persiano.

seconda era ancora fortissima solo sulla terra. Il che fu causa di situazioni di stasi bellica anche piuttosto lunghe.

Giustamente Tucidide individuava lo stretto rapporto fra la potenza navale degli ateniesi e il loro atteggiamento mentale relativo al nesso molto forte fra potenza navale e ricchezza economica. Non mancò chi additò nella supremazia militare terrestre un presupposto per la virtù e in quella navale una fonte di corruzione, di cupidigia e di pigrizia mentale. Anche Platone avrebbe condannato (nelle *Leggi*) la tallasocrazia, sostenendo che i traffici marittimi causano sospetti ed abitudini incostanti, di modo che la società diventa sospettosa ed ostile anche nei rapporti interni.

Invece nella *Politica* Aristotele fu meno intransigente, consapevole dei vantaggi economici offerti dalla posizione costiera di una città; pur tuttavia fu consapevole dei rischi inerenti ai porti, e quindi raccomandò che la zona portuale fosse separata dal resto della città e che i reciproci contatti venissero sorvegliati. Questo lato negativo del suo pensiero si rifletté nella raccomandazione - pur considerando saggio avere una flotta potente - che ai marinai venisse negata la cittadinanza, trattandosi di persone rozze e volgari.

* * *

La Guerra del Peloponneso fu il classico conflitto per ragioni economiche, cioè per il controllo dei mercati. La vera causa della guerra stava nel fatto che i commerci ateniesi entravano in collisione con quelli di Corinto, alleata di Sparta. Pericle fece approvare dall'Assemblea - che con tutta probabilità non si rese conto di quel che stava facendo - un decreto di chiusura di tutti i mercati ateniesi alle merci di Megara, centro dell'economia di Corinto, la quale si rivolse a Sparta, e Sparta entrò in guerra.

Nel 404 finì il primo impero ateniese. Infatti, nel 378 a.C. - ripresasi Atene dalla sconfitta "peloponnesiaca" riorganizzò un nuova Lega, grazie al fatto che l'egemonia spartana era stata per molte città come il passaggio dalla padella alla brace. Stavolta Si ebbero solenni promesse di non ripetere gli errori e le ingiustizie del passato. Più facile a dirsi, giacché dopo una decina d'anni l'incapacità di Atene - o la sua mancanza di volontà - ad autofinanziare la propria democrazia ripropose tutti i

caratteri dell'alleanza diseguale, a cominciare dall'imposizione alle città della Lega di accogliere migliaia di coloni ateniesi. La scusa era sempre la stessa: la povertà delle masse ateniesi. L'inevitabile e sostanziale "chi se ne frega" degli alleati portò nel 357-355 a una nuova guerra che mandò a rotoli anche la seconda Lega.

Le finanze democratiche della πόλις ateniese

Nell'antica Grecia si conoscevano tre tipi di economia: la regia, la satrapica e la politica. Le prime due erano essenzialmente riferite ai domini persiani e quindi esulano dal nostro tema. L'economia politica, invece, riguardava le città-Stato libere dell'Ellade.

La stessa dinamica della storia di Atene fa capire che, a differenza di Sparta che aderì molto tardi all'economia monetaria, doveva avere un sistema fiscale che integrasse adeguatamente i metalli preziosi estratti dalle miniere di cui la città era proprietaria (come quelle del Laurio, sulla punta sud dell'Attica) e da quelle di privati. Ma impiantare un sistema fiscale non fu cosa facile tenuto conto delle reazioni dei possidente, e dei ceti popolari se del caso. Le imposte dirette erano percepite come un abuso tirannico sul cittadino, quand'anche esprimessero oggettive esigenze della πόλις per il suo finanziamento.

Per fortuna c'erano i meteci che dovevano pagare in forma tributaria il compenso per lo svolgimento di attività oggetto di diritto solo per i cittadini, come trafficare nell'Agorà (lo ξενικόν, *xenikón*), far pascolare animali sui terreni comuni (l'ἐπινόμιον, *epinómion*), risiedere permanentemente nel territorio ateniese (μετοίκιον, *metikion*). Quest'ultimo era un piccolo tributo (12 dracme annue per gli uomini, 6 per le donne), ma se il meteco non la pagava poteva anche essere venduto come schiavo. Ragion per cui erano più che felici i meteci che avevano ricevuto per meriti specialissimi l'ἰσοτέλεια (*issotéleia*), cioè il privilegio di essere assoggettato soltanto alle contribuzioni a cui erano tenuti i cittadini.

Per i cittadini, peraltro, esisteva una contribuzione straordinaria in denaro denominata εἰσφορά (*isforá*) subordinatamente a due condizioni: che servisse per

scopi bellici e che venisse concretizzata dopo che l'Assemblea l'avesse genericamente autorizzata. Vale a dire, proporre un'εἰσφορά era reato, a meno che l'Assemblea non avesse prima deliberato la ἄδεια (*ádhia*, sicurezza), cioè "depenalizzando" in via anticipata ed eccezionale il fatto di proporre una εἰσφορά in una determinata seduta.

La εἰσφορά non era un scherzo poiché, oltre a colpire tutti i cittadini, inclusi i minorenni - e dalla fine del sec. V a.C. anche i meteci - teoricamente riguardava la totalità del patrimonio, ad eccezione di alcuni specifici beni come le concessioni minerarie o gli affitti di terreni agricoli. Comunque esisteva un "però": per la mancanza di un catasto e la frammentazione della proprietà immobiliare, a parte i casi di proprietà notorie soltanto i singoli erano in grado di dichiarare la totalità di quel che possedevano, con le conseguenziali ed ampie possibilità di frode.

Il regime democratico ricorse anche al sistema detto delle "liturgie" (λειτουργία, *liturgyie*), cioè i servizi consistenti in prestazioni finanziarie a cui erano chiamati i cittadini più facoltosi ed i meteci. Ve ne erano di ordinarie per le spese ricorrenti (es. l'allestimento dei cori per le rappresentazioni teatrali, per fatti culturali, ecc.) e straordinarie (come l'allestimento di una trireme). Progressivamente la fiscalità si affinò anche per l'aumento del peso delle liturgie che da volontarie divennero sempre più obbligatorie.

Una volta individuati quali fossero i maggiori patrimonio, e magari la loro consistenza, fu introdotto il sistema dello "scambio" (ἀντίδοσις, *andidhossis*), che divenne anche uno strumento di livellamento delle fortune private.

In pratica, la persona chiamata alla liturgia aveva il diritto di indicare in sua sostituzione un'altra persona che riteneva più in grado di sostenere il peso della liturgia richiesta; se l'indicazione era riconosciuta come esatta, il primo soggetto veniva esentato dal prestare la liturgia richiestagli, che passava a carico del soggetto da lui indicato. Se anche costui rifiutava di sostenere la liturgia, allora il primo designato aveva il diritto di entrare in possesso del patrimonio del secondo cittadino ricusante, cedendogli il proprio patrimonio; e ovviamente doveva farsi carico della

liturgia. In seguito l'istituto ricevette una modifica: il secondo designato in alternativa allo scambio di patrimoni poteva adire i tribunali.

Nel sec. IV il sistema di tassazione diretta - inizialmente straordinaria - poteva dirsi instaurato. Le liturgie gli avevano aperto la strada. L'affinamento delle finanze della πόλις permise l'inizio di forme di beneficenza sociale pubblica. Ovviamente con gran disdoro degli oligarchi.

La restaurazione democratica del 403/2 a.C. introdusse importanti innovazioni del sistema istituzionale ateniese nel senso di "costituzionalizzarlo", eliminando le possibilità di derive esistenti nella fase di radicalismo che aveva preceduto la temporanea conquista del potere da parte degli oligarchi. Le innovazioni furono due, una di tipo generale e l'altra di tipo finanziario; cioè la distinzione tra norme di livello superiore, generali e permanenti (νόμοι, *nómi*) e norme di livello inferiore temporanee, *ad hoc*, e spesso *ad personam* (ψηφίσματα, *psifismata*), con una procedura specifica (νομοθεσία, *nomothessía*); nuove modalità di distribuzione del denaro pubblico tra i vari magistrati, tesori e organi della città.

La prima delle due innovazioni era importantissima, perché nessun decreto, né del Consiglio né dell'Assemblea, poteva avere forza giuridica superiore a una legge, in questo modo finalmente limitandosi il potere dell'Assemblea popolare. La legge inoltre avrebbe dovuto avere portata generale e non riferita a singoli cittadini. Una specifica e complessa procedura venne introdotta per l'introduzione dei *nómi*.

Altrettanto importante fu la seconda innovazione, che veniva incontro alla disastrosa situazione in cui versava la città dopo la Guerra del Peloponneso. Vale a dire, il nuovo contrasto politico tra i fautori della ricostituzione dell'impero e coloro che invece volevano solo vivere e lavorare in pace, avveniva mentre economicamente esisteva un forte divario tra i privati - agricoltori, artigiani, commercianti e banchieri - che avevano realizzato un ripresa eccezionale, e la πόλις le cui entrate erano diminuite in modo pericoloso. I tributi della Lega delio-attica erano venuti meno col suo scioglimento, i cittadini non venivano tassati da imposte dirette ed i meteci - che invece pagavano un'apposita imposta - erano diminuiti numericamente. In più Atene dove continuamente sostenere spese militari.

La pubblica amministrazione finanziaria nel V secolo si era basata su un unico tesoro pubblico centralizzato e strettamente controllato dall'Assemblea, che autorizzava ogni spesa, a parte le autorizzazioni permanenti o semi-permanenti, come per esempio quelle per la paga dei giudici.

Nel sec. IV si decise di introdurre il principio della *nomothessía* anche nell'amministrazione finanziaria, e gli ἀποδέκται (*apodhékte*) - cioè i magistrati incaricati della distribuzione dei fondi - progressivamente cessarono avvalersi di un'unica cassa centrale delle entrate (essa non risulta più esistente dopo il 404) e ne utilizzarono diverse collegate a specifici organismi cittadini ed a magistrati. All'inizio di ogni prytania gli *apodhékte* ricevevano i fondi dovuti alla πόλις e li distribuivano tra le varie casse (il giorno successivo presentavano al Consiglio un resoconto di tali allocazioni). Sulla base delle entrate dell'anno precedente era la πόλις a stabilire per decreto le somme da stanziare nell'anno per ogni cassa pubblica. L'importo poteva essere gestito con una certa discrezionalità dal singolo magistrato. Le eccedenze venivano destinate alla cassa per gli spettacoli in tempo di pace e a quella militare in tempo di guerra.

Nel complesso questa riforma velocizzava i pagamenti e la valutazione delle spese; tuttavia implicava l'opera di un alto numero di funzionari (91?) a scapito della velocità nelle operazioni di controllo ormai complesse. Per arginare le inevitabili appropriazioni indebite i magistrati dovevano consegnare ad ogni prytania un resoconto parziale delle spese, ed a fine mandato un rendiconto complessivo.

Questa specie di "bilancio per area", fu utile ai fini della chiarezza gestionale ma altresì produttivo di uno svantaggio politico non indifferente: in caso di necessità di fondi aggiuntivi per una cassa d'area era inevitabile toglierli ad un'altra.

Le entrate di Atene non sono tutte note. Sicuramente provenivano da imposte, entrate patrimoniali (come lo sfruttamento di proprietà pubbliche quali le miniere d'argento), cauzioni, ammende, tasse cultuali, proventi delle vendite di beni confiscati; di tipo straordinario furono invece quelle derivanti dai contributi dei membri della seconda lega navale a guida ateniese, i bottini di guerra, le donazioni volontarie di cittadini e stranieri, la εἰσφορά (*isforá*) un'imposta straordinaria sul patrimo-

nio che alla fine del sec. IV Atene dovette acconciarsi a introdurre. E infine c'erano le varie liturgie militari, civili e religiose.^{xlvi}

L'economista Andreas Andreadis (1876-1935)^{xlix} aggiunse ai tre sopraindicati tipi di economia anche "l'economia tirannica" e "l'economia sacra". Quest'ultima era riferita ai santuari, e si basava sulle donazioni e sulla decime dei bottini di guerra; in questo modo si raccolsero veri e propri tesori che consentirono ai santuari di diventare i banchieri del mondo ellenico.

Andreades valutò l'economia tirannica preliminarmente in ragione delle spese, realizzando altresì un'attenta analisi delle funzioni e delle necessità di questa figura. Osservò che il tiranno deve: mantenere una guardia personale numerosa e di sicuro affidamento; condurre guerre frequenti per distrarre l'attenzione popolare dai problemi interni e fargli sentire il bisogno di un capo autoritario e vittorioso; costruire templi, fortezze, monumenti artistici e lavori pubblici che diano lavoro al popolo e riducano i motivi per cospirazioni e rivolte; spendere per la corte e per sé, oltre ad avere risorse in previsione di essere un giorno cacciato dalla sua città.

Queste necessità venivano affrontate coi seguenti tipi di entrate: confische, che univano il vantaggio di colpire gli avversari politici e far piacere alle folle invidiose e pronte ad infierire su caduti; imposte, per la pesantezza più simili a quelle dei satrapi che delle città-Stato; esazioni arbitrarie; falsificazione delle monete.

L'argomento di questo paragrafo richiede almeno alcuni cenni sull'economia di quel periodo. Qui si contendono il campo due impostazioni opposte: la "primitivista" per la quale si trattava di un'economia assimilabile a quelle di società assai meno sviluppate; e la "modernista" secondo cui si trattava di un'economia che svolgeva un ruolo di notevole importanza. Le fonti letterarie ci dicono o poco o nulla. Le cose vanno un po' meglio ricorrendo a epigrafia, numismatica e archeologia.

^{xlvi} Cfr. Eleonora Pischetta, *L'economia pubblica di Atene. Stato, finanze e società nel IV secolo a.C.*, Carocci, Roma 2022.

^{xlix} *Storia delle finanze pubbliche greche dai tempi eroici fino alla costituzione del regno di Grecia* (in greco), primo vol., Atene, 1918.

Nei suoi articolati studi sull'antica Grecia sir Moses Israel Finkelstein, meglio noto come Moses Finley (1912-1986), si trovò di fronte a un "pensiero economico" (la definizione è eccessiva rispetto alla realtà) del tutto privo di quella che oggi definiamo analisi economica, privilegiandosi l'analisi etica, talché parlò di "non economicità" che privava le società elleniche di autonomia e dinamicità.

Al centro dell'economia restava la proprietà terriera, fonte di prodotti agricoli (cereali, vite, olio, leguminose e coltivazioni arboricole) e di allevamento (ovini, suini, pollame e bovini); solo i più ricchi potevano anche allevare cavalli.

Nell'immediata produzione agricola non ebbero importanti fenomeni di innovazione tecnologica, al contrario di quanto avvenne nei processi di trasformazione dei prodotti, col risultato di un sensibile aumento della loro redditività. In certe zone l'agricoltura era arretrata e rudimentale, ma in altre ben più sviluppata tanto da consentire eccedenze da destinare al commercio interno ed all'esportazione. Si ebbero reti commerciali alquanto estese come dimostra il lessico greco che ad un certo punto distinse tra *καπηλεία* (*kapilia*), commercio al dettaglio, ed *ἐμπορία* (*emboria*), commercio all'ingrosso.

Da tutto ciò la nascita di nuovi mestieri connessi con la trasformazione dei prodotti dell'agricoltura, dell'allevamento e delle risorse del sottosuolo.

Atene fu assoluta protagonista dell'economia monetaria, e vi si formarono le prime banche, inizialmente come istituti di deposito e poi anche soggetti attivi in operazioni finanziarie complesse.¹

Aristotele nei suoi studi distinse fra crematistica (*χρηματιστική*, *khrimatistiki*) ed economia (*οἰκονομία*); la prima avendo ad oggetto la ricchezza, e la seconda l'amministrazione della casa, nel cui ambito la ricchezza andava intesa solo come mezzo per vivere bene, ma non come fine a sé stesso. Farlo diventare addirittura scopi della vita era considerato una degenerazione contro natura. La crematistica in senso proprio riguardava la produzione dei beni, l'economia il loro utilizzo; ne derivava la subordinazione della crematistica all'economia.

¹ Cfr. Domenico Musti, *L'economia in Grecia*, Laterza, Bari 1981.

Liderismo, masse e demagoghi

Spesso le rievocazioni giornalistiche della democrazia ateniese manifestano corruccio, o disdegno o rammarico o sconcerto per la presenza e il ruolo, nel corso della sua storia, di forti figure lideristiche. La cosa non deve stupire poiché i giornalisti non hanno scelto una professione implicante un certo bagaglio culturale; e quindi il loro effettivo “non sapere” va assunto come un dato normale. A questa mancanza di sapere si potrebbero contrapporre classici del pensiero politico italiano, come Gaetano Mosca (peraltro antifascista; 1858-1941) e Vilfredo Pareto (1848-1923), ma sarebbe troppo scontato a motivo delle loro posizioni politiche suscettibili di far obiettare “e tante grazie, erano elitisti”.

Qui invece (anche per sintonia personale) ci rifacciamo ad Antonio Gramsci (1891-1937) e magari pure all’esperienza sovietica dopo la guerra civile, al fine di dimostrare che l’elitismo non è solo di destra ma altresì comunista,^{li} per il semplice fatto che è sempre il prodotto di esigenze reali - e quindi ineludibili - della politica

^{li} L’uso del termine “comunista” invece di “sinistra” richiede una spiegazione: lo scrivente ormai limita l’area della “sinistra” alle entità politiche, e loro ideologizzazioni (a prescindere dai riferimenti formali), che si autodefiniscono “di sinistra, progressiste, di centro-sinistra” ma palesemente parte del mondo borghese nel senso di non fare più del conflitto di classe - e quindi della lotta anche culturale al capitalismo - il nucleo fondamentale della loro azione; hanno abbandonato questa lotta spostando il proprio interesse e il proprio impegno a tematiche prodotte, per contro, da esigenze politiche, culturali e commerciali del capitalismo radicale dominante, presentandole all’insegna dei c.d. diritti individuali e civici: Diritti per lo più rientranti nella sfera del libertinismo sessuale e finalizzati alla definitiva decomposizione atomizzante della società, mediante lo scardinamento dell’ultima (e malandata) comunità naturale rimasta: la famiglia. In tale ottica - e spostandoci di versante - di sinistra erano gli “entusiasti” bolscevichi che agli inizi degli anni ’20 in Urss volevano distruggerla, e comunisti dirigenti che vi si opposero e levarono del tutto lo spazio a codesti “rivoluzionari del sesso”. Voler fare una *tabula rasa* globale è funzionale all’esigenza capitalista di eliminare tutto quanto si opponga oggettivamente ad instaurare una società di atomi senza possibilità di molecole e senza stabile identità, di individui soli non più persone ma consumatori effimeri dell’effimero. Già Karl Marx (1818-1883) nel *Manifesto del Partito Comunista* aveva avvertito il capitalismo dissolve tutti i rapporti sociali stabili e fissi, nonché le concezioni e le idee tradizionali e venerabili.

e delle società.^{lii} Naturalmente, se si ritiene che i popoli siano capaci di autoguidarsi, allora l'elitismo è privo di ragion d'essere; altrimenti di ragione ne ha in abbondanza.^{liii}

Quindi dov'è il problema? Il popolo può anche riuscire ad abbattere un potere esistente (e questo non fu il caso di Atene), può credere di aver conquistato il potere ed è sicuramente utile farglielo credere. Tuttavia il popolo non eserciterà mai il potere: saranno i suoi capi, o il suo capo, a farlo. Il resto sono chiacchiere e illusioni (pericolose in politica).

Nella prima fase della democrazia, cioè da Clistene a Efialte, ancora non esistevano grandi divaricazioni politiche a parte il contrasto di base cogli oligarchi; tant'è che Clistene dopo Isagora non ebbe dei veri rivali. Il nemico era visto nella tiranide.

Un certo antagonismo cominciò ad esserci tra Temistocle (Θεμιστοκλῆς, Themistoklís; 530?-459 a.C.) ed Aristide (Ἀριστείδης, Aristídhis; 530-462 a.C.), ma fu più che altro un confronto personale per primeggiare. In seguito si giunse a veri e propri conflitti politici tra schieramenti davvero opposti e capeggiati da personaggi disposti a lotte senza quartiere.

^{lii} Dopo la morte di Lenin (1870-1924) Gramsci pubblicò sul settimanale Ordine Nuovo del 1° marzo 1924 un articolo dal titolo sintetico - *Capo* - nel quale si sosteneva che ogni Stato è una dittatura e finché esso sarà necessario, e quindi si dovranno governare gli uomini, allora ci sarà bisogno di avere dei capi o un capo a prescindere dalla classe sociale dominante; e comunque il governo sarà di un numero ristretto di persone. Nell'Urss dopo la guerra civile, importante era un elemento cui in genere i radicali guardano sdegnosamente, preferendo i meriti di partito: cioè la competenza specifica!

Sulla demagogia, poi, nel quaderno VI (1930/32) Gramsci scriveva che «*Se il capo non considera le masse umane come uno strumento servile, buono per raggiungere i propri scopi e poi buttare via, ma tende a raggiungere fini politici organici di cui le masse sono il necessario protagonista storico, se il capo svolge opera 'costituente' e costruttiva, allora si ha la demagogia superiore*».

^{liii} La vecchia talpa della demagogia scava ancor oggi, eccome. Anzi più che mai. Infatti andiamo verso «*società sempre più demagogiche, anche perché è entrato da tempo in grave crisi (e ha perso attrattiva anche verso i mondi dipendenti o ex-coloniali) il modello di società a base ideologica. La manipolazione involgarante delle masse è la nuova forma di discorso demagogico. Proprio mentre sembra favorire, attraverso i media, l'alfabetizzazione di massa, esso produce (il paradosso è solo apparente) un basso e torvo livello culturale e un generale ottundimento della capacità critica [...]. Si tratta dunque di una forma di demagogia altamente perfezionata, per ora non bisognosa della coercizione violenta di tipo paleo-fascista. [...] Seducere i soggetti dando loro l'illusione dell'autonomia*». (Luciano Canfora, *Demagogia cit.*, pp. 41-42)

Alla fine del sec. V sorge un partito definibile “di centro”, segno dell’emersione di nuovi ceti politicamente attivi. Il contrasto fu tra Cleofonte (Κλεοφῶν, Kleofón; m. 404 a.C.), espressione del nuovo “centro”, e Teramene (Θηραμένης, Theraménis; 450-404 a.C.).

Caduti i Trenta Tiranni, si ebbe una tripartizione di schieramenti: oligarchi, democratici e oligarchi democratici che alla fine si identificarono con i democratici moderati

Pericle, di famiglia molto nobile per parte di padre e di madre, dominò la vita politica di Atene per una trentina d’anni e senza assumere poteri dittatoriali: fu un maestro nell’arte di manipolare le masse popolari ed un esempio importante della loro manipolabilità. Di modo che perfetto fu il giudizio di Tucidide (II 65.9), che pure ne era un ammiratore: «Di nome era una democrazia, di fatto però il potere era nelle mani del primo cittadino» (II 65.9).

Tucidide doveva imporsi limiti di linguaggio, onere che invece non grava sul prof. Canfora che papale papale afferma:

Tucidide non dice dunque che il governo di Pericle rassomigliava alla «tirannide», cosa che invece i comici a lui ostili apertamente proclamavano. Inventa - e questo è un segno della sua grandezza come pensatore politico - la categoria, inedita, di principato. Peraltro gli è ben chiaro il tipo di potere che, in Atene, nel secolo precedente, avevano esercitato i «tiranni», o meglio il tiranno per eccellenza, cioè Pisistrato [...]. Quando si parla di tirannide, si confondono realtà diverse; e comunque si è a disagio nel valutarle con equilibrio, perché le fonti che ce ne parlano sono per lo più ostilissime ai personaggi che rivestirono, in varie città greche, tale ruolo; in principio un ruolo essenzialmente di mediazione, esercitato da uomini che - come Pisistrato - potevano fare affidamento su di una base popolare. [...] il governo di Pisistrato era stato caratterizzato non già da un’efferata sopraffazione terroristica (questa è l’immagine retorico-democratica del tiranno) bensì dalla continuità ininterrotta della sua presenza al potere entro un quadro costituzionalmente corretto, alterato semmai dalla costante presenza sempre degli stessi uomini - cioè Pisistrato e i suoi congiunti - al vertice della città.^{liv}

^{liv} Luciano Canfora, *La democrazia. Storia di un’ideologia*, Laterza, Bari 2004, p. 14.

La cosa politicamente seria fu che in definitiva la democrazia ateniese funzionò grazie alla capacità periclea di gestirla; una volta morto Pericle, tutto si sfasciò - quand'anche forte fosse l'attaccamento popolare alla democrazia - e Sparta vinse la Guerra del Peloponneso; con Pericle vivo forse avrebbe vinto lo stesso, ma con maggiori difficoltà. Questo è un esempio di come non solo i regime autoritari e/o dittatoriali difficilmente sopravvivono al loro uomo forte, ma anche le democrazie. Da notare che a parte le capacità personali di Pericle, la classe dirigente formatagli attorno non era di estrazione popolare e possedeva un buon livello culturale. Si trattava di aristocratici che avevano abbracciato la causa popolare. Dalle masse popolari sarebbe venuti invece gli altri demagoghi dopo Pericle.

In Pericle furono costanti la ricerca e il conseguimento dell'appoggio degli strati socialmente più sfavoriti della popolazione, ed a tal fine utilizzò accortamente l'istituto dell'ostracismo; aumentò il consenso mediante la costruzione di opere pubbliche e monumenti (come la costruzione del Partenone) e "ricoprendo" Atene di marmo. Alla fine tuttavia Pericle perse il senso della misura ed azzardò contro Sparta: fu l'inizio della Guerra del Peloponneso.

Ma un autocrate, o aspirante tale, quando sbaglia paga. E quando l'invasione spartana dell'Attica, non contrastabile dall'esercito terrestre ateniese costrinse migliaia di famiglie contadine a rifugiarsi entro le mura di Atene^{lv} da cui, volendo, potevano osservare le devastazioni causate dagli spartani ai loro campi (da questo superaffollamento sarebbe derivata la peste che massacrò gli ateniesi e portò Pericle alla morte) l'apprezzamento popolare verso Pericle scemò, tant'è che nell'ultimo anno di vita non venne rieletto stratego, carica che aveva ricoperto consecutivamente per oltre dieci anni (un ottimo sistema per evitare la presentazione del rendiconto sull'attività svolta annualmente, a cui non avrebbe potuto sfuggire se non fosse stato rieletto di volta in volta.

^{lv} Nel 459 furono costruite le c.d. Lunghe Mura - le Μακρά Τείχη, *Makrá Tíchi* - che collegavano Atene coi Porti del Pireo (Πειραιεύς, Piréfs) e del Falero (Φάληρον, Fáliron) mantenendo il collegamento tra la città e il mare (dominato dalla flotta ateniese) per i rifornimenti in caso di assedio.



Francesco Pannofino (n. 1958) interpreta il demagogo salsicciaio nella commedia *I Cavalieri* di Aristofane, al Teatro Greco di Siracusa; rappresentazione del 20 giugno 2018. Da <https://www.teatro.it/>

Demagogo (δημαγωγός, *dhimagogós*) viene dall'antico verbo ἄγω (*ágo*), condurre, dirigere, ovviamente il popolo. Coi demagoghi l'exasperata manipolazione delle masse diventò l'essenziale strumento della politica, molto più che con Pericle. Lui fu un artista, i demagoghi successivi furono dei campioni di rozzezza; tuttavia efficaci nel portare Atene ancor di più al disastro.

L'espressione "demagoghi successivi" si giustifica perché anche Pericle fu un demagogo: colteo, raffinato, astuto, non violento, ecc. ecc., ma pur sempre demagogo. Come ha scritto Canfora,

Cercar di capire cosa effettivamente fu il lungo predominio di Pericle, quale compromesso tra potere personale, e di clan, e «demagogia» stesse alla base di tale regime, che già Tucidide e nella sua scia Cicerone chiamano «principato», è uno dei punti cardine per la comprensione della storia ateniese del V secolo. [...] La discussione divampò già al tempo di Pericle e nel secolo seguente. Basti pensare alla critica anti-periclea del maggiore pensatore ateniese, Platone, nato l'anno dopo la morte dell'abile e spregiudicato alcmeonide. E non è affatto detto che la critica platonica sia spietata [...]. [...] folle spedizione voluta da Pericle in Egitto (460-457) che costò la distruzione di almeno 250 triremi e pesantissime perdite umane. L'episodio ci è noto grazie ad un sommario cenno di Tucidide nel primo libro della sua opera. Senza di esso la vicenda sarebbe stata «inghiottita». Essa ci appare come il pendant, per avventatezza e disastroso epilogo, dell'avventura occidentale contro Siracusa, voluta quarant'anni dopo da Alcibiade, nel 415. Ma Alcibiade è entrato nella storia come avventuriero, mentre Pericle,

grazie alla prosa, fraintesa ancorché idolatrata, dell'Epitaffio, si trova stabilmente collocato nell'empireo dei grandi e saggi statisti. Il che tanto più colpisce se si considera che la catastrofica scelta di andare allo scontro con Sparta fu dovuta [...] proprio a lui. [...] Eppure proprio l'Epitaffio contiene quella rivendicazione, che solo Friedrich Nietzsche intese nella sua pienezza e crudeltà, del «male», non solo del bene, che Atene ha fatto «per ogni dove» (2,41). Rivendicazione, questa, su cui gli interpreti «politicamente corretti» preferiscono chiudere gli occhi, per non guastare il quadro consolante ed edificante di una Atene in cui «si filosofeggia senza mollezza» e «si ama il bello con sobrietà». Il che detto da Pericle, bersagliato dal demo oscurantista in quanto protettore di Anassagora e di Aspasia, fa davvero sorridere. Platone, che fu tra i primi pensatori e scrittori a occuparsi di democrazia, aveva previsto che lasciare che il popolo si governasse da solo lo avrebbe spinto nelle mani di un tiranno.^{lvi}

Eppure il termine demagogia (δημαγωγία, *dhimagoyía*) originariamente era neutro sul piano assiologico. Comparve per la prima volta nella commedia aristofanea *I cavalieri* (peraltro in Aristofane è assente la definizione di “demagogo”) e quindi prima che Tucidide (VIII, 65) ne facesse uso. In ambedue i casi significava solo assumere la guida politica della città o ricoprire una posizione in vista in politica. Comunque Aristofane sottolineava nelle commedie che questa posizione ormai era in mani di persone spregevoli. Il che posteriormente fu attestato da Aristotele che, nella Ἀθηναίων πολιτεία, (*Athinéon politía*), erroneamente tradotta come *Costituzione di Atene*, (28, 2) notava che «in principio erano le persone per bene che facevano i demagoghi».

Tuttavia Tucidide stesso definì demagoghi i capi popolo che dopo la morte di Pericle (di cui egli aveva grande stima) cercarono di prenderne il posto facendo largo uso dell'inganno e delle promesse illusorie nell'Assemblea popolare. Quasi applicando scientemente le tecniche dei Sofisti e degli insegnanti di retorica, ai demagoghi interessava capire - per controllarle - le emozioni del popolo riunito, e nulla importava loro dell'esercizio del pensiero razionale.

Di conseguenza - e i moderni ben lo sanno - il potere andava a chi riuscisse a plasmare una “volontà collettiva dei cittadini” usando come materiali le passioni e

^{lvi} Pericle cit.

le emozioni che scaturivano senza controllo da parte dei soggetti che le provavano, senza analisi dei fatti e soppesatura delle evidenze. Controllare era funzione dei demagoghi e, se necessario, si manipolava ingenerando paura.

La tecnica di dominio si incentrava sulla parola, in una città in cui notevole era il dislivello culturale a scapito delle masse popolari (tanto per cambiare), di modo che esse erano altamente suscettibili di venir strumentalizzate e soggiogate da chi possedesse la tecnica della parola (oggi sostituita dalla pubblicità come strumento - spesso subliminale - per plasmare le menti). Non potendo usare la forza in modo massiccio e sistematico, il demagogo doveva ricorrere alla persuasione, la quale tuttavia può essere di due tipi: persuasione veritativa e persuasione manipolativa.

Va detto che grazie alla democrazia l'oratoria raggiunse in Atene un notevole grado di perfezionamento teorico-pratico, giacché si elaborarono impostazioni retoriche finalizzate alle differenti necessità di comunicazione. Furono codificati tre generi di oratoria: il dicanico (giudiziario; *δικανικόν*, *dhikanikón*), il simbuleutico (deliberativo; *συμβουλευτικόν*, *simvuleftikón*), l'epidittico (dimostrativo e celebrativo, in senso tanto positivo quanto biasimevole; *ἐπιδεικτικόν*, *epidhiktikón*). I primi due furono definiti "agonistici" perché usati nelle contese giudiziarie e politiche.

Ancora una volta fu Tucidide a svelare la tecnica di Pericle verso l'Assemblea (II, 65, 8-9): «Quando si accorgeva che quelli si abbandonavano a sconsiderata baldanza, li colpiva con le sue parole, portandoli allo sgomento, per ricondurli poi ad uno stato d'animo di rinnovato coraggio, se li vedeva in preda a una paura irrazionale».

Naturalmente il tecnico dell'oratoria se isolato concludeva assai poco: ma se apparteneva ad un ceto sociale politicamente forte e disponeva, o era espressione, di un gruppo politico in grado di condizionare l'Assemblea popolare, ovvero di manipolarla, allora poteva agire con successo. Ed allora emergeva chiaramente come l'Assemblea non guidasse proprio nulla, ma fosse guidata, come del resto era inevitabile.

Notorio era il disprezzo degli oligarchi per le masse popolari, di cui le commedie di Aristofane sono una precisa testimonianza. Come scrisse Canfora,

poiché dal tardo V secolo a.C. all'età ellenistica, salvo brevi parentesi di governi oligarchici o timocratici, il soggetto della politica ateniese è appunto il popolo, la massa dei non-possidenti, si fa strada sempre più l'idea che la politica come tale, in una città retta a democrazia, non può che essere demagogia in senso peggiore [...].^{lvii}

Peraltro di non minor consistenza - seppure occulto - doveva essere il disprezzo dei demagoghi: in quanto persone intelligenti, o per lo meno furbe e consapevoli delle azioni manipolative che andavano realizzando, non potevano certo avere positive considerazioni per quelle masse che si facevano manovrare da loro, spesso con una certa facilità.

Nel caso di Pericle, notava Plutarco (46-127 d.C.),^{lviii} Pericle dalla sua aveva il gruppo politico, il prestigio sociale (ἄξιωματι, *axiómati*) della famiglia, la capacità intellettuale (γνώμη, *ghnómi*) e l'essere notoriamente incorruttibile (ἄδωροδόκητος, *adhoro dhókitos*); cioè si contentava dei tanti soldi che già aveva di suo.

L'esempio tipico di demagogo violento, corrotto, intollerante contro gli avversari politici, del tutto privo di scrupoli nel perseguimento dei propri scopi - che praticamente prese il posto di Pericle alla guida di Atene - fu Cleone (Κλέων, *Kleón*; m. 422 a.C.), appartenente alla classe dei cavalieri, detestato da Tucidide e da Aristofane (il quale ebbe l'indubbio coraggio di metterlo alla berlina in una sua commedia quando ancora si trattava di un potente uomo politico). Viene presentato come un virulento guerrafondaio, e guarda caso egli era un ricco conciatore di pelli, cioè di un materiale indispensabile per gli eserciti dell'epoca.^{lix}

Sociologicamente e politicamente rappresentava le esigenze della nuova borghesia commerciale che - attraverso il radicalismo democratico tendeva ad espandere i mercati in cui operava. Ancora una volta il "cuore a sinistra e il borsellino a destra". *Nihil sub sole novi*. I suoi detrattori, tuttavia, non mettono in rilievo il fatto che pur

^{lvii} *Demagogia*, Sellerio, Palermo 1993, p. 14.

^{lviii} *Le vite parallele, Pericle*, 13

^{lix} Lo storico inglese George Grote (1794-1871), che però politicamente era un radicale, rivalutò Cleone e soprattutto la sua politica estera (*History of Greece*, London 1862, vol. II, p. 108).

essendo privo di esperienza militare non se la cavò affatto male come comandante di truppe.

Cleone comunque - visto da destra o visto da sinistra - fu cittadino di specchiata virtù se paragonato con Termene (Θηραμένης, Theraménis; 450-404 a.C.), perfido, infido, voltagabbana, traditore, amorale, uomo che non sapeva neppure cosa fosse l'onore; non a caso era soprannominato "coturno", un calzare usato dagli attori teatrali che poteva ricevere tanto il piede destro quanto il sinistro. Rende l'idea del personaggio il tragico esito della battaglia navale delle Arginuse, vinta da Atene sulla flotta spartana. Una tempesta improvvisa, subito dopo la vittoria, rese difficile il recupero dei naufraghi ateniesi: Teramene e un suo collega avevano avuto l'incarico di recuperarli; era pericoloso e non se ne fece nulla.

Al ritorno ad Atene si scatenò un putiferio, perché gli strateghi vittoriosi erano amici di Alcibiade che aveva di nuovo rotto con la sua città. I comandanti della flotta (tra cui c'era anche il figlio di Pericle) finirono sotto processo per omissione di soccorso, e vennero condannati a morte. Sentenza eseguita. Teramene fu tra gli accusatori! In questo modo gli uomini di Alcibiade erano stati eliminati dal potere e dalla vita terrena.

Il processo ebbe grandi e palesi profili di illegalità, ma solo Socrate - che era all'epoca uno dei Pritani - fece opposizione e per questo fu quasi linciato dal "popolo sovrano".

Alla fine, di tradimento in tradimento, Teramene fu costretto a bere la cicuta dai Trena Tiranni: gli ultimi coi quali aveva voluto fare il furbo, ma ebbe la sfortuna di entrare subito in contrasto col letale Crizia e questo significava morte.^{lx}

Un utile raffronto: Sparta

Nella prima metà del secolo scorso nelle scuole si insegnava che l'assetto politico di Sparta fu elaborato dal legislatore Licurgo (Λυκοῦργος, Likúrgos), ormai

^{lx} Aristotele - a volte anche i grandi pensatori prendono cantonate colossali - lo considerò invece un modello di buon cittadino (sic).

considerato invece un nome collettivo dietro il quale c'è un'evoluzione legislativa che ebbe luogo fra i secc. VIII e VII.

Fu la legislazione fondamentale di una città che si intendeva come aristocratica comunità militare costituita da Uguali (Ὅμοιοι, *Ómii*). La società era suddivisa in tre classi sociali: gli Spartiati (gli "Uguali"), titolari di tutti i diritti politici e civili; i Perieci (Περίοικοι, *Periiki*), letteralmente "gli abitanti in giro"; commercianti e piccoli proprietari, che prestano servizio militare nelle guerre; gli Iloti (Εἰλωῖται, *Ilóte*), schiavi contadini legati alla terra e di cui Sparta era proprietaria.

Organi governativi erano:

L'Apella (Ἀπέλλα, *Apéla*), Assemblea degli Spartiati sopra i trent'anni, che eleggeva la Gerusia (Γερουσία, *Yierussia*), il consiglio degli anziani; cinque magistrati con potere di controllo, gli Efori (Ἐφοροί, *Éfori*), che dalla metà del sec. VI secolo furono il vero potere a Sparta, imponendosi anche ai Re, che erano suscettibili di venir giudicati dagli Efori; i due Re (Βασιλεῖς, *Vassilís*; sing. Βασιλεύς, *Vassiléfs*) appartenenti alle famiglie degli Agiadi (Ἀγιάδαι, *Ayiáde*) e degli Europontidi (Εὐρυπωντίδαι, *Euripondídhe*), titolari del comando militare.

In Atene le votazioni nell'Assemblea generalmente avvenivano per alzata di mano (e in taluni casi particolari per voto segreto), mentre a Sparta si votava per acclamazione.

Ogni anno gli Spartiati dichiarano guerra agli Iloti che ne coltivano le terre, divise in lotti inalienabili ed ereditari. In questo modo sanguinoso evitavano il pericolo di una loro eccessiva crescita numerica.

Gli Spartiati ricevevano un'educazione culturalmente assai elementare, mentre era continua e pesante quella militare, l'unica che davvero interessasse una città votata esclusivamente alla guerra. Teatro, storiografia e filosofia non esistevano a Sparta. La vita privata era estremamente compressa: l'addestramento militare cominciava a 7 anni, e tutti gli Spartiati (vecchie giovani) dovevano consumare in comune pasti (συσσίτια, *sisítia*) immangiabili per qualsiasi altro greco. Il controllo sociale sulle persone era ferreo, e sfuggirgli era pressoché impossibile.

La legislazione era ostile all'accumulare ricchezze perché questo avrebbe comportato pericolose rivalità intestine; per questo maneggiare denaro non era facile perché a Sparta la moneta era fatta di pesanti pezzi di ferro, oltre tutto non facilmente accumulabili. Per questo Sparta non ebbe mai una grande disponibilità di soldi con cui supportare la propria politica.

Le donne spartiate erano le più libere delle altre donne greche, nel senso che non erano obbligate a stare chiuse in casa o quasi. Ricevevano un'educazione simile a quella dei maschi, amministravano la casa, partecipavano agli esercizi ginnici anch'esse nude, e circolavano liberamente. Inutile dire che, nonostante ciò, erano prive di diritti politici.

Atene e Sparta non sarebbero andate d'accordo anche a prescindere dalle rispettive pretese egemoniche: le loro cittadinanze attive erano portatrici di opposte mentalità etniche (espressione da intendere alla luce dell'antropologia culturale e non di teorie razziali). Gli Spartani - oggettivamente diversi da tutti gli altri greci - erano chiusi in un loro mondo cupo e incolto; di positivo avevano l'essere tendenzialmente cauti e riflessivi nell'assumere iniziative, che il più delle volte erano indotte dall'esterno. Prepararsi alla guerra ed esaltare la virilità erano i valori fondamentali per il singolo e per la comunità; e soltanto gli interessi di quest'ultima avevano valore, e infatti la città regolava le vite individuali.

Gli ateniesi, invece, erano dinamici, rapidi nel decidere e nell'agire, amanti della progettualità per il futuro ed erano amanti del mangiar bene. Gli spartani invece, erano disgustosamente famosi per mangiare schifezze (la zuppa nera - μέλας ζωμός, *mélas zomós* - nei pasti in comune tra guerrieri.

I colpi di stato antidemocratici

Ogni assetto costituzionale si fonda, bene o male, su un patto sociale, vuoi spontaneo, vuoi indotto, vuoi obbligato. Se questo patto si rompe, salta l'assetto costituzionale.

Nel complesso gli oligarchi ricavarono i loro vantaggi dall'imperialismo democratico, fino a quando non cominciarono le difficoltà belliche a seguito della folle e disastrosa spedizione in Sicilia, contro Siracusa, voluta da quel protodemagogo traditore che fu Alcibiade (Ἀλκιβιάδης, Alkiviádhis; 450-404 a.C.). Le vicende belliche minacciavano l'impero ateniese e la prosperità che ne derivava (ad Atene) e così il tacito patto costituzionale fra oligarchi e popolo si ruppe.

Dopo la disfatta della spedizione in Sicilia iniziava il declino della potenza ateniese perché nella Lega delio-attica cominciarono le defezioni di membri che - a parte il non crede più nella vittoria contro Sparta - si resero conto del momento opportuno per sottrarsi al potere politico, militare e tributario di Atene. Il momento era opportuno altresì per le fazioni oligarchiche ateniesi che, uscite allo scoperto, per due volte cercarono di sovvertire l'assetto democratico per tornare ad un assetto di tipo draconiano.

Quindi, disastro in Sicilia (415-413 a.C.) ed occupazione spartana della fortezza di Decelea irrupero in un'Atene delusa, incapace di decidere ed impaurita. Gli oligarchi cominciarono a pensare ai casi propri e una cappa di sospetto gravò sulla città. Nella sua opera Tucidide descrisse l'avvento di clima di terrore e di vigilanza su complotti ritenuti certi. A maggio del 411 avvenne un fatto che nella Storia umana si realizzerà altre volte: il suicidio collettivo dell'Assemblea popolare che all'unanimità votò la propria abolizione. Si approfittò del fatto che in quel momento la maggioranza dei cittadini ateniesi di parte democratica si trovava a Samo, dove era alla fonda la flotta, insieme a Strateghi di valore.

Il potere passò a un Consiglio di Quattrocento cittadini scelti per cooptazione (cinque designati ne sceglievano 100, tra cui loro stessi, e ciascuno dei 100 ne sceglieva altri tre), che cacciò il Consiglio dei Cinquecento dalla sua sede, facendo fuori i non molti avversari manifesti. La situazione tuttavia restava confusa, giacché non emergeva né che tipo di regime si volesse imporre né cosa si volesse fare circa la guerra con Sparta.

A Samo ci si oppose al nuovo potere, i cui esponenti peraltro non erano affatto uniti politicamente. Vi erano gli oligarchi estremisti favorevoli alla pace con Sparta e ad un governo molto ristretto; ma anche i democratici moderati contrari ad

accordi “di svendita” con Sparta. La crisi si risolse da sola perché in soli quattro mesi il nuovo governo ateniese si sfaldò e, dopo una fase di transizione, nel marzo del 410 a.C. fu restaurata la democrazia.

A dimostrazione che il sistema non procedeva più sulle sue gambe abbiamo l'introduzione nel 409 della “diobelia” (διωβελία, *dhiobelía*), l'incentivo-rimborso equivalente a due oboli ai partecipanti all'Assemblea popolare per combattere la piaga dell'assenteismo. Il cittadino pagato per compiere il suo dovere civico e politico era davvero un segno dei tempi, cioè della crisi endemica della democrazia. Cinque anni dopo, nel 404 a.C., Atene ormai allo stremo e affamata si arrese a Sparta.

La Lega delio-attica naturalmente fu sciolta nel 404 per imposizione di Sparta e Atene dovette rinunciare a tutti i possedimenti al di fuori dall'Attica (colonie, cleruchie ecc.) ad eccezione di Salamina, demolire le lunghe mura e le fortificazioni del Pireo, consegnare le sue navi tranne 12, richiamare gli esuli, e infine riconoscere gli stessi amici e gli stessi nemici di Sparta.

Il trattato di pace nulla diceva sul tipo di costituzione che si sarebbe dovuta dare la città, ma l'abbandono del regime democratico è nella logica della situazione. Così 30 cittadini furono incaricati di redigere una nuova costituzione; tra di essi c'era Crizia, amico e discepolo di Socrate oltre che zio di Platone. Autore di testi teatrali e presunto filosofo, Crizia era un nemico letale sol che ne avesse le possibilità. Dice molto di lui una sua frase riportata da Senofonte nelle *Elleniche*: «Chi vuole sopraffare non può rinunciare ad eliminare coloro che più sarebbero in grado di sbarrargli la strada».^{lxi}

Crizia fu un uomo contraddittorio e non facilmente inquadrabile. Istinti sanguinari a parte, fu persona di cultura, lo si trova anche nei *Dialoghi* di Platone e ve ne è uno a lui intitolato. Rientra nella contraddittorietà del personaggio la sua scelta inaspettata e sconcertante di avere armato i “penesti” (πενέσται, *penéste*). della Tesaglia (cioè gli iloti locali, seppure le loro condizioni fossero meno oppressive che a Sparta) per aiutarli a ... instaurare la democrazia! Furono poi sconfitti nel 404 a.C.

^{lxi} II, 3, 16.

I Trenta (successivamente chiamati “i Trenta Tiranni”), si limitano a stilare una lista di 3.000 cittadini titolari dei pieni diritti civili ma instaurarono un governo arbitrario e violento che in breve mandò a morte circa 1.500 persone per impadronirsi dei loro beni.

È impossibile dire se una politica meno revanscista degli oligarchici avrebbe potuto salvare o no i loro tentativi: probabilmente no; tuttavia il ricorso a una sanguinaria politica estremista ne affrettò la fine. La fazione oligarchica estremista - nel quadro di un progetto di allineamento, praticamente globale, con la politica spartana - veniva a negare gli elementi politici ormai identitari di Atene, e sentiti come tali dalla grande maggioranza della popolazione. La fazione “moderata”, invece, avrebbe preferito ripiegare su una democrazia meno radicale della precedente, in cui il potere fosse gestito dalle classi più abbienti, ma non esclusivamente aristocratiche. Cioè un assetto timocratico.

Comunque erano altri tempi, c’era un assetto dell’economia diverso da quello attuale, e non esistevano i mezzi di “disinformazione” di massa. Oggi un Crizia disposto a tollerare la persistenza di certi inutili e innocui ludi elettorali non avrebbe bisogno di grandi spargimenti di sangue: e infatti nel “mondo libero” (!) non ce ne sono. Qui l’oligarchia è restaurata alla grande sotto l’apparenza di regime democratico-liberale, dove l’oligarchia è in maschera, non si presenta come detentrica del potere quindi non appare usurpatrice di un presunto potere popolare. Ma come si diceva, oggi l’assetto economico-finanziario non è comparabile con quello dell’antica Atene, talché oggi quella finanziaria è la forma oligarchica vigente, ben diversa da quella che fu tradizionale per secoli.^{lxii}

Nel 404 il democratico Trasibulo con una settantina di compagni occupò la fortezza di File, da cui scese al Pireo aumentando il numero di sostenitori disposti a combattere. In battaglia gli oligarchi furono sconfitti e morì lo stesso Crizia. Era la fine del regime ma non per la forza di Trasibulo e dei suoi, bensì per giochi interni alla politica di Sparta.

^{lxii} Cfr. L. Luciano Canfora, Gustavo Zagrebelsky, *La maschera democratica dell’oligarchia*, Laterza, Bari 2014.

Dopo la morte di Crizia i superstiti dei Trenta fuggirono ad Eleusi e in Atene i 3.000 dotati di pieni diritti politici (tutti scelti dai Trenta) nominarono Dieci magistrati alla guida della città. Costoro, nonché i precedenti dittatori fuggiti ad Eleusi, chiesero l'aiuto di Sparta. Intervenne il generale spartano Lisandro (Λύσανδρος, Lissandhros; 441-395 a.C.), assediando per terra e per mare i democratici, intenzionato ad imporre di nuovo un regime oligarchico estremista.

A Sparta, tuttavia, re spartano Pausania (Παυσανίας, Pafsaniás; 460 - dopo il 385 a.C.), gli Efori (ἔφοροι, *éfori*; parola composta da ἐπί, *epí*, sopra, e ὄραω, *oráo*, guardo)^{lxiii} ed altri notabili dei Sparta erano avversi a Lisandro non immotivatamente sospettato di voler costituire un potere personale dentro e fuori dai territori spartani, ed approfittarono della congiuntura per intervenire e scombinare i piani di Lisandro su Atene.

Pausania, con tre dei cinque efori e l'esercito marciò sull'Attica e si accampò presso il Pireo. I difensori di quel porto non potevano sapere che Pausania voleva aiutare Trasibulo e quindi attaccarono, ma furono sconfitti. Quest'episodio non mutò l'atteggiamento di Pausania il quale riuscì mediante contatti segreti a convincere i democratici ateniesi ad inviargli ambasciatori per pattuire la fine delle ostilità. Praticamente impose un compromesso favorevole ai democratici a settembre del 403.

I democratici si impegnavano ad emanare una larga amnistia verso esponenti del passato regime (vennero esclusi solo i Trenta e i Dieci) e agli oligarchi che lo desiderassero fu consentito rifugiarsi nella vicina Eleusi, che per poco tempo sarebbe stata una mini-repubblica indipendente.

Nel 403 a.C., quindi, Atene tornava al regime democratico. Ciò nonostante, le cose non furono più come prima; o meglio, peggiorarono. Le libere istituzioni democratiche vennero progressivamente degenerando a causa dell'incremento (distruittivo) della lotta tra fazioni, ed il loro declino finì solo con la conquista macedone.

^{lxiii} Erano 5 magistrati titolari del vero potere a Sparta.

Tuttavia l'insieme della congiuntura non mancò di profili favorevoli: infatti non ci fu solo la debolezza politica degli oligarchi, occultata da un ricorso folle alla violenza, ma altresì era divisa (politicamente e da rivalità personali) anche l'alta dirigenza spartana. Sta di fatto che nel sec. IV a.C. in Atene non ci sarà nessuno tanto audace da dichiararsi apertamente contro la democrazia.

Nel 399 Socrate veniva condannato a morte per empietà.



*Processo a Socrate, di Louis J. Lebrun (1844-1900),
da www.corriere.it*

Quel processo, che sconvolse i suoi seguaci ed i posteri, viene generalmente visto alla luce dell'*Apologia* scritta da Platone, e da quella di Senofonte, nonché soprattutto dal mito fattone secoli dopo da Marco Tullio Cicerone (106-43 a.C.). In Atene, fuori dalla cerchia socratica, non sconvolse nessuno o quasi. Volendo usare le categorie di “destra” e “sinistra”, un po' impropriamente perché non esistevano all'epoca,^{lxiv} allora diciamo che Socrate fu portato innanzi al tribunale con accuse

^{lxiv} Chi scrive assume tranquillamente il “fardello” dell'improprietà non essendo uno storicista.

da ambedue i versanti: quella di corrompere i giovani e di non credere negli dèi della città era accusa tipica della “destra” che lo assimilava ai Sofisti; di “sinistra” erano le accuse di essere antidemocratico e filospartano, oltre alle sue “dubbe” amicizie con Alcibiade e Crizia.

Non era importante, evidentemente, che durante il regime dei Trenta proprio Crizia, sotto velata minaccia di morte, gli avesse vietato di continuare le sue attività filosofiche, per quanto esse non ricadessero sotto il divieto di insegnamento retorico; e neppure influiva la consapevolezza di Crizia che quello spirito libero di nome Socrate avrebbe criticato il governo oligarchico esattamente come aveva fatto con quello democratico.

Nell’antichità - ma anche dopo - l’episodio non è mai stato davvero contestualizzato, di modo che è apparso come un’immotivata e crudele soperchieria verso un vecchio e innocuo filosofo. Per brutto che sia o possa apparire, è fisiologico che dopo ogni guerra civile, o abbattimento di dittatura, scatti inevitabile la resa dei conti contro i sostenitori (veri o presunti) del passato regime. È una sorta di appendice consequenziale di quanto accaduto prima. E inevitabilmente Socrate ne fu travolto nell’anno 399 che un anno di processi contro i partigiani (veri o presunti) dei Trenta ed i filospartani - ma i socratici evitano di rilevarlo per non ridurre la portata del giudizio a cui fu sottoposto il loro maestro.

Come detto in precedenza, la condanna a morte di Socrate non risulta che abbia sconvolto più di tanto gli ateniesi, contemporanei e successivi. Pochi sanno che il retore e sofista (ateniese) Policrate (Πολυκράτης, Polikrátis; 440-370 a.C.) scrisse un libello in cui si esponevano in modo chiaro le ragioni politiche di quella condanna: Socrate doveva pagare il fatto di essere stato amico e maestro di Alcibiade e Crizia, i due aristocratici responsabili dei disastri bellici e politici di Atene. Peraltro Socrate, pur non essendo stato prono ai *desiderata* di Crizia, così oggettivamente rischiando, recava su di sé anche la “macchia” di essere rimasto volontariamente in

Per storicismo va intesa la tendenza - o peggio - la convinzione che il valore di ogni pensiero, di ogni categoria formatasi storicamente non possa andare oltre il contesto storico di formazione. In buona sostanza si tratta di una forma di “relativismo del vero” che lo priva contraddittoriamente di forza veritativa, giacché una verità o sussiste o non sussiste, e se è vera sussiste per sempre.

Atene durante il governo dei Trenta, mentre tanti democratici erano fuggiti o per evitare di essere ammazzati, o come gesto di repulsa della dittatura.

E neppure molto noto è che nel 346, cioè oltre 50 anni dopo, Eschine (Αἰσχίνης, Eskínis; 389-314 a.C.) abbia ricordato agli ateniesi di aver condannato a morte “il sofista Socrate” che aveva educato il tiranno Crizia. Considerare Socrate un sofista non fu una cattiveria di Eschine. Come ha scritto Bruno Centrone (n. 1955),

una figura come Socrate poteva essere facilmente confusa con i Sofisti. Tratti comuni erano evidenti: l'amore per le discussioni, l'attitudine alla confutazione, con il conseguente affinamento di abilità argomentative, l'interesse per il linguaggio e, in generale, un atteggiamento critico, o almeno non supino, verso le credenze e le forme di sapere tradizionali.^{lxv}

C'è da dire che Socrate era fautore - più che della democrazia “reale” ateniese - di un concetto diventato caro agli oligarchi: l'eunomia (εὐνομία, *eunomia*), che tradotto letteralmente significa buon governo, ma a cui gli antidemocratici conferivano un significato specifico e ben connotato della loro fazione. Definirlo fautore dell'assetto istituzionale spartano sarebbe estremamente errato e ingiusto; tuttavia era forse comparabile con certi socialisti di sinistra, a cavallo degli anni '50 del secolo scorso, i quali pur essendo o filosovietici o non ostili non avrebbero mai voluto copiare nei loro paesi l'assetto istituzionale e politico dell'Urss.

Semmai la critica di Socrate - qualora ci fosse stata la possibilità di concretizzarla - avrebbe portato certamente alla soppressione dei sorteggi per le cariche pubbliche, sostituiti da elezioni basate sul merito. Non certamente avrebbe causato l'estrema riduzione del corpo dei cittadini tipica di Sparta (all'inizio del sec. IV i cittadini spartani *pleno iure* superavano di poco le 3.000 unità).

Guardando alla realtà delle liberal-democrazie contemporanee, quindi col “senno di poi”, va detto che si trattava di qualcosa di utopistico. Ma va altresì aggiunto che la critica politica socratica non è assimilabile a quella platonica:

^{lxv} *Prima lezione di filosofia antica*, Laterza, Bari 2015, p. 51.

Platone si colloca chiaramente sul terreno degli oligarchici; è molto vicina la sua posizione politica di partenza a quella di Crizia, anche se, naturalmente, il rifiuto assoluto della violenza e il diverso livello intellettuale e morale ne fanno qualcosa di storicamente diverso.^{lxvi}

Tuttavia Socrate aveva ragione nel criticare il valore sostanziale della procedura meramente formale incarnata dal voto maggioritario, poiché il fatto che la maggioranza abbia sempre ragione è quanto asseriscono le maggioranze, e questo non significa assolutamente nulla. Nulla vieta che un despota abolisca la pena di morte, e nulla vieta che una masnada di plebei imbestialiti lincino un presunto colpevole solo perché appartenente ad una categoria poco “gradita”. A questo punto le alternative possibili sono solo due: o il potere viene assunto da una minoranza dotata di caratteristiche giustificanti (almeno formalmente) la sua pretesa di conoscere cosa sia il bene pubblico - es. i governanti-filosofi di Platone, i giacobini, i bolscevichi ecc. - oppure va posta in essere qualcosa finora mai verificatasi, cioè un vasto processo di acculturazione politica ed educazione civica delle masse, affrontando una duplice incognita: la riuscita di una tale immane operazione, la sua sopravvivenza all’arrivo della successiva generazione di cittadini. Quindi, le possibilità sono davvero due, o una sola?

Socrate non era né poteva essere un demo-liberale alla maniera moderna e contemporanea, giacché la democrazia di Atene non era liberale bensì comunitaria, e in essa i diritti di libertà non avevano l’odierno carattere astratto ed individuale, ma dovevano fondarsi su un “discorso giusto”, sul *lógos*. Cioè a dire dovevano fondarsi sul bene politico della *πόλις* ed esprimerlo.

^{lxvi} D. Musti, *Op. cit.*, p. 485.

Critiche ateniesi, anonime e nominative, alla democrazia ateniese

La premessa è la teoria politica rimastaci dell'antica Grecia consiste nella critica al fenomeno della democrazia, e quindi nella sua non accettazione. A parte ciò, di *concretamente* propositivo non resta nulla sempreché qualcosa fosse esistito.

Il contenuto di questo paragrafo si basa su tre fonti: l'anonimo opuscolo sul *Regime degli Ateniesi*, erroneamente attribuito a Senofonte (Ξενοφῶν, Xenofón; 430-355 a.C.), e perciò denominato dello "pseudosenofonte"; la *Repubblica* di Platone e la *Costituzione degli Ateniesi* di Aristotele (Ἀριστοτέλης, Aristotélis; 384-322 a.C.). Alla fine ci sono alcune considerazioni sul grande retore Isocrate-



Crizia, da

<https://isentieridellaragione.weebly.com/>

L'anonimo libellista detto pseudosenofonte, ma probabilmente Crizia

Il primo scritto - Ἀθηναίων πολιτεία, *Athinéon politía* - è una critica a 360° al sistema politico ateniese; fazioso al massimo quand'anche non sempre banale. Lo si considera anteriore al 424 a.C. e costituisce il più antico testo in prosa attica pervenutoci. Fu scritto da un contemporaneo per illustrare le nefandezze del regime all'epoca vigente. È più noto come *Costituzione degli Ateniesi*, ma questa traduzione non è esatta in quanto l'antica Atene tutto aveva ma non una Costituzione, fenomeno moderno. Più esatto è tradurre πολιτεία come regime o governo; e lo stesso vale per il titolo dell'opera di Aristotele.

Apparentemente si tratta di un monologo, tuttavia vari studiosi (fra cui Canfora) sono dell'avviso che in origine si trattasse di un dialogo, ma il secondo interlocutore sarebbe stato eliminato dalla tradizione manoscritta; non si sa se volontariamente o involontariamente. Possibili autori? Si sono ipotizzati vari nomi, fra cui l'aristocratico Tucidide di Melesia (Θουκυδίδης, Thukidhídhes; sec. V a.C.),

Alcibiade (Ἀλκιβιάδης, Alkiviádhis; 450-404 a.C.), l'amico di Socrate e futuro tiranno Crizia (Κριτίας, Kritías; 460-403 a.C.). Probabilmente l'autore fu quest'ultimo.

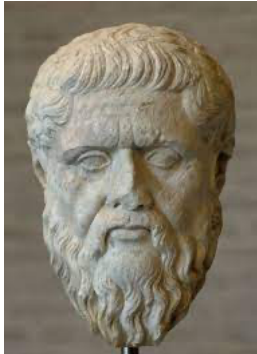
L'anonimo libellista ammetteva che la democrazia, per quanto deprecata e deprecabile, risultava dotata di un funzionamento non disprezzabile perché estremamente coerente, sì da non essere suscettibile di modificazioni; quindi si trattava di un sistema solo da abbattere e a sostituire con la vecchia e "sana" aristocrazia. Era una proposta, tuttavia realizzabile solo con l'uso massiccio della forza sulla maggioranza e ricorrendo all'aiuto spartano quando le cose si mettevano male. Aiuto che non poteva essere di lunga durata essendo gli spartani, o meglio i dominatori spartati (gli unici Ὅμοιοι (ómii) "uguali" in quella città) sempre meno di numero.^{lxvii} Scriveva l'anonimo libellista:

Se è il buon governo che tu cerchi non lo troverai qui. Vedresti uno scenario ben diverso: i più capaci a legiferare e la brava gente a farla pagare alla canaglia. E gli onesti prenderebbero le decisioni politiche, non permettendo a degli scellerati di sedere nel Consiglio o di parlare nell'assemblea.

Il quadro che ne risulta è infatti dei meno confortanti: ignoranza soprattutto dei governanti e mancanza di scrupoli in molti di essi, libertà di parola concessa a tutti,

^{lxvii} Per una città-caserma come Sparta - solo guerra e niente cultura - questo era un enorme problema a cui però non si cercò mai una soluzione. Oltre agli spartati (Σπαρτιάται, *spartiáte*) c'erano i perieci (Περίοικοι, *períiki*), liberi ma non cittadini, e gli iloti (Εἰλωται, *ilóte*), schiavi in buona parte messeni sconfitti, e neodamodi (νεωδαμώδεις, *neodhamódhis*), ex iloti titolari di diritti civili ma non politici. Durante le rivolte messeniche, al fine di aumentare il numero degli spartati fu proposto di costituirne un apposito "allevamento": si trattava di far accoppiare donne spartiate con perieci, integrandone la prole maschile fra gli spartati. Si spera che almeno le spartiate potessero disporre perieci di loro gradimento; invece sembra un po' difficile che costoro potessero scegliere, e non se ne conosce la sorte qualora "avessero fatto cilecca". Ovviamente, a parte i casi di crisi militare, avveniva che si avessero figli padre spartiate e madre ilota (molto difficile il concretizzarsi del caso di padre ilota e madre spartiate): costoro erano detti motaci (μοτάκες, *motákes*), potevano ricevere la stessa educazione degli spartati ma non avevano diritti politici. In casi eccezionali, come per meriti in guerra potevano diventare cittadini a tutti gli effetti. Partecipavano alle campagne militari con gli spartati ed in seguito furono anche al comando di flotte e spedizioni militari. Pare che il famoso Lisandro fosse di origine motace.

avidità dei giudici, e via discorrendo. L'alternativa è implicita: restituire il potere agli oligarchi riducendo adeguatamente il numero dei titolari dei pieni diritti politici.



Testa di Platone,
da *studiahumanitatispaideia.blog*

Platone

Egli era di famiglia aristocratica al massimo livello: suo padre Aristone (Ἀρίστων, Ariston; m. 424 a.C.) faceva risalire la serie degli antenati a Codro (Κόδρος, Kódhros), ultimo re di Atene, e la madre Periktione (Περικτιόνη, Periktióni; sec. V a.C.) era imparentata con Solone. Il futuro tiranno Crizia era suo cugino; e suo zio materno Carmide (Χαρμίδης, Kharmídhis; m. 403 a.C.) nel 404 avrebbe partecipato al colpo di Stato oligarchico. In famiglia, quindi, l'aria era fortemente antidemocratica.^{lxviii}

Lo spirito utopico di Platone, unito al nesso indissolubile tra teoria e prassi, ne fa un anticipatore di Karl Marx (1818-1883) nel senso di dare priorità - in termini di valore - al cambiare le cose rispetto all'interpretarle. La stessa filosofia in lui assume come fine la conquista del potere politico per rivoluzionare l'esistente.

Prima ancora di scrivere la *Repubblica* Platone nel dialogo dal titolo *Menone* introdusse una forte critica alla democrazia ateniese facendo incontrare/scontrare Socrate e Anito, che sarà uno dei denunciatori per l'avvio del processo conclusosi con la condanna a morte del filosofo.

Il problema posto da Socrate/Platone era se la virtù fosse insegnabile o no, per cui nella prima ipotesi si deve ammettere che vi siano dei maestri di virtù. Nel dialogo ad Anito viene posto il tema della "techne" (τέχνη, *tékhnē*) riferita ad ogni singola attività richiedente competenze specifiche (medicina, fabbricazione delle

^{lxviii} Anche nella famiglia di Platone si formò almeno una dissidenza: la madre, morto in giovane età il marito Aristone, si risposò con lo zio Pirilampes (Πυριλάμπης, Pirilámbis), un politico democratico amico di Pericle, che chiamò Demos (Δῆμος, Dhímos) il figlio avuto da Periktione. La Storia non ci dice quali siano stati i rapporti tra Platone e questo fratellastro.

scarpe, suonare il flauto, ecc.). Tradurre la parola greca con “tecnica” sarebbe riduttivo e sbagliato, poiché essa significava “arte”. Per ogni τέχνη esistono esperti capaci di insegnarla.

È possibile lo stesso nei casi della sapienza/saggezza (σοφία, *sofia*) e della virtù (ἀρετή, *areté*) mediante le quali si amministrano la casa (οἶκος, *ikos*) e la πόλις? Non è che ci si deve rivolgere ai Sofisti? Come al solito Socrate non ha dato alcuna definizione di cosa siano la sapienza/saggezza e la virtù, e nemmeno Anito.

Anito rigetta l'ipotesi in quanto i Sofisti corrompono i giovani; ma lo fa senza avere esperienza diretta di questi personaggi.. Dall'esame di Socrate risulta però che Anito si scaglia contro i sofisti senza averne avuta nessuna esperienza diretta, ma solo per sentito dire. Secondo Anito un qualsiasi Ateniese rientrando nella categoria delle persone perbene (καλοί καγαθοί, *kalí kagathí*, letteralmente belli e buoni) è in grado di insegnare o trasmettere sapienza/saggezza e virtù.

Cioè a dire, Anito esprime il principio ideologico di base della democrazia in Atene. ateniese. Al che Socrate gli oppone i nomi di vari uomini politici - Temistocle (Θεμιστοκλῆς, *Themistoklís*; 530 o 520-459 a.C.), Aristide (Ἀριστείδης, *Aristídhis*; 530-462 a.C.), Pericle - che non furono capaci di rendere virtuosi nemmeno i propri figli. In questo Anito reagisce malamente perché vede solo un attacco politico di Socrate, che invece vuole esaminare il più ampio tema della possibilità di insegnare i contenuti in questione in senso tradizionale.

È un primo approccio critico di Platone alla questione democratica. È noto quanto sia difficile stabilire nei Dialoghi quali siano le tesi di Socrate e quali quelle di Platone; per cui giustamente Luciano Canfora si limita alla mera successione temporale, come in questo caso:

La critica socratica e poi platonica coglie in realtà un punto centrale: l'antitesi fra discorso scientifico e discorso politico (complice del quale è la retorica). E perciò finisce con l'includere nella demagogia (di cui il discorso non-scientifico ma seduttivo è lo strumento) l'intera sfera della politica.^{lxix}

^{lxix} *Demagogia cit.*, p. 20.

Poi, nel contesto storico in cui avvennero la dittatura dei Trenta Tiranni e quindi, col ritorno della democrazia, la condanna di Socrate, nacque la *Repubblica* di Platone.^{lxx} Essenzialmente un dialogo sull'educazione, sul Bene ed altri temi, ma anche ricco di spunti politici a cagione dei quali l'autore ricevette nel corso dei secoli biasimo e apprezzamento, ma di più il biasimo a motivo di contenuti considerati utopistici e scandalosi, per i quali il filosofo "liberale" (e quindi filocapitalista) Karl Popper (1902-1994) tacciò Platone di totalitarismo.

Le parti politiche della *Repubblica* partono dalla consapevolezza dell'oggettivo fallimento in Grecia dell'oligarchia e della democrazia. Quest'ultima ha presentato il grave difetto del ruolo decisivo di cittadini ignari della realtà e delle implicazioni di quello che decidevano e facevano. Nell'ottavo e nono libro, Platone presentò la sua analisi dei diversi tipi di governo dell'epoca (e non solo).

I tipi "preferiti" erano la **monarchica**, ma con a capo un governante-filosofo, e l'**aristocrazia** ma guidata da una classe di sapienti. Tutti soggetti facenti parte di un "sogno" politico suscettibile di diventare un incubo per i governati. Ma evidentemente Platone non considerò quest'aspetto.

I tipi degeneri invece: la **timocrazia**: (da τιμή, *timí*, onore, considerazione, stima, ma anche censo), identificata con Sparta; qui il problema è che al governo non ci sono né filosofi né sapienti, ma uomini rozzi unicamente interessati alla guerra ed agli esercizi fisici; i sapienti sono guardati con sospetto; al suo interno si forma un'umanità avida, prevalgono le ambizioni mascherate dalla positiva reputazione ma non da virtù effettive;

l'**oligarchia**: dove comandano i ricchi ed i poveri sono esclusi dal governo; conseguenza di tale regime è l'instaurazione del criterio censitario per accedere alle cariche pubbliche fino al governo della città; non si ha quindi una selezione basata sulle competenze e il sistema genera continuamente nella conflittualità tra ricchi e

^{lxx} Si ritiene che sia stata composta oltre un decennio dalla fondazione dell'Accademia (Ἀκαδημία, Akadhimía; 387 a.C.). Cfr. Hans Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Via e Pensiero, Milano 2001, p. 184

poveri; **la democrazia**: nascente dal rovesciamento dei ricchi da parte dei poveri che si impadroniscono del governo, tuttavia si instaura un clima per cui la libertà viene intesa come possibilità di fare quel che si vuole; ne conseguono lo stravolgimento dei valori, la mancanza di gerarchia ed il degenerare della libertà in anarchia; **la tirannide**: un'involuzione della democrazia e in quanto potere solo personale, è un regime non poggiante su una struttura.

La tanto criticata suddivisione in classi dei cittadini nell'utopica πόλις platonica (governanti, guerrieri e produttori) - oltre ad essere analoga al tipico schema sociale indoeuropeo - corrispondeva alla tripartizione dell'anima umana in una parte razionale (i governanti), parte irascibile (i guerrieri), e concupiscibile (i produttori). Su questa base per Platone la realizzazione della giustizia e dell'equilibrio richiedono che ogni parte del corpo sociale eserciti la sua funzione specifica e naturale senza pretendere di svolgerne altre.

Dal punto di vista astratto si potrebbero fare molte critiche alla costruzione platonica ma, trattandosi di un ipotetico e irrealizzabile assetto politico, sarebbe tempo perso. Indipendentemente dall'immenso rispetto di chi scrive verso Platone come filosofo, il quadro dei reggitori filosofi che, per governare nel perseguimento del sommo Bene, rinunciano a ricchezze e famiglia, detto francamente è una specie di barzelletta politica, la cui comicità involontaria fa pensare ai progetti di pace perpetua anteriori alla Rivoluzione francese (ed infinite guerre successive).

Il disegno platonico della *Repubblica* va visto esclusivamente come un modello ideale, un dover essere a cui tendere senza mai raggiungerlo, e non già per i vari motivi critici sollevati dalle "anime belle" e dai "democratici moderni" e dagli indignabili di tutte le epoche, ma per il semplice fatto di essere materialmente irrealizzabile, a cominciare dalla selezione effettuata dai primi governanti-filosofi che abbiano preso il potere (il come ovviamente non importa), la quale non presenta alcuna garanzia né di correttezza né di buon esito.

Un'interessante e approfondita correlazione tra il pensiero politico platonico e la filosofia sull'Essere di Parmenide (544-450 a.C.) è stata fatta recentemente dal

filosofo russo Alexandr Dugin (n. 1962),^{lxxi} ma alla fine la politica di Platone viene collocata nell'empireo filosofico ancora più di quel che si poteva pensare. Quindi ne resta la non applicabilità nel reale oggettivo.

Pur tuttavia certe constatazioni psico-politiche di Platone sono tutt'altro che peregrine: il buon governante deve possedere la *phronesis*, ovvero la saggezza (*φρόνησις*, *frónissi*) per poter effettuare scelte ponderate; essa non va confusa con la sapienza (*σοφία*, *sofia*). È la saggezza a indicare al governante il momento adatto ad ogni sua azione. La saggezza è antitetica agli impulsi irrazionali delle masse.^{lxxii} Il fatto di essere presentata come appartenente soltanto a chi effettua la ricerca filosofica è un dettaglio secondario.

Nella *Repubblica* l'asse fondamentale del dialogo è l'idea del Bene, la quale ha la sostanza di un valore non esprimibile né in formule né in definizioni astratte: semmai mediante metafore. Una di esse è il progetto di società e di etica attraverso cui si realizzi, nei limiti del possibile, il bene nella *polis*. Questo contro i Sofisti che considerano la giustizia in termini di utilità e vantaggio del più forte, fino ad affermare che la giustizia è l'utile del più forte.

La confutazione dell'ideario sofista porta Platone a trarre le mosse dall'origine dell'entità politica generale che noi chiamiamo Stato. Esso nasce dall'unione degli esseri umani non a causa della paura ma del bisogno, cooperando socialmente per realizzarlo, tenuto conto che ciascuno ha bisogno dei lavori altrui i cui risultati si scambiano mediante la dazione di eccedenti dell'opera di ognuno. Nella collaborazione non conflittuale si individua il primo germe di giustizia. Egli vedeva la degenerazione di quest'assetto - la società autosufficiente e frugale - quando la città viene dominata dal lusso, vale a dire dall'attribuire maggior importanza, rispetto ai bisogni primari, ai "bisogni" superflui. La cura di tutto ciò era vista nell'educazione, in questo assumendo una posizione utopistica nel senso deteriore del termine.

Per Platone la brama di ricchezza era causa di estremi pericoli sociali, e da qui il divieto per governanti e guardiani di possedere qualsiasi forma di proprietà privata,

^{lxxi} *Platonismo politico*, Aga, Milano 2020, pp. 55-62.

^{lxxii} Cfr. Gustave Le Bon, *Psicologia delle folle*, Longanesi, Milano 1980.

ivi compresi gli affetti e quindi la famiglia. L'astrattezza totale dalla realtà umana in Platone emerge dal ritenere che in un regime del genere la felicità dei governanti dipenda dal loro operare secondo giustizia, cioè nello svolgere il proprio compito avendo di mira il bene sociale!

Come una simile mente eccelsa abbia potuto sfornare tesi del genere appartiene al mistero dell'ente umano: continuamente sospeso fra l'essere e il nulla.

Con le *Leggi* Platone "rimise i piedi per terra", almeno un po'. Anche qui torna il tema della virtù come mezzo per evitare conflitti sociali e guerre civili (ma quando mai?), peraltro di maggior interesse storiografico - sul concreto è meglio nutrire dubbi - risulta la tesi sulla costituzione mista, che assume i migliori aspetti di ogni forma di governo, realizzando un equilibrio dei poteri ed attutendo i difetti di ciascuna di esse.

Il pensiero politico di Platone si incentra su tre assi portanti: la πόλις, cioè l'ambito di svolgimento della vita superiore della persona; la kallipoli (καλλίπολις, *kalípolis*), cioè la città bella nel senso di ben governata da parte dei migliori, dei più sapienti; l'educazione (παιδεία, *pedhía*) per formare la classe dirigente.

La città platonica è una società numericamente ristretta su cui è esercitabile il controllo diretto, senza i problemi posti da corpi intermedi: di conseguenza la famiglia (il fondamentale corpo intermedio) deve essere del tutto disarticolata. In questo Platone - a volte accusato di "comunismo" è stato antesignano del capitalismo la cui progettualità di dissoluzione della famiglia è quanto meno dal 1968 che dovrebbe essere evidente.

In definitiva Platone considerava tanto possibile quanto necessario organizzare la realtà socio-politica secondo la sua visione ideale, da lui ritenuta la sola degna di esistere. Il suo progetto utopico risulta facilmente delineabile grazie a) al concepire una città di piccole dimensioni quantitative, economiche e politiche; b) al fatto che la democrazia aveva preparato psicologicamente la categoria del cittadino (πολίτης, *polítis*), abituato ad avere quali intermediari con la realtà la legge (νόμος, *nómos*) e la πόλις.

L'applicazione pratica non ci fu mai, e il sogno platonico per fortuna non ebbe modo di trasformarsi in incubo. Tutto il suo progetto politico fu orientato a definire un modello da imporre, rinunciando a qualsiasi tipo di gestione della realtà esistente offrendo solo risposte teoriche basate sul "dover essere" come lo intendeva lui.

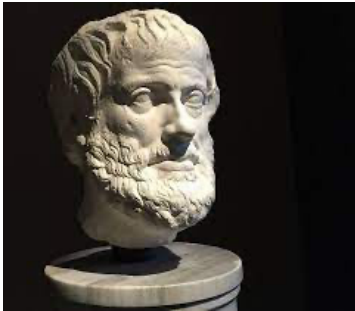
Per fortuna (anche nostra) Platone non scrisse solo la *Repubblica* e le *Leggi*, altrimenti fra i posteri si sarebbero ricordati di lui esclusivamente gli studiosi di storia delle dottrine politiche, accorrandolo con Thomas More (1478-1535), Tommaso Campanella (1568-1639) ed altri ideatori a tavolino di società perfette, dal loro punto di vista.^{lxxiii}

^{lxxiii} Il contenuto che segue è messo in nota perché un po' "perfido" verso Platone. È noto che dei viaggi da lui fatti a Siracusa due avvennero perché indotti da un suo allievo, il siracusano Dione (Δίων, Dhíon; 408-354 a.C.), molto stimato da Platone, perché "convertisse" alla filosofia - e quindi da lì si passasse a creare un assetto politico di ispirazione platonica - prima il tiranno Dionisio I (Διονύσιος, Dhioníssios; 430-367 a.C.) e poi il figlio Dioniso II (397-343 a.C.). Furono due fallimenti totali. Certamente Dione non sapeva valutare gli esseri umani e fu anche incosciente perché l'avversione di Dionisio I verso i filosofi era notoria. Il primo viaggio finì con il frettoloso rientro di Platone verso Atene, ma la vicenda stava per finir male: il capitano della nave su cui viaggiava il filosofo, per ordine di Dionisio, sbarcò Platone a Egina, che era nemica di Atene. Platone finì schiavo ma fu riscattato dal socratico Anniceride di Cirene (Ἀννίκερις, Anníkeris; secc. IV-III). Il secondo viaggio avvenne sempre su impulso del solito Dione, che riteneva filosoficamente più sensibile il figlio del defunto Dionisio I. La cosa irrazionale fu che il pur Vecchio Platone affrontò il no agevole viaggio in Sicilia, dove si trovò alle prese con un giovane arrogante e presuntuoso, convinto di padroneggiare il pensiero platonico meglio del suo autore; il tutto aggravato dai crescenti sospetti del tiranno sulle manovre politiche di Dione (che era suo zio) a suo danno; col risultato che Platone tornò nuovamente ad Atene senza aver concluso nulla. Tenace negli affetti, Platone fece poi un terzo viaggio, nel tentativo di mettere pace fra Dionisio II e Dione, invece di mandare a quel paese Dione, come avrebbe fatto una persona meno filosofica. Dione non era a Siracusa, Platone litigò furiosamente col tiranno, fu cacciato dall'Acropoli e riuscì a ripartire per la Grecia solo grazie all'aiuto dei pitagorici tarantini che convinsero Dionisio a lasciare libero il filosofo. E Dione, su cui Platone aveva riposto tante speranze vedendo in lui il possibile realizzatore dei suoi progetti politici? Dione tentò un colpo di Stato nel 357 a.C. col sostegno personale di alcuni allievi di Platone. Dopo alterne vicende riuscì a diventare tiranno di Siracusa dal 357 al 354. Seppur filosofo, in concreto fu un tiranno come gli altri e dovette ricorrere a mercenari per la propria difesa finché, nel 354, fu assassinato. L'assassino di Dione, diventato a sua volta tiranno, fu poi ucciso da un filosofo pitagorico. Tutto in famiglia, si direbbe. Addio sogni di Platone, il quale - pure lui - se era forte nelle visioni metafisiche, lo era meno nel giudizio sul prossimo. Rispettosamente parlando, questa debolezza rende ancor più fragile la sua delicata progettualità politica.

Tutto il pensiero politico di Platone poggia su un fondamento che è altresì la base della sua irrealizzabilità: per superare la crisi politica ateniese (ma non solo quella) non è sufficiente cambiare la forma di governo, bensì si tratta di riformare l'essere umano, di modo che il progetto politico deve nascere dalla realizzazione di un progetto filosofico.

Sono migliaia di anni che gli ottimisti aspettano qualcosa di simile.

Platone morì ottantenne nel 347 a.C.; dieci anni dopo, una volta sconfitta dalla Macedonia a Cheronea la coalizione guidata da Atene e Tebe, cominciava per ogni πόλις una lenta ma inarrestabile agonia.



Testa di Aristotele,
www.ebiografia.com

Aristotele

Platone voleva cambiare le cose ed al riguardo corse anche forti rischi personali; invece Aristotele non condivideva l'ansia platonica di rinnovamento, ed era come se preferisse lasciare le cose come stavano, tuttavia interpretandole dal suo punto di vista. Platone operava (seppur con risultati utopici) nel senso di realizzare strumenti per una lotta politica “costituzionale”, mentre Aristotele era un analista degli assetti politici. Forse il suo essere meteco (e suddito del re di Macedonia per nascita) lo rendeva molto più distaccato nell'esame delle cose politiche, e non gli faceva condividere né il sostanziale rifiuto di Platone per l'esperienza della πόλις tradizionale, né la sua alternativa progettualità aristocratica.

Nel volgersi al pensiero politico di Aristotele si deve aver presente in via preliminare che tutti i contesti definibili “crematistici” (dal greco χρήματα, *khrímata*, soldi, ricchezze) il cui fine sta nella ricerca de denaro e quindi la politica viene subordinata all'economia, fisiologicamente finiscono col dare luogo ad assetti istituzionali oligarchici e non democratici.

Premesso ciò, Aristotele poneva la differenza tra oligarchia e democrazia non già in aspetti formali che si rivelano secondari, bensì in due dati sostanziali: l'oligarchia

è il governo dei ricchi - in genere sono pochi - nel loro interesse, e la democrazia è il governo dei poveri nel loro interesse, ed i poveri sono sempre molti di più.

Ma né oligarchia né democrazia erano regimi giusti per Aristotele, in quanto entrambi hanno come fine l'interesse di una parte della società, ma in quest'ottica il regime più ingiusto era quello oligarchico.

Il giudizio non pienamente positivo di Aristotele sulla democrazia ha un retroterra filosofico, più che politico in senso specifico. Nella concezione aristotelica il bene implica una vita armonica e comunitaria, ma per questo non ci devono essere nella società parti in conflitto ma coesione. Inoltre, e qui egli era in linea con Platone, finalizzare un regime al bene implica che i governanti (ma anche i governati) conoscano cosa sia il bene; ed aggiungeva nella *Politica* che la realizzazione di buone leggi non può prescindere dalla conoscenza della natura umana, in quanto altrimenti non se ne può realizzare il bene.

Peraltro Aristotele, differenziandosi di gran lunga da Platone, formula un valutazione che va a vantaggio della democrazia: per quanto nella moltitudine dei cittadini si debba riscontare che essi, presi uno per uno, sono i meno adatti a governare rispetto a un gruppo ristretto di saggi o sapienti, invece se presi in blocco risultano più affidabili rispetto ai pochi governanti di un regime oligarchico, i quali sono più sensibili al denaro ed alla corruzione, potendo risolvere le cose all'interno del loro piccolo gruppo.

Aristotele si allontanava dalla cruda realtà della politica affermando che la comunità ideale è una comunità di amici, che l'amicizia richiede rispetto e cura, condizioni costitutive del bene. Ma ritornava coi piedi per terra sostenendo che rispetto e cura sono radicalmente incompatibili con assetti economici basati sulla proprietà privata e sulla mercificazione dei bisogni, per usare un termine moderno.

Dal punto di vista del pensiero politico, quindi, Aristotele non ci ha lasciato indicazioni concrete per superare gli stalli della politica ateniese e greca in generale. Il suo concetto di πολιτεία (*politía*), di cui nella *Politica*, indica semplicemente una forma di assetto politico della πόλις in cui il governo appartenga al popolo che lo esercita in vista del bene comune; al contrario della democrazia in cui governo di

popolo trascura il bene comune e favorisce in modo indebito le classi più povere, a ciò prevedendo dei contrappesi “costituzionali”. Un’impostazione analoga al vecchio concetto democristiano di “bene comune” (*bonum commune* in diritto canonico) che dice tutto e nulla (più nulla che tutto).

Le sue preferenze (che c’erano) erano di ordine sociologico, e andavano ad un assetto della πόλις incentrato sui ceti medi, ed in particolare su quello agricolo. Fino alla sua morte, in Grecia l’orizzonte politico sembrava ancora potersi incentrare sulla πόλις. Dopo, sarebbero venute le grandi monarchie ellenistiche. Peraltro, per Aristotele la monarchia era solo una delle possibili forme di governo, ma non la migliore.

Comunque egli ebbe il non indifferente merito di analizzare attentamente il sistema ateniese e concludere privando di valore quel principio maggioritario che aveva suscitato le critiche di Socrate e delle “scuole” socratiche. Nella *Politica* osservò come altresì nelle oligarchie le deliberazioni avvenissero a maggioranza, per cui non esisteva un nesso sostanziale tra democrazia e principio di maggioranza; per lui nemmeno il numero dei votanti in realtà aveva rilievo, a differenza dell’essere o no possidente.

Molto acuto si rivela il pensiero aristotelico, nei libri III e IV della *Politica*, per il fatto di essere stato l’unico ad aver individuato l’identificazione tra forme politiche e gruppi sociali al di là dei criteri quantitativi; cioè: democrazia=dominio (il governare è conseguenza del dominio) dei poveri sull’aristocrazia e i ricchi; oligarchia=dominio (il governare è conseguenza del dominio) degli oligarchi e dei ricchi sui poveri. Schema semplice ma corretto.^{lxxiv}

In una visione dinamica della lotta politica nei suoi riflessi col sistema istituzionale, Aristotele si rendeva conto che la prevalenza numerica dei non possidenti non era un dato necessariamente stabile, giacché nulla vietava che i possidenti riuscissero a portare dalla loro parte frazioni delle masse popolari di non possidente riguadagnando così la maggioranza. Inoltre, anche all’epoca si poneva il problema

^{lxxiv} Ancora oggi lo schema è altrettanto semplice: liberaldemocrazia=dittatura dei padroni del capitale sul resto della popolazione

dei “ceti medi”, che sono tali in quanto stretti - o intermedi - fra gli oligarchi e le masse non possidenti. Se l’interesse li spinge verso queste ultime si creano le relative alleanze, ma nulla impedisce che il mutare dell’interesse porti i ceti medi in braccio agli oligarchi.

Questo accadrà alla fine del sec. IV a.C., durante la c.d. Guerra lamiaca (323-319 a.C.), tra una coalizione greca guidata da Atene e la Macedonia. In quell’occasione, dopo la vittoria macedone, i possidenti appoggiati dai ceti medi, privarono della cittadinanza i non possidente semplicemente fissando in 2.000 dracme il censo minimo necessario per essere cittadini di Atene. Democrazia addio? No, un semplice “adeguamento” numerico: il regime era sempre lo stesso sul piano istituzionale. Aveva ragione Aristotele.

Nel periodo delle “vacche grasse”, vale a dire con Pericle, il tacito patto tra δῆμος e possidenti - quand’anche costoro venissero gravati (anche pesantemente) dalla c.d. λειτουργία (*liturgyia*), un contributo alle spese della città, non solo per costruire nuove navi, ma anche per feste e sovvenzioni teatrali - funzionava giacché tutti, possidenti e non, sfruttavano economicamente gli alleati (cioè i possidenti delle città in questione).

Si trattava di una democrazia finanziata a spese altrui.

Oltre alle critiche predette, va ricordato che nel sec. IV a.C., l’ateniese Isocrate (Ἴσοκράτης, *Issokrátis*; 436-338 a.C.?) sostenne che “democrazia perfetta” si trovava a Sparta (*Areopagitico*, 61), cioè nella città punto di riferimento di tutte le oligarchie dell’Ellade. Lì, per quanto i cittadini a tutti gli effetti fossero soltanto gli spartati, tuttavia essi erano tutti uguali fra di loro (Isocrate non teneva conto che qualcuno più uguale degli altri si trova sempre) e tutti partecipano in modo paritario all’Assemblea (ἀπέλλα, *apélla*).

In effetti l’uguaglianza di tipo spartano in Atene non c’era, e vi rimase sempre un ceto dominante composto dai ricchi che avevano accettato la democrazia; vale a dire si erano acconciati a confrontarsi politicamente con l’Assemblea e sottostare alle sentenze dei Tribunali popolari.

Le inversioni di significato poste da George Orwell (1903-1950) nel regime del Grande Fratello, e che del resto quotidianamente viviamo anche noi, già esistettero nell'antica Grecia. Atene esportava la sua democrazia (per noi moderni è ormai prassi *yankee*); Sparta sosteneva di combattere i "tiranni" e restituire "la libertà alla Grecia", ma i "tiranni" erano - oltre ad Atene - i lider popolari odiati dai grandi possidenti; così, quando la guerra contro Atene fu vinta da Sparta la "liberatrice", allora fu spontaneo per molte città rimpiangere Atene: motivi per averla bistrattata ne esistevano, ma gli spartani (essenzialmente un gruppo di bifolchi, cittadini di una città incolta, buoni solo ad ammazzare e farsi ammazzare,) ... erano davvero un'altra cosa!

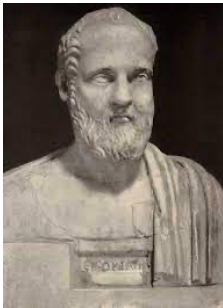
Platone ed Aristotele, filosofi eccezionali nel loro campo, manifestavano una sconcertante ingenuità quando riflettevano sulla politica. In questo facevano un terzetto omogeneo con Socrate. Cominciano ora dalle righe che molti biasimevano, tuttavia ognuno ragiona con la propria testa, e qui è appunto il caso di citare l'antichissimo detto *amicus Plato sed magis amica veritas* (ovviamente la verità personale di ciascuno).

Fin da quando leggende e documenti consentono di ricostruire la storia umana, l'agone della politica non risulta aver subito mutamenti sostanziali, di modo che andarcisi ad infilare col bagaglio etico-filosofico di Socrate, Platone ed Aristotele significa farsi massacrare e finire annoverati tra i "profeti disarmati" giustamente irrisi da Nicolò Machiavelli (1469-1527). Senza la prudenza del serpente e l'astuzia della volpe è meglio non fare politica. Sicuramente se ne accorse Platone dopo il pericoloso fallimento dei suoi due soggiorni presso i tiranni di Siracusa Dionisio (Διονύσιος, Dhioníssios; 430-367 a.C.) I e II (397 - dopo il 343), perché lui - Platone - non fu né prudente né astuto. Purtroppo anche la politica ha le sue tecniche, volgarucce, e non adatte a filosofi.

Nel quadro della situazione di crisi di Atene dopo la sconfitta ad opera di Sparta, va segnalato che nella riflessione complessiva su tale complessa situazione si cercò di farvi fronte mediante l'individuazione delle misure più idonee per un migliore sfruttamento delle risorse (*Póri* di Senofonte), elaborando legittimazioni della

monarchia (come in *A Nicocle* e *Filippo* di Isocrate e *Ciropedia* di Senofonte), proponendo il ritorno all'assetto governativo degli antenati" (πάτριος πολιτεία, *pátrios politía*) in luogo del sistema politico vigente, come in *Pace* e *Areopagitico* di Isocrate, nei *Memorabili* e nella *Costituzione degli Spartani* di Senofonte.

Da Aristotele il mondo moderno ha ereditato la credenza nella maggiore importanza delle forme politico-sociali e delle leggi rispetto alle persone che le interpretano; credenza che darà vita al costituzionalismo, mentre Platone - altresì attento alle forme - farà culminare il suo edificio politico in una sorta di Uno parmenideo. Lo possiamo considerare artefice della filosofia politica "liderista".



Isocrate,
da www.hottopos.com

Isocrate

Anche il retore Isocrate (Ἴσοκράτης, *Issokrátis*; 436-338 a.C.) va ricordato nell'ambito del pensiero politico critico. Egli si rifece all'orientamento monarchico ed in proposito dedicò alcuni scritti ai re di Cipro. Sostenne che la monarchia poteva diventare la forma migliore di governo come accadeva per i macedoni ed esaltò quelli che sosteneva essere gli elevati livelli etici conseguiti a Cipro. Tuttavia, poiché nelle città greche da troppo tempo si era abituati alla partecipazione alla vita pubblica ed ai dibattiti, la monarchia non appariva più restaurabile. Restava comunque - come nel caso incarnato da Filippo di Macedonia - una forza aggregativa suscettibile di realizzare forme di unione ellenica ponendo rimedio alla crisi politica in corso.

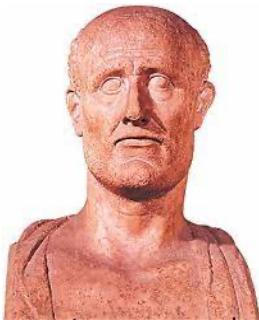
Isocrate non era un idealista distaccato dalla realtà del suo tempo, come dimostrano il *Panegirico*, che conteneva il programma della seconda Lega marittima ateniese, l'*Areopagitico*, in linea con gli interessi dei possidenti ateniesi, e il *Filippo*, di sostegno al partito filomacedone. Invece su Filippo di Macedonia fu ingenuamente illuso, ritenendo che volesse e potesse mettere mano alla crisi della πόλις senza diventarne il re.

Ai nostri fini, peraltro, l'importanza di Isocrate non risiede certo in quanto testé detto, ma in un altro aspetto del suo pensiero: l'aver definito Sparta (*Areopagitico*, 61) “democrazia perfetta” e “regno dell'uguaglianza”, ben al di sopra di Atene.

Con tutto il rispetto postumo per Isocrate, non si capisce cosa intendesse lui per “democrazia”, atteso che a Sparta l'uguaglianza fra gli spartati non era solo politica ma anche economica non esistendo - almeno finché non si corruperro i costumi - grandi differenze patrimoniali. In buona sostanza a Sparta non esisteva il δῆμος, titolare della κρατία necessaria a comporre la democrazia alla maniera greca antica. L'unico modo per dare un senso all'espressione di Isocrate sta nell'ipotizzare l'identità democrazia=assemblearismo. Tutt'altro concetto, quindi.

A meno che Isocrate non volesse riferirsi al fatto che in Atene il ceto politico davvero dominante era composto da quegli oligarchi e quei ricchi che avevano “accettato la democrazia. In quest'ipotesi Isocrate avrebbe stabilito l'identità democrazia=uguaglianza socio-economica.

Non pare proprio che l'anonimo libellista antidemocratico indetificabile in Crizia né soprattutto suo nipote Platone si appropriassero di quell'identità, mentre di sicuro condannavano, considerandolo demagogico, l'unione politica fra ceti abbienti e popolo (*Repubblica*, VIII).



Busto di Alcibiade,
www.larousse.fr/

La critica alla democrazia coi fatti: Alcibiade

Adottato da Pericle, *enfant prodige* della politica e dell'arte bellica, Alcibiade (Ἀλκιβιάδης, Alkiviádhis; 450-404), figura da considerare assolutamente contemporanea per la sua totale amoralità, privata e politica, è da considerare un critico della democrazia ateniese mediante i fatti, ma più distruttivo di un trattato di teoria politica radicale.

Professionista del tradimento (dopo la fallimentare spedizione in Sicilia da lui voluta, cambiò bandiera tre

volte)^{lxxv} il suo discorso agli spartani subito dopo la “diserzione siciliana”, riportato da Tucidide - per quanto da prendere con beneficio d’inventario”, ma nell’insieme conforme al personaggio - è un monumento oratorio all’imprescindibilità del trasformismo politico, all’individualismo amorale ed al più totale scetticismo verso la democrazia.

Tuttavia fu anche un pasticcione emerito, stante la contraddittorietà delle sue iniziative: accrescere la potenza di Atene, ma poi deprimerla; distruggere Sparta, ma poi aiutarla contro Atene; aiutare la Persia contro Atene e contro Sparta: Peraltro ogni sua azione puntava al successo momentaneo ed al soddisfacimento della sua vanità, fino ad innescare avvenimenti che lo avrebbero portato alla rovina in fondo ancor giovane.

Il dosaggio degli scandali, la capacità di ribaltare l’opinione popolare, l’affarismo dietro le iniziative di politica estera, l’uso e l’abuso del “mecenatismo sportivo”, sono tutti elementi dalla duplice valenza: in primo luogo - e come detto all’inizio - attestano la modernità del personaggio; e in secondo luogo attestano una marcescenza della democrazia che non trovi rapidamente gli “anticorpi”; situazione che oggi tutti viviamo. A Socrate - che di Alcibiade fu amante, amico e forse anche mentore in certe occasioni - la democrazia avrebbe presentato il conto definitivo nel 399.

Il “paradosso” della democrazia ateniese che invece non è paradossale

Dopo aver ricordato le critiche di contemporanei rivolte alla democrazia in Atene emerge obbligatoria una constatazione da cui emerge come anche anticamente la cecità ideologica o, se si preferisce, il furore ideologico, impediscono un’attenta analisi della realtà.

Si può anche essere d’accordo sulla prepotenza popolare verso oligarchi e ricchi, sempre latente seppure non sempre esercitata in concreto; si può concordare sulle

^{lxxv} Se all’epoca fosse esistita l’Italia di oggi verrebbe da interrogarsi sull’eventuale esistenza di antenati prossimi di Alcibiade con nazionalità italiana.

critiche all'incompetenza partecipanti all'Assemblea, ma non è che di frequente gli oligarchi al potere si dimostrassero geni della politica;^{lxxvi} e *dulcis in fundo* si può anche aggiungere che i sudori della plebe danno fastidio agli aristocratici abituati agli olezzi di ben altre essenze.

Tutto "giusto" (?), ma esiste un aspetto non considerato dagli antichi critici, ed ovviamente nemmeno dai fautori della democrazia: il modello oligarchico e quello democratico, si riflettevano reciprocamente, l'uno era contenuto nell'altro: Qui sta l'apparente paradosso.

A Sparta, per esempio, il governo era in mano a pochi ma tra gli spartati vigeva il principio di uguaglianza e di limitazione della ricchezza; in Atene - Assemblea a parte - a comandare abitualmente ed effettivamente era un ristretto numero di famiglie, la cui egemonia, è vero, nasceva dal consenso popolare conquistato in un modo o nell'altro.

A questo punto, cosa concluderne in una prospettiva storica diacronica? Il seguente dato di fatto trans-storico: il *krátos* (κράτος) della democrazia è esercitato dal popolo o da istituzioni che ad esso si riferiscono, ma il potere che sta dietro al *krátos*, ovvero che lo dirige, non è mai del popolo, bensì dell'*élite* che davvero governa. Il resto sono chiacchiere e/o illusioni di "anime belle". Si potrebbe parlare di una legge ferrea della Storia, a cui nemmeno Atene poté sfuggire.

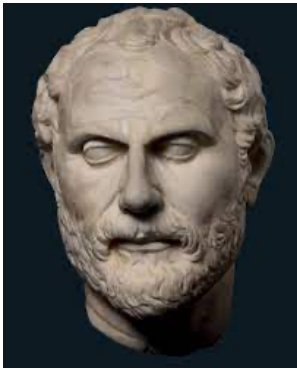
* * *

Dopo l'esperienza greca per secoli la filosofia politica europea si dimenticò del tutto della democrazia, senza per questo subire forme di regresso civile e culturale. Da Jean Jacques Rousseau (1712-1778) in poi, invece, la democrazia verrà riproposta come un "bene" essenziale, ma col ginevrino si collocherà più su un piano ideale che dotato di concretezza. Quando dopo la Rivoluzione francese si riparerà di democrazia, essa si presenterà nella sola forma rappresentativa e non assembleare di popolo. Ritenere Atene la madre della democrazia dei moderni costituisce un

^{lxxvi} Per fortuna non rientra nel tema trattare delle incompetenze e della sovrana stoltezza delle classi dirigenti politiche dell'anglosfera e dell'Occidente oggi.

fraintendimento colossale. Quindi, se proprio si vuole cercare una genitrice alla nostra democrazia, ci si deve rivolgere oltre Manica, all’Inghilterra.

Quindi da noi esiste un’altra cosa rispetto all’esperienza greca: non più la “democrazia”, bensì la liberal-democrazia, cioè la democrazia dei borghesi e del Capitale. È oggetto di dibattito se si tratti di una migloria o di un netto, radicale peggioramento



Testa di Demostene,
www.futuroforense.eu

La fine della πόλις nell’Ellade

Nella prima metà del sec. IV a.C., di fronte al concretizzarsi della minaccia macedone in Atene la fazione democratica e antimacedone, guidata da Demostene (Δημοσθένης, Dhimosthénis; 384-322 a.C.), fautore della resistenza, alleò la città con Tebe per combattere la Macedonia. Ma a Cheronea (338 a.C.) furono sconfitte. La data di questa battaglia viene indicata convenzionalmente come la data di inizio dell’inarrestabile declino della πόλις in Grecia. Se da un lato una data convenzionale ne vale un’altra, da un altro lato essa segnò l’inizio del dominio macedone sulla Grecia mediante la formazione della lega di Corinto, voluta e controllata dal re macedone. Era la fine della libertà greca, a prescindere dalle autonomie formali rimaste alle singole città: esse non potevano più essere quel che erano state anteriormente.

Tuttavia questa situazione va vista in un contesto più ampio per meglio capire le ragioni della loro sopravvivenza fantasmatica. Parlando per immagini, la πόλις era un organismo politico, e come tutti gli organismi aveva bisogno di aria, di respirare: questo dopo la distruzione e conquista dell’impero persiano da parte del famigerato figlio di Filippo non era più possibile, giacché nel Mediterraneo orientale si impiantarono dopo il 323 a.C. i grandi regni c.d. ellenistici: Macedonia, Siria, Egitto, Ponto, Pergamo, Bitinia, Battriana, senza considerare i regni ellenici ancora più ad oriente della Persia storica. Tutto sarebbe stato poi fagocitato dal “bulimico” espansioni-

smo romano. Appena i romani conquistarono la Grecia nel 146 a.C. la πόλις era proprio un relitto del passato.

Oltre a ciò l'impetuosa, e in fondo improvvisa, apertura dell'Oriente alla Grecia, combinandosi con quanto dianzi detto, produsse due fenomeni psico-culturali essenziali per la sopravvivenza della πόλις: il cosmopolitismo ed un forte individualismo a scapito del c.d. "pubblico". Il rimanere Atene capitale della filosofia significa poco, in quanto da solo non poteva reggere di fronte a un'esigenza di scambi culturali che col mondo "plurale" aperto dalle conquiste greco-macedoni.

D'altro canto, parafrasando un noto detto francese, l'*argent* non serve solo a fare la guerra, ma anche a produrre e diffondere cultura: si pensi al mecenatismo. Ebbene, nessuna πόλις greca aveva le possibilità economiche per mettersi a rivaleggiare con le grandi metropoli dei regni ellenistici. Inevitabilmente scienza, tecnica, religione ecc. si allontanarono - come sedi centrali - dal contesto geografico originario dell'Ellade.^{lxxvii}

Inevitabile il riflettersi del nuovo scenario sulla riflessione politica, come pure l'emersione di tematiche relative alla natura della monarchia ed ai rapporti tra sovrano e sudditi. Sulla πόλις continuarono a riflettere solo alcuni esponenti dell'Accademia e del Peripato: per la scuola aristotelica, ad esempio, Dicearco di Messina (Δικαίαρχος, Dhikéarkhos; 350-290 a.C.). Ma molti cominciarono a ripiegare nella sfera dell'io, rifiutando in termini più o meno radicali la realtà politica in cui vivevano.

Atene per lungo tempo fu un satellite del regno di Macedonia, e i due tentativi volti a liberarsi da quel peso - la Guerra Lamiaca (323-319 a.C.) e quella Cremonidea (267-261 a.C.) - fallirono entrambi. Una situazione del genere ebbe logiche ricadute sulla politica interna, ed Atene entrò in una inusitata fase di instabilità di governi e di regimi. Ci furono le tirannidi di Demetrio Falereo (Φαληρεὺς Δημήτριος, Faliréfs Dhimítrios; 345-282 a.C.) e di Lacare (Λαχάρης, Lakháris; m. 294 a.C.), poi i

^{lxxvii} Sui grandi e sconosciuti progressi di scienza e tecnica in epoca ellenistica si veda di Lucio Russo, *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Feltrinelli, Milano 1996.

regimi oligarchici imposti dai macedoni Antipatro (Ἀντίπατρος, Andípatros; 397-319 a.C.) e Demetrio Poliorcete (Δημήτριος Πολιορκητής, Dhimítrios Poliorketís; 337-283 a.C.).

Nella fasi di apparente restaurazione democratica e di autonomia la città fu sempre dominata da un'élite plutocratica molto abile ad utilizzare schemi e linguaggi della democrazia per meglio autolegittimarsi. E poi venne Roma.

Generalmente negli studi classici delle scuole secondarie di una volta non veniva mai affrontata una questione che invece per i greci esisteva eccome: i romani erano considerabili "barbari": tanto nel senso etimologico originario della parola βάρβαροι (*várvari*), cioè balbettanti la lingua greca, quanto nel significato successivo di gente per niente o poco o male civilizzata. In fondo quel pomposo e noioso poeta che fu Orazio (65-8 a.C.) col suo favolistico e buonistico *Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio* (*Epistole* II) intendeva proprio il selvaggio conquistatore. E se lo diceva anche lui ...

Bene, anzi male: durante le Guerre mitridatiche (89-63 a.C.) Atene si era schierata dalla parte di Mitridate VI re del Ponto (Μιθριδάτης, Mithridhátis; 132-63 a.C.), evidentemente non potendone più di Roma e dei romani. Dopo un cruento assedio dei romani la città nell'86 cadde in mano al *ferus victor* latino e il vincitore - Lucio Cornelio Silla (138-78 a.C.) - ne vietò l'incendio ma ne consentì il saccheggio, e la popolazione superstite fu venduta schiava. Così i barbari d'Occidente misero fine ad un'epoca. Poi Silla, visto che c'era, fece saccheggiare anche i santuari di Olimpia, Delfi ed Epidauro, a maggior gloria sua e dell'Urbe *aeterna*.^{lxxviii}

Riflessione sull'esaurimento della πόλις

Nel sec. IV a.C., dal 404 al 338 includendovi nel 431-404 a.C. la guerra del Peloponneso, abbiamo in Grecia circa un secolo di guerre quasi ininterrotte. Guerre fatte con intenti egemonici ma che portarono al fallimento di ognuno di essi,

^{lxxviii} Già nel 146 a.C. i legionari di Lucio Mummio (sec. II) avevano messo a ferro e fuoco, saccheggiato e distrutto l'antica città di Corinto.

giacché le città più forti si indebolirono e non ve ne furono altre in grado di prenderne stabilmente il posto. Sparta, a causa di quel secolo di sforzi, e avendo in più un nucleo di cittadini molto esiguo, un ordinamento assai rigido, scarsità di risorse economiche indispensabili per una politica imperialista, ebbe anch'essa un periodo egemonico assai breve.

Effimera fu la successiva egemonia tebana, perché basata su eccezionali qualità di suoi generali dell'epoca, morti i quali Tebe entrò in rapido declino.

È quando le cose vanno male che si vedono meglio i difetti. Infatti, i limiti intrinseci alla πόλις quale istituzione politica emersero tutti; e tra essi essenzialmente l'intestardirsi da parte di ciascuna di esse su autosufficienza ed autonomia, aspetti che impedivano a quelle realtà atomistiche di riunirsi in organismi molecolari la cui forza di aggregazione venisse esercitata a fini di consolidamento più che a fini egemonici panellenici. Facile a dirsi *a posteriori*, ma non "dicibile" in quell'epoca", in cui gli egoismi di ogni città coesistevano - come detto in precedenza - con l'essere la πόλις un grande "centro di consumo" che traeva dall'esterno le risorse indispensabili per concretizzare ed assicurare i privilegi connessi col diritto di cittadinanza.

Perché non era solo Atene a far pagare all'esterno i costi necessari a sostenere l'*isonomia* interna, e nel suo caso ad alleati subordinati: anche Sparta, nel suo piccolo, faceva lo stesso, vale a dire "spremendo" sul proprio territorio i perieci e gli iloti, che pagavano il costo di quella che Isocrate definì la "perfetta democrazia". Non essendo mai neppure ipotizzata una forma di cittadinanza slegata dall'idea del privilegio, imboccare la via dell'esaurimento era la naturale conseguenza.

A dire il vero si cercarono modelli alternativi, e si pensò di averli trovati nelle confederazioni denominate Leghe; cioè unioni di più città-Stato che, mantenendo parte dell'originaria sovranità e della propria autonomia, realizzavano organismi che oggi definiremmo sovranazionali dotati di organi confederali, magistrature, forze armate e tesoro pubblico in comune, per la gestione degli ambiti di interesse generale. Fu il caso delle Leghe beotica, arcadica, calcidica, achea ed etolica. Trattandosi di organismi creati da città-Stato piccole, ed osteggiati da quelle di maggiori

dimensioni e forzi, tutti questi tentativi non si risolvettero in nulla di stabilmente alternativo.

In ordine all'esaurimento dell'istituto della πόλις vanno messi in conto anche i profili di politica estera; ossia il fatto che le continue e snervati conflittualità intraelleniche dettero margine a potenze non greche per realizzare i propri scopi egemonici, a fronte di una massa di greci che si sentivano legati solo della propria πόλις. Basta un'occhiata alla carta geografica: a est c'erano i persiani, a nord i macedoni (barbari ellenizzati, più o meno), a sud-ovest i cartaginesi.

Già alla fine del sec. V a.C. la Persia aveva influito sulla conclusione della guerra del Peloponneso in favore di Sparta. Ma le alleanze (quando non vengono imposte dalla forza di una delle parti) durano poco, e dopo il ripristino della democrazia in Atene nel 403, avvenne che Sparta, violando gli accordi, non volle rilasciare le città ioniche dell'Asia Minore all'alleata Persia, la quale cercò di rifarsi alleandosi con Atene ed aiutandola a ricostituire - almeno in parte - il suo potere navale. Tuttavia in questa pasticciata situazione era chiaro il rischio che Atene tornasse a predominare nell'Egeo e che la stessa Guerra del Peloponneso alla fine risultasse inutile. La conseguenza fu la Pace di Antalcida del 386 tra la Persia e Sparta: la Persia ebbe le città ioniche e Sparta il predominio nella Grecia continentale.

Restando nel campo della politica estera, approfittando del momento favorevole Cartagine ripartì all'offensiva in Sicilia e nel 409 conquistò mezza isola. Poi ci sarebbe stata la tormentata e tormentosa egemonia della Macedonia, seguita dal dominio romano.

Oltre alla politica estera alla crisi delle città greche contribuì anche il loro profilo militare. Ancora nel sec. V il cittadino/soldato non aveva bisogno di una particolare specializzazione tecnica, a parte l'addestramento necessario al funzionamento della falange oplitica: andare all'attacco in formazione strettamente allineata, su due file, creando una fitta selva di lance difesa da un muro di scudi a copertura delle parti più vulnerabili del corpo; ed abituarsi a correre contro il nemico senza scompaginare la formazione d'attacco sopportando il peso di armi ed armatura.

Ma anche nell'antichità le tecniche belliche si evolvevano e finivano col richiedere una specializzazione mutevole nel tempo. La seconda guerra persiana compor-

tò un'innovazione che richiedeva una specializzazione anteriormente posseduta solo da pochi: l'innovazione era l'importanza essenziale assunta dal combattimento navale; la specializzazione consisteva nell'addestramento specifico e senza soste per questo tipo di azione bellica.

Nel sec. IV a.C. anche nei combattimenti terrestri si ebbero innovazioni, correlate al fatto che non tutte le potenze elleniche (si pensi a Sparta e Tebe) avevano acquisito esperienze navali, di modo che continuavano a puntare sulle battaglie campali per risolvere i conflitti. Furono sostanzialmente due le novità in questo ambito: la maggiore utilizzazione delle fanterie leggere e l'adozione dello schieramento obliquo^{lxxix} nella falange, utilizzato vittoriosamente per la prima volta dal tebano Epaminonda (Ἐπαμεινώνδας, Epaminóndas; 418-362 a.C.) nella battaglia di Leuttra contro Sparta nel 371 a.C.

In questa situazione - da contestualizzare in un secolo di guerre continue e di inevitabili ecatombi di cittadini/soldati^{lxxx} - la figura del soldato di professione, ovviamente a pagamento, si trovò a disporre di uno spazio lavorativo notevole. Questo spazio era divenuto ambito anche da contadini i cui campi erano stati irrimediabilmente devastati dagli opposti eserciti, e da cittadini i cui beni erano stati confiscati per motivi politici o che per le stesse ragioni erano dovuti andare in esilio). I datori di lavoro non mancavano: Cartagine, le proliferanti tirannidi siciliane, i satrapi ed i monarchi persiani.

La necessità di ricorrere ad eserciti a pagamento influì sulla crisi della πόλις semplicemente perché non se li potevano permettere economicamente.

Il periodo in questione non fu travagliato solo da guerre ma anche da conflitti sociali. Se fino al termine del sec. V secolo i conflitti civili nelle città greche erano stati in prevalenza politici, nel successivo sec. IV lo scontro si incentrò sulla

^{lxxix} Era una variazione dello schieramento tradizionale delle falange oplitica: si basava su un notevole rafforzamento dell'ala sinistra rispetto al centro ed all'ala di destra. L'ala sinistra avanzava mentre quella destra, più debole segnava il passo. In questo modo l'ala sinistra rompeva lo schieramento nemico che poi veniva "macinato" dal resto della falange.

^{lxxx} Un solo esempio: dopo la battaglia navale i Egospotami (405 a.C.) lo spartano Lisandro fece massacrare ben 3.000 prigionieri ateniesi.

riorganizzazione delle proprietà fondiarie e, naturalmente, sulla redistribuzione delle ricchezze, atteso che in quel travagliato periodo i soliti pochi aumentarono le loro già notevoli ricchezze, ed i soliti molti finirono rovinati, tra privazione delle sovvenzioni cittadine, inflazione ed aumento degli schiavi, il che significava diminuzione dei posti di lavoro per i cittadini non possidenti. Riguardo all'intervenuta mancanza di fondi da parte delle città a seguito delle guerre, si aggiunge che erano sempre meno infrequenti i casi di cittadini innocenti condannati solo per poterne confiscare i beni.

Essendosi diffuso un notevole grado di disdegno per il lavoro salariato, le sole possibilità di sopravvivenza economica erano l'arruolamento come mercenari, oppure l'emigrazione: in entrambi i casi non vi erano garanzie.

Venuta meno la possibilità di *welfare* da parte di ciascun πόλις, e stante l'intervenuto imbarbarimento globale dell'Ellade gli scontri tra le fazioni mirarono in primo luogo all'annientamento dell'avversario, a tutto scapito delle istituzioni cittadine; inoltre, le fazioni democratiche - a motivo della penuria in cui versavano i propri referenti sociali - concentrarono le loro azioni più sui miglioramenti economici che sull'occupazione di posizioni di governo. Per questo si è parlato di spoliticizzazione del δῆμος.

Approfittarono della situazione, per costituire un sorta di notabilato urbano, taluni ricchi non necessariamente nobili che grazie ai propri beni operarono a vantaggio della rispettiva città ricavandone un notevole ritorno in termini di potere politico e quindi anche economico. Era anche la crisi profonda della politica giacché il δῆμος aveva rinunciato del tutto al protagonismo. E difatti nel sec. IV ricomparvero le monarchie e le tirannidi.

Stante il carattere socio-comunitario dell'arte ellenica (come del resto anche della filosofia) la profonda crisi globale di fiducia causata in ogni πόλις dall'avvento del dominio macedone necessariamente si rifletté anche nella produzione artistica. In questa fase finì l'epoca che definiamo "classica". Si spegnevano i grandi ideali di ogni tipo, si diffondeva la crisi religiosa e ovviamente le masse non avevano più

stimolo ad occuparsi di politica. Superare il grigiore del quotidiano dipendeva dal grado di realizzazione della vita interiore di ciascuno.

Nell'arte il divino si degradava a misura dei sentimenti umani, e nella scultura questo fu evidente nell'opera di Parassitele (Πραξιτέλης, Praxitélis, 400-326 a.C.), ed in particolare nell'Afrodite Cnidia: per la prima volta una dea venne raffigurata nuda (e fu anche il primo nudo femminile nella statuaria ellenica); impostazione analoga si ritrova nell'Apollo Sauroctono, cioè che cerca di uccidere una lucertola su un tronco: è un dio che gioca, situazione mai rappresentata prima di allora.

Quest'articolo, che ora volge a conclusione, non si è ispirato alla predominante raffigurazione della democrazia ateniese in termini demagogici, "buonisti" *ad usum delphini*, fantasiosi e in definitiva falsi; falsità inclusive delle origini.^{lxxxix} La storia della prima democrazia del mondo fu travagliata da sanguinosi conflitti di potere, interessi economici intrecciati con la logica di potenza, spesso dal cinismo sanguinoso verso "alleati" e nemici; tutti aspetti che non trovano il giusto spazio nella manualistica della scuola secondaria. In questo modo certamente non si educano dei cittadini consapevoli, ma l'obiezione è che i cittadini consapevoli non servono a nessuno e mai serviranno.

Onestamente, all'autore di quest'articolo interessa meno di zero che la democrazia ateniese sia stata violenza di classe contro gli oligarchi; quel che invece va sottolineato è che fu un cattivo governo, corrotto, sprecone, di incentivo al parassitismo pubblico, stupidamente imperialista ed incapace di coltivare alleanze (per quanto aleatorie esse fisiologicamente risultino sempre).

Sul piano istituzionale nacque coll'irrimediabile difetto di base di essere "assembleare". Si volle una democrazia a cui partecipassero tutti i cittadini - a prescindere dagli inconvenienti dati dalle distanze, e non sempre superabili. Si volle una democrazia diretta che tale non fu mai, almeno se si ragiona sui numeri dell'effettiva partecipazione popolare all'Assemblea: fu sempre una democrazia di minoranza espressa da una minoranza della popolazione (i cittadini *pleno iure*).

^{lxxxix} Nel primo anno del Liceo chi scrive imparò la favoletta su Armodio e Aristogitone e sulla vittoria della democrazia che avrebbe cacciato Ippia da Atene.

L'occasione perduta, perché mai considerata, consistette nell'attribuzione delle funzioni alle 10 macro-unità territoriali, le Trittie: se ciascuna avesse avuto il compito di selezionare o eleggere un numero "X" di rappresentanti per l'Assemblea popolare, allora si sarebbe formato un organo deliberativo sovrano più ristretto e più agile nelle decisioni; nelle Trittie forse ci sarebbe stata la possibilità di una qualche selezione politica; probabilmente - creandosi una rappresentanza sostitutiva della partecipazione di massa - si sarebbe ridotta l'autolesionistica chiusura all'aumento del corpo dei cittadini.

Il difetto basilare di questa democrazia fu palese quando la Grecia venne investita dall'espansione della Macedonia. Il suo re, Filippo II (Φίλιππος, *Fílipos*; 382-336 a.C.), oltre ad essere il solo al comando, era veloce nel prendere le decisioni e nell'eseguirle; Atene operava con fisiologica lentezza. Certo, Filippo non vinse solo per questo, ma anche per questo.

Quella ateniese, al pari di quelle greche in generale, fu una democrazia guerriera attivamente impegnata nello spreco sanguinoso delle energie della Grecia, umane e non, in lotte futili tra piccole città - tutte dello stesso mondo - incapaci di guardare oltre i propri confini e rinunciando a svolgere un ruolo nel Mediterraneo in quanto Grecia. Quando furono costrette a coalizzarsi (unirsi è un verbo troppo impegnativo) da quel bandito massacratore di Alessandro (Ἀλέξανδρος, *Aléxandhros*; 356-323) III di Macedonia riuscirono a spazzare via l'impero persiano degli Achemenidi, ma già era troppo tardi per la libertà della Grecia. Cominciava un altro mondo, e nella Storia le occasioni perdute non sono più recuperabili.

In ogni πόλις greca - ed Atene non fece eccezione - dominava il conflitto (πόλεμος, *pólemos*), sociale innanzi tutto, e quindi politico. La sovrana Assemblea popolare era luogo "ufficiale" del conflitto. Il ricorso alla guerra era la normalità nell'antica Grecia, giacché era il mezzo per acquisire oro, preziosi e schiavi. Ma questa non è una novità.

Il patriottismo ateniese non mancava di aspetti necrofili, come nel rito dell'esposizione delle bare dei morti in guerra di fronte, con l'uomo politico momentanea-

mente più insigne che faceva l'elenco delle passate glorie belliche commemorando i morti in battaglia per il benessere di Atene.

Questa patria di una grande cultura sopravvissuta ai secoli fu anche autrice di inutili crudeltà di massa (da parte di chi parlava male dei "barbari"), come quando Pericle dispose un'azione punitiva contro l'isola di Samo ed i prigionieri vennero marchiati a fuoco i prigionieri; e far tagliare la mano ai marinai nemici sconfitti poteva essere "normale".

Figure esaltate dalla "controcultura" diffusa dalle scuole - diciamo così perché la cultura è altra cosa, quand'anche in tal modo si vada contro un cardine della moderna antropologia culturale - praticavano la corruzione o erano corrotte. Pericle per contrastare il rivale filospartano Cimone (Κίμων, Kímon; 510-450 a.C.), che godeva di un certo seguito, ricorse a sovvenzioni utilizzando denaro pubblico; Demostene (ma non fu certo l'unico), campione antimacedone della libertà greca era faggiato dall'oro persiano, ecc.ecc.

Altra piaga della democrazia ateniese era la vasta rete di spie private e pubbliche operanti all'interno della città.

Ebbene ciò non deve sorprendere poiché nella società ateniese moltissimi vivevano nella piazza e quindi ognuno sapeva molto degli altri. Di particolare significato è la data del 415 l'anno della profanazione dei misteri, anno durante il quale emerse l'esistenza di numerosi delatori, informatori, calunniatori e spie.

Pericle non diceva menzogne definendo gli ateniesi "educatori della Grecia e amanti del bello e della sapienza", semplicemente non diceva tutto.

La democrazia ateniese nacque basata sul seguente trinomio: cittadino/soldato/possidente (perché ci si deve armare a proprie spese). La cosa avrebbe potuto anche durare - indipendentemente dal rischio per i non possidenti di vedersi privati, alla fine, anche dei diritti civili - se non fosse che all'epoca delle Guerre persiane Atene aveva la necessità vitale di costituire un nuovo corpo militare che non doveva armarsi a proprie spese: i marinai. Dovendosi munire di una flotta militare consistente, servivano rematori e combattenti navali. Fu così che il sistema politico rimase più o meno lo stesso, o dello stesso tipo, ma aumentò il numero dei

beneficiari. E costoro assai presto ci presero gusto ad essere beneficiati e ne vollero sempre di più.

Interessante rilevare che i veri dirigenti politici ateniesi appartennero sempre alle due più alte classi censitarie: vale a dire, gli Strateghi, gli Ipparchi (Ἱππάρχι, *Íparkhi*, magistrati militari) e gli Ellenótami (Ἐλληνοταμίαις, *Elinotamíes*, amministratori del tesoro della Lega guidata da Atene e controllori delle finanze). Almeno questi erano persone competenti.

Poiché in una conclusione bisogna tirare il “succo” di quanto in precedenza esposto, lo facciamo riferendoci alla speculazioni ateniesi sulla politica. Se dalle critiche generali che esse hanno rivolto alla democrazia non si ricavano alternative reali, tuttavia ci forniscono sul piano metodico un’indicazione di non secondaria importanza: le forme politiche in quanto tali sono irrilevanti. A contare sono sempre e solo le sostanze soggiacenti. Al riguardo Aristotele resta illuminante:

Non si deve definire la democrazia alla maniera che sogliono oggi alcuni, come il predominio dei più numerosi, né l'oligarchia come il regime in cui i pochi sono padroni dello Stato. Se infatti, per fare un esempio, i cittadini fossero in tutto 1.300, e di costoro 1.000 fossero ricchi e non concedessero l'accesso alle cariche ai restanti 300 non ricchi, ma peraltro liberi e per il resto uguali, nessuno crederebbe che quello è un regime democratico. Analogamente, se i poveri fossero pochi ma egemoni rispetto ai ricchi, più numerosi, nessuno definirebbe oligarchia un tale regime, sol perché tutti gli altri, che in questo caso sarebbero i ricchi, si troverebbero esclusi dalle cariche pubbliche.^{lxxxii}

Poiché non sempre sostanza e forma coincidono, è sempre alla sostanza che si deve guardare. Quanti si riempiono la bocca di “democrazia” non meglio specificata, senza nemmeno essere consapevoli di cosa significhi, e ne fanno una bandiera che assomiglia - ahimè - all’inesistente abito del re di cui alla favola, se in buona fede dovrebbero meditarci sopra.

Comunque questa prima democrazia del mondo, pur con tutti i suoi difetti ed i suoi limiti, va ricordata come esempio prezioso non tanto riguardo alla realtà

^{lxxxii} *Politica*, IV, 1290 b 18-20.

istituzionale attraverso cui cercò di realizzarsi, quanto e soprattutto in relazione al significato etimologico del suo nome. Non volle essere, né poteva essere, un “vole-mose bene” o un “pranzo di gala” per tutti, né qualcosa di gradevole per la “g gente”.

I suoi sostenitori, molti e molti secoli prima dei moderni, ebbero chiara la divisione in classi della società e, per quanto non si siano mai orientati verso una rivoluzione sociale radicale, tuttavia spesso e volentieri fecero sentire ai ricchi ed alle loro ricchezze quanto pesino le esigenze dei meno abbienti, delle masse popolari, laddove siano maggioranza o, anche indipendentemente da questo (così rendiamo omaggio ad Aristotele), abbiano la forza di farsi valere e la usino.



Quel che resta dopo la gloria, da <https://it.dreamstime.com>

